

Maíra Meyer Bregalda

***Gloria, libertas et al.:* valores tradicionais da Roma republicana nos
escritos filosóficos de Sêneca**

Tese apresentada ao programa
de pós-graduação em Linguística do
Instituto de Estudos da
Linguagem
da Universidade Estadual de
Campinas
(UNICAMP) como um dos requisitos para
a obtenção do título de doutora em
Linguística.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos

Instituto de Estudos da Linguagem
Unicamp
2011

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

B746g

Bregalda, Maíra Meyer.

Gloria, libertas *et al.* : valores tradicionais da Roma republicana nos escritos filosóficos de Sêneca / Maíra Meyer Bregalda. -- Campinas, SP : [s.n.], 2011.

Orientador : Paulo Sérgio de Vasconcellos.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Sêneca, ca.4a.C.-ca.65d.C. - Crítica e interpretação. 2. Estóicos. 3. Cícero. 4. Filosofia antiga. 5. Conceitos. I. Vasconcellos, Paulo Sérgio de, 1959-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

cqc/iel

Título em inglês: Glory, freedom *et al.*: traditional values of the Roman Republic in Seneca the younger's writes.

Palavras-chave em inglês (Keywords): Seneca, Lucius Annaeus, ca. 4 B.C.-65 A.D. - Criticism and interpretation; Stoics; Cicero; Philosophy, Ancient; Concepts

Área de concentração: Linguística.

Titulação: Doutor em Linguística.

Banca examinadora: Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos (orientador), Prof. Dr. Matheus Trevizam, Prof. Dr. Sidney Calheiros de Lima, Prof. Dr. Joaquim Brasil Fontes Junior e Prof. Dr. Marcos Martinho dos Santos.

Data da defesa: 16/02/2011.

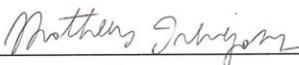
Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Linguística.

BANCA EXAMINADORA:

Paulo Sérgio de Vasconcellos



Matheus Trevizam



Sidney Calheiros de Lima



Joaquim Brasil Fontes Junior



Marcos Martinho dos Santos



Flávio Ribeiro de Oliveira

José Eduardo dos Santos Lohner

João Angelo Oliva Neto

IEL/UNICAMP
2011

Resumo

Este trabalho objetivou verificar que aspectos de conceitos encontrados durante a época republicana de Roma – como, por exemplo, a glória, a liberdade, a fama etc – se mostram na obra de Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.). Constatou-se que a maneira segundo a qual o filósofo constrói essas noções difere da de Cícero (106 – 43 a.C.). Pode-se dizer, seguramente, que Sêneca “interioriza” conceitos que estavam, antes do Império, restritos a um contexto social e político. Para o Estoicismo, o importante é a vida moral dos seres humanos, e é nesse campo de ação que os escritos de Sêneca se desenvolvem. A investigação pretendeu demonstrar o modo como Sêneca trata os conceitos romanos, apresentando, de maneira original, as noções equivalentes gregas. Em sua obra, notadamente nas *Epistulae morales ad Lucilium* e em alguns *Dialoghi* – como o *De breuitate uitae* e o *De tranquillitate animi* – o filósofo emprega instrumentos linguísticos lexicais e morfossintáticos (esses últimos, de modo mais numeroso) referentes à interioridade. Em Sêneca, não somente os recursos linguísticos como também os imagéticos constituem parte do processo de interiorização. Nosso intuito, neste presente estudo, buscou expor tais recursos na medida em que surgiam juntamente com os conceitos por nós trabalhados.

Abstract

This dissertation aimed at ascertaining which aspects found during the republican time period in Rome – for instance glory, freedom, fame, among others – are evident within Sêneca’s work (4 BC – 65 AD). It was observed that the way this philosopher goes about building these notions is different from that of Cícero (106 – 43 a.C). One may firmly state that Sêneca “interiorizes” concepts that had been, prior to the Empire, restricted to social and political contexts. To Stoicism, the most important thing is the moral life of human beings, and it is within this field of action that Sêneca’s writings are developed. This investigation intends to show the way Sêneca deals with these Roman concepts by showing, in an original way, the equivalent Greek notions. In his work, notably in *Epistulae morales ad Lucilium* and in some *Dialoghi* – such as *De breuitate uitae* and *De tranquillitate animi* – the philosopher makes use of linguistic instruments such as lexical and morphosyntactic ones (the latter being used more frequently) to refer to interiority. Within Sêneca’s work, the process of interiorization involves not only linguistic but also imagery resources. Our goal, in the present study, sought to expose these resources as they emerged along with the concepts we work with.

Agradecimentos

Aos meus pais, Valéria e Tarcísio, pelo amor incondicional e pelo inigualável apoio a mim dispensado desde os meus primeiros passos na vida acadêmica. A vocês, dedico esta Tese e minha eterna gratidão.

À minha irmã Marília, a Lilinha, pelo carinho, pelas lições de vida, pelo colo nos momentos mais difíceis e, sobretudo, por ser quem é: humana, demasiadamente humana.

Ao Eduardo, pela força, pelo companheirismo e, principalmente, pelo afeto com que preenche meus dias.

À Alice, médica de almas (sempre), por ajudar a tornar menos árduos os caminhos que escolhemos trilhar.

Ao Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos, pela excelente orientação a mim dedicada desde os primeiros anos de graduação, pelo brilhantismo que demonstra como profissional e pela paciência e compreensão, atributos raros em uma pessoa de tamanha *grauitas*. A você, toda a minha admiração.

À Prof^a. Dra. Isabella Tardin Cardoso, muito mais do que uma professora, pela amizade e incansável disposição em ajudar, pelo extremo talento internacionalmente reconhecido e pela confiança em mim depositada.

Aos diletos amigos que, direta ou indiretamente, contribuíram para que eu levasse a cabo este modesto trabalho: Beatris, Júlio, Matheus De Pietro, Grasiene, Andreza, Denilson, Charlene, Mariana Musa, Mariana Botta, Talita e Carla.

Ao Prof. Dr. Robson Tadeu Cesila, pela amizade e pelas observações feitas na banca de qualificação da Tese.

Aos Professores Doutores Flávio Ribeiro de Oliveira e Marcos Aurélio Pereira, pelas sugestões de materiais para consulta e pela relevante contribuição à minha formação ao longo de toda a carreira acadêmica.

Aos Professores Doutores Matheus Trevizam e Sidney Calheiros de Lima, que, mesmo à distância, sempre demonstraram disposição em ajudar e fornecer textos importantes para a confecção desta Tese.

Ao Prof. Dr. Carlos Lévy, “mais brasileiro do que francês”, pela orientação e pelo constante apoio dispensado durante minha estadia em Paris.

Ao CNPq, instituição fomentadora que possibilitou a realização desta pesquisa.

Sumário

Apresentação	23
Capítulo 1: <i>Libertas</i>	35
Introdução.....	35
1 <i>Ἐλευθερία</i>	37
1.2 <i>Libertas</i> e estoicismo	41
1.2.1 Liberdade e “o que depende de nós”: Epicteto	44
2 <i>A libertas</i> republicana.....	46
3 A queda da República. <i>A libertas</i> imperial e o papel de Sêneca	53
3.1 Metáforas da <i>libertas</i> senequeana. Vocabulário da interioridade	58
4 Outro aspecto da <i>libertas</i> em Sêneca: a “liberdade de expressão”	65
Conclusão	68
Capítulo 2: <i>Gloria</i>	71
Introdução	71
1 Etimologia e definições.....	73
1.1 <i>Kléos aphthiton</i>	74
2 Cícero e o conceito de <i>gloria</i>	77
2.1 Termos correlatos: <i>nobilitas</i> , <i>fama</i> e <i>claritas</i>	80
3 Sêneca, <i>gloria</i> e seus aspectos	83
3.1 <i>A falsa</i> e <i>a uera gloria</i>	86
3.1.2 <i>A gloria</i> interiorizada: a relação entre ela e a <i>uirtus</i>	91
Conclusão	94

Capítulo 3: <i>Fides</i> e <i>pietas</i>	95
Introdução	95
1 Etimologia do conceito de <i>fides</i> . A relação entre ela e a <i>πίστις</i>	99
<i>Pietas</i> e <i>εὐσέβεια</i>	99
2 Plauto e a <i>fides</i> na comédia	101
3 Cícero e a <i>fides</i>	104
3.1 A “virtude romana por excelência”: aspectos da <i>pietas</i> em Cícero	107
4 Os conceitos de <i>fides</i> e de <i>pietas</i> nas obras de Sêneca.....	110
4.1 Metáforas da <i>fides</i> e da <i>pietas</i> . Vocabulário da interioridade	113
Conclusão	122
Capítulo 4: <i>Honor</i> e <i>dignitas</i>	125
Introdução	125
1 O léxico greco-latino de <i>honor</i> e <i>dignitas</i>	127
2 Os valores da <i>honor</i> e da <i>dignitas</i> no mundo romano.....	130
2.1 O filósofo e a participação na vida política. O <i>otium cum dignitate</i> ciceroniano ...	135
2.1.1 <i>Otium cum dignitate</i>	137
3 Metáforas da <i>honor</i> e da <i>dignitas</i> em Sêneca. Vocabulário da interioridade.....	142
3.1 Metáforas	147
Conclusão	149
Considerações finais	153
<i>LIBERTAS</i>	
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 8, 7	156
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 12, 10	156
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 13, 14	157
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 14, 13	157

<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 17, 6	157
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 24, 6-7	158
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 25, 1	158
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 29, 1	159
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 37, 4	159
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 42, 7-8	159
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 51, 8-9	160
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 65, 16; 21-22	160
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 66, 13	161
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 70, 12-16	162
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 73, 8	163
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 74, 20	163
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 75, 18	163
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 76, 27-28	164
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 77, 14-15	164
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 80, 4-5	165

<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 85, 28	166
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 86, 1-3	166
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 88, 28-29; 34.....	167
<i>De prouidentia</i> II, 10	168
<i>De prouidentia</i> VI, 6-7	170
<i>De ira</i> III, XV, 3-4.....	170
<i>Ad Marciam de consolatione</i> I, 2	171
<i>Ad Marciam de consolatione</i> XIX, 4.....	171
<i>Ad Marciam de consolatione</i> XX, 3; 4; 6.....	171
<i>De constantia sapientis</i> XIX, 2	172
<i>De uita beata</i> III, 4	173
<i>De uita beata</i> XV, 3; 7	173
<i>De uita beata</i> XX, 4-5	174
<i>De uita beata</i> , XXIV, 3	174
<i>De tranquillitate animi</i> V, 1-3	176
<i>De tranquillitate animi</i> XIV, 4-5	177

De otio VIII, 2 177

GLORIA

Ad Lucilium epistulae morales 21, 3 178

Ad Lucilium epistulae morales 24, 10 178

Ad Lucilium epistulae morales 44, 5 178

Ad Lucilium epistulae morales 78, 16 179

Ad Lucilium epistulae morales 79, 13 179

Ad Lucilium epistulae morales 82, 10; 18 180

Ad Lucilium epistulae morales 83, 24 181

Ad Lucilium epistulae morales 94, 65 181

Ad Lucilium epistulae morales 102 181

Ad Polybium de consolatione II, 2-3; 6 189

De beneficiis V, I, 4 189

De prouidentia III, 9 190

De prouidentia IV, 4 190

<i>Ad Marciam de consolatione</i> V, 4.....	190
<i>De breuitate uitae</i> VII, 1.....	191
<i>De breuitate uitae</i> XIII, 3	191
<i>De clementia</i> I, 1, 3.....	192
<i>De tranquillitate animi</i> IX, 2	192
 <i>FIDES</i>	
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 36, 9	192
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 71, 7	193
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 74, 12-13	193
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 76, 25	194
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 79, 18	194
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 81, 12; 16	195
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 71, 17	195
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 92, 19	196
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 94, 45-46	196

<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 104, 10	197
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 112	197
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 114, 1; 23	198
<i>De tranquillitate animi</i> II, 1-2	199
<i>De tranquillitate animi</i> XIII, 2	199
<i>De beneficiis</i> X, 4	200
<i>De beneficiis</i> XXI, 1	200
<i>De beneficiis</i> XXVI, 4-5	200
 <i>FAMA</i>	
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 13, 7-8	201
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 31, 10	202
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 79, 17	202
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 81, 20; 29	203
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 87, 31	204
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 91, 19-20	204

<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 94, 6-7	204
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 99, 18-19	205
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 102, 8	206
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 104, 25	206
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 110, 10	206
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 114, 12	207
<i>De tranquillitate animi</i> I, 3	207
<i>De constantia sapientis</i> XIX, 4	208
<i>Ad Polybium de consolatione</i> II, 6	208
<i>Ad Marciam de consolatione</i> XXIII, 3	209
<i>Ad Heluiam de consolatione</i> V, 4	209
<i>De uita beata</i> XXII, 4	209
<i>De breuitate uitae</i> XVII, 6	210
<i>De constantia sapientis</i> XIII, 2	210
 <i>DIGNITAS</i>	
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 14, 2	211

<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 36, 1	211
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 40, 7-8.....	212
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 45, 11	212
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 68, 10-11.....	213
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 76, 6	213
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 84, 13	213
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 99, 20	214
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 100, 8	214
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 101, 1	215
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 115, 9; 17	216
<i>De otio</i> VI, 4-5.....	216
<i>De breuitate uitae</i> IV, 3-4.....	217
<i>De breuitate uitae</i> XX, 1	217
 <i>HONOR</i>	
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 14, 11	218

<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 19, 7- 8	218
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 20, 6- 7	214
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 21, 6	219
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 47, 13-14	220
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 64, 9-10	220
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 73, 6	221
<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> 74, 1-2; 7	221
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 81, 28-29	222
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 101, 1; 3-4	223
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 104, 3; 9; 33	224
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 115, 6-7; 10	225
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 118, 4	226
 <i>PIETAS</i>	
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 76, 23	226
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 49, 11-12	226
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> 90, 1; 3	227

<i>Ad Marciam de consolatione</i> IV, 2.....	228
<i>Ad Heluiam de consolatione</i> II, 4.....	228
<i>Ad Heluiam de consolatione</i> XVI, 1.....	228
<i>Ad Polybium de consolatione</i> V, 3.....	229
Bibliografia.....	229

Apresentação

A vida retirada, assunto tematizado em obras do filósofo Sêneca, parece convergir com o processo de “interiorização” do sentido de conceitos¹ que, na época republicana, encontravam-se de início vinculados à esfera política. Quaisquer que tenham sido suas causas, nosso interesse buscou verificar como tal interiorização se reflete na reconstrução que Sêneca apresenta para determinados conceitos importantes para a sociedade romana de sua época. Nesse sentido, nossa pesquisa de Doutorado partiu da hipótese de que noções caras à ideologia aristocrática da Roma republicana (como, por exemplo, *libertas*, *res publica* e *gloria*) sofreriam um processo de interiorização em Sêneca² (cujas obras foram compostas durante o Império romano), distanciando-se, ao menos à primeira vista, de seu conteúdo propriamente político.

A investigação pretendeu demonstrar o modo como Sêneca trata os conceitos romanos, apresentando, de maneira original, as noções equivalentes gregas: por exemplo, *libertas* evoca, para um romano, efeitos que o grego *eleuthería* não possui. Já a *claritas* seria a *gloria* (que é, por sua vez, equivalente ao grego *kléos*) “verdadeira”, por assim dizer³. Portanto, objetivamos apontar os detalhes dessa apropriação senequiana dos referidos conceitos⁴.

Estudiosos como Pittet (1937), Thévenaz (1944), Traina (1987), Grimal (1992), Lotito (2001) e Edwards (2009) já haviam ressaltado a importância de se tratar a questão da interiorização no filósofo Sêneca. Traina (2006), por exemplo, notou que o léxico

¹ Optamos por estudar, devido à sua representatividade em Sêneca, os conceitos de *libertas*, *gloria* (e termos correlatos, como *fama* e *nobilitas*), *fides*, *pietas*, *dignitas* (bem como *otium*, ainda que de maneira breve) e *honor*. As noções de *auctoritas*, *grauitas*, *urbanitas*, *clementia* e *humanitas*, malgrado sua relevância durante a época imperial e, sobretudo, a republicana, não fizeram parte do *corpus* de nossa pesquisa.

² Neste trabalho, para o estudo das noções já mencionadas, foram selecionados trechos de alguns *Dialoghi* senequeanos – por exemplo, o *De breuitate uitae*, o *De uita beata* e o *De constantia sapientis* – e das *Epistulae morales ad Lucilium*, estas últimas compostas durante o período em que Sêneca se encontrava afastado da vida pública. As tragédias, bem como o tratado *Naturales quaestiones*, não serão apresentadas aqui.

³ V. *infra*, p. 76.

⁴ Grimal aponta, como exemplo, as palavras *animus* e *anima*, distintos em latim mas que, em grego, seriam expressas através de um único termo, ψυχή. Para o estudioso, Sêneca não confundia os termos em latim; para ele, *anima* é a vida (*si scit sua nihil interesse utrum anima per os an per iugulum exeat – Ep. 76, 33*) e *animus*, a alma (*Magna et generosa res est humanus animus – Ep. 102, 21*). Cf. P. Grimal, *Le vocabulaire de l'interiorité dans l'oeuvre de Sénèque*, p. 145.

senequeano é caracterizado por uma forte presença de termos referentes ao campo da interioridade⁵. Seriam dois os aspectos desta encontrados nas obras senequeanas: um “positivo” e um “negativo”. Ela pode ser um refúgio⁶ ou uma prisão⁷, um lugar da consciência e da liberdade ou, em sentido oposto, da inquietude⁸.

Os instrumentos linguísticos referentes à interioridade empregados por Sêneca são lexicais e morfossintáticos⁹. Esses últimos, mais numerosos, aparecem quase que inteiramente na reflexividade, seja ela verbal (direta, como em *inspicere te*¹⁰, e indireta, como na expressão *sibi confidere*¹¹) ou nominal (*potestas sui*, por exemplo¹²). Nosso intuito, neste presente trabalho, buscou expor tais instrumentos linguísticos na medida em que surgiam juntamente com os conceitos por nós trabalhados¹³.

Em Sêneca, não somente os recursos linguísticos como também os imagéticos¹⁴ constituem parte do processo de interiorização. De acordo com Thevénez, se o que se deseja é aprofundar filosoficamente a noção de vida interior, é necessário procurar, na metáfora, os valores fundamentais que essa recupera¹⁵. Também nesse sentido, ao analisarmos os trechos selecionados de obras senequeanas, tentamos precisar o significado da interioridade na moral estoica.

Um dos pontos fundamentais dessa moral é a distinção dos bens (*bona*) exteriores (*externa*) como riqueza e honrarias – dos quais dispõe a Fortuna – e dos bens interiores (*domestica* ou *sua*). Epicteto fala de ἐφ' ἡμῖν (*in nostra potestate* – “em nosso poder”, “o que depende de nós”) e de οὐκ ἐφ' ἡμῖν (*non in nostra potestate* – “o que não está em

⁵ A. Traina, *Observatio sui. Sul linguaggio dell'interiorità nel De tranquillitate animi di Seneca, passim*.

⁶ A. Traina, *Lo stilo “drammatico” del filosofo Seneca*, p. 19 ss. e 64 ss.

⁷ G. Lotito, *Suum esse. Forme dell'interiorità senecana*, p. 62.

⁸ A. Traina, *Observatio sui*, pp. 729 e 738.

⁹ Observação já feita por Traina, *op. cit.*, p. 730.

¹⁰ *De breuitate uitae* II, 5.

¹¹ *De tranquillitate animi*, II, 2.

¹² *De tranquillitate animi* XIII, 2.

¹³ O levantamento dos recursos linguísticos, bem como o dos imagéticos, não se pretendeu exaustivo.

¹⁴ Tivemos, em outros momentos, oportunidade de perceber o gosto de Sêneca pelo uso de imagens. A esse respeito, ver nosso artigo *Tempus em Sêneca: abordagem de um conceito-chave*, pp. 39-57. Ver, também, nossa Dissertação de Mestrado, pp. 23-27.

¹⁵ P. Thevénez, *L'interiorità in Seneca* (trad. A. Traina), p. 91.

nosso poder”, “o que não depende de nós”)¹⁶. Sêneca, por sua vez, também opõe os bens externos e os internos¹⁷.

Esta Tese de Doutorado divide-se em quatro capítulos, redigidos durante os últimos meses de nossa pesquisa. O primeiro trata do conceito de *libertas*; o segundo, do de *gloria*. Optamos por dispensar um só capítulo às noções de *fides* e *pietas*, procedendo igualmente em relação às de *honor* e *dignitas*. Ao final do trabalho, encontram-se as traduções de trechos de cartas e outras obras senequianas que versam sobre os conceitos já mencionados.

Para a análise desses conceitos em contexto republicano, recorreremos sempre que possível às fontes primárias, sobretudo a Cícero¹⁸. Para mapear as noções em Sêneca e em Cícero, utilizamos, respectivamente, a obra de Delatte (1981) e a de Merguet (1997), cujas referências completas constam da bibliografia.

O principal texto latino utilizado para a tradução das obras de Sêneca foi o de François Préchac, da editora Belles Lettres. Foi consultado, igualmente, o da Loeb, editado por R. Gummere. A confecção das traduções procurou respeitar a sintaxe e o ritmo de escrita dos textos senequianos originais, sendo a fidelidade ao conteúdo o critério principal ao encetarmos a tradução dos referidos textos. O conteúdo das obras de Romilly, Squilloni, Grimal e Inwood, entre outros, constituíram a base para o desenvolvimento do estudo sobre a *libertas*. Para o da *gloria*, utilizamos, em especial, os escritos de Newman, Habinek e Thomas. O excelente trabalho de Freyburger, assim como o de Hellegouarc’h e o de Classen, foram as principais fontes para a composição do capítulo sobre a *fides* – esses dois últimos, também para a noção de *pietas*. Finalmente, ao elaborarmos o capítulo sobre a *honor* e a *dignitas*, usamos sobretudo os trabalhos de Lendon, Hellegouarc’h, Pignatelli e Wirszubski.

¹⁶ V. *infra*, pp. 31- 33.

¹⁷ Esses bens interiores são os *uera bona* (“verdadeiros bens”). *Sapiens omnia in se reposuit* (*De constantia sapientis* V, 4). O filósofo Estílpon responde a Demétrio Poliorcete: *Omnia mea mecum sunt* (*Idem*, V, 6). A posse dos bens exteriores é incerta, exposta aos golpes da Fortuna. Já os bens interiores são inexpugnáveis, justamente por estarem dentro de si (*intra se*). Cf. Thévenaz, *op. cit.*, p. 92.

¹⁸ A escolha de Cícero como contraponto a Sêneca não foi aleatória. Além de ser um autor bastante prolífico, atingiu o mais alto cargo público em Roma à época e se tornou uma das figuras políticas mais significativas de uma geração que, nas palavras de R. Stern (2006), foi “a mais importante na história romana, a última geração da República romana” (p. 208). Cícero também é citado por A. Borgo (1998) como importante antecessor filosófico de Sêneca e por E. Albertini (1923) como prosador mais citado por Sêneca. A representatividade de Cícero também é destacada por estudiosos como L. Strauss & J. Cropsey (1994), Powell (2002) e Grimal (2002), para mencionar apenas alguns.

As notas encontradas no rodapé das traduções versam, principalmente, sobre questões históricas e intratextuais nos escritos de Sêneca. Para a elaboração das notas históricas, usamos as mais variadas fontes, desde o próprio livro de Préchac até as obras de referência, que constam da bibliografia. As intratextuais, que constituem a maioria delas, reportam-se, naturalmente, a textos do próprio Sêneca. Tais notas, independentemente de seu conteúdo, visaram a acompanhar nossa argumentação, buscando, assim, facilitar a leitura da passagem a que se referem.

Por vezes, ao traduzir conceitos como *gloria*, *fides* e *honor*, tivemos que optar entre dois ou mais sentidos que os termos poderiam ter em latim¹⁹. Para eliminar a polissemia, recorriamos ora ao *Oxford Latin Dictionary*, ora às traduções encontradas nas edições críticas por nós utilizadas. Em alguns casos, o próprio contexto dos trechos selecionados indicava a tradução mais apropriada. Como exemplo, tem-se o parágrafo 1 da *epistula* 29 a Lucílio, em que optamos por traduzir *libertas* por “liberdade de expressão”, e não somente por “liberdade”²⁰.

Por questão de praticidade, adotamos as seguintes abreviaturas para algumas obras e nomes de autores aqui utilizados: *OLD* para *Oxford Latin Dictionary*, *OCCL* para *The Oxford Companion to Classical Literature*, *SVF* para *Stoicorum Veterum Fragmenta* e *DL* para Diógenes Laércio. A transliteração de palavras em grego seguiu os padrões estabelecidos por Prado (2006). Para a tradução de nomes próprios em latim, fizemos uso do Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa (1940).

***Libertas, gloria* e a “mensagem da interioridade” senequeana**

Em sua obra intitulada *Política*, Aristóteles afirma que era natural que o bárbaro²¹, espiritualmente inferior, estivesse destinado à escravidão²². A isso a Estoa contrapõe um princípio que, pouco a pouco, afirmou-se no pensamento ocidental: o de que, por natureza,

¹⁹ Concordamos com Freyburger quando afirma que “o tradutor, várias vezes, passa por tormentos ao ter de escolher entre ‘crédito’, ‘boa fé’ ou ‘lealdade’ (sc. ao traduzir o conceito de *fides*)”. Cf. Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu’à l’époque augustéenne*, p. 54.

²⁰ V. *infra*, p. 54.

²¹ Ο βάρβαρος (“não grego”) era o estrangeiro, ou seja, que não havia nascido na Grécia.

²² *Política* I, 4-7; cf. *SVF* III, 349-366.

nenhum homem é escravo, e que todos os homens nasceram para ser livres²³. Esse princípio conferiu um conteúdo novo aos termos “escravo” (δοῦλος) e “não livre” (ἀνελεύθερος): “Somente é escravo aquele que serve a seus apetites e a coisas externas; somente é livre aquele que preserva sua autonomia interior e que vive segundo seus critérios”²⁴. Para atingir o objetivo de ser livre nesse sentido, as coisas externas não teriam valor, apenas a disposição interior de cada um²⁵. E, assim como existe somente a nobreza do espírito, existe somente a liberdade ou escravidão do espírito²⁶.

A partir dessa indiferença pelo mundo exterior é que se fundamenta a liberdade interior do sábio – o único homem realmente livre, segundo os estoicos (τὸν σπουδαῖον εἶναι μόνον ἐλεύθερον)²⁷. De acordo com Traina, a ἐλευθερία grega clássica não coincidia em todos os aspectos com a *libertas* da Roma republicana, mas ambas podiam convergir, na consciência do cidadão, no fato de que só se deveria servir às leis²⁸. Na linguagem de certos filósofos da Roma imperial, no entanto, liberdade passou a significar “servir à filosofia”: *philosophiae seruias oportet, ut tibi contingat uera libertas* (Sêneca, *Ep.* 8, 7)²⁹. A verdadeira *libertas* passou a ser considerada não mais a do direito público, mas, nas palavras de Pohlenz, a do “direito natural”:

“A independência interior, que não teme a morte, a pobreza, os homens ou a ira divina e que liberta da pior escravidão – a tirania do próprio corpo e, por consequência, todos os seus apetites – é o bem supremo do ser humano, e somente a filosofia pode concedê-lo”³⁰.

²³ Cf. *SVF* III, 352, p. 1140: ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδεὶς (“por natureza, nenhum homem é escravo”).

²⁴ (...) οὕτω καὶ τῶν ἀνθρώπων, παρ’ οἷς μὲν ἄν ὀργὴ ἢ ἐπιθυμία ἢ τι ἄλλο πάθος ἢ καὶ ἐπίβουλος κακία δυναστεύῃ, πάντως εἰσὶ δοῦλοι (“...entre os homens, os que estão sujeitos à ira, ao desejo ou a qualquer outra paixão ou vício perigoso são, irremediavelmente, escravos”).

²⁵ Cf. M. Pohlenz, *La Stoa – storia di un movimento spirituale*, p. 274.

²⁶ Cf. Sêneca, *De beneficiis* III, 28: *eadem omnibus principia eademque origo, nemo altero nobilior nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius* (“os princípios são os mesmos para todos e a origem também é a mesma. Ninguém é mais nobre que outro a não ser aquele cujo espírito é mais honrado e mais apto quanto às boas atitudes”).

²⁷ Cf. *SVF* 593, p. 1278.

²⁸ Traina, *Lo stile ‘drammatico’ del filosofo Seneca*, p. 10.

²⁹ “É preciso que sejas escravo da filosofia para que atinjas a verdadeira liberdade”.

³⁰ Pohlenz, *op. cit.*, p. 657.

Quanto ao conceito de *gloria*, que havia sido durante muito tempo, para os romanos, a meta suprema de qualquer esforço humano, Cícero já o havia redimensionado, distinguindo dois tipos de *gloriae* (a *falsa* e a *uera gloria*)³¹. Na época de Sêneca a *gloria*, muitas vezes, era tida como *uana*³² (“vazia”, “inútil”); para a *uera gloria* senequeana, que pode ser sancionada a partir do *iudicium* de um único homem³³ – desde que, obviamente, seja ele um *uir bonus* –, cunhou-se o termo *claritas*. A diferença entre esta e a *gloria* é patente na *Ep.* 102: *Quid intersit inter claritatem et gloriam dicam: gloria multorum iudicis constat, claritas bonorum* (“Direi qual a diferença entre o renome e a glória. A glória consiste no julgamento da maioria; o renome, no dos bons” – § 17).

Na “teoria das virtudes”³⁴ senequeana, percebem-se igualmente valores da antiga ética romana, como o autocontrole (*continentia*) e a parcimônia (*frugalitas*). Quanto à *fides*, ela é considerada o “bem mais sagrado dos valores humanos” (*sanctissimum humani pectoris bonum* – *Ep.* 88, 29)³⁵. Também é tipicamente romano, na opinião de Pohlenz, o tratamento que o cordovês dá à *dignitas* em uma passagem da *Ep.* 99, em que censura o choro excessivo mas aceita o moderado: “Assim, tudo deve ser submetido aos ditames da razão (...). E elas (sc. as lágrimas) também podem vir para os calmos e regradados; várias vezes, sem comprometer seu crédito, correram dos olhos do sábio, que foram humanos sem perder a compostura (*dignitas*)” (§§ 18; 20)³⁶.

No entanto, como será visto adiante, é pouca a atenção que o filósofo dispensa a essas duas últimas noções, bem como à de *pietas* e à de *honor*. O fator decisivo para a escolha dos conceitos e do tratamento voltado a eles seria, então, a tradição estoica, e não a romana³⁷. Sêneca viveu durante o Império Romano – período em que, de acordo com

³¹ V. *infra*, capítulo 2, p. 65. Sêneca, por sua vez, também distinguia dois tipos de *gloria*; a “verdadeira”, porém, era a *claritas*, como será visto mais adiante.

³² Cf., e.g., *Ep.* 123, 16: *Gloria uanum et uolubilem quiddam est auraque mobilius* (“A glória é algo vão e inconstante, mais sujeito à mudança que o vento”).

³³ Cf. *Ep.* 102, 11: *potest et unius boni uiri iudicio esse contenta: nos bonus bonos iudicat* (“Ele – sc. o ‘renome’, *claritas* – pode se contentar com a decisão de um único homem de bem; é um único homem de bem que decide se somos bons”).

³⁴ Expressão empregada por Pohlenz, *op. cit.*, p. 657.

³⁵ V. *infra*, p. 108.

³⁶ *Omnia itaque ad rationem reuocanda sunt (...). Saepe salua sapientis auctoritate fluxerunt tanto temperamento ut illis nec humanitas nec dignitas deesset.*

³⁷ Cf. C. J. Classen, *Le virtù nelle lettere di Seneca a Lucilio*, p. 293.

Traina, a realidade política passou a ocupar um lugar secundário na vida do indivíduo³⁸. Filósofos da época imperial teriam se concentrado na arte de viver (*ars uiuendi*); o cordovês, autor de cartas e tratados destinados a uma ampla audiência, compara-se, explicitamente, com o modelo mais anterior do escritor latino de cartas: Cícero. Porém, segundo Edwards,

“(...) enquanto Cícero cataloga as preocupações efêmeras da vida pública romana, Sêneca, por sua vez, representa sua própria vida interior e a de seu correspondente, enquanto avançam na difícil jornada em busca da posse de si mesmos (*Ep.* 118, 1-3). Sêneca reorganiza imagens extraídas da esfera pública para delinear processos do mundo interior. Ele modifica estruturas da vida sócio-política de Roma – na *Ep.* 118, eleições, alianças políticas etc – em mecanismos capazes de habilitar o aspirante a filósofo a se conhecer melhor, a se orientar melhor na estrada correta para a sabedoria”³⁹.

Foi de Sêneca, portanto, a tarefa de difundir, em Roma, a “mensagem da interioridade” da qual fala Traina⁴⁰. O estudioso lembra que o cordovês deve ter aprendido, com Quinto Sêxtio⁴¹, a *interrogare animum suum* (*De ira* III, 36, 1)⁴². Mas a obra de Sêxtio, que não chegou até nossos dias, foi composta em grego: “Logo, coube a Sêneca

³⁸ *Op. cit.*, p. 10.

³⁹ C. Edwards, *Free yourself! Slavery, freedom and the self in Seneca's Letters*, p. 140.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 11.

⁴¹ Quinto Sêxtio (século I a.C.), de acordo com Reale, teria se inspirado nos filósofos pitagóricos e introduzido, como regra cotidiana, o que se chama hoje em dia de exame de consciência. Sêneca, por sua vez, teria dado ao termo *conscientia* um novo matiz, que não existia nem entre gregos nem entre romanos: “A consciência, para Sêneca, é o conhecimento interior do bem e do mal. Da consciência ninguém pode se esconder, porque ninguém pode se esconder de si mesmo”. Cf. G. Reale, *Lucio Anneo Seneca – tutte le opere*, p. 93. A respeito do termo *conscientia*, ver também *Ep.* 97, 15; *De beneficiis* III, 1, 4; *Ep.* 23, 7 (*bona conscientia*).

⁴² *Omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem; natura patientes sunt, si animus illos desit corrumpere, qui cotidie ad rationem reddendam uocandus est. Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: 'quod hodie malum tuum sanasti? Cui uitio obstitisti? Qua parte melior es?* (“Todos os sentidos devem ser conduzidos à resistência. Eles são tolerantes por natureza se a alma deixa de corrompê-los – ela que, todos os dias, deve ser chamada a prestar contas à razão. Era o que Sêxtio fazia: terminado o dia, ao se recolher no silêncio da noite, interrogava sua alma: ‘de que mal te curaste hoje? Que vício impediste? Em que parte estás melhor?’”).

elaborar a linguagem latina da interioridade. E ele a elaborou recorrendo, sobretudo, a duas metáforas: a interioridade como posse e como refúgio”⁴³.

A primeira delas é encontrada, por exemplo, na famosa expressão da primeira carta a Lucílio: *uindica te tibi*, originalmente jurídica e que, em Sêneca, assume tons morais. A consequência do *se sibi uindicare* é a posse estável de si mesmo, *suum esse*. No *De breuitate uitae*, o cordovês critica quem não *se sibi uindicat* (“reivindica-se para si mesmo” – II, 4) e reclama que *suus nemo est* (“ninguém pertence a si próprio” – *Idem, ibidem*).

O retorno do *animus* do mundo externo para dentro de si mesmo assume, em Sêneca, o aspecto de um refúgio. Para que a interioridade faça sentido é necessário, naturalmente, afastar-se das coisas externas o quanto for possível: *animus ab omnibus externis in se reuocandus est: sibi confidat, se gaudeat, sua suspiciat, recedat quantum potest ab alienis, et se sibi adplicet* (*Tranq. XIV, 2*). Sêneca usa duas palavras-chave: *recedere* e *secedere*⁴⁴. É preciso retirar-se do mundo, das coisas externas e das falsas ilusões, mas também da *turba* que contamina com seus vícios. É preciso separar-se do externo, da *turba* (*Ep. 7, 1*: “Perguntas o que achas que deves evitar ao máximo? A multidão”⁴⁵; *Ep. 8, 1*: “Tu”, dizes, “ordenas que eu evite a multidão e me afaste, e que me contente com minha consciência”⁴⁶; *Naturales Quaestiones 4, pref. 3*: “Aparta-te, o quanto possível, da multidão”⁴⁷) e *recedere in se* (“Retira-te em ti mesmo, o quanto possível”⁴⁸ – *Ep. 7, 8*).

Fora do *animus* a Fortuna reina absoluta. Para escapar de seu domínio, é necessário desprezá-la (*contemnere*)⁴⁹ e também às coisas que o *uulgus* chama de “males”, como, por exemplo, a pobreza, a morte e a dor física: “**Desprezai** (*contemnite*) a pobreza; ninguém vive tão pobre como quando nasceu. **Desprezai** (*contemnite*) a dor; ou ela vai embora ou te deixa ir. **Desprezai** (*contemnite*)⁵⁰ a morte, que ou te dá um fim ou te muda de lugar. **Desprezai a Fortuna, a quem não dei nenhuma arma que pudesse ferir a alma**” (*De*

⁴³ Traina, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁴ Cf. G. Lotito, *Suum esse. Forme dell'interiorità senecana*, p. 77.

⁴⁵ *Quid tibi uitandum praecipue existimes quaeris? turbam.*

⁴⁶ *Tu me' inquis 'uitare turbam iubes, secedere et conscientia esse contentum'.*

⁴⁷ *a turba te, quantum potes, separa.*

⁴⁸ *Recede in te ipsum, quantum potes.*

⁴⁹ Outro importante vocábulo do léxico senequeano da interioridade. V. *infra*, p. 43.

⁵⁰ Cf. Traina, *op. cit.*, p. 32.

providentia VI, 6 – grifos nossos). Através da repetição de verbos, observa Traina, Sêneca provoca um contraste entre o dinamismo dos imperativos (no caso, *contemnite*) – a tensão moral do homem – e a estaticidade dos indicativos – a verdade nua e crua das coisas da vida⁵¹.

Além das metáforas da interioridade como posse e como refúgio, são frequentes, na obra senequeana, a metáfora da medicina, da vida militar e da navegação⁵². Em relação à primeira, sua constante aparição não era por acaso (o próprio Sêneca, com frequência, ficava doente): a medicina antiga, ao prescrever tratamentos, comparava-se à filosofia, que prescrevia regras práticas para a vida⁵³. Como exemplo, tem-se uma passagem da *Ep.* 64: “**Os remédios para a alma (*animi remedia*) foram descobertos pelos antigos; porém, buscar como ou quando são aplicadas é tarefa nossa**” (§ 9 – grifos nossos). Assim como o doente do corpo tem necessidade do médico, também o tem aquele cujo *animus* não está são. E ao filósofo cabe a tarefa de “médico de almas”, tarefa que Sêneca teria desempenhado de maneira bastante eficaz⁵⁴.

A metáfora da vida como *militia* é igualmente presente em Sêneca, não somente nas *Epistulae* como também nas *Consolationes ad Marciam* (X, 4)⁵⁵ e *ad Heluiam* (V, 2)⁵⁶. As imagens militares pertencem, desde as origens, à tradição filosófica, e o cordovês toma, para si, o tema da vida assimilada a um combate. Um exemplo dessa afirmação pode ser encontrado na *Ep.* 36: “Ninguém aprende, se for preciso, a ter boa disposição ao se deitar sobre rosas, mas se fortalece ao não diminuir sua confiança **em meio às torturas, ao passar a noite em pé sobre a trincheira se for preciso e, de vez em quando, mesmo**

⁵¹ *Idem, ibidem*, p. 32.

⁵² Para citar apenas três entre tantas outras, igualmente importantes. Acerca das metáforas encontradas em Sêneca, ver o excelente trabalho de Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies: études sur les images de Sénèque*, 1989.

⁵³ M. von Albrecht, *Sulla lingua e lo stile di Seneca*, p. 233.

⁵⁴ P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, p. 403.

⁵⁵ (...) *nihil de hodierna nocte promittitur — nimis magnam aduocationem dedi — nihil de hac hora. Festinandum est, instatur a tergo: iam discietur iste comitatus, iam contubernia ista sublato clamore soluentur.* (“... nada é garantido para a noite de hoje – mostrei um prazo longo demais – , nada para esta hora. Devemos nos apressar, **o inimigo nos persegue pelas costas**. Esta **comitiva** logo será dissolvida, essa **sociedade**, aos gritos, logo será rompida” – grifos nossos).

⁵⁶ *Quid ergo? sapientem esse me dico? Minime; (...) sapientibus me uiris dedi et nondum in auxilium mei ualidus in aliena castra confugi, eorum scilicet qui facile se ac suos tuentur* (“E então? Estou dizendo que sou sábio? De jeito nenhum...apenas me lancei entre os homens sábios e, ainda não estando pronto para auxiliar a mim mesmo, refugiei-me em **acampamento** alheio, em que, convém saber, facilmente se protegem e também aos que dele fazem parte” – grifos nossos).

ferido, sem encostar nem mesmo na lança (...) (§ 9 – grifos nossos)⁵⁷. O léxico da *militia* é percebido em outro trecho senequeano, desta vez na *Ep.* 76: “se (...) as almas permanecem separadas dos corpos, elas ficam em uma situação mais feliz do que quando residem no corpo (...). E não é verdade que são mais felizes **presas e sitiadas** do que livres e entregues ao universo” (§ 25 – grifos nossos)⁵⁸.

São muito numerosas em Sêneca, de acordo com Armisen-Marchetti, as imagens extraídas da navegação, de suas técnicas e, sobretudo, de seus perigos. A metáfora da navegação representa tanto a condição humana quanto a vida interior⁵⁹. Von Albrecht nos lembra que as imagens marinhas são predominantes ao longo de todo o tratado *De breuitate uitae*⁶⁰: no início da obra, o mar simboliza uma existência inquieta (“Se acaso encontram alguma paz, do mesmo modo que no **fundo do mar** ainda há **redemoinho** depois do **turbilhão**, ainda assim são **agitados** pelas paixões, jamais o descanso se conserva neles” – II, 3; grifos nossos)⁶¹. Na parte central, há uma oposição entre a navegação orientada, visando a um objetivo certo, e um comportamento passivo (“De fato, achas que **navegou** muito aquele que, afastado do **porto**, foi surpreendido por uma **forte tempestade** e **lançado** para lá e para cá, ao sabor dos **ventos impetuosos** vindos de diferentes lugares, mas ficou no mesmo lugar? Ele não **navegou muito**, foi é muito **arrastado**” – VII, 10; grifos nossos)⁶². No final do tratado, Sêneca recomenda o retorno do “viajante” – no caso, Paulino, o destinatário da obra – ao porto seguro da filosofia (“Assim, caríssimo Paulino, afasta-te do vulgo e, já tão arrastado pela duração de tua vida, volta-te para um **porto mais**

⁵⁷ *Nemo discit ut si necesse fuerit aequo animo in rosa iaceat, sed in hoc duratur, ut tormentis non summittat fidem, ut si necesse fuerit stans etiam aliquando saucius pro uallo pervigilet et ne pilo quidem incumbat (...).*

⁵⁸ (...) *si (...) solutae corporibus animae manent, felicior illis status restat quam est dum uersantur in corpore. Atqui si ista bona sunt quibus per corpora utimur, emissis erit peius, quod contra fidem est, feliciores esse liberis et in uniuersum datis clusas et obsessas.*

⁵⁹ *Op. cit.*, pp. 140-141.

⁶⁰ Para uma relação completa das ocorrências da metáfora da vida marítima em Sêneca, ver Armisen-Marchetti, *op. cit.*, pp. 140-142.

⁶¹ *si quando aliqua fortuito quies contigit, uelut profundo mare, in quo post uentum quoque uolutatio est, fluctuantur nec unquam illis a cupiditatibus suis otium stat.*

⁶² *Quid enim, si illum multum putes nauigasse quem saeua tempestas a portu exceptum huc et illuc tulit ac uicibus uentorum ex diuerso furentium per eadem spatia in orbem egit? Non ille multum nauigauit, sed multum iactatus est.*

tranquilo. Reflete sobre quantas **ondas** já suportaste, por quantas **tempestades**, na vida particular, já passaste, e na pública, quantas viraste contra ti” – XVIII, 1; grifos nossos)⁶³.

Sêneca cultiva aspectos linguísticos – por exemplo, o léxico próprio da interioridade – e características estilísticas – como a repetição de termos no imperativo – para evidenciar, com a maior intensidade possível, a mensagem filosófica que deseja transmitir ao seu interlocutor. Quanto às metáforas, bastante caras ao cordovês, Albrecht afirma que “não são fruto de um gosto bizarro ou afetado, nem de uma busca puramente estética, e sim uma consequência do pensamento filosófico de Sêneca. Não é um estilo privado de arte, mas um estilo que está a serviço da educação filosófica”⁶⁴.

⁶³ *Excerpe itaque te uulgo, Pauline carissime, et in tranquillio rem portum non pro aetatis spatium iactatus tandem recede. Cogita quot fluctus subieris, quot tempestates partim priuatas sustineuris, partim publicas in te conuerteris.*

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 247.

Capítulo 1: *Libertas*

Introdução

“Ser livre” é expressão que se define em relação ao externo, ao mundo circunstante, em sua manifestação social e política. “Sentir-se livre”, ao contrário, concerne à esfera interior, individual. O homem grego já era bem conhecedor dessa bipolaridade entre “ser” e “sentir”⁶⁵ e, como se costuma apontar, a partir da tragédia⁶⁶ começou a sugerir uma ideia de liberdade como desapego, por assim dizer, das circunstâncias externas – como, por exemplo, o dinheiro, o medo, a ambição, etc.

No século V, ser livre significava ser “cidadão” da *pólis* não exposta ao domínio de alguém e também ser capaz de afirmar uma atitude pessoal para com determinadas situações ou eventos⁶⁷. A característica principal da liberdade grega era que ela só existia graças à cidade: na Grécia, através de toda a Antiguidade, um homem só “existia” dentro da *pólis*. Somente em seus limites se possuíam bens e apenas nela se assumiam cargos e responsabilidades políticas. E, sem dúvida, só se tinha garantia jurídica aí. Exilado, podia-se sobreviver, mas não se era mais nada⁶⁸.

No plano político, a liberdade se manifesta concretamente na *pólis*, reino do equilíbrio e da igualdade, através da atividade e da ação de cada cidadão. A liberdade individual se torna, então, tangível na própria vida de cada cidadão, que decidiu viver no interior da estrutura da *pólis*. O cidadão é livre não só porque se qualifica como governante ou governado, mas é um e outro ao mesmo tempo⁶⁹.

No plano interior, por sua vez, a liberdade expressa tanto o reconhecimento, da parte do ser humano, da “necessidade” dos eventos e das situações externas – que não podem ser transformadas ou modificadas – quanto a aceitação consciente dos acontecimentos⁷⁰.

⁶⁵ Cf. A. Squilloni, *Libertà esteriore, libertà interiore: due aspetti del pensiero greco*, p. 5.

⁶⁶ A esse respeito, ver B. Snell, *A descoberta do espírito*, p. 106.

⁶⁷ *Idem, ibidem*, p. 6.

⁶⁸ Cf. J. Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, p. 33.

⁶⁹ Squilloni, *op. cit.*, p. 6.

⁷⁰ *Idem, ibidem*, p. 6.

No século seguinte, começam a surgir questões sobre a eficácia da liberdade democrática e o destaque passa a ser o aspecto individual e o moral. Para Squilloni, (2004), “a liberdade sobre a qual os filósofos indagarão não será mais aquela estritamente política, ainda que sobre ela haja, em certo sentido, um desenvolvimento natural”⁷¹. É em Sócrates que o conceito de liberdade interior encontra a sua expressão mais completa, identificando-se com a afirmação do real e verdadeiro “eu” do homem, obtida através do domínio sobre as paixões. O apelo de Sócrates à interioridade constitui o cerne de sua mensagem e o significado mais profundo de sua existência. Grimal (1990) diz que o filósofo

“(…) havia transportado a liberdade da praça pública para o interior das almas⁷². E essa foi uma inovação de conseqüências infinitas, mesmo dentro do domínio da política. Pois a liberdade não estava mais nas coisas, ela se tornava uma atitude do ser, um bem próprio do homem (...), um sentimento que necessitava ser protegido no mais íntimo de si mesmo”⁷³.

A verdadeira liberdade, portanto, equivaleria a um estado de alma que conhece o seu verdadeiro bem e, por essa razão, tende a ele. Será na reflexão filosófica dos estoicos, porém, que o conceito de liberdade interior se verá aprofundado na figura do sábio, que basta a si mesmo e permanece indiferente frente aos eventos inesperados. Finalmente, ver-se-á que, para o filósofo Sêneca, a liberdade humana também não provém, simplesmente, de uma liberdade política. Ela nasce de uma descoberta fundamental – filosófica e humana – na vida do ser humano, isto é, a conscientização de que as coisas consideradas como as mais “importantes” (dinheiro, riquezas, poder, etc.) são indiferentes à felicidade humana⁷⁴.

⁷¹ *Idem, ibidem*, p. 7.

⁷² A respeito da preocupação de Sócrates com as almas (ψυχάι) dos ouvintes, cf. *Górgias*, 503 a: εἰ γὰρ καὶ τοῦτό ἐστι διπλοῦν, τὸ μὲν ἕτερόν που τούτου κολακεία ἂν εἴη καὶ αἰσχρὰ δημηγογία, τὸ δ' ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχάι, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα (“Se há, portanto, duas maneiras de falar ao povo, uma delas é adulação e oratória da pior espécie; a outra é algo belo, porque se preocupa com deixar boa quanto possível a alma dos cidadãos, esforçando-se para dizer o que é melhor” – Tradução de Carlos Alberto Nunes).

⁷³ P. Grimal, *Les erreurs de la liberté*, pp. 110-111.

⁷⁴ B. Inwood, *Seneca on freedom and autonomy*, p. 316. Cf., mais adiante, outros três interessantes aspectos da *libertas* em Sêneca, a saber: a relacionada à morte, a que é própria do *sapiens* e aquela que se encontra ligada a um deus ou ao destino.

1. A ἐλευθερία. Etimologia e definições. O surgimento de uma liberdade “interior”

A palavra com a qual os gregos indicavam a noção de liberdade é, como se sabe, ἐλευθερία. Tal conceito se enquadra no contexto da *pólis*, e somente em uma cidade livre o indivíduo que a integra pode também ser livre. No interior da sociedade grega e da romana reina uma distinção fundada na condição livre ou servil dos seres humanos: ou se nasce livre ou escravo. Na Grécia o homem livre, ἐλεύθερος, opõe-se ao δοῦλος, escravo. Em Roma, por sua vez, há a distinção entre *liberi* e *serui*⁷⁵.

Ἐλεύθερος (“livre”) e ἐλευθερία (“liberdade”) eram, originalmente, termos políticos⁷⁶. No nível da *pólis*, liberdade denotava a falta de tirania; na relação entre a *pólis* e outros, e no nível das pessoas individuais, ela era o oposto da escravidão. Nesses usos políticos, liberdade contrasta com a dependência de outro alguém⁷⁷. Logo, a noção de homem livre se define pela maneira mais simples e mais concreta: é livre quem não é escravo⁷⁸.

Um dos contrários de “livre” é o termo grego ἀνελεύθερος. De acordo com Romilly, ele só se encontra a partir do final do século V, e sempre com um valor moral⁷⁹. Platão, Xenofonte, Aristóteles o empregam no sentido de “indigno de um homem livre” para designar a “mesquinharia” e a “servidão”⁸⁰. Depois, aparecem ἐλευθέριος e ἐλευθεριότης, que servem para designar essa liberdade de espírito que anda junto com a “coragem” e a “generosidade”⁸¹.

Não para os verdadeiros escravos, mas para os homens mesquinhos, foi cunhado o termo ἀνελεύθερος, “não livre”, contraposto ao ἐλευθέριος, o homem de “espírito

⁷⁵ Cf. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 321.

⁷⁶ Cf. K. Raaflaub. *Die Entdeckung der Freiheit*. Munich: 1985. Citado de BOBZIEN, S. “Freedom and that which depends on us: Epictetus and Early stoics”, p. 338, n. 16.

⁷⁷ Cf. S. Bobzien, *Freedom and that which depends on us: Epictetus and Early stoics*, p. 338.

⁷⁸ Romilly, *op. cit.*, p. 27.

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 158.

⁸⁰ Cf. Xenofonte, *Mem.* 1, 2, 29 (τὸ ἀνελεύθερον). Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 2, 7 ss.

⁸¹ Cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français, sub uoce ἐλευθεριότης*, ἡ: condição ou sentimentos de um homem livre, de onde liberalidade, generosidade.

livre”, que não só era livre juridicamente, mas com toda a sua disposição, e mais ainda com o seu sentir, testemunhava merecer tal título honorífico. Segundo Pohlenz,

“A palavra era cara ao ambiente aristocrático e designava – como em seguida o termo latino *liberalis* – em particular a liberalidade do homem excelente e a grandiosidade em todas as coisas materiais; mas ἐλευθεριότης era aplicável também à liberdade total da disposição que, segundo o desejo de Péricles, devia caracterizar todos os atenienses e igualá-los à velha nobreza”⁸².

O adjetivo ἐλευθέριος existia antes, mas ele era reservado a Zeus, Zeus Libertador. Desde então, a partir de Xenofonte ou de Demócrito, isto é, a partir do século IV a. C., ele designava os homens que tinham características de homens livres, ou que praticavam, segundo a fórmula tradicional que não corresponde mais a nossa terminologia moderna, a “liberalidade”, isto é, a generosidade⁸³.

Filósofos logo fizeram uso metafórico desse contraste entre liberdade por um lado, e escravidão e tirania por outro. Na ética, a liberdade externa, legal ou física, das forças da tirania e escravidão é substituída pela liberdade interna: para ser livre, não se deve ser escravo das paixões, ou sob a tirania dos desejos de alguém por bens externos, materiais. Tal liberdade interna é vista como um pré-requisito para uma vida boa e feliz.⁸⁴ Sabe-se que para Platão, assim como para Xenofonte, é essencial “comandar a si mesmo”. A expressão, lembra Romilly⁸⁵, é o ponto de partida de uma longa reflexão na obra *A república* (431 a ss.), em que se diz que a melhor parte da alma deve comandar a outra⁸⁶; e daí provém toda uma análise sobre as partes da alma e sobre o equilíbrio que deve ordená-las⁸⁷.

⁸² M. Pohlenz, *La libertà greca*, p. 66.

⁸³ Romilly, *op. cit.*, p. 158. Cf. *SVF* 273, *Andronicus* περὶ παθῶν: ἐλευθεριότης μὲν οὖν ἔστιν ἕξις ἐν προέσει καὶ λήψει ὁμολογουμένως ἀναστρεφόμενους παρεχομένη. χρηστότης δὲ ἕξις ἐκουσίως εὐποιοητική. (“A **liberalidade** é, portanto, o comprometimento que torna as pessoas capazes de se comportarem coerentemente no dar e no receber; a **generosidade** é a capacidade de praticar boas ações espontaneamente” – tradução de Roberto Radice; grifos nossos).

⁸⁴ Bobzien, *op. cit.*, p. 338.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 163.

⁸⁶ (...) ὥς τι ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἔνι, τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ, τοῦτο λέγειν τὸ κρείττω αὐτοῦ. (“...a alma de

É com Sócrates – via Xenofonte – que se afirma completamente o conceito de liberdade interior, identificada com o domínio das paixões que cada um tem o dever de realizar para fazer emergir plenamente o seu verdadeiro e real “eu”⁸⁸. De fato, se a poesia trágica tinha, sobretudo, insistido no tema do ser “livre *de*” – de desejar, de combater, de morrer – como momento essencial da afirmação de si em relação aos eventos da vida, a ética socrática se vem edificando, por sua vez, no conceito de ser “livre *para*” que subentende uma avaliação madura e consciente da relação que cada um tem consigo mesmo, dos mecanismos que regulam a atividade psicológica⁸⁹.

Para Pohlenz, Sócrates havia aberto ao homem a via da liberdade interior, transferindo os valores autênticos para as suas próprias almas. Não menos profundamente ele percebeu, no entanto, o empenho de uma atividade ética no âmbito da coletividade. Para ele, pessoalmente, liberdade e vínculo eram coligados em uma harmonia indissolúvel⁹⁰. Tal liberdade serve para assegurar ao homem, em qualquer situação, a sua felicidade, a sua εὐδαιμονία:

“O homem não é criado para ter prazer, mas para agir. O πόνος, o trabalho e a fadiga são suas tarefas (...). Os prazeres, ao contrário, não somente não são bens como também são males, os principais do homem, porque o alienam de sua verdadeira essência e o privam de seu bem supremo. É de fato a aspiração ao prazer que, em última

um homem, dentro dele, tem uma parte melhor e outra pior, e a expressão ‘autodomínio’ significa o controle da pior pela parte naturalmente melhor”). Tradução de Paul Shorey.

⁸⁷ κρείττω γὰρ αὐτὴν αὐτῆς δικαίως φήσεις προσαγορεύεσθαι εἴπερ οὐ τὸ ἄμεινον τοῦ χείρονος ἄρχει σῶφρον κλητέον καὶ κρείττον αὐτοῦ. (“Dirás que é com justiça que se afirma que ela – sc. a alma – é senhora de si, se é preciso chamar moderado e senhor de si aquilo cuja parte melhor governa a pior”). Tradução de Paul Shorey.

⁸⁸ Cf. Xenofonte, *Memorabilia*, IV, 5, 2-3: Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, ἄρα καλὸν καὶ μεγαλεῖον νομίζεις εἶναι καὶ ἀνδρὶ καὶ πόλει κτῆμα ἐλευθερίαν; / Ὡς οἶόν τέ γε μάλιστα, ἔφη. / Ὅστις οὖν ἄρχεται ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν καὶ διὰ ταύτας μὴ δύναται πράττειν τὰ βέλτιστα, νομίζεις τοῦτον ἐλεύθερον εἶναι; / Ἦκιστα, ἔφη (“ ‘Diga-me, Eutídemo’, diz ele, ‘você acha que a liberdade é uma posse nobre e esplêndida, tanto para indivíduos quanto para comunidades?’ / ‘Sim, acho que é, no mais alto nível’ / ‘Então, você acha que é livre o homem governado pelos prazeres do corpo e incapaz de fazer o melhor por causa deles?’ / ‘De modo algum’” – Tradução de E. C. Marchant).

⁸⁹ Squilloni, *op. cit.*, p. 103. Vale lembrar que, quando se fala de “psicologia” em textos antigos, trata-se da natureza humana: “A filosofia moral enumera, entre seus objetos de conhecimento, a natureza do homem, o que chamamos, hoje em dia, de sua psicologia, e também uma análise dos valores em função dessa natureza” (P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l’Empire*, p. 321).

⁹⁰ Cf. Pohlenz, *op. cit.*, p. 96.

análise, deixa o homem dependente das coisas; ele perde de tal forma a liberdade interior, sem a qual é inconcebível a εὐδαιμονία”⁹¹.

Já no século V a *humanitas* (φιλανθρωπία) dos atenienses era levada a reconhecer em “liberdade” e “escravidão” definições não só de uma relação jurídica, mas também de uma disposição da alma⁹². Antístenes (445 – 360 a. C.)⁹³, filho de uma escrava, tinha todos os motivos para desenvolver tais pensamentos e precisar melhor, no espírito socrático, o conteúdo do conceito de liberdade. De Antístenes, seu discípulo Diógenes (400 – 325 a. C.)⁹⁴ adotou o termo κύων (“o cão”) e fez dele a palavra de ordem de sua forma de vida⁹⁵. É também de seu mestre que ele concebe o novo ideal de liberdade: se Sócrates, por um lado, havia mostrado que as coisas externas têm valor, quando muito, secundário, Diógenes foi muito mais além: não só o dinheiro, o poder e os bens materiais, mas também os chamados “bens” espirituais, como a arte e a ciência, são somente “imaginações” do homem (δόξα)⁹⁶.

O mais autônomo dos seguidores de Diógenes foi Crates de Tebas (365 – 285 a. C.). Famoso por ter abarcado, em sua totalidade, os preceitos da doutrina cínica⁹⁷, renunciou à própria fortuna e passou a levar uma vida limitada ao extremamente necessário,

⁹¹ *Idem*, p. 99.

⁹² Segundo Grimal, é sem dúvida durante os primeiros decênios do quinto século a. C. que se desenha a metamorfose da liberdade, a passagem da liberdade de estatuto (por oposição à escravidão) à liberdade interior. Mas isso não implica a criação de uma palavra nova para designá-la: “O velho termo se reveste simplesmente de uma harmonia nova, inovação mínima em aparência, mas que teve por resultado fazer com que a liberdade ‘interior’, parte integrante da condição humana e fundamento próprio de sua excelência (sua ‘virtude’, ἀρετή), conferisse ao conceito global, sob seus dois aspectos, um prestígio renovado”. *Op. cit.*, p. 136.

⁹³ Discípulo e amigo de Sócrates. Considerado o fundador da escola dos Cínicos e maior influência de seu mais conhecido expoente, Diógenes de Sinope (de cujo apelido, κύων a escola cínica extraiu seu nome), acreditava que a felicidade era baseada na virtude e que esta, por sua vez, consistia na ação. Cf. *OCCL, sub voce* ‘Cynic philosophers’.

⁹⁴ Após sua chegada em Atenas, parece ter sido atraído pelo caráter e modo de vida austeros de Antístenes. Diógenes rejeitava todos os modos convencionais que pretensamente constituiriam a felicidade e, para ele, necessidades naturais humanas como comida e abrigo, por exemplo, deveriam ser satisfeitas da maneira mais fácil e barata possível. Sua filosofia e modo de vida foram difundidos por seu discípulo Crates.

⁹⁵ Pohlenz, *op. cit.*, p. 100.

⁹⁶ *Idem, ibidem*, p. 102.

⁹⁷ Grimal nos lembra que os cínicos “(...) levaram ao extremo sua necessidade de liberdade. Eles se diziam livres porque bebiam água com as mãos em concha e julgavam supérfluo utilizar um copo (...). Também eram chamados ‘cães’ porque eles não tinham pudor algum e se vangloriavam de não possuir nenhum bem (...)”. Cf. Grimal, *op. cit.*, p. 111.

atingindo, assim, um elevado nível de autossuficiência⁹⁸. Pohlenz nos lembra que, na mesma época de Crates, outros se empenharam em levar ao homem a felicidade que consistisse na ausência das necessidades e na liberdade interior⁹⁹. Sem se ligar a um sistema, Estílpon de Mégara (380-300 a. C.)¹⁰⁰, contemporâneo de Crates, revelou uma sabedoria de vida que se tornou célebre em toda a Hélade. Quando, em 306, sua cidade foi depredada, ele pôde dizer que não havia visto ninguém que fosse capaz de desfazê-lo de suas posses (Diógenes Laércio II, 115)¹⁰¹. Essa era considerada como a antiga sabedoria socrática, segundo a qual os verdadeiros valores do homem residiam na sua alma¹⁰².

1. 2. *Libertas* e estoicismo

É incontestável que os estoicos pretenderam defender e ilustrar uma filosofia da liberdade¹⁰³. Além disso, a representação tradicional do sábio estoico oferece, sem dúvida, um modelo de homem livre – se entendemos, pela expressão, um indivíduo que só depende de si mesmo, que se domina da melhor maneira possível e permanece inabalável frente a todas as vicissitudes da existência. Para os estoicos, ser livre é agir a seu modo, “fazer o que quiser”, decidir sobre suas ações sem ser impedido¹⁰⁴.

O conceito filosófico estoico de liberdade tem sua origem no uso metafórico e ético de “livre” (ἐλεύθερος). É o conceito de liberdade psicológica¹⁰⁵, levado a seus extremos;

⁹⁸ Cf. Der Neue Pauly (vol. XI), *sub uoce* Krates aus Theben, p. 1625.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 106.

¹⁰⁰ Figura popular em Atenas, o mais conhecido expoente da escola megárica de filosofia. Diz-se que Zenão, fundador do Estoicismo, teria sido seu discípulo e que devia a Estílpon sua habilidade dialética. Cf. Scarpat, *Lucio Anneo Seneca – Lettere a Lucilio*, p. 203.

¹⁰¹ Estílpon também é mencionado no diálogo *De constantia sapientis* de Sêneca: *Megaram Demetrius ceperat, cui cognomen Poliorcetes fuit. Ab hoc Stilbon philosophus interrogatus num aliquid perdidisset, 'nihil,' inquit 'omnia mea mecum sunt.'* (“Demétrio, cujo apelido era Poliorcete, tomara Mégara. Por ele, o filósofo Estílpon foi interrogado se acaso perdera algo. ‘Nada’, disse ele, ‘tudo que é meu está comigo’” – V, 6). O dicionário de Tosi, no entanto, aponta uma variante na atribuição da frase. Nos *Paradoxa stoicorum* I, 1, 8, a famosa expressão teria sido pronunciada por Bías, que fugiu de Priena (invadida pelos inimigos) sem levar nada, enquanto os outros procuravam salvar alguma coisa de seus bens. Cf. R. Tosi, *Dicionário de sentenças latinas e gregas*, p. 830.

¹⁰² Pohlenz, *op. cit.*, p. 106.

¹⁰³ Cf. R. Muller, *Les stoiciens: la liberté et l'ordre du monde*, p. 255.

¹⁰⁴ O “fazer o que quiser” e suas variações dizem respeito à liberdade democrática (Platão, *República* VIII, 557b, p. ex.); se esse uso exprime com frequência uma intenção pejorativa, notar-se-á, no entanto, que não é sempre o caso. Mas é preciso, sobretudo, notar que essas fórmulas caracterizam também a liberdade individual, sem conotação política (Xenofonte, *Mem.*, I, 2, 6 e I, 6, 5). Cf. Muller, *op. cit.*, p. 256.

¹⁰⁵ V. *supra*, p. 27, nota 89.

ele exige total independência da pessoa no que concerne a todas as paixões e todos os desejos errôneos. Uma passagem em Diógenes Laércio (VII, 121) traz uma definição de liberdade como sendo a ἐξουσία αὐτοπραγίας¹⁰⁶. Bobzien aponta que

“(…) todos os testemunhos sobre liberdade estoica (ἐλευθερία), sem exceção, pertencem à ética ou à política. “Liberdade” e “ser livre” são tipicamente contrastados com “escravidão” (δουλεία) e ser “escravo” (δοῦλος), e o uso filosófico dos conceitos em ética parece ter tirado sua origem da analogia com a política e a vida pública, como na *República* de Zenão”¹⁰⁷.

A maioria das fontes aponta que só o sábio é (verdadeiramente) livre, enquanto mortais comuns são todos (verdadeiramente) escravos¹⁰⁸. Liberdade é tipicamente citada como um de vários atributos positivos que pertencem somente a pessoas sábias¹⁰⁹.

Ainda que estejamos mal informados sobre as condições nas quais Zenão de Cício (335 – 262 a.C.), fundador da escola estoica, elaborou sua doutrina, pode-se ter por certo que ele escutou os ensinamentos dos cínicos e que ele aceitou seus princípios, especialmente aquele que afirmava a “liberdade” do homem e sua independência em relação à cidade, isto é, à opinião (δόξα) e às ideias recebidas¹¹⁰. Ele sustentava que ninguém deveria

“(…) viver agrupado em uma cidade ou nação, cada um separado do outro por leis próprias; nós, de fato, estimamos todos os homens como compatriotas e concidadãos. Um só deve ser o regime de vida e a ordem, como de uma conexão coordenada que se nutre de uma lei comum”¹¹¹ (SVF 262).

¹⁰⁶ εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας (“Com efeito, liberdade é poder agir de acordo com o que se quer, enquanto que a escravidão é a falta desse poder”).

¹⁰⁷ S. Bobzien, *Determinism and Freedom in stoic philosophy*, p. 340.

¹⁰⁸ Cf. DL VII, 32-3; Cícero, *Acad.* II, 136.

¹⁰⁹ Cf. DL VII, 121: μόνον τε ἐλεύθερον (scil. εἶναι τὸν σοφόν) τοὺς δὲ φαύλος δούλος (“Somente o sábio é livre, os insensatos são escravos”).

¹¹⁰ Grimal, *op. cit.*, p. 148.

¹¹¹ (...) ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίους ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἠγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἢ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῶ συντρεφομένης.

À concepção tradicional da liberdade, subentendida na fórmula de Sófocles¹¹² Zenão ajunta um “corolário” (“ele não é escravo se é, ele próprio, um homem livre”), sob a forma de uma distinção essencial, que estava implicitamente contida na fórmula de Sófocles: visto que um homem “livre” juridicamente pode, pelo fato de suas relações com um tirano, se tornar “escravo”, isso significa que existe uma escravidão da alma, independente da condição jurídica. Alguém pode se tornar escravo de um tirano ao esperar algum benefício de sua parte.

Percebe-se, portanto, que os primeiros lineamentos do estoicismo – o que concerne, em particular, à liberdade da alma – já estão presentes na consciência comum dos atenienses, no quinto século antes de nossa era. Para Grimal,

“É significativo que Zenão parte das ideias expressas pelos trágicos, e se apoia nelas, desenvolvendo-as e formulando-as de maneira explícita. Em Sófocles como em Eurípides, com efeito, a afirmação de que **a verdadeira liberdade é coisa da alma** só foi apresentada como um paradoxo, uma ‘maneira de falar’, que assimila os dois aspectos da liberdade (...)” – **grifos nossos**¹¹³.

A liberdade interior reconhecida ao sábio por Zenão afirma que o sábio jamais se sentirá obrigado a nada. Após Zenão, a doutrina se firma de geração em geração e desenvolve suas implicações. Uma fórmula de Crisipo (277 – 200 a.C.), discípulo indireto e sucessor de Zenão à frente do Pórtico, define desta maneira a liberdade e a escravidão: “É necessário chamar liberdade (ἐλευθερία) o conhecimento seguro (a ciência, ἐπιστήμη) do que é permitido e do que é autorizado, e escravidão (δουλεία) a ignorância do que é autorizado e do que não é”. Uma tal liberdade e uma tal escravidão não têm mais nada a ver com o que recobria as mesmas palavras dentro das cidades. Assim, o conhecimento do que é permitido e do que é proibido não é dado pelas leis. Ele não é uma simples informação, mas uma “ciência” (no sentido já definido por Platão), fundada sob a lógica e a

¹¹² Segundo Grimal, tal afirmação consta de uma tragédia perdida: “Todo aquele que entra em negócios com um tirano se torna escravo dele, mesmo se é um homem livre”. *Op. cit.*, p. 150.

¹¹³ *Op. cit.*, p. 151.

dialética, que conduzem, elas próprias, à sabedoria¹¹⁴. Disso resulta que somente o sábio é livre, visto que somente ele possui um conhecimento seguro da verdade. Ao contrário, todos os outros humanos, submissos ao erro, às paixões e, sobretudo, às falsas opiniões que a opinião comum lhes impõe são, de fato, escravos.

Liberdade estoica é, portanto, liberdade interna ou psicológica, isto é, que depende totalmente do *animus* da pessoa, e a liberdade de alguém pode ser reduzida às crenças que a pessoa sustenta e à firmeza com que se sustenta¹¹⁵.

1. 2. 1. Liberdade e “o que depende de nós”: Epicteto

O conceito de liberdade é central para a filosofia de Epicteto (50 – 125 d.C.). Há um extenso ensaio especialmente sobre esse tópico¹¹⁶. Segundo Bobzien, parece haver pouca diferença entre o conceito de liberdade nesse filósofo e o estoico antigo¹¹⁷: assim como na antiga Estoa, também em Epicteto liberdade é uma qualidade moral que só pessoas sábias possuem, e é frequentemente oposta à escravidão¹¹⁸. Ela não está conectada primeiramente com as ações, mas ligada a pessoas e suas disposições de caráter ou estados mentais.

O que interessa, aqui, é como Epicteto vê a relação entre liberdade e “o que depende de nós” (τὰ ἐφ’ ἡμῖν)¹¹⁹. O conceito de liberdade e o conceito de “o que depende de nós” são, originalmente, totalmente distintos no Estoicismo e, como ressalta Inwood (2005), é somente após esse estoico que os encontramos ligados definitivamente¹²⁰: quando fontes estoicas anteriores a este filósofo falam sobre “liberdade verdadeira” (ἐλευθερία) no contexto de liberdade do sábio, o contraste não é com alguma “liberdade ilusória da vontade”, isto é, com “o que depende de nós”. O contraste é com a “liberdade ilusória” dos

¹¹⁴ *Idem, ibidem.*

¹¹⁵ Cf. Bobzien, *op. cit.*, p. 341. Cf., ainda, A. Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, p. 120: “A verdadeira liberdade, ao menos para os estoicos, é a liberdade moral (...) e ninguém pode roubá-la”.

¹¹⁶ Cf. Épictète, *Entretiens* IV, 1 (Περὶ ἐλευθερίας).

¹¹⁷ *Op. cit.*, p. 342.

¹¹⁸ Cf. *Entretiens* II, 2, 13 (ἢ ἐλεύθερος ἢ δοῦλος - “ou livre ou escravo”).

¹¹⁹ Como τὰ ἐφ’ ἡμῖν (“o que depende de nós”). Epicteto se serve, também, de ἀὐτεξούσιον (literalmente, “se autorizando de si mesmo”) e de ἀὐτόνομον (autônomo). Cf. Muller, *op. cit.*, p. 257.

¹²⁰ B. Inwood, *op. cit.*, p. 302.

homens livres não-sábios, que se julgam livres, mas são, na realidade, escravos de suas paixões e desejos errôneos¹²¹.

Para ele, liberdade é um estado virtuoso da mente, desejável e que deve ser buscado. Um homem possui liberdade se, conhecendo o que depende de si, nunca deseja ou lamenta nada que não dependa dele próprio¹²². Romilly nos lembra que Epicteto, ao recomendar essa liberdade interior que consiste em não se comover com o que não depende de nós, dá como exemplo Diógenes e cita, longamente, um belo texto em que ele teria apresentado Antístenes como aquele que o “liberou”¹²³. Ele conta como Diógenes, capturado e vendido como escravo, manteve a alma serena, indiferente ao lugar aonde o levavam¹²⁴. Muller afirma que, “se a liberdade do sábio consiste unicamente em dar sua adesão ao verdadeiro, deduz-se rapidamente que ela se confunde com a *aceitação* pura e simples das coisas tais como são”¹²⁵.

As lições de Epicteto são uma longa meditação sobre o pensamento dos mestres do antigo Pórtico e o ato de colocar seus princípios em prática através do exemplo oferecido aos discípulos. A noção de liberdade e os meios de adquiri-la são postos em evidência por pareceres diversos de uma maneira contínua no decorrer dos *Discursos*, e compõem quase

¹²¹ Bobzien, *op. cit.*, p. 343.

¹²² A mesma linha de raciocínio é seguida por Sêneca, em seu tratado *De uita beata: Quidquid ex uniuersi constitutione patiendum est, magno suscipiatur animo: ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia nec perturbari iis quae uitare non est nostrae potestatis. In regno nati sumus: deo parere libertas est* (“Aceitemos, com coragem, tudo aquilo que devemos suportar a partir da constituição do universo. A este juramento estamos ligados: tolerar o que é mortal e **não se perturbar com o que não está em nosso poder evitar**. Nascemos em um reinado, obedecer a Deus é liberdade” - § XV, 7; grifos nossos).

¹²³ *Op. cit.*, p. 168. A passagem a que a estudiosa se refere é a seguinte: Οὕτως ἐλευθερία γίνεται. Δία τοῦτο ἔλεγεν ὅτι " Ἐξ οὗ μ' Ἀντισθένης ἠλευθέρωσεν, οὐκέτι ἐδοῦλευσα ". Πῶς ἠλευθέρωσεν; ἄκουε τί λέγει. " Ἐδίδαξεν με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμὰ. Κτῆσις οὐκ ἐμή. συγγενεῖς, οἰκεῖοι, φίλοι, φήμη, συνήθεις τόποι, διατριβή, πάντα ταῦτα ὅτι ἀλλότρια. " (“Eis como se adquire a liberdade. Ele – sc. Diógenes – também dizia: ‘Desde que Antístenes me libertou, nunca mais sofri escravidão’. Como ele o libertou? Escuta o que ele diz: ‘Ele me ensinou o que é meu e o que não é meu. A propriedade não é minha; pais, parentes, amigos, reputação, lugares familiares, conversas com outros homens, tudo isso me é alheio’” – Epicteto, *Entretiens*, III, 24, 67-69. Tradução de Joseph Souilhé).

¹²⁴ Cf. *Entretiens* III, 24, 63- 66. Feito prisioneiro e vendido como escravo, Diógenes se considerava o senhor (DL 29-30). As respostas que ele dá a Filipe, Alexandre e Perdicas (§ 70) provam-lhes que estes não tinham poder algum sobre ele.

¹²⁵ *Op. cit.*, p. 257. De fato, a verdadeira responsabilidade no assentimento consiste somente no que depende de nós (ἐφ' ἡμῖν - *in nostra potestate*); no uso racional e dialético, tematizado por Epicteto, das representações: aprender a distinguir na representação o que é conforme do que é julgamento acrescentado para ganhar a verdadeira liberdade: não se perturbar com o que não depende de nós (οὐκ ἐφ' ἡμῖν - *non in nostra potestate*), e entregar ao destino o poder de nos tornar felizes. Cf. V. Laurand, *Le vocabulaire des stoïciens*, pp. 15-16.

todo o assunto do quarto e do último livro¹²⁶. A razão aconselha a aceitar as adversidades como provações, mas autoriza a dar um fim a elas através do suicídio se tais adversidades põem entraves ao exercício desta mesma razão. Nesse caso, a morte voluntária é o ato último da razão, a afirmação final de sua liberdade¹²⁷.

2. A *libertas* republicana

De acordo com M. H. R. Pereira, termos-chave da tradição sócio-político-cultural de Roma foram se modificando dos tempos da República até a época imperial. As ideias morais e políticas dos romanos – algumas herdadas dos gregos, outras especificamente suas – formam uma parte extremamente significativa do seu legado cultural: “O mundo moderno, consciente ou inconscientemente, define seus próprios padrões de comportamento pela adesão ou rejeição daqueles valores então desenvolvidos”.¹²⁸

Curiosamente, como observa Earl, “os romanos não distinguiam claramente moralidade de política (...), mas olhavam para as questões sob um ponto de vista que se pode chamar ‘social’, que reflete a natureza pessoal e social da própria vida política”.¹²⁹

Política, sociedade e religião se exprimiam através de conceitos como *pietas*, *fides*, *gloria* e vários outros. Cogitore nos lembra que, já na época republicana,

“(…) a importância dos temas morais na reflexão romana, mesmo fora dos círculos filosóficos, foi desde muito tempo destacada, na medida em que intervinham como critérios tanto na avaliação social dos comportamentos quanto na política. O vocabulário político é também um vocabulário moral, organizado em redor de noções como *uirtus*, *fides*, *pietas* e constitui a coluna vertebral da sociedade”¹³⁰.

Tais conceitos não existiam isolados: muito próxima da noção de *honor*, por exemplo, estava a de *dignitas* que, por sua vez, relacionava-se com *auctoritas*, valores que,

¹²⁶ Cf. F. R. Chaumartin, “La quête de la liberté intérieure devant l’oppression du pouvoir dans l’Empire romain: Sénèque et Epictète”, *Vita latina*, pp. 15-16.

¹²⁷ A esse respeito, cf. *infra*, pp. 20-23. Cf. também Grimal, *Les erreurs de la liberté*, *passim*.

¹²⁸ Cf. M. H. Pereira, *Estudos de história da cultura clássica* (vol. II), p. 321.

¹²⁹ D. Earl, *The moral and political tradition of Rome*, p. 17.

¹³⁰ I. Cogitore, *Dulce nomen libertatis: expression littéraire d’une idée politique* (1er siècle av. J.-C – IIème siècle après J.-C), vol. I, p. 97.

como pretendemos expor neste estudo, a princípio, situavam-se mais na esfera política do que na moral. Mesmo noções como *gloria* e *libertas*, que adquiriram, com o passar do tempo, uma conotação moral,¹³¹ tinham estreitas ligações com a política.¹³²

O termo *libertas* é, talvez, a palavra-chave do vocabulário político e cívico romano.¹³³ Na vida pública, *libertas* se desenvolve como um conceito de amplo relevo. Os romanos da época republicana tinham-na como característica nacional.¹³⁴ Cícero afirma, nas *Philippicae*, que *populum romanum seruire fas non est* (“é contra a lei divina que o povo Romano seja escravo” – VI, 7, 19). E conclui: *aliae nationes seruitutem pati possunt, populi Romani est propria libertas* (“outras nações podem suportar a escravidão, a liberdade é própria do povo romano” – *idem, ibidem*). Na República tardia, *libertas* deve ter sido interpretada de maneira diversa pela classe senatorial governante, os *optimates*, como a liberdade de desfrutar os privilégios e oportunidades aos quais pensavam que sua posição, sua *dignitas*, os ligava.¹³⁵ No final do período republicano, e particularmente nas obras de Cícero, “liberdade” se identificou com a cidadania numa república sob um governo legal e constitucional. Eram os tribunos da plebe que garantiam o direito da *libertas*, que não era inato, mas adquirido com o estatuto de *ciuis* (“cidadão”).¹³⁶

Muito próxima à noção de *libertas* está a de *res publica*, plena de significado e de difícil definição. Para Earl, enquanto o conceito de *libertas* denotava um número reduzido de direitos políticos, *res publica* também denotava

“(…) um mínimo de organização política: os magistrados, o Senado, as assembleias do povo romano. Para além disso, o seu conteúdo político era pequeno. Dizia pouco ou nada do equilíbrio do poder entre as três constituintes básicas da constituição republicana”.¹³⁷

¹³¹ Como, por exemplo, nos escritos de Sêneca, conforme se verá mais adiante. Porém, a *libertas* em oposição a *seruitus* aparece já nos fragmentos de Ênio (Pereira, p. 370), em que se situa no campo pessoal e implica os direitos particulares de um cidadão.

¹³² Cf. K. Ierodiakonou, *Topics in stoic philosophy*, p. 161.

¹³³ Cf. C. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, p. 429.

¹³⁴ Pereira, *op. cit.*, p. 370.

¹³⁵ M. Hammond, “Res olim dissociabiles: principatus ac libertas (liberty under the Early Roman Empire)”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 1963, (vol. 67), p. 93.

¹³⁶ Pereira, *op. cit.*, p. 372. C. Nicolet (*Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, p. 429) também trata da questão da *libertas* na república romana.

¹³⁷ *Apud* Pereira, *op. cit.*, p. 375.

No primeiro livro do diálogo ciceroniano *De republica*, o personagem Cipião Africano diz que *res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* (“a coisa pública é a que diz respeito ao povo, e povo não é toda reunião de homens ajuntada de qualquer maneira, e sim a reunião de uma multidão associada pela unanimidade de um direito e pela comunidade de interesses” – I, 25, 39).¹³⁸ Adiantamos que, para Sêneca, há dois tipos de *res publicae*:

“(…) uma, grande e verdadeiramente pública, na qual se encerram deuses e homens, em que não nos restringimos a este recanto ou àquele, mas medimos com o sol os limites de nossa cidade; outra, à qual nos atribui a condição de nascimento – esta será a dos atenienses, ou dos cartagineses ou de alguma outra cidade –, que não concerne a todos os homens, mas a alguns específicos” (*De otio* IV, 1)¹³⁹.

No entanto, a participação do cidadão¹⁴⁰ na *res publica* é restringida por Sêneca, assim como por outros estoicos.¹⁴¹ Não obstante, não há por que se pensar que não existia nenhum interesse pela política no estoicismo. Política está amplamente relacionada à obtenção de poder, *status* ou bens materiais, cuja existência era admitida pelos estoicos¹⁴², embora não as tivessem em alta conta.

O objetivo dos filósofos dessa escola visava ao bem-estar moral dos homens, e pode-se imaginar que aqueles voltavam seus esforços principalmente para alertar a estes

¹³⁸ R. Stark (*apud* Pereira, p. 378), comentando este trecho, afirma que sua origem é estoica.

¹³⁹ (...) *alteram magnam et uere publicam, qua dii atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos ciuitatis nostrae cum sole metimur; alteram, cui nos ascripsit condicio nascendi (haec aut Atheniensium erit aut Carthaginiensium aut alterius alicuius urbis), quae non ad omnes pertineat homines, sed ad certos.*

¹⁴⁰ Aqui, entenda-se não o cidadão “comum”, mas o *sapiens*.

¹⁴¹ “Crisipo dizia que o sábio deveria tomar parte na vida pública, a menos que houvesse algum obstáculo”. Cf. F. H. Sandbach, *The Stoics*, p. 141.

¹⁴² Como *indifferentia* (ἀδιάφορα) apenas, tal como a riqueza, a fama e outros. Cf. *SVF* III, 119: διχῶς δὲ λέγεσθαι ἀδιάφορα ἅπαξ μὲν τὰ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργοῦντα, ὡς ἔχει πλοῦτος, δόξα, ὑγίεια, ἰσχύς καὶ τὰ ὅμοια (“Os indiferentes têm dois significados diversos. Em primeiro lugar, são aquelas realidades que não contribuem nem para a felicidade nem para a infelicidade, como a riqueza, a fama, a saúde, a força e similares”).

acerca da ira, do medo e do desejo, visando ao autocontrole.¹⁴³ Ora, refletir sobre a política e os aspectos a ela relacionados também tem reflexos sobre a *atitude* política.

O célebre exemplo de um estoico que teve participação na vida política é o de Catão, o Jovem (95- 46 a. C.). Membro de uma antiga família, cujas tradições o levaram a tomar parte na vida pública, tentou, segundo a reputação que granjeou, conduzir a si mesmo de acordo com os princípios estoicos e teve uma vida simples. Foi eleito para uma série de cargos, mas falhou ao tentar o consulado. Sua carreira, especialmente sua morte¹⁴⁴, tornaram-no um herói.¹⁴⁵ Para os estoicos romanos da classe abastada, ele se transformou no modelo ideal do homem que viveu e morreu de acordo com os ditames da razão e da própria consciência.¹⁴⁶

De acordo com Cogitore, Cícero foi aparentemente o primeiro autor, depois da morte de Catão, a compor uma obra sobre esse personagem¹⁴⁷. Esse escrito lhe foi pedido por Bruto, como o afirma uma passagem do *Orator*, enunciada pela *persona* do autor: “Assim, comecei este (livro) imediatamente depois de ter concluído o *Catão*, ao qual, temendo que a passagem do tempo fosse inimiga da virtude, nunca teria chegado se eu não tivesse achado um crime não te obedecer, tu que me encorajaste e reviveste a preciosa memória desse homem; mas eu atesto que foste tu que me pediste e que, contrariado, usei escrever isso” (*Or. X*, 35)¹⁴⁸.

Catão não somente é associado à *libertas* como também é apresentado como uma emanção dela, ou mesmo a encarnação¹⁴⁹: “E então? Liberdade sem Catão? Não mais do que Catão sem liberdade” (Valério Máximo VI, 2, 5)¹⁵⁰. Um pouco mais tarde, nas *Controuersiae* e *Suasoriae* de Sêneca, o Retor, Catão está definitivamente longe dos

¹⁴³ Sandbach, *idem, ibidem*.

¹⁴⁴ Que foi, como se sabe, voluntária. Cf. Sêneca, *Ep.* 104, 32: *perit itaque ex decreto suo* (“morreu por decisão própria”); *Ep.* 67, 13: *Aspice M. Catonem sacro illi pectori purissimas manus admouentem et uulnera parum alte demissa laxantem* (“Dirige os olhos para Marco Catão pondo suas puríssimas mãos em seu peito sagrado e alargando as feridas, não muito profundas”).

¹⁴⁵ Catão é um *exemplum* recorrente nas *Epistulae* de Sêneca, que o louva por sua conduta em vida e por sua intrepidez perante a morte. Cf. *Ep.* 13, 14; 95, 69-71.

¹⁴⁶ Sandbach, *op. cit.*, p. 143. Cf., também, M. Parente, “Socrate e Catone in Seneca: il filosofo e il politico”, Seneca e il suo tempo: atti del convegno Internazionale di Roma-Cassino (2000), pp. 215-225.

¹⁴⁷ *Op. cit.* (vol. II), p. 368.

¹⁴⁸ *Itaque hoc sum aggressus statim Catone absoluto – quem ipsum numquam attigissem tempora timens inimica uirtuti, nisi tibi hortanti et illius memoriam mihi caram excitanti non parere nefas esse duxissem – sed testificor me a te rogatum et recusantem haec scribere esse ausum.*

¹⁴⁹ A esse respeito, ver M. von Albrecht, *op. cit.*, p. 243.

¹⁵⁰ *Quid ergo? Libertas sine Catone? Non magis quam Cato sine libertate.*

humanos, intermediário entre a vontade divina e os homens: “Procedeis mal, ó excelentes jovens, se não acreditais nas palavras de M. Catão, mas nas do oráculo. De fato, o que é um oráculo? Certamente a vontade divina pronunciada pela boca de um homem. E que sacerdote mais sagrado do que Catão a divindade foi capaz de encontrar?”¹⁵¹ De maneira constante, ele aparece já como um símbolo do passado republicano, petrificado nessa imagem.

Voltemos à discussão anterior. Para os estoicos, a verdadeira *libertas* não significa “fazer o que se quer”; de fato, definições de liberdade como o “poder de se viver como quiser”¹⁵² enfatizam somente a livre vontade subjetiva do agente, enquanto que, para os romanos, a concepção de *libertas* se fundava, em primeiro lugar, não na autonomia da vontade, mas nas relações sociais¹⁵³, como um dever e não menos que um direito: um direito de exigir o que é obrigação própria, e um dever de respeitar o que é obrigação dos outros¹⁵⁴. A liberdade genuína só é possível dentro dos ditames da lei¹⁵⁵; do contrário, ela se degenera em *licentia*¹⁵⁶.

Libertas consiste, igualmente, na participação do membro do *populus* na *res publica*, já que ela é *res populi* (Cícero, *De re publica*, I, 39); não há *res publica* sem *libertas*¹⁵⁷. Para dispor plenamente dos direitos de cidadão, ele deve poder, por si mesmo, se propor à escolha dos eleitores¹⁵⁸. Grimal afirma que

¹⁵¹ *Controuersiae* I, prefácio, 9: *erratis, optmiti iuuenes, nisi illam uocem non M. Catonis sed oraculi creditis; quid enim est oraculum? Nempe uoluntas diuina hominis ore enuntiata: et quem tandem antistitem sanctiorem inuenire diuinitas potuit quam M. Catonem?*

¹⁵² *Quid est enim libertas? Potestas uiuendi ut uelis* (Cícero, *Paradoxa Stoicorum* V, 34). A fala, aqui, é do próprio Cícero. Cf. M. Ronnick, *Cicero's "Paradoxa Stoicorum": a commentary, na interpretation and a study of its influence*, p. 129.

¹⁵³ A ideia de *libertas*, cuja origem é social, foi transposta pelos estoicos sobre o plano da moral individual e adquiriu, assim, um valor filosófico. Esse é o tema desenvolvido no quinto dos *Paradoxa Stoicorum* (§§ 13 a 41), espécie de exercícios retórico-filosóficos. Além dessa obra, no entanto, a concepção de *libertas* filosófica é raramente encontrada nos escritos de Cícero (ver, e.g., *De finibus* III, 75; *De oratore* I, 226). Cf. A. Dermience, “La notion de *libertas* dans les oeuvres de Cicéron”, p. 162.

¹⁵⁴ Cf. C. Wirszubski, *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and Early Principate*, p. 8. Cf., ainda, Lívio XXIII, 12, 9; Cícero, *De officiis* I, 124.

¹⁵⁵ (...) *legum serui sumus ut liberi esse possimus* (“Somos escravos das leis para que possamos ser livres” - Cícero, *Pro Cluent.* 146)

¹⁵⁶ Cf. Cícero, *Pro Flacco* 16: (...) *libertate immoderata et licentia*.

¹⁵⁷ Cf. Salústio, *Cat.*, VI, 7.

¹⁵⁸ Tal é o sentido da luta que, sob o patriciado, os membros da plebe conduziram ao pedirem a *aequa libertas*: trata-se, para eles, de obter seu papel na *res publica* e de ascender às magistraturas. Cf. J. Hellegouarc’h, *Le vocabulaire des relations et des partis politiques sous la République* p. 546. Para Wirszubski, “não é impossível que Lívio tenha adotado esse ponto de vista de suas fontes, que projetou de volta, para os dias antigos de Roma, a propaganda dos *homines noui* da República Antiga” (*Op. cit.*, p. 11).

“(…) a liberdade dos cidadãos se restringia a escolher os magistrados ou, sobretudo, a aceitar ou recusar os homens que apresentavam sua candidatura. As leis lhes eram propostas, sob a forma de um texto já redigido. Eles podiam votar neles ou recusá-los, mas não participavam de sua elaboração. Esse papel cabia aos magistrados e aos senadores (...). Era só o senado que, de maneira geral, tinha o direito de deliberar, de tomar decisões, de formular um senato-consulta”¹⁵⁹.

O *populus Romanus* era, de acordo com Wirszubski, a legislatura suprema¹⁶⁰. A assembleia do povo (*comitia*) elegia os magistrados, aprovava ou reprovava leis (*leges*) e, na condição de *iudicium populi*, confirmava ou anulava sentenças de morte ou chibatada aplicadas a cidadãos romanos nas cortes de justiça criminal.

Até a segunda metade do quarto século a.C., qualquer lei passada pelo povo, assim como os resultados das eleições populares, tinha de ser ratificada por uma subsequente *patrum auctoritas*. Essa limitação da soberania do povo foi virtualmente removida pela *Lex Publilia* (de 339 a.C.) e a *Lex Maenia* (290 a.C.), que prescreviam que tal *auctoritas* deveria ser dada antes de a votação começar¹⁶¹: punição sem julgamento formal é uma violação da liberdade (Cícero, *De legibus* I, 42).

Tal é o panorama que se pode traçar da *libertas* em Roma no início da República. A liberdade das pessoas era respeitada somente pelo fato de elas pertencerem à cidade¹⁶². Não se podia atentar contra ela se não por um julgamento da assembleia do povo. Mesmo no

Certamente a fórmula *aequa libertas* lembra a ἰσονομία grega e denota uma influência helênica. Mas Hellegouarc’h nos chama atenção para o fato de que “a conquista das magistraturas em nome da *libertas* é algo perfeitamente romano e é pouco provável que tenha sofrido uma influência da concepção grega da *libertas*” (*Op. cit.*, p. 546).

¹⁵⁹ Grimal, *Les erreurs de la liberté*, pp. 72-73.

¹⁶⁰ Três órgãos principais formavam a constituição republicana em Roma: *populus*, *magistratus* e *senatus*. A separação de poderes era desconhecida. Embora a concorrência de todos os poderes fosse necessária para um decorrer tranquilo dos negócios do Estado, é característica da constituição romana que o poder das magistraturas mais elevadas (*imperium*) fosse o pivô de todo o sistema constitucional. Cf. Wirszubski, *op. cit.*, pp. 17-18.

¹⁶¹ Wirszubski, *op. cit.*, p. 19.

¹⁶² Existem, portanto, nessa República romana arcaica, duas espécies de liberdade: a das pessoas e a do Estado (Cf. Grimal, *Les erreurs...*, p. 57). Crifò aponta que, mesmo quando se fala de *libertas populi romani*, trata-se de fato da *libertas* aristocrática, uma inseparável da outra. Cf. G. Crifò, *Libertà e uguaglianza in Roma antica*, p. 175.

final da República, eram necessários méritos excepcionais para que um “homem novo” (*homo nouus*)¹⁶³ pudesse ser verdadeiramente igual – politicamente – a outros que descendiam de antepassados ilustres¹⁶⁴:

“Foi isso, em primeiro lugar, que motivou o interesse público em outorgar o consulado a M. Túlio Cícero; antes, de fato, a maioria dos nobres ardia de aversão e acreditava que o consulado ia ficar, por assim dizer, manchado, se fosse admitido um ‘homem novo’, por mais notável que fosse. Porém, quando o perigo se aproximou, a aversão e o orgulho ficaram em segundo plano” (Salústio, *De coniuratione Catilinae*, XXIII)¹⁶⁵.

Crifò afirma que a *libertas* tardia republicana não conquistou conteúdos totalmente novos; assim, algumas conotações da *libertas* “antiga” (isto é, na época das lutas entre patrícios e plebeus) derivariam de valores táticos, expressivos de programas políticos alternativos¹⁶⁶ que se queriam atribuir à *libertas* na discussão e na luta política desse período. Na opinião dele, de fato, o conflito entre patrícios e plebeus não corresponde à antítese *libertas-seruitus*: a crise da república é, antes, ligada às lutas internas da *nobilitas* e à insuficiência de um governo aristocrático, típico da cidade-estado, frente às tarefas de administração do império¹⁶⁷.

¹⁶³ Como Cícero o foi também.

¹⁶⁴ Cf. Grimal, *Les erreurs de la liberté*, p. 40.

¹⁶⁵ *Ea res in primis studia hominum accendit ad consulatum mandandum M. Tullio Ciceroni. Namque antea pleraque nobilitas invidia aestuabat et quae pollui consulatum credebant, si eum quamuis egregius homo nouus adeptus foret. Sed ubi periculum aduenit, invidia atque superbia post fuere.* A citação do trecho é relevante devido a seu contexto: trata-se da discussão da *libertas* relacionada à participação de um *homo nouus* na promulgação das leis no Estado.

¹⁶⁶ Cf. *Pro Sestio* XLV, 96: *Duo genera semper in hac ciuitate fuerunt eorum qui uersari in re publica atque in ea se excellentius gerere studuerunt; quibus ex generibus alteri se populares, alteri optimates et haberi et esse uoluerunt. Qui ea quae faciebant quaeque dicebant multitudini iucunda uolebant esse, populares, qui autem ita se gerebant ut sua consilia optimo cuique probarent, optimates habebantur.* (“Sempre existiram duas classes de homens neste Estado que desejaram se engajar na República, e nela se comportar de maneira excelente. Uma dessas classes se considerou e quis ser a dos ‘Populares’; a outra, dos ‘Aristocratas’. Os que queriam que tudo aquilo que faziam e diziam fosse agradável à multidão eram os ‘Populares’; os que, por sua vez, agiam de tal modo que seu comportamento fosse aprovado pelos melhores eram os assim chamados ‘Aristocratas’”). Os *optimates* eram a oligarquia senatorial que conduzia um esquema político conservador, em oposição aos *populares*. O caráter oligárquico dos *optimates* é bem claro em Salústio que, no entanto, não usa esse termo, e sim *potentia paucorum* ou *factio*. Cf. Canfora, *op. cit.*, pp. 484-485.

¹⁶⁷ G. Crifò, *op. cit.*, pp. 182-183.

3. A queda da República. A *libertas* imperial e o papel de Sêneca

De acordo com Griffin, o real fim da República e da respectiva *libertas* veio com a morte de Catão¹⁶⁸. O fato de a disputa entre Pompeu e César ter sido pela dominação pessoal criou dificuldades para se explicar a participação de Catão no lado de Pompeu. Após a morte desse, no século seguinte, dir-se-ia que Catão teria lutado e morrido pela liberdade de seu país (*pro patriae libertate*):

“E, pegando sua espada, que até aquele dia havia conservado pura¹⁶⁹ de qualquer derramamento de sangue, disse: ‘Nada conseguiste, ó Fortuna, sendo obstáculo a todos os meus desígnios. **Não pela minha liberdade lutei até agora, mas pela da pátria**, nem agi com tamanha obstinação para que vivesse livre, mas *entre livres*’ (...)”¹⁷⁰ – grifos nossos.

Implícita nas descrições de Sêneca dos últimos heróis da República – como, por exemplo, Catão – é a característica da classe governante romana, incluindo a maioria dos *principes*: a queda da República foi o fim da liberdade política. Nas *Epistulae ad Lucilium* e no tratado *De beneficiis*, obras escritas por volta do período final do poder de Sêneca ou do começo, não-oficial, de seu retiro da vida política, Sêneca mostra sua enorme simpatia por esse ponto de vista ao condenar César, preferir a causa de Pompeu e enfatizar o papel de Catão na Guerra Civil¹⁷¹.

¹⁶⁸ M. Griffin, *Seneca: a philosopher in politics*, p. 191. Cf. Sêneca, *De Constantia sapientis* II, 2: (...) *aduersus uitia ciuitatis degenerantis et pessum sua mole sidentis stetit solus et cadentem rem publicam, quantum modo una retrahi manu poterat, tenuit, donec abstractus comitem se diu sustentatae ruinae dedit simulque extincta sunt quae nefas erat diuidi; neque enim Cato post libertatem uixit nec libertas post Catonem* (“...sozinho, permaneceu firme frente aos vícios de uma cidade decadente e imersa, até o fundo, na própria destruição e, tanto quanto uma única mão era capaz de segurar, manteve a república durante sua queda; até que, levado a uma ruína por tanto tempo adiada, ele se associou a ela e desapareceu, ao mesmo tempo, o que seria ilícito ser separado: de fato, nem Catão viveu após a liberdade, nem a liberdade após Catão”).

¹⁶⁹ *Purum gladium*: cf. *De prouidentia* II, 10: *ferrum istud, etiam ciuili bello purum et innoxium* (“Esta espada, pura e sem crimes mesmo em meio à guerra civil”).

¹⁷⁰ Sêneca, *Ep.* 24, 7: (...) *et stricto gladio quem usque in illum diem ab omni caede purum seruauerat, 'nihil' inquit 'egisti, fortuna, omnibus conatibus meis obstando. Non pro mea adhuc sed pro patriae libertate pugnaui, nec agebam tanta pertinacia ut liber, sed ut inter liberos, uiuerem.*

¹⁷¹ Cf. *Ep.* 95, 70: *Altius certe nemo ingredi potuit quam qui simul contra Caesarem Pompeiumque se sustulit et aliis Caesareanas opes, aliis Pompeianas tibi fuentibus utrumque prouocauit ostenditque aliquas esse et rei publicae partes. Nam parum est in Catone dicere 'nec uanos horret strepitus'. Quidni? cum ueros uicinosque non horreat, cum contra decem legiones et Gallica auxilia et mixta barbarica arma ciuilibus*

O que Sêneca diz dos últimos anos da República mostra que ele lamentou seu fim, mas considerou a mudança para o Principado como inevitável. Com o advento da República, perdeu-se a *libertas*; em compensação, ganharam-se paz e segurança. Vejamos um trecho da *Ep.* 86, em que se fala de Cipião Africano:

“Aliás, sua alma¹⁷² voltou ao céu, de onde viera, e eu me convenço disso não porque ele liderou grandes exércitos – de fato, Cambises¹⁷³ também o fez, furioso, e obteve um feliz resultado com essa fúria –, mas devido ao seu notável comedimento e devoção, a qual julgo mais admirável quando ele deixa a pátria do que quando a defende; **ou Cipião devia estar em Roma, ou Roma em liberdade.** “Não quero”, diz ele, “contrariar nenhuma lei ou convenção. Que todos os cidadãos tenham o mesmo direito. Desfruta de meus serviços prestados, ó pátria, sem mim. **Fui a causa da tua liberdade, serei também a prova; vou embora, se cresci mais do que o esperado por ti**”. Quanto a mim, porque não admiraria tal grandeza de alma, sendo que partiu por vontade própria ao exílio e aliviou a cidade? **A situação chegou a tal ponto que ou a liberdade cometeria uma injúria contra Cipião, ou Cipião contra a liberdade.** Nem uma nem outra era lícita; assim, cedeu às leis e se refugiou em Literno, para imputar à República tanto o seu próprio exílio quanto o de Aníbal” (§§ 1-3; grifos nossos)¹⁷⁴.

uoce liberam mittat et rem publicam hortetur ne pro libertate decidat, sed omnia experiatur, honestius in seruitutem casura quam itura. (“Certamente, ninguém foi capaz de marchar mais altivo do que quem resistiu a César e a Pompeu ao mesmo tempo e, enquanto alguns apoiavam as tropas de César e outros as de Pompeu, ele desafiava ambas e mostrava que a república também tinha seu partido. Pois, em se tratando de Catão, é pouco dizer: ‘Não se apavora com vãos estrépitos’. E por quê? Não se apavora com vãos estrépitos reais e próximos; frente a dez legiões, auxiliares gauleses e soldados bárbaros misturados aos civis, solta a voz livremente e exorta a república a não pedir trégua pela liberdade, mas a arriscar tudo no momento, sendo mais honesto se tornar escravo à força do que de bom grado”).

¹⁷²Cipião Africano (236-183 a.C.), conquistador da Hispânia e vencedor da Segunda Guerra Púnica. Faleceu em sua propriedade rural em Literno, na Campânia. Cf. Der Neue Pauly (vol. II), *sub uoce* Scipio, p. 823.

¹⁷³Cambises, rei da Pérsia no período de 530-522 a.C., filho de Ciro, o Grande. Sua principal conquista foi a tomada do Egito em 525, que aí estabeleceu leis persas durante dois séculos. Cf. *OCCL*, *sub uoce* “*Cambyses*”.

¹⁷⁴*Animum quidem eius in caelum ex quo erat redisse persuadeo mihi, non quia magnus exercitus duxit (hos enim et Cambyses furiosus ac furore feliciter usus habuit), sed ob egregiam moderationem pietatemque, quam magis in illo admirabilem iudico cum reliquit patriam quam cum defendit. Aut Scipio Romae esse debebat aut Roma in libertate. 'Nihil' inquit 'uolo derogare legibus, nihil institutis; aequum inter omnes ciues ius sit. Utere sine me beneficio meo, patria. Causa tibi libertatis fui, ero et argumentum: exeo, si plus quam tibi expedit creui. Quidni ego admirer hanc magnitudinem animi, qua in exilium uoluntarium secessit et ciuitatem exonerauit? Eo perducta res erat ut aut libertas Scipioni aut Scipio libertati faceret iniuriam. Neutrum fas erat; itaque locum dedit legibus et se Liternum recepit tam suum exilium rei publicae imputaturus quam Hannibalis.*

Na opinião de Griffin, Sêneca não compara a República com o Principado:

“Em termos filosóficos, é comum se pressupor que os estoicos do primeiro século d. C. tenham sido apenas solidários ao Principado, pois os mesmos endossavam a monarquia como uma constituição. De fato, esse ponto de vista deve ter sido o estoico tradicional. A Estoa, no início, provavelmente adotou essa análise do governo espartano como uma prova de sua excelência, pois Diógenes Laércio, discutindo os pontos de vista de Zenão e Crisipo no governo, diz que os estoicos sustentam que a melhor forma de governo é uma mistura de democracia, reinado e aristocracia”¹⁷⁵.

Grimal nos lembra que o estoicismo sempre foi uma doutrina de ação na cidade; o sábio só pode se realizar plenamente na sua natureza de ser social¹⁷⁶: “Nascido em um estado monárquico, o estoicismo era tão bem adaptado às necessidades desse regime quanto às da República aristocrática (...)”¹⁷⁷. A Estoa evitou a escolha tradicional entre a βίος θεωρητικός e a βίος πρακτικός ao defender a βίος λογικός combinando θεωρία e πράξις. Mas a ênfase estava na πράξις e a βίος πολιτικός foi mantida para satisfazer o ideal. No imaginário popular, o estoicismo subsistiu devido à participação política. Mas a posição estoica, assim como a de outras escolas, nunca foi inequívoca nessa questão. O fato de que nenhum dos mestres da Velha Estoa seguiu seus próprios preceitos nesse sentido era, nos dias de Sêneca, um lugar-comum¹⁷⁸.

A filosofia não se isola em um mundo à parte; ao contrário, ela impregna, mais do que nunca, a vida política. Na qualidade de movimento filosófico dominante no período imperial, o estoicismo esteve fortemente incrustado na cultura greco-romana e, em certa medida, também em sua política, de modo que o ideal de viver uma vida propriamente estoica continuou influente¹⁷⁹.

No período pré-imperial, a filosofia estoica é claramente criativa na área de ética prática ou aplicada. A área, em si, não é nova no seio do estoicismo. Suas origens remetem a dois movimentos doutrinários, efetuados por Zenão e adotados por Crisipo, de grande

¹⁷⁵ *Op. cit.*, p. 203.

¹⁷⁶ Cf. G. Alföldy, *A história social de Roma*, p. 110.

¹⁷⁷ P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, p. 240-241.

¹⁷⁸ Griffin, *op. cit.*, p. 340.

¹⁷⁹ Cf. C. Gill, *A escola no período imperial romano*, p. 35.

importância nos anos de formação da escola. De acordo com ambos, vantagens como a saúde e as riquezas são naturalmente “preferíveis”, muito embora seu valor seja diferente do da virtude¹⁸⁰. Nessa época que antecedeu a imperial propriamente dita, a fonte mais rica para esse tipo de material estoico é o tratado *De officiis*¹⁸¹, de Cícero.

Considerando-se os escritos de Sêneca sobre ética, é importante dizer que ele não se apresenta como professor estoico, chegando, por vezes, a afirmar a independência doutrinal: “eu não concordo com os membros de nossa escola”¹⁸². Da mesma forma, particularmente em suas *Epistulae*, frequentemente ele se refere às ideias de outras escolas – sobretudo às dos epicuristas – com alto nível de interesse e tolerância¹⁸³. Mesmo assim, há motivos para considerar que os escritos práticos de Sêneca, em geral, são moldados por princípios estoicos. O tratado *De ira* é uma das obras senequeanas em que se percebe uma concepção enfaticamente estoica a respeito da necessidade de moderar sentimentos como, por exemplo, o ódio.

A filosofia é, para Sêneca, *libertas: philosophiae seruias oportet, ut tibi contingat uera libertas* (“é necessário que **sejas escravo** da filosofia para que a verdadeira liberdade te alcance” – *Ep.* 8, 7; grifos nossos). A *libertas* é algo totalmente interior¹⁸⁴. Já os estoicos gregos sustentavam – e esse era um dos seus paradoxos favoritos – que só o sábio é rico, que só ele é livre, etc¹⁸⁵. Ele deve sua liberdade ao fato de que a razão (o λόγος) lhe revela o que é permitido e o que é proibido. Mas essa liberdade que os estoicos lhe atribuem, a que

¹⁸⁰ Cf. SVF 193, p. 92: Cícero, *Acad. Post.* I, 37: (*de Zenone*) *Sed quae essent sumenda ex iis alia plures esse aestimanda, alia minoris. Quae plures, ea praeposita appellabat, reiecta autem, quae minoris* (“Mas, dentre as coisas que devem ser escolhidas, algumas devem ter uma prioridade maior; outras, menor. As de maior prioridade ele nomeava – sc. Zenão – ‘preferíveis’; as de menor, por sua vez, ‘indiferentes’”).

¹⁸¹ Baseado em um livro de Panécio (180-110 a.C.) a respeito desse tópico (Περὶ καθήκοντος).

¹⁸² *Ego nostris non assentior* (*Naturales Quaestiones* VII, 22, 1).

¹⁸³ Cf., por exemplo, *Ep.* 12, 11: *Quod uerum est meum est; perseuerabo Epicurum tibi ingerere, ut isti qui in uerba iurant nec quid dicatur aestimant, sed a quo, sciant quae optima sunt esse communia*. (“O que é verdadeiro também é meu. Continuarei a te inculcar Epicuro, para que esses aí que juram pelas palavras e não consideram o que é dito, mas por quem, saibam que as melhores coisas pertencem a todos”); *Ep.* 8, 7: *Potest fieri ut me interroges quare ab Epicuro tam multa bene dicta referam potius quam nostrorum: quid est tamen quare tu istas Epicuri voces putes esse, non publicas?* (“Pode ocorrer que me perguntes por que eu faço tantas referências às citações de Epicuro em vez das nossos. Mas por que tu achas que esses dizeres são de Epicuro e não públicos?”).

¹⁸⁴ Cf. M. Parente, *op. cit.*, p. 216. Para A. Traina (*Lo stilo ‘drammatico’ del filosofo Seneca*), Sêneca havia trazido a Roma a “mensagem da interioridade” (p. 11).

¹⁸⁵ Cf. SVF III, 593: ὁ δὲ καὶ τὸν σπουδαῖον εἶναι μόνον πλούσιον καὶ ἐλεύθερον (“Só o sábio é rico e livre”).

chamam ἔλευθερία, não é outra senão a dos cínicos¹⁸⁶. Com efeito, é preciso atentar para o fato de que o termo ἔλευθερία só aparece raramente nos estoicos do antigo Pórtico:

“No Pórtico antigo, a liberdade interior consistia de fato, para o sábio, em negar todo poder às emoções – aí está um ponto que opõe os estoicos aos discípulos de Aristóteles. (...). Com efeito, na medida em que as paixões estão ausentes, a alma se encontra liberada e pode exercer sua autonomia sem entrave. Mas já Panécio havia recusado essa concepção e, com Possidônio, afirmava que a virtude não é ‘autônoma’, que ela tem necessidade de elementos exteriores, a saúde, meios materiais e de vigor (...)”¹⁸⁷.

Diferentemente da ἔλευθερία grega, a *libertas* de Sêneca não se define pela sua oposição à escravidão, mas como uma atitude do *animus*, um *habitus*, que libera o ser de sua própria vida: *nam uita, si moriendi uirtus abest, seruitus est* (“pois a vida, se falta coragem para morrer, é escravidão” – *Ep.* 77, 15)¹⁸⁸.

Se é verdade que somente o fato de viver, ao nos engajar no futuro e nas prisões da carne, é uma servidão, então a *libertas* consistirá em ultrapassar a obrigação de viver. Nada, nos filósofos gregos antes de Sêneca, anuncia tal doutrina, que aparece como particularmente oportuna no tempo em que se formava a conjuração Pisoniana¹⁸⁹.

De acordo com Inwood, há quatro interessantes aspectos da *libertas*¹⁹⁰ na filosofia de Sêneca¹⁹¹. O primeiro e mais perturbador para nós reside em sua conexão com a morte¹⁹². O segundo trata de uma forma de liberdade que acompanha a sabedoria: a liberdade do sábio consiste, em parte, no fato de que ele é livre de danos que outros podem

¹⁸⁶ Cf. P. Grimal, *Le vocabulaire de l'interiorité dans l'oeuvre philosophique de Sénèque*, p. 152.

¹⁸⁷ *Idem, ibidem*, p. 152.

¹⁸⁸ *Idem, ibidem*, p. 156.

¹⁸⁹ Caio Calpúrnio Pisão (65 d.C.) foi a figura central da famosa conspiração contra o imperador Nero. Exilado durante o governo de Calígula (37-41 d.C.) e cônsul sob seu sucessor Cláudio, Pisão era popular em Roma e também grande orador. A conspiração que levou seu nome não surtiu efeito: o número dos conspiradores era grande, mas grande também foi a indecisão com a qual eles faziam planos para a execução do seu intento e depois os descartavam. Pisão, juntamente com muitos outros homens – como Lucano, Petronio e o próprio Sêneca –, foi condenado à morte (Tácio, *Ann.* XV 48 – 59). Cf. Der Neue Pauly (vol. II), *sub uoce* C. Calpurnius Piso, p. 1377.

¹⁹⁰ Aqui, trata-se da liberdade filosófica.

¹⁹¹ B. Inwood, *Seneca on freedom and autonomy*, p. 305.

¹⁹² Cf., por exemplo, *Ep.* 70, 14-16; 77, 14-15; *De prouidentia* VI, 6-7.

lhe infligir, uma liberdade que depende da adoção de uma concepção tipicamente estoica de dano (*damnum*)¹⁹³. O terceiro é a conexão da liberdade com a aceitação de Deus ou do destino¹⁹⁴. E, finalmente, em muitos contextos Sêneca explora a noção de que o tipo mais importante de liberdade é uma liberdade “espiritual”, a liberdade em relação a várias paixões e desordens¹⁹⁵.

3. 1. Metáforas da *libertas* senequeana. Vocabulário da interioridade

Sêneca não escreveu tratados de retórica. Quando expõe, em suas obras, discursos a respeito de linguagem e estilo¹⁹⁶, não é com intenção de se mostrar um teórico da *ars rhetorica*, e sim um moralista¹⁹⁷, um indagador dos *mores*. Assim, não se deve esperar encontrar, em seus escritos, tópicos detalhados acerca do papel dos tropos e figuras de linguagem. No entanto, conforme observa Marchetti, assim como todos os seus contemporâneos instruídos, Sêneca tem conhecimento dos princípios da referida *ars*. Essa afirmação se verifica quando se nota, na obra do cordovês, o uso da metáfora (*translatio*). “De fato”, lembra Marchetti, “o interesse de Sêneca não gira ao redor do sistema gramatical ou semântico da metáfora, mas de sua inserção no projeto geral do discurso filosófico”¹⁹⁸.

Isto posto, passemos, primeiramente, à exposição de algumas metáforas senequeanas envolvendo o conceito de *libertas*; depois, serão mostrados alguns termos que compõem o vocabulário da interioridade nas obras desse filósofo.

a) Metáforas

- **Metáfora da *uia***: de acordo com Marchetti, a imagem do caminho (*uia*) é uma das mais frequentes nas obras de Sêneca. A vida é um caminho repleto de acidentes, cujo termo é a morte; o caminho da vida é, portanto, também o da morte. Mas esta, tomada isoladamente, pode ser imaginada como um caminho que se abre

¹⁹³ Cf. *Ep.* 37, 4; *De constantia sapientis* IX, 3-4.

¹⁹⁴ Cf. *Ep.* 74, 20; *De uita beata* XV, 7.

¹⁹⁵ Cf. *Ep.* 51, 9; 104, 34; *De constantia sapientis* XIX, 2; *De uita beata* III, 4.

¹⁹⁶ Ver, por exemplo, a célebre *Ep.* 100, em que o autor discorre sobre o estilo de seu mestre, Papírio Fabiano. Cf., também, *Ep.* 114.

¹⁹⁷ Cf. Armisen-Marchetti, *op. cit.*, p. 22.

¹⁹⁸ *Idem, ibidem*, p. 23.

diante do *animus* e o *liberta*¹⁹⁹. As passagens senequeanas abaixo elucidam a afirmação:

“Encontrarás, inclusive, professores de sabedoria que dizem que não se deve tirar a própria vida à força e julgam um atentado à lei divina que alguém se torne o carrasco de si mesmo; que se deve aguardar o fim que a natureza decretou. Quem diz isso não vê que está fechando o **caminho** para a liberdade. Nada de melhor a lei eterna produziu ao nos dar uma única maneira para começar a vida, mas muitas para terminar. 15. Eu vou ficar aguardando a crueldade de uma doença ou de um homem quando eu posso sair no meio das torturas e dissipar as adversidades? Há um único motivo pelo qual não podemos nos queixar da vida: ela não segura ninguém (...). Se é agradável, vive; se não é agradável, convém voltar ao lugar de onde vieste. 16. (...) Não é necessário partir as vísceras com uma ferida profunda: com um bisturi pode-se abrir **caminho** em direção **a essa nobre liberdade** (...)” (*Ep.* 70, 14-16; grifos nossos)²⁰⁰.

“Antes de tudo, cuidei para que nada vos segurasse aqui contra a vontade; a saída está aberta (...). Pois, de todas as coisas que permiti que fossem necessárias a vós, nada fiz de mais fácil do que morrer. Coloquei a vida à beira de um precipício; que ela continue em frente: pensai um pouco e vereis quão breve e fácil é o **caminho que conduz à liberdade**” (*De prouidentia* VI, 7; grifos nossos)²⁰¹.

“Mostraremos, em todo tipo de escravidão, um caminho aberto à liberdade (...). Para qualquer lugar que voveres os olhos, lá está o fim dos males. Vês aquele precipício? Por lá se desce à liberdade. Vês aquele mar, aquele rio, aquele poço? Lá no fundo está a liberdade. Vês aquela árvore pequena, ressequida, infrutífera? Dela pende a

¹⁹⁹ *Idem, ibidem*, p. 87.

²⁰⁰ *Inuenies etiam professos sapientiam qui uim afferendam uitae suae negent et nefas iudicent ipsum interemptorem sui fieri: exspectandum esse exitum quem natura decreuit. Hoc qui dicit non uidet se libertatis uiam cludere: nihil melius aeterna lex fecit quam quod unum introitum nobis ad uitam dedit, exitus multos. Ego exspectem uel morbi crudelitatem uel hominis, cum possim per media exire tormenta et aduersa discutere? Hoc est unum cur de uita non possimus queri: neminem tenet. (...). Placet? uiue: non placet? licet eo reuerti unde uenisti. (...). Non opus est uasto uulnere diuidere praecordia: scalpello aperitur ad illam magnam libertatem uia (...).* Nessa passagem, afirma Inwood, o aspecto mais importante da ligação senequiana entre morte e liberdade é a capacidade de agir por si mesmo. É a **possibilidade** de ser um agente que preserva essa capacidade de se fazer morrer através das próprias mãos.

²⁰¹ *Ante omnia caui ne quis uos teneret inuitos; patet exitus (...). Ideo ex omnibus rebus quas esse uobis necessarias uolui nihil feci facilius quam mori. Prono animam loco posui: trahitur adtendite modo et uidebitis quam breuis ad libertatem et quam expedita ducat uia*

liberdade. Vês teu pescoço, tua garganta, teu coração? São meios de se escapar da escravidão. Estou te mostrando saídas difíceis e que pedem muita disposição e força física? Queres saber qual o **caminho para a liberdade**? Qualquer veia no teu corpo!” (*De ira* III, XV, 3-4)²⁰².

• **Metáfora**²⁰³ da *militia*: conforme visto na introdução²⁰⁴, as imagens militares pertencem, desde as origens, à tradição filosófica, e Sêneca toma, para si, o tema da vida assimilada a um combate. Vejam-se, a título de exemplo, as seguintes passagens das epístolas 17 e 66:

“Não há motivo para que a pobreza nos afaste da filosofia, e na verdade nem a indignância. De fato, os que **avançam** em direção a ela devem suportar até a fome, que alguns suportaram em **cercos**. **E que outra era a recompensa por sua resistência do que não cair em poder do vencedor?** Tanto maior é aquilo que se promete: a liberdade eterna, e não temer nenhum homem ou deus (...).” (*Ep.* 17, 6; grifos nossos)²⁰⁵.

“O quê? Tu não achas que a coragem de quem **toma de assalto as muralhas dos inimigos e a de quem suporta**

²⁰² (...) *ostendemus in omni seruitute apertam libertati uiam (...) quocumque respexeris, ibi malorum finis est. Vides illum praecipitem locum? illac ad libertatem descenditur. Vides illud mare, illud flumen, illum puteum? libertas illic in imo sedet. Vides illam arborem breuem retorridam infelicem? pendet inde libertas. Vides iugulum tuum, guttur tuum, cor tuum? effugia seruitutis sunt. Nimis tibi operosos exitus monstro et multum animi ac roboris exigentes? Quaeris quod sit ad libertatem iter? quaelibet in corpore tuo uena.* Segundo Inwood, o que é importante, aqui, não é a crueldade das circunstâncias através das quais se escapa da vida, nem a facilidade com a qual alguém pode se matar. O que importa é o conselho que Sêneca dá aos homens que se encontram em poder de alguma tirania: “mostraremos, em todo tipo de escravidão, um caminho aberto à liberdade” (*De ira*, § 3). É a *possibilidade* de liberdade que Sêneca enfatiza. Para o cordovês, a *libertas* é um aspecto de escolha moral dentro da estrutura compatibilista, característica de toda a escola estoica. Suicídio é o foco da “liberdade” não porque a escolha que leva a ela é metafisicamente diferente de outras decisões que tomamos, mas porque o foco da escolha sendo feita é um valor central – a própria vida – que põe em teste todo o nosso caráter moral. Cf. Inwood, *op. cit.*, pp. 310-311.

²⁰³ Vale ressaltar que, aqui, trata-se não de uma metáfora propriamente dita (*translatio*), mas de uma comparação (*similitudo*). Esse vocábulo pode se aplicar, de maneira não tão precisa, a uma “semelhança” de modo geral, e esse emprego é frequente em Sêneca (cf., e.g., *De prouidentia* VI, 4; *Ep.* 12, 7; 45, 7; 66, 8). Daí seu uso no *De tranquillitate animi* (*ut uera tibi similitudine id de quo queror exprimam* – I, 18), em que se parece designar uma metáfora. De fato, *similitudo* remete, aqui, não à metáfora, mas à analogia em que esta se fundamenta. Cf. Armisen-Marchetti, *op. cit.*, p. 27.

²⁰⁴ V. *supra*, p. 21.

²⁰⁵ *Non est quod nos paupertas a philosophia reuocet, ne egestas quidem. Toleranda est enim ad hoc properantibus uel fames; quam tolerauerit quidam in obsidionibus, et quod aliud erat illius patientiae praemium quam in arbitrium non cadere uictoris? Quanto hoc maius est quod promittitur: perpetua libertas, nullius nec hominis nec dei timor.*

o cerco com extrema resistência é igual? Também Cipião é grande quando bloqueia a Numância, **detém e incita os mesmos exércitos até então invencíveis a dar fim a si próprios**. É grande a alma dos **sitiados**, a qual sabe que não está fechado o caminho a quem a morte está aberta, e que expira nos braços da liberdade²⁰⁶. Da mesma forma, são iguais entre si as demais [virtudes], como a tranquilidade da alma, a simplicidade, a generosidade, a firmeza, a constância da alma e a paciência. De fato, na base de todas elas está uma única virtude, que garante uma alma moralmente correta e indeclinável” (*Ep.* 66, 13; grifos nossos)²⁰⁷.

b) Vocabulário

- **contemnere**: em Sêneca, a tarefa decisiva de se acolher a filosofia dentro de si consiste na criação de um lugar mental em que se possa estar consigo mesmo²⁰⁸; esse lugar é o espaço da interioridade. Mas é também um tempo, um tempo da interioridade. O tempo da filosofia é propriamente o tempo do cuidado com a própria interioridade, do próprio aperfeiçoamento²⁰⁹. E esse “lugar-tempo” da interioridade, por assim dizer, é criado ao se desprezarem (*contemnere*) as coisas externas – inclusive o próprio corpo, considerado, por vezes, uma prisão para a alma²¹⁰. Eis algumas passagens senequeanas em que surge o verbo *contemnere*:

²⁰⁶ No trecho acima traduzido, Sêneca evoca um episódio de uma conquista romana: o cerco de Numância por Cipião Segundo. Essa fortaleza e seus defensores, vendo que toda a esperança estava perdida, preferiram a própria morte a serem feitos prisioneiros pelos romanos. Sêneca exalta tanto a coragem dos que sitiaram quanto a dos sitiados, que morreram “nos braços da liberdade”, isto é, da liberdade estoica, “interior”, que fornece os meios de se pôr um fim aos próprios dias quando a Fortuna é mais forte. Cf. Veyne, *op. cit.*, p. 146.

²⁰⁷ *Quid? tu non putas parem esse virtutem eius qui fortiter hostium moenia expugnat, et eius qui obsidionem patientissime sustinet? [et] Magnus Scipio, qui Numantiam cludit et comprimit cogitque inuictas manus in exitium ipsas suum uerti, magnus ille obsessorum animus, qui scit non esse clusum cui mors aperta est, et in complexu libertatis exspirat. Aequae reliqua quoque inter se paria sunt, tranquillitas, simplicitas, liberalitas, constantia, aequanimitas, tolerantia; omnibus enim istis una uirtus subest, quae animum rectum et indeclinabilem praestat.*

²⁰⁸ *Secum morari, secum esse, secum loqui*: a respeito desse léxico, ver Traina, *Lo stilo ‘drammatico’ del filosofo Seneca*, p. 17.

²⁰⁹ G. Lotito, *Suum esse: forme dell’ interiorità senecana*, p. 76-77.

²¹⁰ Cf. *Ep.* 79, 12: *Tunc animus noster habebit, quod gratuletur sibi cum emissus his tenebris in quibus volutatur (...). Sursum illum uocant initia sua: erit autem illic etiam antequam hac custodia exsoluatur, cum uitia disiecerit purusque ac leuis in cogitationes diuinas emicuerit* (“Então, quando nossa alma sair dessas trevas em que se revolve, terá com o que ficar feliz consigo mesma... Suas origens a chamam lá do alto; ora, ela estará aí antes que se livre dessa **prisão**, quando dissipar os vícios e saltar, pura e leve, para os pensamentos divinos” – grifos nossos). A mesma ideia do corpo como prisão para o *animus* se encontra na *Ep.* 102, 22: *Cum uenerit dies ille qui mixtum hoc diuini humanique secernat, corpus hic ubi inueni relinquam, ipse me diis reddam. Nec nunc sine illis sum, sed graui terrenoque detineor* (“Quando vier o dia

“Perguntas o que é o mal? É ceder às coisas que são chamadas de males e lhes entregar a própria liberdade, em nome da qual tudo deve ser suportado. **A liberdade perece se não desprezamos aquilo que nos impõe seu jugo**” (*Ep.* 85, 28; grifos nossos)²¹¹.

“(…) Em primeiro lugar, devem-se recusar os prazeres; eles enfraquecem e amolecem e muito pedem, e é da Fortuna que se deve pedir muito. Depois, **devem-se desprezar as riquezas**; elas são o salário da servidão. Que se abandonem o ouro, a prata, e tudo aquilo que cobre as casas prósperas: **a liberdade tem que ter um preço**. Se a tens em alta conta, tudo o mais deves ter em baixa” (*Ep.* 104, 34; grifos nossos)²¹².

“**Desprezai** a pobreza; ninguém vive tão pobre como quando nasceu. **Desprezai** a dor; ou ela vai embora ou te deixa ir. **Desprezai** a morte, que ou te dá um fim ou te muda de lugar. **Desprezai** a Fortuna, a quem não dei nenhuma arma que pudesse ferir a alma” (*De prouidentia* VI, 6; grifos nossos)²¹³.

- **seruire**: o verbo latino significa mais do que simplesmente “servir”; *seruire*, em Sêneca, é “ser escravo de”. Paradoxalmente, na *Ep.* 8, ser escravo da filosofia (*seruire philosophiae*) é liberdade: “**É preciso que sejas escravo da filosofia para que atinjas a verdadeira liberdade**”. Não desperdiça o dia quem a ela se sujeitou e se entregou; fica livre no exato momento. De fato, **é precisamente isto a liberdade: ser**

que dividirá esse misto de divino e humano, deixarei este corpo onde o encontrei, e me devolverei, de bom grado, aos deuses. Nem mesmo agora estou privado da companhia deles, embora **preso em algo pesado e terreno**” – grifos nossos).

²¹¹ *Quaeris quid sit malum? cedere iis quae mala uocantur et illis libertatem suam dedere, pro qua cuncta patienda sunt: perit libertas nisi illa contemnimus quae nobis iugum inponunt.*

²¹² *In primis autem respuendae uoluptates: eneruant et effeminant et multum petunt, multum autem a fortuna petendum est. Deinde spernendae opes: auctoramenta sunt seruitutum. Aurum et argentum et quidquid aliud felices domos onerat relinquatur: non potest gratis constare libertas. Hanc si magno aestimas, omnia paruo aestimanda sunt.*

²¹³ *Contemnite paupertatem: nemo tam pauper uiuit quam natus est. Contemnite dolorem: aut soluetur aut soluet. Contemnite mortem: quae uos aut finit aut transfert. Contemnite fortunam: nullum illi telum quo feriret animum dedi.*

escravo da filosofia” (§ 7; grifos nossos)²¹⁴. No entanto, para ser livre, não se deve ser escravo (*seruire*) das próprias paixões e temores, tampouco de outros homens e mesmo da vida:

“Perguntas **o que é a liberdade? É não ser escravo de nenhum objeto, nenhuma circunstância, nenhum acaso**; é levar a Fortuna em pé de igualdade” (*Ep.* 51, 9; grifos nossos)²¹⁵.

“Achas que agora vou te contar exemplos de homens grandiosos? Vou contar os de crianças. A história se refere a um lacedemônio²¹⁶, até então impúbere, que, ao ser capturado, ficava gritando “não serei escravo!” em seu idioma dórico, e foi fiel às suas palavras: na primeira vez em que lhe foi ordenado cumprir um serviço baixo e ultrajante – com efeito, ordenavam-lhe que trouxesse a vasilha de excrementos –, quebrou a cabeça de encontro à parede. (...). **A liberdade está tão próxima! E há quem seja escravo?** (...). **Infeliz, és escravo de homens, escravo de coisas, escravo da vida (...)**” (*Ep.* 77, 14-15; grifos nossos)²¹⁷.

Curiosamente, a despeito do que Sêneca diz sobre não ser escravo de nada – a não ser da filosofia –, a uma entidade deve-se obedecer: a um *deus*. O cordovês chega a afirmar, no *De uita beata*, que *deo parere libertas est* (“obedecer a um deus é liberdade” - XV, 7). Mas mesmo esse deus estoico é interno: Sêneca o encontra no seu íntimo, como atesta uma passagem da *Ep.* 41: *prope est a te deus, tecum est, intus est* (“deus está **perto de** ti, está **contigo**, está **dentro de ti** - § 2). Traina lembra que *intra nos*, que corresponderia ao anterior *in nobis*²¹⁸, é uma outra conquista da linguagem senequeana da interioridade: “*Intra* tem muitas vantagens em relação a *in*: polariza, mediante a antítese com *extra*, a

²¹⁴ *'philosophiae seruias oportet, ut tibi contingat uera libertas'. Non differtur in diem qui se illi subiecit et tradidit: statim circumagitur; hoc enim ipsum philosophiae seruire libertas est.*

²¹⁵ *Quae sit libertas, quaeris? Nulli rei seruire, nulli necessitati, nullis casibus, fortunam in aequum deducere.*

²¹⁶ V. *infra*, p. 147, nota 667.

²¹⁷ *Exempla nunc magnorum uirorum me tibi iudicas relaturum? puerorum referam. Lacon ille memoriae traditur, inpubis adhuc, qui captus clamabat 'non seruam' sua illa Dorica lingua, et uerbis fidem inposuit: ut primum iussus est fungi seruili et contumelioso ministerio (adferre enim uas obscenum iubebatur), inlisum parieti caput rupit. (...). Tam prope libertas est: et seruit aliquis? (...). Infelix, seruis hominibus, seruis rebus, seruis uitae (...).*

²¹⁸ Cf. Cícero, *Tusculanae* I, 74: *dominans ille in nobis deus* (“Temos um deus dominante em nós”).

oposição dentro-fora, evidencia a metáfora da interioridade e calca o uso preposicional grego de ἔνδον e ἐντός²¹⁹.

Outras expressões e termos próprios da interioridade são encontrados nas seguintes passagens:

- *tibi, a te:*

“O que é necessário para seres bom? Querer. Ora, o que de melhor podes querer do que te arrancares desta escravidão, que a todos oprime, da qual também os servos da pior condição e nascidos na miséria tentam se despojar a qualquer custo? As suas economias, que guardaram em detrimento do estômago, consideram como sua “cabeça”. E não almejas chegar à liberdade a qualquer custo, tu que julgas ter nascido nela? 5. **Por que olhas para teu cofre? Ela não pode ser comprada.** Assim, lança-se nos editais²²⁰ o ilusório nome de liberdade, a qual não possuem nem os que a compraram nem os que a venderam. **Convém que dêes esse bem a ti, e que o busques a partir de ti**” (*Ep.* 80, 4-5; grifos nossos)²²¹.

- *sibi gaudenda*²²²; *diducere a se:*

“Ora, estamos enganados, liberdade não é não sofrer nada; **liberdade é colocar a alma acima das injúrias** e fazer com que ela seja a única fonte de onde venham as alegrias; **é separar as coisas exteriores de si**, para que não se viva uma vida sem sossego, temendo o riso de todos, as línguas de todos” (*De constantia sapientis* XIX, 2; grifos nossos)²²³.

²¹⁹ Traina, *Lo stile...*, pp. 22-23.

²²⁰ Painéis em que eram publicados decretos e leis, detidos pelo censor e com a lista dos libertos. Cf. Noblot, *op. cit.*, p. 88, n. 2.

²²¹ *Quid tibi opus est ut sis bonus? uelle. Quid autem melius potes uelle quam eripere te huic seruituti quae omnes premit, quam mancipia quoque condicionis extremae et in his sordibus nata omni modo exuere conantur? Peculium suum, quod comparauerunt uentre fraudato, pro capite numerant: tu non concupisces quanticumque ad libertatem peruenire, qui te in illa putas natum? 5. Quid ad arcam tuam respicis? emi non potest. Itaque in tabellas uanum coicitur nomen libertatis, quam nec qui emerunt habent nec qui uendiderunt: tibi des oportet istud bonum, a te petas.*

²²² Cf. *De tranquillitate animi*, XIV, 2: *animus se gaudeat.*

²²³ *Non est autem libertas nihil pati, fallimur: libertas est animum superponere iniuriis et eum facere se ex quo solo sibi gaudenda ueniant, exteriora diducere a se, ne inquieta agenda sit uita omnium risus, omnium linguas timenti.*

Pode-se dizer, juntamente com Inwood, que para Sêneca a liberdade humana não provém tão simplesmente de uma liberdade política. Ela vem de uma descoberta fundamental, filosófica e moral, que se tem ao se tomar consciência de que as coisas consideradas como as mais “importantes” (dinheiro, riquezas, paixões, etc.) são indiferentes à felicidade humana. O que vai trazer liberdade à vida de alguém é não ter medo da morte, a indiferença aos golpes da Fortuna – bem como a obediência a um poder supremo –, o caminhar em direção à sabedoria e, finalmente, o desprezo pelos perigos e pelas dores que podem sobrevir²²⁴. As metáforas e o vocabulário característico da interioridade elucidam o tratamento do conceito de *libertas* nas obras do filósofo Sêneca.

4. Outro aspecto da *libertas* em Sêneca: a “liberdade de expressão”

Ao observarmos a obra de Sêneca em sua totalidade, não pudemos deixar de perceber um outro aspecto da *libertas*. Trata-se, dessa vez, não de uma liberdade filosófica ou política, mas de um tipo particular desse conceito: o de *libertas* como “liberdade de expressão”. De acordo com Foucault, esse tipo de *libertas* (a *parrhesía*, o “franco-falar”)

“(…) é a palavra livre, desvincilhada de regras, liberada de procedimentos retóricos na medida em que, de um lado, deve certamente adaptar-se à situação, à ocasião, às particularidades do ouvinte; mas, sobretudo e fundamentalmente, é uma palavra que, do lado de quem a pronuncia, vale como comprometimento, vale como elo, constitui um certo pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta”²²⁵.

Ainda segundo o estudioso, aquele que fala, *na parrhesía*, se atém ao verdadeiro conteúdo de seu discurso. Essa liberdade de expressão caracterizaria, em primeiro lugar, um discurso de franqueza, oposta às sutilezas da retórica. A *parrhesía* é um espécie de “discurso da verdade”, discurso direto e sem rodeios. Nas palavras de Foucault, um “sólido

²²⁴ *Op. cit.*, pp. 315-316.

²²⁵ M. Foucault, *A Hermenêutica do sujeito*, p. 492.

apoio oferecido ao discípulo através do árduo caminho em direção ao domínio de si mesmo”²²⁶.

Na Grécia, especialmente em Atenas, o conceito de liberdade que indicava “liberdade da tirania” ligava-se à ideia de igualdade (ἰσονομία). Nesse sentido, ἰσονομία tornou-se sinônimo de δημοκρατία (Heródoto III, 80, 6). Finalmente, ao lado de “igualdade de discurso” (ἰσηγορία)²²⁷, via-se também a “liberdade de discurso” (παρησία)²²⁸. Já na República tardia, a *parrhesía* era vista como uma liberdade abusiva do discurso, considerada, no entanto, como uma representação enaltecida da liberdade aristocrática²²⁹. Cícero sustenta esse ponto de vista no *Pro Plancio* ao relacionar liberdade de expressão a um costume antigo, um direito tradicional recentemente perdido através da tirania da guerra civil (*Pro Plancio*, 33):

“‘Uma vez’, afirma, ‘ele²³⁰ disse algo de maneira mais rude’. Melhor dizendo: de maneira mais livre, talvez. ‘Mas isso mesmo’, afirma, ‘não é admissível’. Então devem ser admitidos os que se queixam de que a liberdade de um cavaleiro romano não pode ser admitida? Onde está aquele costume, onde está aquela igualdade de justiça, onde está aquela antiga liberdade que foi oprimida já no início da guerra civil e, quando restabelecida, tinha que se reerguer?’²³¹

²²⁶ F. Gros, *Michel Foucault*, pp. 116-117.

²²⁷ O termo grego é encontrado já em Crisipo, *SVF* III, 361: πρὸς τοῖνυν τοῖς εἰρημένοις ἐναργεστάτη πίστις ἐλευθερίας ἢ ἰσηγορία, ἦν οἱ σπουδαῖοι πάντες ἄγουσι πρὸς ἀλλήλους. (“Além disso, como já se disse, prova segura da liberdade é o discurso franco que todos os sábios mostram em suas relações recíprocas”).

²²⁸ Esse trecho foi publicado originalmente em alemão (= Raaflaub, Kurt. "Freiheit" in: Cancik, H., Schneider, H. (Hgg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum* vol. 4, Stuttgart/ Weimar 1998, p. 652-653, e existe em inglês somente na versão on line (= Raaflaub, Kurt. "Freedom." *Brill's New Pauly. Antiquity volumes* edited by: Hubert Cancik and Helmuth Schneider . Brill, 2010. Brill Online. Universitaetsbibliothek Heidelberg. 21 February 2010 http://www.brillonline.nl.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/subscriber/entry?entry=bnp_e414810/).

²²⁹ I. Gildenhard, *Greek auxiliaries: tragedy and philosophy in Ciceronian invective*, p. 174.

²³⁰ Plânco.

²³¹ 'asperius,' inquit, 'locutus est aliquid aliquando.' immo fortasse liberius. 'at id ipsum,' inquit, 'non est ferendum.' ergo ei ferendi sunt qui hoc queruntur, libertatem equitis Romani se ferre non posse? Vbinam ille mos, ubi illa aequitas iuris, ubi illa antiqua libertas quae malis oppressa civilibus extollere iam caput et aliquando recreata se erigere debebat?

Sêneca não deixou reflexão teórica sobre esse aspecto da referida noção²³² e o que se lê nos seus escritos se aproxima de uma definição, por assim dizer, intimista: a liberdade de expressão encontra seu lugar nas relações de amizade, que podem ser revestidas por uma preocupação de ensinar, como entre o cordovês e Lucílio. É a isso que o primeiro faz referência quando, dirigindo-se a seu discípulo, diz que “usará de uma total liberdade” (*utar libertate tota* – *Ep.* 25, 1). Sem dúvida essa é a razão através da qual, em outro tratado, Sêneca enfatiza que é bom esperar dos amigos manifestações de franqueza, mas somente dos melhores amigos (*De ira* III, 13, 4).

No *De constantia sapientis*, a liberdade aparece sob outro aspecto, quando é considerada como uma reação irada à liberdade de expressão:

“E o que é isso que se chama de ofensa? Alguém fez uma brincadeira com a falta de cabelos da minha cabeça, com a doença dos meus olhos, com a finura de minhas pernas e com a minha estatura; que ofensa há em ouvir o que é evidente? Diante de uma só pessoa rimos de alguma palavra, diante de muitas ficamos indignados. E não permitimos, aos outros, o direito de dizer o que estamos acostumados a dizer de nós mesmos. Com brincadeiras moderadas nos divertimos, com aquelas além da medida nos irritamos” (XVI, 4)²³³.

Na passagem acima, a liberdade de expressão é concebida como expressão de uma ira, de um ressentimento frente a ofensas. Sêneca pode ter em mente a atitude dos Cínicos, a quem convém o qualificativo de *intemperans*. Observe-se, a título de exemplo, um trecho da *Ep.* 29:

“Perguntas sobre nosso Marcelino e queres saber o que ele anda fazendo. Raramente vem a nossa casa, e por nenhum outro motivo senão porque teme ouvir a verdade, perigo do qual ele já está fora; de fato, só se deve falar a quem quer ouvir. É por isso que, sobre Diógenes e os demais cínicos, que usaram de uma **liberdade de expressão** indiscriminada e deram lições aos que vinham [à escola], costuma-se duvidar

²³² Cf. Cogitore, *op. cit.*, p. 99.

²³³ *Et quid est illud quod contumelia dicitur? In capitis mei leuitatem iocatus est et in oculorum ualetudinem et in crurum gracilitatem et in staturam: quae contumelia est quod apparet audire? Coram uno aliquid dictum ridemus, coram pluribus indignamur, et eorum aliis libertatem non relinquimus quae ipsi in nos dicere adsueuimus; iocis temperatis delectamur, immodicis irascimur.*

se devem ter procedido assim. De fato, de que adianta repreender os surdos e os mudos, de nascença ou por alguma doença?” (§ 1 – grifos nossos)²³⁴.

Duas atitudes diferentes frente à liberdade podem ser percebidas na obra de Sêneca. Ele reconhece que se podem cometer excessos que empurram a liberdade além dos limites do conveniente – como o fazem, por exemplo, os Cínicos (*Ep.* 29, 1). Mas, em compensação, quando se trata da liberdade interior, nenhum excesso é possível. Ela é, por natureza, moderada e perfeita. Assim, quando se dirigem insultos ao sábio, o excesso não deve ser temido, nem da parte de quem lhe fala nem do próprio sábio²³⁵.

Conclusão

Na Grécia, a oposição *libertas/seruitus* (ἐλευθερία/δουλεία) é constitutiva do sentido próprio de *libertas*, sendo esta o estado daquele que não é escravo. Tal oposição se insere frequentemente num contexto político, fazendo da escravidão não mais uma realidade ligada ao direito dos indivíduos, mas uma imagem da situação política. Nesse caso, não leva mais em conta o indivíduo, e sim o grupo político, definido diretamente segundo os contextos.

Gradativamente, a ideia de liberdade pessoal passou a ser um dos polos da vida interior, tal qual Sócrates já havia concebido. Essa revolução espiritual, por assim dizer, surgiu aos poucos e a lição exemplar desse filósofo não foi imediatamente entendida. Platão continua a conceber a liberdade como uma coisa da cidade e, ao menos na *República*, preocupa-se pouco com a liberdade “das pessoas”²³⁶. Mas outros discípulos de Sócrates nos mostraram outras lições. O primeiro, Antístenes, foi tentado pela recusa de admitir os imperativos da opinião e as regras preestabelecidas que tinham caracterizado a vida de

²³⁴ *De Marcellino nostro quaeris et uis scire quid agat. Raro ad nos uenit, non ulla alia ex causa quam quod audire uerum timet, a quo periculo iam abest; nulli enim nisi audituro dicendum est. Ideo de Diogene nec minus de aliis Cynicis qui libertate promiscua usi sunt et obuios quosque monuerunt dubitari solet an hoc facere debuerint. Quid enim, si quis surdos obiurget aut natura morboe mutos?*

²³⁵ Cf. Cogitore, *op. cit.*, p. 105.

²³⁶ Grimal, *Les erreurs de la liberté*, p. 111.

Sócrates. E os Cínicos levaram ao extremo sua necessidade de liberdade – nesse caso, a liberdade de não ser escravo de bens externos e de nem mesmo possuí-los²³⁷.

Porém, é a Sêneca que se deve a formulação mais clara que há da noção de liberdade interior, que não aparece sempre com nitidez nos estoicos anteriores a ele. Nestes, o princípio da liberdade (ἐλευθερία) existe com ideia de autonomia (αὐτάρκεια), primeiro, por parte do soberano Bem e, depois, por parte do sábio; porém, esse princípio não é levado às últimas consequências, dentre as quais a principal é a meditação sobre a morte.

Doutrina orientada para a vida da cidade, o Estoicismo se havia revelado fecundo a esse respeito desde a metade do século II a. C. Ele havia se adaptado admiravelmente na cidade aristocrática de Cipião Emiliano, com a qual Cícero ainda sonhava²³⁸. Aqui há um ponto comum entre o cordovês e Cícero, que se queria o iniciador do povo romano no pensamento filosófico. Cícero tinha, como discípulos, os grandes personagens que faziam ou deveriam fazer a política de Roma. Sêneca, vivendo em uma monarquia, devia, por um lado, se dirigir aos príncipes. Cláudio e Nero, direta ou indiretamente, receberam suas lições, que vão do *De ira* ao *De clementia* e ao *De beneficiis*. Depois, porque o essencial da vida feliz não é mais a vida política, é natural também que esse ensinamento se dirija a outros além dos governantes da cidade, e todos os que são caros ao filósofo se tornam destinatários de seus tratados. Outra dimensão da filosofia aparece, que é a conquista da “vida feliz”; na obra de Cícero, essa dimensão existia, mas tendia a se diminuir ao lado da dimensão política, evidentemente preponderante. Em Sêneca, a filosofia tem **também** como função regular a vida.

O verdadeiro e último valor reside na “liberdade”, isto é, a independência absoluta do ser. Já se esboça, aí, uma das principais ideias que estimularão o pensamento de Sêneca, a de que a morte é o meio supremo de liberação. O sábio, considerado como um homem livre por excelência, possui o privilégio de agir por si mesmo – a escravidão consiste, precisamente, na privação de tal possibilidade. Mas “agir por si mesmo” quer dizer recusar todas as adversidades, de onde quer que elas venham, seja da sociedade ou das forças

²³⁷ Cf. p. 11, nota 28.

²³⁸ Grimal, *Sénèque ou la conscience...*, p. 435.

irracionais do ser. A liberdade, finalmente, só será adquirida pelos espíritos que aceitaram a lenta formação, intelectual e moral, que eventualmente conduza à sabedoria²³⁹.

Uma última característica da liberdade interior na doutrina estoica é o sentimento de plenitude que ela afirma na alma, uma espécie de tranquilidade interior: *sequi perpetuam tranquillitatem*²⁴⁰. Mas, para que isso aconteça, há que se abandonar tudo o que nos causa medo ou dependência, ou seja, as mais diversas “paixões”. Vale lembrar, enfim, que os recursos estilísticos como as metáforas da *uia* e da *militia* e o vocabulário próprio da interioridade expressam todos esses aspectos da *libertas* nas obras senequeanas.

As únicas liberdades que passam a interessar, portanto, são a individual e a de expressão. Em Sêneca, a palavra *libertas* adquire um sentido que, sem dúvida, não é novo, mas exalta um aspecto que, até então, permanecia secundário. Em síntese, *libertas* é um nome que o cordovês dá à dignidade da pessoa, à independência mantida apesar de todas as adversidades.

²³⁹ V. *supra*, p. 38.

²⁴⁰ Cf. *supra*, p. 32, n. 134.

Capítulo 2: *Gloria*

Introdução

A presença notável do conceito de *gloria* na literatura latina dos tempos mais antigos até o período cristão mostra sua importância como uma motivação de conduta para os romanos²⁴¹. A pompa das procissões triunfais, as *imagines maiorum* (“imagens dos ancestrais”) enfeitando o *atrium* de uma *domus* romana²⁴², as *laudes funebres* e epitáfios como os dos Cipiões testemunham a relevância da glória na vida romana. Cícero²⁴³, cujos escritos melhor representam a atitude romana em relação à glória, identificava suas três características básicas: ela é um ato público de louvor, a recompensa por um ato de *uirtus* - isto é, por um ato heroico feito em benefício do Estado - e pode ser atribuída somente pelos *boni*, aristocratas que, de acordo com Cícero, podem julgar melhor o que é bom para o Estado²⁴⁴.

Em contraste, os gregos atribuíam menos destaque à glória política. De acordo com Newman, o grego não tem uma palavra única que represente adequadamente o conceito romano onipresente de *gloria*²⁴⁵. A Estoa Antiga²⁴⁶ refletia essa subestimação da glória ao colocá-la (tanto em termos de *eudoxia*, boa reputação entre a família e homens de bem, quanto de *doxa*, popularidade²⁴⁷) no nível mais baixo dos *adiaphora*²⁴⁸ preferíveis (os

²⁴¹ Cf. D. Earl, *The moral and political tradition of Rome*, p. 35.

²⁴² Isto é, as estátuas dos *Lares* e *Penates*, que eram, tradicionalmente, os espíritos de ancestrais e deuses sagrados na *domus* romana particular. Essas estátuas se situavam no *atrium* (vestíbulo) da sala central. Cf. A. L. Motto, *Seneca: Moral Epistles*, p. 133.

²⁴³ Cf., por exemplo, *Phil.* I, 12, 29; *De inuentione* II, 23, 70; *De finibus* III, 15, 51.

²⁴⁴ Para Cícero, a afiliação política dividia os *boni* do *uulgus*; cf. *Ad fam.* 14, 4, 13.

²⁴⁵ R. J. Newman, “*In umbra uirtutis: gloria in the thought of Seneca the Philosopher*”, *Eranos*, pp. 145-146.

²⁴⁶ Isto é, a primeira fase da história da escola estoica, da sua fundação (cerca de 300 a.C.) até fins do século II a.C.

²⁴⁷ A insistência de Cícero (*De finibus* III, 57) em traduzir *eudoxia* como *bona fama* e não como *gloria* implica que sua fonte estoica distinguia esses tipos de glória. *Doxa*, que normalmente ocorre em listas de *adiaphora* (Diógenes Laércio VII, 106), foi traduzida por Cícero numa outra passagem (*De finibus* III, 51) como *gloria*.

²⁴⁸ Ser rico, ter boa saúde ou uma boa reputação não é necessário e não acrescenta nada à felicidade, assim como ser pobre e doente não tira a felicidade do sábio. Portanto, uma vez que todas as coisas são iguais – com exceção da virtude –, resta dividir os “indiferentes” (*adiaphora*) em duas classes. Algumas são mais ou menos conformes à natureza, enquanto que outras são absolutamente neutras. A saúde, por exemplo, será indiferente também, mas preferível à doença. Cf. V. Laurand, *Le vocabulaire des stoïciens*, p. 42.

proegmena) dentre os δι' ἕτερον ληπτὰ - ou seja, as coisas que só devem ser escolhidas como meios para se obterem outras (*De fin.* III, 57).

A Estoa Média²⁴⁹ deu um passo além ao dar importância maior à glória por reconhecer um aspecto positivo do conceito. Um escoliasta, nas *Leis* de Platão (625 a - *SVF* III 161), distingue *kléos*, referente à opinião de homens sábios (ἐπὶ τῶν σπουδαίων) devido à sua virtude (τὸ δίκαιον), de *doxa*, restrito à mera opinião (δόκησις) dos tolos, isto é, do restante da humanidade. *Kléos*, o velho termo épico para glória²⁵⁰, parece ter substituído o termo *eudoxia*, já que ele tem o mesmo significado, e *eudoxia* não mais aparece em discussões a respeito do conceito de *gloria*²⁵¹.

Devido à sua preocupação prática, a Estoa Média tendia a ignorar *kleos* em favor da *doxa* politicamente necessária²⁵². *Doxa*, conseqüentemente, ocupava a atenção dos estoicos médios quase que completamente²⁵³; eles dividiam esse *adiaphoron* na glória verdadeira baseada na *uirtus* – não a *uirtus* teórica do *sapiens*, mas, antes, a virtude social baseada na opinião e resultando em ações apropriadas e que fossem benéficas para o Estado – e na falsa glória, mero louvor popular por um feito cujo único propósito era atingir popularidade²⁵⁴.

A fusão das atitudes estoica e romana em relação à glória, que ocorreu no final da República, forneceu as bases sobre as quais Sêneca construiu sua própria teoria. Ele reconhecia a importância que a noção tinha para os romanos e percebeu que poderia usá-la para atrair outras pessoas para a vida filosófica. O cordovês mudou a atitude dominante em relação à glória de duas maneiras: primeiro, redefiniu o conceito de *uirtus* e introduziu uma nova relação “interior” entre ela e a glória; segundo, organizou os diferentes tipos de glória que herdou da Média Estoa de acordo com sua nova definição de virtude.

²⁴⁹ Ou seja, a fase de Panécio (185-110 a.C.) e Possidônio (135-50 a.C.)

²⁵⁰ V. *infra*, pp. 39-42.

²⁵¹ Newman, *op. cit.*, p. 147.

²⁵² Para a formulação própria de Panécio dessa preocupação para com os que ainda não são sábios, cf. Sêneca, *Ep.* 116, 5.

²⁵³ Cf., e.g., *SVF* III, 603.

²⁵⁴ Cf. Cícero, *Tusculanae* III, 2, 4: *Illa autem, quae se eius imitatricem esse uult, temeraria atque inconsiderata et plerumque peccatorum uitiorumque laudatrix, fama popularis, simulatione honestatis formam eius pulchritudinemque corrumpit.* (“Por sua vez, a que quer ser uma imitadora desta – sc. a ‘uera gloria’, baseada na *uirtus* –, imprudente, irrefletida e apologista da maioria das más ações e vícios, a **glória popular**, corrompe, através de um artifício, o aspecto honesto da primeira e sua beleza” – grifos nossos).

1. Etimologia e definições.

O dicionário etimológico de Ernout-Meillet, no verbete respectivo, assim define *gloria*:

gloria, ae (= fama): bom renome, glória, equivalente ao grego κλέος.

Segundo o *Oxford Latin Dictionary*, *gloria* traz acepções distintas, desde a que diz respeito ao “louvor ou honra dada a pessoas por consentimento geral” até ao “sentimento de orgulho”, “ vaidade” e “vanglória”. Aqui, curiosamente, não se encontra a igualdade entre os termos *gloria* e *fama*, como no outro dicionário acima citado. Porém, entre as acepções de *fama*, no *OLD*, pode-se encontrar, em inglês, a definição “glória”.²⁵⁵

D. Earl estabelece uma sutil distinção entre *gloria* e *fama* ²⁵⁶. Como ele observa, “fama significa ‘o que se diz’ de uma pessoa ou coisa. Aplicado a um homem, quer dizer ‘reputação’. É um termo neutro”. *Gloria*, por sua vez, era concedida pela classe política aos feitos grandiosos prestados em serviço do Estado²⁵⁷.

A seguinte definição de *gloria* é encontrada em Cícero:

Gloria est frequens de aliquo fama cum laude.

(“Glória é a reputação de alguém divulgada com louvor”).²⁵⁸

O conceito tradicional de *gloria*, na opinião de Conte, é o seguinte:

“De acordo com os princípios do *mos maiorum*,²⁵⁹ a *virtus* política ou militar do aristocrata romano exigia reconhecimento da parte de seus concidadãos, e este reconhecimento era, por assim dizer, a recompensa por ela (...). *Gloria* era, quase sempre, uma posse hereditária das famílias nobres, transmitida através de gerações e

²⁵⁵ *OLD* p. 674, *sub uoce fama*, acepção 7. Na sétima e última acepção do referido termo. Entre outras, encontram-se “novidades”, “tradição”, “história” e “rumor, boato”. Ver-se-á, mais adiante, que estes últimos são frequentes em Sêneca para se traduzir e entender *fama*.

²⁵⁶ D. Earl, *op. cit.*, p. 30.

²⁵⁷ *Idem, ibidem*, p. 30.

²⁵⁸ *De inuentione* II, 166.

²⁵⁹ Reunião de conceitos, valores e costumes tradicionais. Cf. G. B. Conte, *Latin literature – a history*, p. 799.

aumentando ou diminuindo à medida em que o indivíduo ia se tornando igual aos seus ancestrais ou não (...). *Gloria*, ligada especialmente a assuntos políticos e militares, permanece como uma prerrogativa das regras da aristocracia”.²⁶⁰

Assim considerada, a *gloria* é o reconhecimento público das qualidades do cidadão. É, como diz Cícero, *laus recte factorum magnorumque in rem publicam meritorum, quae cum optimi cuiusque, tum etiam multitudinis testimonio comprobatur* (“o louvor pelos bons atos e grandes serviços prestados ao Estado, o que se comprova não somente pelo testemunho dos homens notáveis mas também pelo da multidão”).²⁶¹

1. 1. *Kléos aphthiton*

Na *Iliada*, o *kléos* do guerreiro é mais importante, inclusive, do que a própria vida, o que a última escolha de Aquiles deixa claro:

“Fico e luto em Troia: não haverá retorno para mim, só **glória eterna**; volto ao lar, à cara terra pátria: perco essa **glória** excelsa, ganho longa vida; tão cedo não me assalta a morte com seu termo”.²⁶² (Minha tradução)

A expressão destacada *kléos áphthiton* é, certamente, uma das que mais suscitaram discussões entre os especialistas em Homero, desde que Adalbert Kuhn apontou um paralelo exato no védico *srava(s) áksitam*.²⁶³ Nagy mostrou que sua forma métrica pressupõe um protótipo indo-europeu comum e representa, no grego, “um fragmento da

²⁶⁰ Conte, *Latin literature – a History*, pp. 797- 8.

²⁶¹ *Philippicae* I, 12, 29. O trecho citado da referida obra e o pensamento de Conte mostram que a *gloria* está fortemente relacionada à *res publica*.

²⁶² *Iliada* 9, 412- 16: ει μὲν κ' αυθι μένων Τρώων πόλιν αμφιμάχωμαι,
ὤλετο μὲν μοι νόστος, ατάρ κλέος ἄφθιτον ἔσται.
ει δέ Κεν οἰκαδ ἰκωμι φίλην ες πατρίδα γαίαν,
ὤλετο μοι κλέος εσθλόν, επί δηπόν δέ μοι αιών
ἔσσεται, ουδέ κέ μ' ὠκα τέλος θανάτοιο κιχέιη.

²⁶³ Cf. R. Martin, *The language of heroes*, p. 182; K. Volk, “ΚΛΕΟΣ ΑΦΘΙΤΟΝ revisited”, pp. 61-7.

versificação indo-européia”.²⁶⁴ Esse paralelo expõe um dos tópicos centrais da poesia tradicional: a fama do herói perpetuada em canção.²⁶⁵ No entanto, estudiosos não são unânimes na concessão do *status* de “fórmula” à expressão *kléos áphthiton*. Para Volk, fórmula é “mais uma questão de definição do que de qualquer outra coisa”.²⁶⁶ Parry, por sua vez, afirma que “fórmula é uma expressão regularmente usada, sob as mesmas condições métricas, para se demonstrar uma idéia essencial”.²⁶⁷

Outro ponto que gerou controvérsias entre os referidos estudiosos diz respeito à interpretação, por inteiro, da frase *μοι κλέος ἄφθιτον ἔσται*. Finkelberg, por exemplo, sustenta que o adjetivo *ἄφθιτον* não é atributivo (“haverá glória imperecível para mim”, “eu terei glória imperecível”), mas predicativo (“a glória será imperecível para mim”, “minha glória será imperecível”), o que é contestado por Volk. Em termos práticos, “minha glória será imperecível” e “eu terei glória imperecível” são quase a mesma coisa;²⁶⁸ mesmo assim, a autora expõe suas razões para que se tome tal adjetivo como atributivo. Volk questiona, em seu já mencionado artigo, se Aquiles está dizendo que, se ficar em Troia e lutar, *κλέος* será (*ἔσται*) *ἄφθιτον* (predicativo) para ele (com *μοι* como dativo de interesse), ou então que haverá (*ἔσται* como *uerbum existentiae*) *κλέος ἄφθιτον* (atributivo) para ele (*μοι*, aqui, como dativo de posse). Em outras palavras, a ênfase está no fato de que a glória de Aquiles será imperecível ou no de que ele terá glória (imperecível)? Na opinião de Volk é, sem dúvida, a segunda opção:

“Aquiles tem de escolher entre dois bens, *νόστος-αιών*, de um lado, e *κλέος* de outro. Optar por um é abandonar o outro; logo, a questão para Aquiles não é como sua glória vai ser, mas, crucialmente, se ele terá glória ou não. Então, se o herói desiste da guerra e volta para casa, não é o caso de que seu *κλέος* será de qualidade inferior, mas, antes, de que o perderá totalmente: *ᾠλετο μοι κλέος εσθλόν* (*Il.* 9, 415). Inversamente, se Aquiles fica e luta, sua

²⁶⁴ Citado de M. Finkelberg, “Is *κλέος ἄφθιτον* a Homeric formula?”, pp. 1-5.

²⁶⁵ Volk, *op. cit.*, p. 61.

²⁶⁶ *Idem, ibidem*, p. 62.

²⁶⁷ A. Parry, *The Traditional Epithet in Homer*, pp. 13-14. Citado de A. Edwards, “*ΚΛΕΟΣ ΑΦΘΙΤΟΝ* and oral theory”, p. 26.

²⁶⁸ *Op. cit.*, p. 62.

volta para casa está perdida, mas sua glória existirá: ὄλετο μέν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται (413)”²⁶⁹

Aquiles está interessado em um tipo de glória mais ideal: a perpetuação de seu nome após a morte, presumivelmente por intermédio da poesia. Os heróis, em Homero, são frequentemente apresentados como cientes das canções que serão cantadas sobre eles no futuro, e esta é a finalidade à qual dirigem seu comportamento.²⁷⁰ Observe-se, por exemplo, o que diz Heitor no momento em que está prestes a ser morto por Aquiles:

“Mas agora meu destino está acima de mim/Deixa-me, ao menos, não morrer sem glória²⁷¹ e sem lutar,/Mas fazer algo grande primeiro, que os homens por vir saberão a respeito”²⁷² (Minha tradução).

Para Edwards, Heitor procede dessa forma tendo em vista o futuro: no meio de uma ação épica²⁷³, está determinado a mostrar coragem para obter, futuramente, uma canção que cante seu *kléos*.

Outro momento de especial heroísmo na *Ilíada*, além da passagem em que Aquiles faz sua escolha, está no canto 9, 71: o oponente de Heitor morrerá, mas

“Minha glória não perecerá”²⁷⁴.

Também aqui o herói se encontra em processo de criação do *kléos*; de maneira similar, Aquiles (9, 415) se depara com um momento de decisão crucial, que vai determinar se o seu *kléos* existirá no futuro ou não.

²⁶⁹ *Idem*, p. 66.

²⁷⁰ E. Bakker, *Poetry in speech*, p. 165.

²⁷¹ ἀκλειῶς: cf. Odisseia I, 240: ἡδέ κε καὶ ἀκλειῶς ᾧ παιδὶ μέγα κλέος ἦπατ' ὀπίσσω. ὦν δέ μιν ἀκλειῶς Ἀπυτῖαι ἀνηρέψαντο. (“E ele teria obtido grande glória para seu filho depois dele; mas agora as Harpias o levaram sem glória”).

²⁷² *Ilíada*, 22, 303-5: νῦν αὖτε με μοῖρα κιχάνει / μὴ μὰν ἀσπουδί Γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην / ἀλλὰ μέγα ρέξας τι καὶ ἐσσομένοι πυτέσθαι

²⁷³ *Op. cit.*, p. 166.

²⁷⁴ μοι κλέος ἄφθιτον ἔσται. (A fala é de Aquiles).

2. Cícero e o conceito de *gloria*

De acordo com Hellegouarc’h, *gloria* é a noção que toca o mais profundo das concepções políticas dos romanos²⁷⁵. Com efeito, a busca pela glória é a justificativa fundamental de suas atividades políticas e, na opinião deles, ela os distinguiu dos outros povos (Cícero, *Tusculanae* I, 37, 89). O objetivo a se atingir é se igualar à *gloria* dos ancestrais e, se possível, superá-la (Cícero, *De officiis*, I, 116). Vários grandes homens se fizeram notar por esse desejo de *gloria*²⁷⁶.

Para Cícero e para o autor da Retórica a Herênio a *gloria* é, essencialmente, o fruto da *uirtus*²⁷⁷: “através da coragem, conquistamos na guerra essa glória”²⁷⁸. Encontra-se, por vezes, a expressão *gloria uirtutis* (*De officiis* 1, 121), em que *uirtutis* pode ser interpretada ora como um genitivo subjetivo (“a glória cuja fonte é a virtude”) ora como um genitivo objetivo (“a consideração que se prova pela *uirtus*”). Hellegouarc’h afirma que essa *uirtus* é, antes de tudo, aquela que se manifesta nos combates: *gloria* aparece com esse valor desde os textos mais antigos, onde é própria, em particular, dos heróis da epopeia (Ênio, *Annales*, 383) e corresponde ao grego *kléos*. Mas a glória não é somente o resultado de ações militares; ela pode, igualmente, ser adquirida no exercício das magistraturas e das diversas funções administrativas e civis.

Cícero, por sua vez, sustenta que a glória assim obtida é tão grande quanto aquela que resulta de atos de guerra (*De officiis* I, 74). O magistrado, no interior de Roma e no exercício de suas funções administrativas, tem ocasião de dar provas de sua *uirtus*, isto é, de sua coragem cívica. Outro meio eficaz para o homem público adquirir a *gloria* era a prática da eloquência. Ao lado das expressões *gloria belli* e *gloria uirtutis*, encontram-se *gloria dicendi* (*De oratore* I, 58) e *gloria eloquentiae* (*Idem*, III, 11).

²⁷⁵ J. Hellegouarc’h, *Le vocabulaire des relations et des partis politiques sous la République*, p. 369.

²⁷⁶ Algumas expressões nominais e verbais atestam o lugar que tem o “desejo de glória” no pensamento dos latinos, como, por exemplo, *cupiditas gloriae* (Cícero, *De re publica* I, 60; Sêneca, *Ep.* 76, 16 *ss.*), *cupido gloriae* (Sêneca, *Ep.* 74, 21), *gloriam concupiscere* (Cícero, *Phil.* I, 29); *gloriam petere* (Sêneca, *Ep.* 95, 73; Cícero, *Tusculanae* V, 9).

²⁷⁷ Para Sêneca, porém, é a *claritas*: cf. *infra*, *Ep.* 102.

²⁷⁸ *De inuentione* II, 23, 70: *eam...ex bello gloriam uirtute peperimus*. Cf. também *Phil.*, V, 35; *Rhetorica ad Herennium* IV, 31.

Se examinarmos mais atentamente a posição de Cícero a respeito da *gloria*, um paradoxo se apresenta: enquanto ele confere uma grande importância à noção, parece, em outros textos, condená-la (*Tusculanae* IV, 11, 25) ou, em outros casos, julgá-la vã: “Com efeito, o que é tão absurdo quanto se deleitar com tantas coisas vazias, como homenagens e glória?”²⁷⁹. O emprego do termo *gloria* como sendo algo criticável é igualmente ligado a vários sistemas filosóficos que condenam, por diversas razões, a busca da notoriedade prestigiosa. Quando Cícero faz da *cupiditas gloriae* uma doença e uma paixão perigosa que desestabiliza o indivíduo, ele segue a doutrina de Possidônio²⁸⁰. É a uma tradição estoica que se ligam as afirmações severas de Cícero e de Sêneca a respeito do caráter ilusório da glória e a respeito da vaidade de homens que se obstinam a obtê-la a qualquer preço sem procurar, antes, a *uirtus*.

De maneira mais geral, sem se ligar a esta ou àquela filosofia, existe uma corrente de pensamentos que duvida do valor da glória. Ela é tema de debate nas escolas de retórica²⁸¹ e a descrição dos ambiciosos movidos pelo desejo de conquistar poder e prestígio constitui um tema moral clássico. Ora, durante os últimos dois séculos a.C. e principalmente durante o fim da República, o sentido de *gloria* mudou profundamente. O indivíduo afirma, nitidamente, seu direito de procurá-la por si mesmo, como justa recompensa de seus méritos reais ou, ao menos, julgados como tais²⁸².

A contradição presente no pensamento de Cícero a respeito de *gloria*, no entanto, era apenas aparente²⁸³. Para construir a própria carreira, um *nouus homo* como Cícero precisava, acima de tudo, ter seu nome bem conhecido em Roma²⁸⁴. Logo, porém, tornou-se claro que *gloria* significava, para o cônsul Cícero, algo mais profundo e mais significativo do que a simples *fama cum laude*.

Para encontrar os pensamentos mais maduros de Cícero a respeito de *gloria*, há que se observarem seus trabalhos filosóficos, escritos durante os anos 45 e 44 a.C. No terceiro livro das *Tusculanae* ele nos mostra, talvez, a mais bela definição de *gloria*:

²⁷⁹ *Laelio*, 49: *Quid enim tam absurdum quam delectari multis inanibus rebus, ut honore, ut gloria (...)?*

²⁸⁰ J. F. Thomas, *Gloria et laus: étude sémantique*, p. 121.

²⁸¹ Cícero dá um exemplo: *Expetendane sit gloria?* (“A glória realmente deve ser buscada?”) – *Top.* 84.

²⁸² Thomas, *op. cit.*, p. 123.

²⁸³ Cf. F. A. Sullivan, “Cicero and *gloria*”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, p. 382.

²⁸⁴ *Idem, ibidem*, p. 383.

“(…) que não há nada melhor para um homem, que nada deve ser mais buscado, que nada é mais vantajoso do que magistraturas, poderes e a **glória vulgar** – é o que achavam. A esta última, mesmo o melhor dos homens já foi levado, e enquanto procuram essa verdadeira beleza à qual a natureza aspira com exclusividade, dedicam-se a uma coisa extremamente fútil e não conseguem nenhum modelo notável de virtude, e sim **um fantasma ilusório da glória**. Com efeito, a glória é algo concreto e manifesto, não uma sombra; ela é o elogio unânime dos homens de bem, as palavras incorruptíveis dos que têm um bom discernimento a respeito dessa excelente virtude”²⁸⁵.

Para Cícero, essa glória, a *solida gloria*, não deve ser rejeitada pelos homens de bem: *non est bonis uiris repudianda (Tusculanae III, 2, 3)*²⁸⁶. A uma *falsa gloria*, ele opõe uma *uera* ou *iusta* ou *solida gloria*, que é a consequência da *uera uirtus*. No sentido mais comum da expressão, a *uera gloria* é uma glória autêntica, que não se fundamenta em atos imaginários. Nisso, ele seguia amplamente o ensinamento dos peripatéticos e especialmente do estoico Panécio (180-110 a.C), que era mais complacente e, fazendo uma distinção entre a δόξα situada entre as coisas indiferentes e a εὐδοξία que é um bem e deve ser buscada por si mesma, se opunha, finalmente, aos epicuristas, que rejeitavam a *gloria*²⁸⁷.

Cícero apresenta duas características concernentes à maneira de se ganhar a celebridade. A verdadeira glória é a consequência de uma política eficaz e incontestável, como explica Cícero ao pensar em seu consulado (*Fam. XV, 4, 13*): “É testemunha o meu consulado, no qual, assim como nos outros setores da vida, confesso que segui com afinco as coisas das quais pode nascer a verdadeira glória”²⁸⁸.

Mas essa *uera gloria* apresenta outro aspecto. De modo geral, Cícero despreza toda notoriedade adquirida unicamente em relação à opinião da multidão e ele fala sobre isso utilizando termos muito críticos em uma passagem das *Tusculanae* (V, 15, 46): *Omitto*

²⁸⁵ (...) *nihil melius homini, nihil magis expetendum, nihil praestantius honoribus, imperiis, populari gloria iudicauerunt. Ad quam fertur optumus quisque ueramque illam honestatem expetens quam unam natura maxime anquirat, in summa inanitate uersatur consecaturque nullam eminentem effigiem uirtutis, sed adumbratam imaginem gloriae. Est enim gloria solida quaedam res et expressa, non adumbrata; ea est consentiens laus bonorum, incorrupta uox bene iudicantium de eccellente uirtute (...).* (*Tusc. III, 2, 3*)

²⁸⁶ A *uera gloria* é própria dos homens de bem: cf. *Philippicae*, XIV, 34.

²⁸⁷ Cf. Hellegouarc’h, *op. cit.*, pp. 380-381.

²⁸⁸ *Testis est consulatus meus, in quo sicut in reliqua uita fateor ea me studiose secutum ex quibus uera gloria nasci potest.*

*nobilitatem famamque popularem stultorum improborumque consensu excitatam*²⁸⁹, e a glória assim obtida não tem valor. Ao contrário, diz-se *uera gloria* quando a glória tem uma base bem mais vasta, quando consiste não somente no consentimento unânime do povo, mas também dos *equites* e do Senado, como analisa Cícero nas *Philippicae*:

“Tal é a natureza das coisas, senadores: quem entendeu o significado da verdadeira glória e quem – do Senado, dos cavaleiros romanos e de todo o povo de Roma – percebeu que ele²⁹⁰ é tido como um cidadão distinto e salutar à República, não pensa que nada possa ser comparado a essa glória²⁹¹” (V, 49).

Sem dúvida a ideia de Cícero a respeito de *gloria* era, no começo, um tanto vaga: *frequens fama cum laude*. Porém, gradualmente, à medida que ele atingiu fama devido à sua ascensão ao consulado, esse ideal se tornou mais profundo. Ele se declara cada vez menos preocupado com o aplauso da multidão (*popularis gloria, gloria multorum*) e cada vez mais com a *uera gloria*. Essa *uera gloria* significava o reconhecimento da devoção desinteressada ao Estado²⁹². Nas palavras de Hellegouarc’h, o conceito teria sofrido “uma transformação e uma certa ampliação de seus valores, que fizeram, dessa noção especificamente romana no início, a expressão de um sentimento profundamente humano”²⁹³.

2. 1. Termos correlatos: *nobilitas, fama e claritas*

Segundo Hellegouarc’h, a *nobilitas*, ao qualificar uma pessoa, destacava sua preeminência, particularmente pela atividade manual ou intelectual²⁹⁴. No vocabulário político, o *nobilis* é aquele que adquiriu uma distinção particular. *Nobilitas*, como várias outras palavras do vocabulário político, não corresponde a uma definição precisa, e pertence a todos aqueles cujos ancestrais haviam exercido uma magistratura e que, de fato,

²⁸⁹ “Deixo de lado a nobreza vulgar e a fama surgida através do consenso dos insensatos e baixos”.

²⁹⁰ Fala-se de César.

²⁹¹ *Ea natura rerum est, patres conscripti, ut, qui sensum uerae gloriae ceperit quique se ab senatu, ab equitibus Romanis populoque Romano uniuerso senserit ciuem clarum haberi salutaremque rei publicae, nihil cum hac gloria comparandum putet.*

²⁹² Cf. F. Sullivan, *op. cit.*, p. 390.

²⁹³ *Op. cit.*, p. 382.

²⁹⁴ *Op. cit.*, p. 224.

tinham direito às *imagines*, essas últimas constituindo o sinal exterior e sensível da *nobilitas*²⁹⁵. O termo *fama* é outro que aparece, por vezes, acompanhado do conceito de *gloria*²⁹⁶; no entanto, um certo valor pejorativo tende a se desenvolver. Ernout-Meillet notam que “*famosus*... primeiramente empregado com o valor de ‘quem tem má fama’ e ‘infame’..., na época imperial²⁹⁷ toma o sentido laudativo de célebre, famoso”.

A representação de *Fama* feita pelo poeta Virgílio (70 – 19 a. C.) na *Eneida* – um monstro que espalha boatos, incapaz de distinguir o verdadeiro do falso, que “fartava os povos com um discurso contraditório” (*multiplaci populos sermone replebat* – IV, 189) – fornece uma imagem das conotações sociais desse conceito: ela é baixa, incerta, em disparidade com os interesses da elite²⁹⁸. Em contrapartida, o adjetivo *clarus* e seus derivados *claritas* e *claritudo* passam a receber a atenção dos autores do início do Principado e, com isso, espera-se que preencham a mesma função de *gloria* como uma força de coesão social²⁹⁹.

Enquanto *claritas* e sua variante *claritudo* assumiram, durante o começo do Principado, um significado social comparável ao do conceito de *gloria* numa época anterior, o uso desta persiste, sendo aplicado a filósofos influentes, a vencedores em batalhas e ao *Princeps*. Valério Máximo (século I a. C.) assegura que Sócrates “avançou em direção à mais brilhante luz da glória” (*Socrates ad clarissimum lumen gloriae excessit* – 3, 4 ext. 1). Rabinek nos lembra que o uso de *excessit* talvez implique uma confirmação da noção republicana de que *gloria* é obtida através de feitos específicos³⁰⁰.

De acordo com Hellegouarc’h, o mais importante dos termos equivalentes de *nobilis* é *clarus*, cujo sentido é, à primeira vista, muito perto do de *nobilis*. Como ele, *clarus* significa “ilustre” ou “conhecido” e, como tal, se aplica a nomes de lugares, ações, etc., e também a personagens que se distinguem em um domínio particular³⁰¹. Mas é preciso ver entre eles uma ligeira diferença de sentido. *Nobilis* aparece, com efeito, como

²⁹⁵ Cf. *supra*, p. 48. Acerca das limitações do termo *nobilitas*, cf. D. Earl, *op. cit.*, p. 84-88.

²⁹⁶ V. *supra*, pp. 38-39.

²⁹⁷ Cf. Ernout-Meillet, *sub uoce* “*fama*”.

²⁹⁸ T. Habinek, “Seneca’s renown: *gloria*, *claritudo* and the replication of the Roman elite”, *Classical Antiquity*, p. 269.

²⁹⁹ *Idem, ibidem*, p. 269.

³⁰⁰ *Idem, ibidem*, p. 270.

³⁰¹ *Op. cit.*, p. 227.

um termo mais forte que *clarus*³⁰². *Clarus* pode qualificar alguém que não pertença à *nobilitas*, como, por exemplo, pretores ou pessoas de nível inferior a esse cargo (Cícero, *Philippicae*, XIII, 30). Entre os nobres, *clarus* designa os que preencheram os mais altos cargos; em Tito Lívio, a palavra se aplica aos mais eminentes dos patrícios (IV, 54, 3; V, 14, 2). Essa qualificação parece, assim, ter um caráter nitidamente pessoal por oposição à natureza hereditária e coletiva da de *nobilis*. Esse termo, apesar de sua relativa imprecisão, se aplica a uma categoria limitada de indivíduos que constituem uma classe social; *clarus* é mais amplo que *nobilis* na medida em que pode qualificar todo homem, qualquer que seja a classe a que pertença³⁰³.

A qualidade das pessoas que adquirem a *gloria* constitui um componente do conceito. Se *gloria* é o termo usual, encontra-se também, na língua filosófica, sua substituição por *fama*. No *De finibus* III, XVII, 57, Cícero aborda uma concepção particular da notoriedade, proposta por Crisipo e Diógenes, tomada e modificada por Carnéades, segundo a qual o homem de bem deve buscar ser conhecido não pela multidão, mas pelas pessoas honestas:

“A respeito da boa reputação (pois o que eles chamam εὐδοξία é mais apropriado chamar boa reputação, neste ponto, do que glória) Crisipo, por certo, e Diógenes diziam que, subtraído o proveito, nem mesmo um dedo se deveria mover com vistas a ela; com eles eu concordo veementemente. Os que, porém, vieram depois deles, não podendo fazer frente a Carnéades, disseram que isso que denominei boa reputação devia ser preferido e acolhido por causa de si próprio e que é próprio do homem bem nascido e educado como homem livre querer que de si falem bem seus pais, seus próximos e também os homens bons (...)”³⁰⁴ (III, XVII, 57).

³⁰² Cf. Cícero, *Paradoxa stoicorum*, 41: *Homines domi suae clari et nobiles* (“Homens ilustres e nobres em suas casas”).

³⁰³ Hellegouarc’h nos lembra, ainda, de que o termo *clarus* também distingue, entre os nobres, aqueles cuja nobreza é maior: “É, então, um título individual, fundado em atos e na posição política do personagem ao qual ele se aplica. (...). Sob o Império, *clarissimus* se torna um título oficial, reservado aos senadores e aos funcionários de posição senatorial”. *Op. cit.*, p. 229.

³⁰⁴ *De bona autem fama (quam enim appellant εὐδοξία, aptius est bonam famam hoc loco appellare quam gloriam) Chrysippus quidem et Diogenes detracta utilitate ne digitum quidem eius causa porrigendum esse dicebant; quibus ego uehementer assentior. Qui autem post eos fuerunt, cum Carneadem sustinere non possent, hanc, quam dixi, bonam famam ipsam propter se praepositam et sumendam esse dixerunt, esseque*

Essa forma de *gloria* é chamada εὐδοξία pelos filósofos gregos, e Cícero a designa por *bona fama* ao precisar que a expressão lhe parece preferível a *gloria*. Por que esse último é descartado? De acordo com Thomas, à primeira vista,

“...poder-se-ia considerar que essa εὐδοξία constitui não um tipo de glória, mas de reputação ou de estima, o que deixaria o termo *gloria* impróprio, já que ela não tem esses valores. Mas isso não parece convincente pois, em várias passagens de Cícero, inclusive no exemplo acima, trata-se da questão de saber quais são os bens que merecem ou não ser procurados: quando a notoriedade está em jogo, trata-se da glória, a *gloria*”³⁰⁵.

Se admitirmos que a *bona fama* é uma glória, duas razões poderão explicar que o termo *gloria* não está sendo usado para designá-la. De um lado, ao termo *gloria* está associada, por vezes, a ideia de uma glória adquirida com a aprovação de todo o mundo, inclusive a multidão vulgar, de sorte que a palavra conviria mal para uma notoriedade em que se explicita que ela é obtida com a aprovação dos *boni uiri*. Mas um fator determinante é, sem dúvida, que *bona fama* evoca melhor que *gloria* o composto grego εὐ - δοξία, segundo um paralelismo εὐ - /bona e δοξία / fama.

3. Sêneca, *gloria* e seus aspectos

Sêneca propõe uma redefinição do conceito de *gloria*³⁰⁶ na *Ep.* 95, 73: *O quam ignorant homines cupidi gloriae quid illa sit aut quemadmodum petenda* (“Oh! Como os

hominis ingenui et liberaliter educati uelle bene audire a parentibus, a propinquis, a bonis etiam uiris (...). Tradução de Sidney Calheiros de Lima.

³⁰⁵ *Op. cit.*, p. 151. Cf. *De finibus* III, 15, 51; IV, 18, 49; *De officiis* II, 25, 88; *Tusculanae* V, 15, 45.

³⁰⁶ Sêneca assim procede em outras passagens de suas obras, redefinindo termos e conceitos. Cf., e.g., *De breuitate uitae* II, 2-3: (...) *quod apud maximum poetarum more oraculi dictum est uerum esse non dubitem: “Exigua pars est uitae qua uiuimus”*. *Ceterum quidem omne spatium non uita sed tempus est* (“...de modo que não duvido de que seja verdadeiro o que disse, como um oráculo, o mais grandioso dos poetas: ‘É ínfima a parte da vida em que vivemos’). De fato, todo o restante da duração **não é vida, mas tempo**” – grifos

homens ávidos por glória ignoram o que ela seja ou como deve ser buscada!”). Se os *cupidi gloriae* não sabem qual é essa glória e como ela deve ser vista, então deve existir outra glória que pode ser legitimamente buscada. Há uma defasagem entre o ideal de glória e a prática daqueles que, em vez de colocar a notoriedade prestigiosa na *uirtus* do gesto coletivo, encontram-na na riqueza de uma única pessoa³⁰⁷. Mas o termo *gloria* na expressão *cupidi gloriae* e o termo *illa* designam a (verdadeira) “glória”, e é o contexto que precisa que, no caso presente, ela não é compreendida (*ignorant quid illa sit*) e pode consistir em um prestígio ilusório, ligado à posse de futilidades:

“Desde a origem do mundo até nossa época, fomos levados através de linhagens alternadas de pessoas ilustres e de desconhecidas. Um átrio não nos torna nobres por causa de retratos esfumados; ninguém viveu para nossa glória, nem aquilo que existiu antes é nosso” (*Ep.* 44, 5)³⁰⁸.

O diferencial está ligado à mudança que Sêneca fez na definição de *uirtus*. A Média Estoa distinguiu dois tipos de virtude: a verdadeira virtude do sábio, a base para o *kléos*, e a virtude política secundária no mundo da opinião, a base para a *doxa*. Sêneca reconhecia uma única virtude (*Ep.* 76, 15), a própria disposição interior da alma em relação aos *adiaphora*:

“(…) que a virtude é o único bem, que certamente nenhum o é sem virtude, e que a própria virtude se encontra em nossa melhor parte, isto é, a racional. O que será essa virtude? Um entendimento verdadeiro e inabalável: **dele provêm todos os impulsos da alma** (…)” (*Ep.* 71, 32; grifos nossos)³⁰⁹.

nossos); *Ep.* 100, 2; 8: *Fabianus mihi non effundere uidetur orationem sed fundere (...).Humilia praeterea tibi uideri dicis omnia et parum erecta: quo uitio carere eum iudico. Non sunt enim illa humilia sed placida et ad animi tenorem quietum compositumque formata, nec depressa sed plana.* (“Não me parece que Fabiano deixa seu discurso **solto**, mas **desenvolto**... Além disso, dizes que tudo te parece fraco e pouco elevado; eu acho que ele escapa a essa falha. Com efeito, **não são fracos, mas serenos**, compostos para um movimento tranquilo e regulado da alma, e **não são baixos, mas planos**” – grifos nossos).

³⁰⁷ Thomas, *op. cit.*, p. 108.

³⁰⁸ *A primo mundi ortu usque in hoc tempus perduxit nos ex splendidis sordidisque alternata series. Non facit nobilem atrium plenum fumosis imaginibus; nemo in nostram gloriam uixit nec quod ante nos fuit nostrum est.*

³⁰⁹ (...) *unum bonum esse uirtutem, nullum certe sine uirtute, et ipsam uirtutem in parte nostri meliore, id est rationali, positam. Quid erit haec uirtus? iudicium uerum et immotum: ab hoc enim impetus uenient mentis (...).* Cf., também, *Ep.* 66, 6 e 75, 11.

Ao unificar o conceito de *uirtus*, Sêneca, conseqüentemente, unificou o conceito de *gloria*³¹⁰. O entendimento de *uirtus* de Sêneca fez dos *adiaphora* um passo importante para se adquirir a glória. Quem aspira a ela deve não mais abater os inimigos do Estado, mas a si mesmo e à própria tendência em julgar os indiferentes como realmente bons ou ruins, como os tolos os julgam; ele deve suportar o que a Fortuna manda, nunca permitindo que ela tenha poder para influenciar sua escolha moral. Sêneca definiu essa relação entre *adiaphora*, *uirtus* e *gloria* na *Ep.* 82, 12: “Por si mesmas, essas coisas todas³¹¹ não são nem honestas nem gloriosas; porém, qualquer uma delas que a virtude visitou e tocou se torna honesta e gloriosa³¹²”. Quando algo “indiferente”³¹³ ocorre, como doença, pobreza, saúde ou riqueza, dá ao sábio a oportunidade de agir de maneira virtuosa ao mostrar que ele compreende que o evento é indiferente.

Digna de nota é a passagem da carta 113, 32: “Quem deseja tornar pública sua virtude não trabalha pela virtude, mas pela glória. Não desejas ser justo sem glória?” (*qui uirtutem suam publicari uult, non uirtuti laborat sed gloriae. Non uis esse iustus sine gloria?*). É curioso ver opostos, aqui, dois termos tradicionalmente unidos na forma *gloria uirtutis*. Aqui, porém, o autor distingue o valor verdadeiro da ação (*uirtus*), que deve ser, sozinha, o objetivo procurado, e a *gloria* – que não deveria constituir um objetivo. Mas essa nuance depreciativa é, assim mesmo, muito ligada ao contexto: aqui a palavra tem, simplesmente, o sentido de “glória”³¹⁴.

A virtude é a glória do homem sábio. Quando considerada em si mesma, a virtude contém sua própria glória e, portanto, não precisa de nenhum reconhecimento vindo de fora. No entanto, uma vez que passa a depender da aprovação de outros, *gloria* não pode, em si mesma, ser um bem e, portanto, não pode ser desejada em si mesma³¹⁵. A verdadeira glória, no entanto, não tem uma existência independente; ela sempre acompanha a virtude:

³¹⁰ Cf. Newman, *op. cit.*, p. 148.

³¹¹ *Sc.* os *adiaphora*.

³¹² *Omnia ista per se non sunt honesta nec gloriosa, sed quidquid ex illis uirtus adiit tractauitque honestum et gloriosum facit.*

³¹³ Isto é, indiferente do ponto de vista estoico.

³¹⁴ Cf. Thomas, *op. cit.*, p. 110.

³¹⁵ Essa seria, portanto, a *gloria* interiorizada, diferentemente do sentido que a noção apresenta no livro III do *De finibus* de Cícero (XVII, 57), em que o reconhecimento externo, ainda que vindo de pessoas honestas, deve ser buscado pelo *uir bonus*.

“A glória é a sombra da virtude; mesmo sem querer, ela a acompanha” (*Ep.* 79, 13)³¹⁶. O sábio não age simplesmente para ganhar o louvor popular. Sua glória está intimamente ligada à responsabilidade social; a essência da glória para o *sapiens* é fornecer *exempla*. O sábio, através de suas próprias ações virtuosas, fornece um modelo para outros seguirem: “Por que os homens de bem suportam coisas árduas? Para ensinarem outros a suportar; eles nasceram para dar o exemplo”³¹⁷.

Sêneca com frequência usa os *exempla* estoicos para ilustrar a relação entre o *sapiens* e a *gloria*. No *De providentia* III, 9, por exemplo, a glória de Régulo é proporcional a seus tormentos: *Quanto plus tormenti, tanto plus erit gloriae*. (“quanto mais torturas, tanto maior será a glória”). A *Ep.* 13, 14 destaca as mortes de Sócrates e Catão: *Cicuta magnum Socratem fecit, Catoni gladium adsertorem libertatis extorque: magnam partem detraxeris gloriae*. (“A cicuta enobreceu Sócrates. Toma de Catão a espada que lhe conferiu liberdade, e tirarás grande parte de sua glória”). Catão, ao defender a república, teria se tornado famoso; porém, sem seu suicídio, sua glória teria sido bem menor. Tuberão equipou seu *lectisternium* com peles de cabra e taças de barro e se tornou, na opinião de Sêneca, igual a Catão (*Ep.* 95, 72). A recompensa de Tuberão, como a de Catão, a lembrança de um comportamento louvável, vai continuar quando o restante estiver esquecido (§ 73): *Omnium illorum aurum argentumque fractum est et in milliens conflatum, at omnibus saeculis Tuberonis fictilia durabunt* (“O ouro e a prata de todos os outros se quebraram e se fundiram mil vezes, mas os barros de Tuberão vão durar por todos os séculos”).

3. 1. A falsa e a uera gloria

Em oposição ao aspecto social da verdadeira glória, Sêneca, como veremos a seguir, distinguiu dois tipos de falsa glória. O primeiro não reconhecia nenhuma responsabilidade social, mas procurava louvor para si mesmo. A falta de um aspecto social sublinhava a condenação de Sêneca da falsa glória, mesmo quando virtude parecia estar

³¹⁶ *Gloria umbra uirtutis est: etiam inuitam comitabitur*. Cícero (*Tusculanae* I, 45, 109) já havia empregado uma expressão similar: *Gloria...uirtutem tamquam umbra sequitur*.

³¹⁷ *De providentia* VI, 3: *Quare quaedam dura patiuntur? Vt alios pati doceant; nati sunt in exemplar*.

envolvida³¹⁸. Essa glória é falsa porque impele o homem a desejar popularidade para si mesmo, ao invés de ser reconhecido por seus feitos virtuosos.

O segundo tipo de falsa glória não tem um aspecto social, mas um diretamente oposto ao da verdadeira glória; ele fornece um *exemplum*, mas impele outros à falsa opinião, isto é, ao vício, em vez da virtude. Sêneca detalha esse processo na *Ep.* 94, 54:

“Ninguém erra somente para si, mas espalha o desvario para seus próximos e o recebe novamente. Dessa forma, os vícios de toda uma nação estão em cada um, pois a nação os criou. Quando alguém faz um outro pior, também se torna pior; aprende coisas baixas, depois ensina, e o resultado é um único e imenso amontoado de perversões (...)”³¹⁹.

Sêneca, então, mudou o conceito de glória que herdou da sociedade romana e da Média Estoa ao unificar e interiorizar o fundamento da glória, *uirtus*, e ao introduzir o aspecto da responsabilidade social.

Uma representação diferente da *uera gloria* se encontra na *Ep.* 21. Na referida carta, o autor desenvolve essa noção através de uma referência a uma carta de Epicuro a Idomeneu³²⁰:

“Relatarei um exemplo de Epicuro. Ao escrever a Idomeneu e fazê-lo sair de uma vida cheia de pompa para a **glória** sólida e estável, disse ao então ministro do poder real e encarregado de notáveis afazeres: “Se a **glória** te alcançar, minhas cartas te tornarão mais conhecido do que todas essas coisas que valorizas e pelas quais és valorizado³²¹” (§ 3, grifos nossos).

³¹⁸ V. *Ep.* 113, 32.

³¹⁹ *Nemo errat uni sibi, sed dementiam spargit in proximos accipitque iniucem. Et ideo in singulis uitia populorum sunt, quia illa populus dedit. Dum facit quisque peiorem, factus est; didicit deteriora, deinde docuit, effectaque est ingens illa nequitia congesto in unum (...).*

³²⁰ Idomeneu de Lâmpsaco, casado com a irmã de Epicuro (*DL X*, 23). Foi ministro tanto de um tirano desconhecido de sua cidade natal, tanto do rei da Macedônia, Lisímaco. Cf. Sêneca, *Lettres à Lucilius* (tome I), p. 86, n. 1. Cf., também, *Ep.* 22, 5 (*Idomeneo quae inscribitur*).

³²¹ *Exemplum Epicuri referam. Cum Idomeneo scriberet et illum a uita speciosa ad fidelem stabilemque gloriam reuocaret, regiae tunc potentiae ministrum et magna tractantem, 'si gloria' inquit 'tangeris, notioorem te epistulae meae facient quam omnia ista quae colis et propter quae coleris'.*

Sêneca não usa exatamente a expressão *uera gloria*; no entanto, o trecho “glória sólida e estável” (*fidelis stabilisque gloria*) trata de uma forma particular de glória verdadeira. Epicuro a descreve como algo sólido, em contraste com o prestígio exterior que ganha seu correspondente ao se levar uma vida de poder na política. O cordovês propõe, a Lucílio, dar-lhe glória através das cartas, ou seja, através do ensinamento da sabedoria. A reflexão filosófica por meio dos *studia* confere a notoriedade: *studia te tua clarum e nobilem efficient*, assegura-lhe Sêneca.

Segundo Thomas, o emprego de *uera gloria* por Sêneca é próximo daquele observado em Cícero, com uma diferença: trata-se, sempre, de um modelo em que a notoriedade deve resultar da *uirtus* de uma forma ou de outra. Porém,

“(…) o ponto em que os dois autores se distinguem consiste naquilo que é oposto a esse ideal de glória. O erro a respeito do que é a verdadeira glória consiste, em Sêneca, no indivíduo sozinho – aquele que acredita encontrar prestígio em coisas exteriores –, enquanto que, para Cícero, esse aspecto existe, mas aquele que não visa a uma forma perfeita de notoriedade comete uma falta contra si mesmo e contra a comunidade”³²².

Sêneca distingue três tipos de *gloria*: *claritas*, a glória da virtude em si mesma; *gloria*, o louvor, pelos outros, de um ato virtuoso; e, finalmente, o oposto da glória verdadeira, *fama* ou mera popularidade. O autor trata detalhadamente do primeiro na *Ep.* 102, ao tentar responder se *claritas* após a morte era um bem (*Claritatem quae post mortem contingit bonum esse*). A carta pode ser dividida em três seções: a primeira (§§ 1-2) serve de introdução e estabelece o tema da imortalidade da alma; a segunda (§§ 3-19) responde a quem objetou à questão no § 3, à maneira dialética; a terceira (§§ 20-30) volta à meditação sobre a alma.

A segunda seção dessa carta mostra como a Média Estoa entende o conceito de *claritas*. Esse entendimento acaba por formar o conhecimento para que Sêneca, na terceira seção, dê sua própria resposta à questão inicial. Primeiramente, o estoico distingue *claritas* e *gloria*: *gloria*, como *fama*, requer a opinião de muitos; *claritas* requer a opinião de um único homem de bem, já que todos os homens de bem compartilham da mesma opinião e,

³²² *Op. cit.*, p. 134.

por isso, “não podem discordar; assim, é como se todos considerassem o mesmo, porque não podem ter considerações diferentes”³²³ (§12).

O segundo ponto acerca do entendimento de *claritas* vem da distinção senequiana entre esse último conceito e o de *gloria*: a aprovação da *claritas* não precisa nem mesmo ser manifesta abertamente: “A reputação (*fama*) necessita sempre de uma declaração, o renome (*claritas*) pode chegar até mesmo antes da declaração, satisfeito com o julgamento. Ele é pleno não somente entre os que se calam, mas mesmo entre os que protestam”³²⁴ (§ 17). Assim como sua virtude acompanhante, *claritas* não tem conexão com coisas e/ou opiniões além do controle do homem que a possui; ela depende só da virtude para existir.

O terceiro ponto estabelece o benefício mútuo conferido pela *claritas* tanto para quem fez como para quem recebeu o elogio. Um ato virtuoso impele outros para a virtude e, portanto, é um bem para eles: “Esse é o bem dos que elogiam, pois é regulado pela virtude. Ora, todo ato virtuoso é um bem”³²⁵ (§ 19). O desejo por glória, isto é, o desejo para mover outros para a virtude através do *exemplum*, inspira o *sapiens* a executar esses atos e é, conseqüentemente, um bem para ele.

A terceira seção da *Ep.* 102 expande a crítica dos *cauillatores* em uma meditação sobre a infinita natureza da alma humana (“A alma humana é uma coisa grande e nobre; não impõe quaisquer limites a si, a não ser os que são comuns também aos deuses”³²⁶ - § 21), voltando ao tema da introdução. A palavra *claritas* é aqui abandonada, mas o vocabulário mantém o conceito continuamente presente e revela sua verdadeira natureza. O discurso de Sêneca é cheio de palavras conotando brilho e luz; o adjetivo *clarus* predomina.

A *Ep.* 79 também reforça essa descrição da *claritas*. Aqui, Sêneca estaria jogando com o duplo sentido do termo (“claridade” e “distinção”):

“Então, quando nossa alma sair dessas trevas em que se revolve, terá com o que ficar feliz, e não avistará a claridade com uma vista fraca, mas acolherá toda a claridade do dia e voltará a seu céu, momento em que retomará o lugar que ocupava quando nasceu. Suas origens a chamam lá do

³²³ *Dissidere non possunt; ita pro eo est ac si omnes idem sentiant, quia aliud sentire non possunt.*

³²⁴ *Fama uocem utique desiderat, claritas potest etiam citra uocem contingere contenta iudicio, plena est non tantum inter tacentis sed etiam inter reclamantis.*

³²⁵ *Est istud laudantium bonum; uirtute enim geritur; omnis autem uirtutis actio bonum est. (...).*

³²⁶ *Magna et generosa res est humanus animus; nullos sibi poni nisi communes et cum deo terminos patitur.*

alto; ora, ela estará aí antes que se livre dessa prisão³²⁷, quando dissipar os vícios e saltar, pura e leve, para os pensamentos divinos” (§ 12)³²⁸.

Ao manter a virtude e ao suprimir o vício, a alma do sábio, mesmo enquanto viver, vai brilhar (*emicuerit*) com a glória que lhe for reservada após a morte. A recompensa da virtude é independente de reconhecimento externo; como resultado de ter nascido (*sorte nascendi*), a alma deve praticar a virtude.

Sêneca continua, na *Ep.* 79, a mostrar quão facilmente a glória pode se tornar falsa. Se o aspecto da responsabilidade social inerente à glória verdadeira se perde e a popularidade – em vez da virtude – se torna o objetivo de um ato, a falsa cópia da virtude aparece: “A virtude dá em troca o reconhecimento a cada um, vivo ou morto, se ele então a seguiu de boa fé, se não se enfeitou demais ou se mascarou, mas se permaneceu o mesmo, ora quando parecia estar despreparado, ora pego de surpresa e de repente” (§ 18)³²⁹. Logo, desprovida de seu fundamento, *gloria* volta a seu estado de *adiaphoron*. Na opinião de Newman, por encorajar falsas opiniões e desejos, o *adiaphoron* glória é com frequência chamado de *fama* – termo pouco elogioso, segundo o autor³³⁰. Sem a base da virtude, somente a sombra do primeiro bem permanece: “O que é falso nada tem de sólido” (§ 18)³³¹.

Claritas, a glória da virtude considerada em si mesma, recebeu maior importância e mais atenção do que tinha durante a Média Estoa. *Gloria*, o louvor buscado pelos que

³²⁷ Isto é, o corpo. Cf. *Ep.* 102, 22: *Cum uenerit dies ille qui mixtum hoc diuini humanique secernat, corpus hic ubi inueni relinquam, ipse me diis reddam. Nec nunc sine illis sum, sed graui terrenoque detineor* (“Quando vier o dia que dividirá esse misto de divino e humano, deixarei este corpo onde o encontrei, e me devolverei, de bom grado, aos deuses. Nem mesmo agora estou privado da companhia deles, embora preso em algo pesado e terreno”).

³²⁸ *Tunc animus noster habebit, quod gratuletur sibi, cum emissus his tenebris, in quibus uolutatur, non tenui uisu clara prospexerit, sed totum diem admiserit et redditus caelo suo fuerit, cum receperit locum, quem occupauit sorte nascendi. Sursum illum uocant initia sua: erit autem illic etiam antequam hac custodia exsoluatur, cum uitia disiecerit purusque ac leuis in cogitationes diuinas emicuerit.*

³²⁹ *Nulli non uirtus et uiuo et mortuo retullit gratiam, si modo illam bona secutus est fide, si se non exornauit et pinxit, sed idem fuit siue ex denuntiato uidebatur siue inparatus ac subito.* A. Traina afirma, quanto à expressão *nulli non*, que a litotes do pronome negativo intensifica a afirmação: é sabido que *nulli non* (bem como *nemo non*, encontrada, por exemplo, nas cartas 22, 14 e 51, 7) não equivale a “todos”, mas sim a “não há ninguém que não”. Sêneca faz uso desses recursos em mais passagens de suas obras, encerrando, em frases gnômicas, o *pathos* de uma condição ou de uma lei cósmica que não conhece exceções. Cf. A. Traina, *Lo stile “drammatico” del filosofo Seneca*, pp. 29-30.

³³⁰ *Op. cit.*, p. 158.

³³¹ *Quae decipiunt nihil habet solidi.*

seguem o *exemplum* virtuoso, substituiu e interiorizou a *doxa* política do estoicismo médio. *Fama*, ou falsa glória, resultou quando o aspecto social da verdadeira glória se perdeu. Sêneca, portanto, preservou a final importância da *uirtus* e da opinião correta sem deixar de lado o desejo romano pela glória³³².

3. 1. 2. A *gloria* interiorizada: a relação entre ela e a *uirtus*

Conforme mencionado anteriormente³³³, a *uirtus* é a *gloria* do homem sábio e independe de julgamentos ou opiniões vindos de fora. E, sendo a sombra da *uirtus*, a glória verdadeira não existe sozinha: ela sempre acompanha a *uirtus*. As passagens abaixo ilustram a afirmação – em algumas delas, a presença do termo *animus* reforça a interiorização do conceito de *gloria*:

“Acrescenta agora que nada pode ser considerado honesto se **a alma inteira** não tomou posse e se conservou por perto, e nenhuma parte sua opôs resistência. Ora, quando alguém se aproxima do mal ou pelo medo do que é pior ou na esperança do que é bom, para obter o qual valha a pena ter tido a paciência de engolir um só mal, dissidem entre si duas maneiras de agir: de um lado, está a que ordena levar a cabo os projetos; de outro, o que retrocede e foge de algo suspeito e perigoso. Portanto, divide-se em partes opostas. **Se é assim, a glória perece.** Com efeito, **a virtude** realiza com ânimo concorde as suas decisões” (*Ep.* 82, 18; grifos nossos)³³⁴.

“Passemos a Régulo. Que mal a Fortuna lhe causou fazendo dele um exemplo de lealdade e resistência? Os ferrolhos (*clauī*) atravessavam sua pele e, para onde quer que seu corpo extenuado se inclinasse, enchiam-no de escaras. Seus olhos foram expostos a uma permanente vigília; **quanto mais torturas, tanto maior será a glória.** Queres saber como ele não se arrepende de ter imputado esse preço à **virtude**? Restitui suas forças e o coloca no Senado: ele vai

³³² Newman, *op. cit.*, p. 159.

³³³ V. *supra*, p. 62.

³³⁴ *Adice nunc quod nihil honeste fit nisi cui totus animus incubuit atque adfuit, cui nulla parte sui repugnauit. Vbi autem ad malum acceditur aut peiorum metu, aut spe bonorum ad quae peruenire tanti sit deuorata unius mali patientia, dissident inter se iudicia facientis: hinc est quod iubeat proposita perficere, illinc quod retrahat et ab re suspecta ac periculosa fugiat; igitur in diuersa distrahitur. Si hoc est, perit gloria; uirtus enim concordi animo decreta peragit, non timet quod facit.*

proferir a mesma sentença” (*De prouidentia* III, 9; grifos nossos)³³⁵.

Na passagem abaixo, nota-se a menção à *firmitas animi* que, além da *uirtus*, é a recompensa por grandes esforços. Um vocábulo próprio da metáfora militar (*certamen*) e a possibilidade de se subjugar a Fortuna³³⁶ complementam a questão da interioridade:

“Quantos golpes no rosto, quantos no corpo inteiro levam os atletas! Afinal, toleram todo tipo de suplício por causa da **avidez pela glória**³³⁷, e não é porque lutam que superam essas coisas, mas a fim de que lutem. O próprio exercício é um suplício. Que também nós triunfemos sobre tudo; a recompensa por isso não é a coroa ou a palma, nem o tocador de trombeta pedindo silêncio pela proclamação do nosso nome, e sim **a virtude, a solidez da alma** e a paz assegurada nas demais situações, se uma vez, em algum **combate**, a Fortuna foi subjugada” (*Ep.* 78, 16; grifos nossos)³³⁸.

Nos trechos seguintes, nota-se a metáfora da *militia* – no segundo, de maneira mais sutil:

“Homens grandiosos, afirmo, de vez em quando se mostram contentes nas adversidades, **da mesma forma que soldados corajosos na guerra**. Eu ouvi, sob Tibério César, o mirmilo³³⁹Triunfo se queixar da escassez de jogos: “Quão

³³⁵ *Veniamus ad Regulum: quid illi fortuna nocuit quod illum documentum fidei, documentum patientiae fecit? Figunt cutem clauis et quocumque fatigatum corpus reclinauit, uulneri incumbit; in perpetuam uigiliam suspensa sunt lumina: quanto plus tormenti tanto plus erit gloriae. Vis scire quam non paeniteat hoc pretio aestimasse uirtutem? refuge illum et mitte in senatum: eandem sententiam dicet.*

³³⁶ Fora do *animus*, conforme mencionado anteriormente (v. *supra*, p. 11), fica o reino da Fortuna. Porém, uma vez subjugada, perde todo o seu pretense poder. Cf., e. g., *Ep.* 118, 4: *'nihil mihi tecum, fortuna; non facio mei tibi copiam. Scio apud te Catones repelli, Vatínios fieri. Nihil rogo. ' Hoc est priuatam facere fortunam* (“Não tenho nada a ver contigo, Fortuna. Não faço de mim uma cópia tua. Sei que você repudia os Catões e valoriza os Vatínios³³⁶. Nada imploro’. Isso é fazer da Fortuna uma subalterna”).

³³⁷ Vale lembrar que esta não é a *gloria* do homem sábio, interiorizada através da *uirtus*.

³³⁸ *Athletae quantum plagarum ore, quantum toto corpore excipiunt! ferunt tamen omne tormentum gloriae cupiditate nec tantum quia pugnant ista patiuntur, sed ut pugnent: exercitatio ipsa tormentum est. Nos quoque euincamus omnia, quorum praemium non corona nec palma est nec tubicen praedicationi nominis nostri silentium faciens, sed uirtus et firmitas animi et pax in ceterum parta, si semel in aliquo certamine debellata fortuna est.*

³³⁹ Gladiador cujo capacete era enfeitado com um peixe, o *μορμύλος*.

bela fase se acabou!”, disse. A **coragem**³⁴⁰ é ávida pelo perigo e por suas conseqüências; não pensa no que terá que suportar, pois mesmo o que terá que suportar faz parte da **glória**. **Soldados se orgulham de suas feridas; ostentam, satisfeitos, o próprio sangue escorrendo do escudo. O mesmo podem fazer os que retornam ilesos da batalha, mas é mais visado quem volta ferido**” (*De providentia* IV, 4; grifos nossos)³⁴¹.

“Essa frase³⁴² o³⁴³ igualou a seus antepassados e não permitiu que a **glória** destinada aos Cipiãoes na África³⁴⁴ fosse interrompida. **Foi um grande feito vencer Cartago, mas ainda mais a morte. “O comandante”, diz, “encontra-se bem**”. E de que outra forma o comandante – de Catão, na verdade – devia morrer?” (*Ep.* 24, 10; grifos nossos)³⁴⁵.

O verbo *temperare*, parte do léxico moral de Sêneca³⁴⁶, surge em uma passagem do *De tranquillitate animi*:

“Habitue-mo-nos a afastar de nós o luxo e a avaliar a utilidade das coisas, não sua aparência externa. Que a comida aplaque a fome, a bebida a sede, que se limite o desejo carnal para aquilo que ele é necessário. Aprendamos a nos apoiar em nossos membros³⁴⁷, a regular nosso modo de vida e nossa alimentação não para dar novos exemplos, mas para agradar ao costume de nossos ancestrais. Aprendamos a aumentar o autocontrole, refrear a luxúria, **moderar o desejo de glória**,

³⁴⁰ Por vezes, o termo latino *uirtus* é traduzido como “coragem”.

³⁴¹ *Gaudent, inquam, magni uiri aliquando rebusaduersis, non aliter quam fortes milites bello; Triumphum ego murmillonem sub Ti. Caesare de raritate munerum audiui querentem: 'quam bella' inquit 'aetas perit!' Auida est periculi uirtus et quo tendat, non quid passura sit cogitat, quoniam etiam quod passura est gloriae pars est. Militares uiri gloriantur uulneribus, laeti fluentem meliori casu sanguinem ostentant: idem licet fecerint qui integri reuertuntur ex acie, magis spectatur qui saucius redit.*

³⁴² *Sc. Imperator se bene habet*, proferida por Cipião (§ 9).

³⁴³ *Sc. Cipião Africano.*

³⁴⁴ Cipião Africano venceu Aníbal em 202 a.C. Cipião Emiliano, também apelidado de Africano, era, por adoção, o neto do conquistador de Aníbal. Ele capturou Cartago na Terceira Guerra Púnica, em 146 a.C. O Cipião mencionado por Sêneca morreu em 46 a.C. Cf. R. Gummere, *Seneca – Ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 170, nota a.

³⁴⁵ *Vox haec illum parem maioribus fecit et fatalem Scipionibus in Africa gloriam non est interrumpi passa. Multum fuit Carthaginem uincere, sed amplius mortem. 'Imperator' inquit 'se bene habet': an aliter debebat imperator, et quidem Catonis, mori?*

³⁴⁶ Cf. A. Borgo, *op. cit.*, pp. 171-172.

³⁴⁷ E não nos daqueles que carregam as liteiras.

abrandar a raiva, ver a pobreza com olhos favoráveis, cultivar a sobriedade (...)” (IX, 2; grifos nossos)³⁴⁸.

Conclusão

O conceito de *gloria* pertence, fundamentalmente, ao vocabulário político, sendo um dos termos que servem – assim como *nobilitas*, *auctoritas* e *dignitas* – para exprimir a posição social de um membro da aristocracia. Como esses outros termos, *gloria* se liga à *uirtus* e é transmitida de pai para filho³⁴⁹, diferentemente de *claritas*. A *uera gloria*, como foi visto, é própria dos *boni* e é aprovada por eles (Cícero, *Tusc.* III, 2, 3). No mundo delimitado da elite filosófica, *gloria* é uma possibilidade real; entre o *uulgus*, *fama* é o máximo que se pode esperar e atingir³⁵⁰.

Tradicionalmente, a noção de *gloria* representa a síntese de uma carreira de sucesso em um ambiente político. É próprio da *gloria* propagar-se como uma herança imortal e, se à glória individual se acrescenta a dos *maiores* (antepassados), percebe-se uma correspondência social funcional à continuidade do poder da família. Recorrente e quase decisiva é sua relação com a *uirtus*³⁵¹.

De acordo com Habinek, talvez a redefinição de *gloria* como recompensa pela virtude ética carregue em si conotações de hierarquia e derrota de rivais, que a tornam uma fonte de instabilidade em vez de um meio seguro de se transmitirem valores através do tempo³⁵². Pode-se dizer o mesmo do termo *kléos*: necessário no campo de batalha, e perigoso quando segue para a terra natal do vencedor.

As numerosas citações ciceronianas de *gloria* mostram que, durante grande parte de sua vida, o conceito se manteve fora dos pensamentos do autor. Porém, com o impacto da experiência na política, as leituras e reflexões pessoais, o significado do termo *gloria*

³⁴⁸ *Assuescamus a nobis remouere pompam et usus rerum, non ornamenta metiri. Cibus famem domet, potio sitim, libido qua necesse est fluat. Discamus membris nostris inniti, cultum uictumque non ad noua exempla componere, sed ut maiorum mores suadent. Discamus continentiam augere, luxuriam coercere, gloriam temperare, iracundiam lenire, paupertatem aequis oculis aspicere, frugalitatem colere (...).*

³⁴⁹ Cf. Hellegouarc’h, *op. cit.*, p. 382.

³⁵⁰ Cf. Habinek, *op. cit.*, p. 273.

³⁵¹ Cf. Pignatelli, *op. cit.*, p. 143.

³⁵² *Idem, ibidem*, p. 273.

adquiriu uma importância mais profunda³⁵³. No entanto, a *gloria* a que aspirava, ao menos à primeira vista, não era a vulgar³⁵⁴.

Como Cícero, Sêneca também se apresenta, nas palavras de Habinek, como uma espécie de “herói cultural”, um mestre da doutrina histórica e ética de seus contemporâneos, que a racionaliza de acordo com os procedimentos da filosofia grega e a divulga num notável e original estilo em latim³⁵⁵. Ao combinar o ideal romano de glória, a doutrina estoica e sua própria “filosofia da interioridade”³⁵⁶, Sêneca produziu uma nova compreensão e um novo enfoque à necessidade humana básica de elogio. Ele primeiro redefiniu a *uirtus* cívica em termos do *summum bonum* estoico, suprimindo sua conotação política. *Gloria*, portanto, se torna a recompensa pela manifestação de uma correta disposição interior em relação aos *adiaphora*. Sêneca também forneceu um novo padrão para distinguir a verdadeira glória da falsa – responsabilidade social, expressa pelo *exemplum*³⁵⁷. O *sapiens* deseja trazer sua virtude ao público não por causa de si mesmo, mas para fornecer exemplo para impelir outros à virtude, mesmo em gerações futuras.

Capítulo 3 – *Fides e pietas*

Introdução

O conceito de *fides* designa, por assim dizer, uma regra de conduta, referindo-se a determinados aspectos dos costumes romanos (*mores*). Um desses importantes aspectos é o da “confiança”, que, segundo Heinze³⁵⁸, está em primeiro plano entre todos os valores que o conceito pode abranger. Os dicionários estão de acordo ao indicar que o sentido mais

³⁵³ A ponto de dizer, de seu amor pela glória, que era “talvez demasiado forte, mas honesto” (*Pro Archia* XI, 26).

³⁵⁴ Cf. Sullivan, *op. cit.*, p. 391.

³⁵⁵ Habinek, *op. cit.*, p. 286.

³⁵⁶ Cf. G. Lotito, *Suum esse: forme dell’interiorità senecana, passim*.

³⁵⁷ Dentre seus *exempla* favoritos, destacam-se o de Catão e o de Sócrates. A glória máxima do último é o *calix uenenatus* de cicuta, que *magnum Socratem fecit* (*Ep.* 13, 14), enquanto que a de Catão consiste na sua própria morte, sua morte voluntária (*qui quam ferro non miserat animam manu extraxit* – *Ep.* 70, 19). Cf. M. Parente, *Socrate e Catone in Seneca: il filosofo e il politico*, p. 219.

³⁵⁸ R. Heinze, “*Fides*”, pp. 140-166. O estudioso nega, no artigo, que “garantia” seja a acepção de base do conceito de *fides* (p. 142).

geral de *fides* é o de *confiança* e, particularmente, o de *confiança recíproca entre duas partes*³⁵⁹. O sentido de confiança, de acordo com Hellegouarc’h, seria o sentido de base³⁶⁰.

Na opinião de Conte, a noção carregaria, originalmente, a conotação jurídica de garantia³⁶¹. Em particular, ela designaria a “proteção” que o patrão (*patronus*) dá ao cliente (*cliens*). Nessas condições, *fides* com o valor próprio de confiança não se encontraria antes da *Retórica a Herênio* e do *De inuentione* e só se desenvolveria, nesse emprego, sob o Império³⁶². A *fides* está na base das relações que pressupõem reciprocidade no plano paritário (*amicitia, hospitium*), mas também é um conceito cardinal das relações de subalternidade (*deditio, clientela*). Não raro, torna-se sinônimo de “aliança” (cf. *foedus*)³⁶³.

Originalmente, a expressão *bona fides* não comportava a menor nuance moral, que apareceu apenas progressivamente, quando a garantia se encontrou fundada na qualidade de uma pessoa. No entanto, Conte ressalta que, a despeito da importância do conceito no campo jurídico, será a conotação moral a prevalecer no sistema de valores romanos, em que *fides* assume um papel central. Em linhas gerais,

“A *fides* pode ser definida como o valor que estabelece e assegura a relação entre duas partes, a “confiança” que uma tem na outra. Embora sempre baseada na reciprocidade do compromisso, *fides* contém diferentes características de acordo com a situação das duas partes”.³⁶⁴

³⁵⁹ Cf. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, sub uoce fides*.

³⁶⁰ *Op. cit.*, p. 25. Benveniste nos lembra, no entanto, que se traduzirmos, indiscriminadamente, *fides* como “confiança”, certas expressões essenciais como *fidem habere* e *fides est mihi*, frequentes nas peças cômicas, correm o risco de ser compreendidas no sentido oposto. Na passagem do *Pseudolus* de Plauto *paruam esse apud te mihi fidem ipse intellego* (v. 467), se *mihi est fides* for traduzida como “eu te dou minha confiança”, chegaremos ao oposto do sentido real do verso, que é “eu mesmo entendo que tenho pouco crédito para contigo”. Cf. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 116.

³⁶¹ *Op. cit.*, p. 913.

³⁶² Hellegouarc’h, *op. cit.*, p. 25.

³⁶³ A. M. Pignatelli, *Lessico politico a Roma fra III e II secolo a.C.*, p. 35. McGushin, em seu artigo “Catullu’s *sanctae foedus amicitiae*” (*Classical Philology*, p. 89), comenta a concepção do casamento como um *foedus*, um “pacto” que depende, para que seja válido, da observação das exigências da *fides* como principal atributo da *pietas*, que é, por assim dizer, o ingrediente essencial de uma união como essa.

³⁶⁴ Conte, *op. cit.*, p. 796.

A acepção “confiança” seria, nas palavras de Freyburger, a trama que sustenta o conjunto dos termos que o conceito de *fides* pode exprimir. Ela está, de maneira ainda mais nítida, na base do termo grego πίστις³⁶⁵. Ainda segundo o estudioso, dessa acepção derivariam outras duas, a de “boa fé” e “lealdade”³⁶⁶, que seriam valores tardios do conceito de *fides*. Esse caráter tardio, no entanto,

“(…) não impede que se pense que os latinos tenham acrescentado, à ideia de ‘comportamento leal’ (…), a de ‘disposição interior a se comportar lealmente’. A noção de ‘crédito’, com efeito, (….) supõe, sem dúvida alguma, um ‘comportamento’, mas não exclui a disposição pessoal, **interiorizada**, de agir em função de uma ética, um ideal”³⁶⁷ (Grifos nossos).

No sentido de “boa fé”³⁶⁸ e “lealdade”, *fides* é encontrada em companhia de vários outros termos da mesma esfera moral. No mais das vezes, *fides* responde a *uirtus* – aqui, com o sentido de “coragem”. Em Tito Lívio (XXXIV, 59, 5), recomenda-se, no Senado, que os gregos presentes lembrem a seus concidadãos: “com que coragem e com que lealdade (sc. o povo romano) defendeu sua liberdade contra Filipo!”³⁶⁹.

Freyburger nos lembra que a riqueza da noção de *fides* provém, em boa parte, do fato de que esta se encontra presente também na esfera social³⁷⁰: na época republicana, o sentido de “crédito” que *fides* pode ter em certos contextos vem acompanhado, por exemplo, do conceito de *fama*. Cícero, nas *Epistulae ad Familiares*, recomenda os talentos de advogado e juiz de um de seus amigos, dizendo que este exerceu seus encargos *optima et fide et fama* (“com excelente crédito e renome” – XIII, 10, 2). Em outra obra, Cícero afirma que as pessoas de bem são as que *ita se gerunt, ita uiuunt, ut eorum probetur fides, integritas* (“...se comportam e vivem de forma que seu crédito e integridade sejam reconhecidos” – *Laelius de amicitia*, XIX).

³⁶⁵ *Op. cit.*, p. 50.

³⁶⁶ *Idem, ibidem*.

³⁶⁷ *Idem*, p. 51.

³⁶⁸ *Fides* pode significar, ainda, “boa fé” no sentido de “sinceridade”, simplesmente o “respeito pela verdade”. Agir *bona fide*, “de boa fé”, é se comportar de maneira honesta e sincera. Cf. Freyburger, *op. cit.*, p. 54.

³⁶⁹ *qua uirtute quaque fide (sc. populus Romanus) libertatem eorum a Philippo uindicauerit*.

³⁷⁰ *Op. cit.*, p. 57.

Nas obras de Sêneca, não é raro encontrar o conceito de *fides*, embora seja muito menos comum do que as noções de *gloria* e *libertas* já estudadas. Na maioria das passagens, ela apresenta o sentido de “credibilidade”, “fidelidade”, por vezes para designar uma das propriedades de particular importância para os romanos. Eis porque o autor, na carta 88, caracteriza *fides* como *sanctissimum humani pectoris bonum* (“o bem mais sagrado dos valores humanos” – § 29), que não se deixa corromper a nenhum preço. Apesar de tão essencial para os romanos, Sêneca não examina minuciosamente a *fides* e, assim como para a *pietas*, não lhe dispensa uma função tão importante quanto para a *iustitia* (“justiça”), *temperantia* (“moderação”), *fortitudo* (“coragem”) e *prudentia* (“prudência”) – ou seja, as quatro *uirtutes cardinales* estoicas³⁷¹.

A *pietas*, por sua vez, define-se, habitualmente, como um sentimento de obrigação para com aqueles a quem o homem está ligado por natureza (pais, filhos e parentes próximos)³⁷². Nas palavras de Conte,

“(…) é o valor que se manifesta no cumprimento dos próprios deveres para com as divindades e para com os outros homens, em primeiro lugar os próprios parentes de sangue. Nesse sentido, o conceito de *pietas* conservará, sempre, fortes conotações religiosas, testemunho do seu caráter ‘arcaico’, ligado ao antiquíssimo conceito de família e à sacralidade das relações entre pessoas próximas, vivas ou mortas (e, por essa razão, divinizados). Essa conotação religiosa é o que distingue a *pietas* do dever (*officium*) que deriva de relações estritamente sociais”.

Enéias, no “grande poema da *pietas*”³⁷³ – a Eneida, de Virgílio –, embora altamente qualificado por seu nascimento e fama que chegou até os céus, carece de *gloria* e *nobilitas*³⁷⁴. Sua grande qualidade, enfatizada e invocada em várias passagens da referida

³⁷¹ C. J. Classen, *Le virtù nelle lettere di Seneca a Lucilio*, p. 281.

³⁷² Cf. M. H. R. Pereira, *op. cit.*, p. 327.

³⁷³ Para usar as palavras de Pereira, *op. cit.*, p. 328.

³⁷⁴ D. Earl, *op. cit.*, p. 68.

obra virgiliana, é a *pietas*³⁷⁵. Também aqui o significado da noção é o cumprimento dos deveres para com os deuses, a pátria e a família. Enéias aceita, contra a sua vontade, a missão determinada pelo destino e, a despeito de seu desejo por descanso e tranquilidade, com crescente regularidade e conhecimento de sua sina³⁷⁶. *Pietas* andava lado a lado com a *iustitia* (“... se a **devoção** encontra no céu testemunhos que a protegem, se em algum lugar a **justiça** e a mente consciente do que é correto valem algo”³⁷⁷ – Eneida I, 603-604. Grifos nossos) e não deixava espaço para a glória pessoal; através da *iustitia* os *superbi* eram, por assim dizer, “domesticados” e transformados em uma nação civilizada (“e frear, com justiça, as nações soberbas”³⁷⁸ – Eneida I, 523). Pereira nos lembra que a dissociação de conceitos como *gloria* e *pietas* não é a regra geral entre os romanos, “mas é parte do sentido de missão que incumbe a Enéias e ao povo que ele prefigura”³⁷⁹.

1. Etimologia do conceito de *fides*. A relação entre ela e a πίστις. *Pietas* e εὐσέβεια

De acordo com Benveniste, tanto a noção latina de *fides* quanto a grega de πίστις, ainda que seus sufixos sejam diferentes, derivam da mesma raiz indoeuropeia **bheidh* (“persuadir”)³⁸⁰. O conceito grego apresentaria, segundo o estudioso, quatro dos cinco significados fundamentais de seu correspondente em latim: o de “confiança”³⁸¹, o de “crédito”³⁸², o de “boa fé” ou “lealdade”³⁸³ e o de “promessa”³⁸⁴. Πίστις, no grego, abarca o sentido de “confiança”, “segurança” e “crença”. *Fides*, desde suas origens, contém

³⁷⁵ Vale lembrar que, logo no início do poema, diz-se que Enéias é um *insignem pietate uirum* (“um homem notável por sua devoção” – Eneida, I, 10).

³⁷⁶ *Idem, ibidem*, p. 68.

³⁷⁷ (...) *si qua pios respectant numina, si quid usquam iustitia est et mens sibi conscia recti* (...).

³⁷⁸ *iustitiaque* (...) *gentis frenare superbas*.

³⁷⁹ *Op. cit.*, p. 328.

³⁸⁰ *Op. cit.*, p. 33.

³⁸¹ Cf. Platão, *A República*, VI, 505e: Πίστει χρήσασθαι μονίμῳ (“Descansar sobre uma sólida confiança”). As traduções do grego se encontram em Freyburger, *op. cit.*, pp. 33-34.

³⁸² Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1179a 17: Πίστιν τὰ τοιαῦτα ἔχει τινά (“Tais considerações têm um certo crédito”).

³⁸³ Cf. Ésquilo, *Os Persas*, 441-443: Περσῶν ὅσοινερ ἦσαν ἀκμαῖοι φύσιν.../αὐτῷ τ' ἀνακτι πίστιν ἐν πρώτοις ἄει... (“Aqueles que, entre os Persas, estavam em pleno vigor.../e, perante o príncipe, modelos constantes de lealdade...”).

³⁸⁴ Cf. Aristófanes, *Lisístrata*, 1185: πίστιν δοῦναι (“manter a promessa”).

conotações morais e sociais, laços mútuos entre *patronus* e *cliens* que mantinham a união do Estado³⁸⁵. Na esfera das relações entre Estados, a *πίστις* grega assinalava um acordo recíproco entre partes iguais; para um romano, *fides* significava o reconhecimento da parte superior, o exercício do clientelismo pelo mais forte sobre o mais fraco, sem pretensão de igualdade³⁸⁶.

Πίστις como uma qualidade que denotava a relação harmoniosa e obrigações mútuas existentes entre poderes superiores e inferiores surge em um contexto puramente grego. O dever de “manter” a *πίστις* ou “se apoiar” nela em relação a um poder maior se aplica entre os helenos. O líder aqueu Arato chegou, inclusive, a caracterizar o conceito como uma proteção monárquica ao alertar o jovem Filipe: nada fortalece e assegura a autoridade de um rei como a benevolência e a *πίστις* (*βασιλεῖ δὲ πίστεως καὶ χάριτος ἰσχυρότερον οὐδὲν οὐδὲ ὀχρώτερον*)³⁸⁷. Gruen afirma que a noção grega ocupava um lugar importante na ideologia helenística, paralela aos valores romanos:

“A *πίστις* grega e a *fides* romana eram bastante compatíveis. A ideia de submissão à *πίστις* do mais forte – levando, conseqüentemente, a obrigações recíprocas – parece familiar também a cartagineses, númidas e gauleses³⁸⁸. (...) O respeito pela *πίστις/fides* era um legado comum para gregos e romanos, não uma fonte de mal-entendido e divisão entre culturas”³⁸⁹.

O conceito de *pietas*, por sua vez, traduz o grego *εὐσέβεια*³⁹⁰ e pode significar, de acordo com o *OLD*, “cumprimento do dever”, “sentimento religioso”, “piedade”, “devoção”, “afeição familiar”, “ternura” e “amizade”, entre outros. O significado de “culto

³⁸⁵ Heinze, *op. cit.*, pp. 159-166.

³⁸⁶ E. S. Gruen, “Greek *pístis* and Roman *fides*”, p. 64.

³⁸⁷ Plutarco, *Aratus*, 50, 6.

³⁸⁸ Cf., por exemplo, Lívio, 29, 30, 11.

³⁸⁹ *Op. cit.*, p. 68.

³⁹⁰ Em Aristóteles, de acordo com S. Broadie, *εὐσέβεια* se aplicava a pessoas e atitudes, enquanto que *ὁσιότης* também dizia respeito a funções desempenhadas. Porém, segundo Menandro (século III), *εὐσέβεια* é para os deuses e *ὁσιότης*, para os mortos. Cf. Broadie, *Aristotelian Piety*, p. 54, n. 1.

à divindade” na palavra grega que depois se associou à latina surge já entre os gregos, como neste trecho do *SVF*, 604: Τὴν γὰρ ἀσέβειαν κακίνα οὖσαν, ἄγνοιαν εἶναι θεῶν θεραπείας, τὴν δ’ εὐσέβειαν (...), ἐπιστήμην θεῶν θεραπείας (“De fato, a falta de devoção é um vício, visto que é ignorância a respeito do que concerne aos deuses, enquanto que a **devoção é conhecimento do culto divino**” - *Stobaeus ecl.* II 67, 20 W (Grifos nossos)³⁹¹. Snell acrescenta, ainda, que a ἀσέβεια, a violação de algo que é sagrado, poderia ser castigada com a pena de morte, e que ἀσεβής é aquele que, por exemplo, rouba as oferendas sagradas ou que profana os templos³⁹².

Os sentidos de “dever” – para com a pátria e parentes consanguíneos, por exemplo – e de “sentimento religioso” são encontrados em algumas passagens de obras ciceronianas, como atestam, respectivamente, o *De natura deorum (de sanctitate, de pietate aduersus deos* – I, 115) e o *De inuentione* (II, 66), entre outros (*maximam pietatem conseruatione patriae contineri – Philippicae XIII, 46; quod tibi nullum pietatis officium defuit – Pro Milone, 100; qua pietate colat religiones – De legibus II, 15; cum qua – sc. pietate – simul sanctitatem et religionem tolli necesse est – De natura deorum I, 3*).

Nas *Consolationes* de Sêneca e em algumas epístolas, é comum encontrarmos os sentidos de “afeição filial” ou “devoção” para o conceito de *pietas*: *quaedam contra bonum morem magna pietas (Ad Marciam I, 2); Tiberium filium, cuius pietas efficiebat ut in illo acerbo et defleto gentibus funere (Idem, IV, 2); quam tu quidem omni obsequio et pietate (Ad Heluiam II, 4); optimum inter pietatem et rationem temperamentum est et sentire desiderium et opprimere (Idem, XVI, 1); In hoc uero, cuius tam explorata pietas est (Ad Polybium V, 3); si id donari salua pietate ac fide poterit (Ep. 81, 16)*. No entanto, é nas tragédias que o conceito de *pietas* como devoção/afeição filial é mais patente³⁹³.

2. Plauto e a *fides* na comédia

³⁹¹ Ver, também, *SVF* 1017: ἔστι γὰρ εὐσέβεια ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας (“pois a devoção é a ciência do culto aos deuses”).

³⁹² B. Snell, *A descoberta do espírito*, pp. 49-50.

³⁹³ Para o conceito de *pietas* nas tragédias senequeanas, ver M. Berthe, “Seneca’s tragedies: a new interpretation”, *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, vol. 76, 1945, pp. 216-245; W. M. Calder, “Seneca’s Agamemnon”, *Classical Philology*, vol. 71, 1976, pp. 27-36.

De acordo com Pignatelli, é a comédia que melhor ilustra o que representava, na Roma do século II, a utilização do conceito de *fides* baseada em uma mentalidade que havia herdado, dos pais, a relação imprescindível aos valores do *mos maiorum*³⁹⁴. Um contexto ético fortemente caracterizado como o do *Trinummus* oferece uma série de elementos para uma reflexão mais profunda acerca da sociedade da época e comportamentos sociais que deveriam estar ancorados em um sistema codificado e profundamente enraizado.

Uma passagem do *Trinummus* elenca uma série de características – entre elas, a *fides* – que a pessoa de bem deve possuir: “Estas coisas são esperadas do homem de bem: feitos ilustres, lealdade, honra, glória e reconhecimento. Tal é o prêmio das pessoas íntegras”³⁹⁵ (v. 272-273). Para Pignatelli, o rigor moral dos versos citados nasce, em primeiro lugar, da escolha do protagonista, que deseja renunciar a uma vida dissoluta para empreender um caminho mais virtuoso; em segundo lugar, da terminologia utilizada. À lista dos valores comumente próprios do *uir bonus*, segue uma afirmação ambivalente (*hoc probis pretiumst*) que pode ser traduzida ora como um intento mais feliz (“este é o prêmio das pessoas de bem”), ora como um caminho mais sofrido, que o protagonista se mostra disposto a empreender (“este é o preço para as pessoas de bem”) ³⁹⁶.

Na peça *Bacchides* a *fides*, compreendida como um valor social, é associada à vida política, quando Pistoclero, um dos personagens, condena amigos *lingua factiosi*³⁹⁷. *Factiosi* é uma palavra associada à política romana e significa algo como “extremamente ativo em nome da facção política de alguém”. Logo, isso implica um aspecto político da *fides*, que podia garantir relações de *amicitiae* políticas e pessoais³⁹⁸. Do significado mais genérico de confiança que caracterizava as relações sociais, o conceito se concentra, nos versos 540-542 da referida peça, também em âmbitos mais restritos como o da *amicitia* e relações de clientela. Um amigo verdadeiro é *probus et fidelis* (“íntegro e leal” – *Trinummus*, v. 1096-1097), e estas são as palavras de um escravo que, no *Trinummus*, constata a fidelidade de um amigo a seu patrão:

³⁹⁴ *Op. cit.*, p. 42.

³⁹⁵ *Boni sibi haec expetunt, rem, fidem, honorem, gloriam et gratiam: hoc probis pretiumst.*

³⁹⁶ *Op. cit.*, p. 42.

³⁹⁷ *Multi more isto atque exemplo uiuunt, quos cum censeas/esse amicos, reperiunt falsi falsimoniis./lingua factiosi, inertes opera, sublesta fide* (“Muitos vivem de acordo com esse costume e exemplo: estima-os como amigos e os descobre falsos e cheios de armadilhas, que falam muito e fazem pouco, de uma lealdade duvidosa” – v. 540-542).

³⁹⁸ W. M. Owens, “The third deception in *Bacchides*: *fides* and Plautus originality”, p. 391.

“Este é o único amigo que permaneceu fiel a meu patrão e que jamais alterou sua constante lealdade, ainda que pense que de fadiga teve que suportar muito por esse objetivo. Mas este foi o único, como eu mesmo sei, a conservar a lealdade” (v. 1110-1114)³⁹⁹.

Pignatelli nos lembra que a amizade, em Plauto, é baseada especialmente na confiança e na lealdade⁴⁰⁰. Daí vem a recomendação, na peça *Captiui*, de se permanecer leal a quem é leal: *Fac fidelis sis fideli, caue fidem fluxam geras* (“Age de modo que sejas leal a quem é leal, cuidado para não demonstrares uma lealdade instável” – v. 439). E essa base é a mesma quando se trata de relações de clientela. Na peça *Menaechmi*, um dos irmãos gêmeos lamenta a inquietação, sobretudo da parte dos *optumi*, de se valer do maior número possível de clientes, sem se importar com sua honestidade ou com sua defesa quando citados em juízo: *Res magis quaeritur quam clientum fides/ cuius modi clueat* (“Busca-se mais a posição do que a lealdade dos clientes/de que modo falam dele” – v. 576-577).

Os versos de *Menaechmi*, na opinião de Pignatelli, trazem à tona um dos mecanismos da vida política de Roma à época: reconhecendo-se os valores éticos – entre os quais a *fides* –, como base das relações políticas, a reprovação de Menecmo é justificada e suscita interesse justamente pelo fato de que o mecanismo sócio-político é, sem dúvida, um dos pontos cruciais da luta política interna em Roma entre o século III e a República⁴⁰¹.

³⁹⁹ *Hic meo ero amicus solus firmus restitit/neque demutauit animum de firma fide, quamquam labores multos /ob rem laborem eum ego cepisse censeo./Sed hic unus, ut ego suspicor, seruat fidem.* Mas nem sempre, observa Pignatelli, as relações entre patrão e escravo na comédia se caracterizam pela lealdade. Algumas vezes, a *fides* do patrão é posta em discussão. Cf., por exemplo, *Persa*, 193-194: *TO - Scelus tu pueri es, atque ob istanc rem ego aliqui te peculiabo/PAE. Scio fide hercle erili ut soleat impudicitia opprobri nec subigi queantur umquam, ut pro ea fide habeant iudicem* (“Toxilo: Você é um rapaz criminoso, e por isso mesmo eu próprio vou te dar alguma recompensa.../Pênio: Eu sei, por Hércules, no que concerne à palavra de um patrão, o quanto se costuma reprovar sua falta de pudor. Nem conseguem obrigar que eles mantenham a palavra”). Tradução de Isabella Tardin Cardoso.

⁴⁰⁰ *Op. cit.*, p. 44.

⁴⁰¹ *Op. cit.*, p. 45. Acerca do papel político da *clientela*, ver R. P. Saller, “Personal patronage under the Early Empire”, *The Classical Review*, vol. 33, 1983, pp. 271-273; C. Damon, “Greek parasites and Roman patronage”, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 97, 1995, pp. 181-195; G. Alföldy, *A história social de Roma*, p. 26; P. Veyne, *História da vida privada – Do império romano ao ano mil* (vol. I), pp. 97-101; 110-111; 146; 180; 269.

3. Cícero e a *fides*

Nas obras de Cícero, por vezes, o conceito de *fides* surge como uma das qualidades próprias do cidadão romano. No *De finibus*, por exemplo, o autor diz que “a cortesia, a equidade, a nobreza, a lealdade, a retidão, a honestidade” são próprias do povo romano⁴⁰². Já nas *Tusculanae*, afirma, ao comparar o povo romano com o grego, que os romanos excedem os helenos em costumes e instituições, e também em “seriedade, firmeza, grandeza de alma, integridade e lealdade”:

“De fato nós, sem dúvida, velamos melhor e mais primorosamente pelos costumes, os hábitos de vida e os assuntos particulares e familiares. Ora, nossos antepassados certamente administraram a República tanto através de convenções quanto de leis melhores. O que dizer do exército? (...). Com efeito, que outros tiveram tamanha seriedade, tamanha firmeza, grandeza de alma, integridade e **lealdade** (*fides*), uma virtude tão superior em todos os sentidos, a ponto de poderem ser comparados a nossos antepassados?” (I, 1, 2-3 – grifos nossos)⁴⁰³.

Freyburger nos lembra que Cícero considera a *fides* como uma das *uirtutes* (“As demais virtudes, por si mesmas, são de grande valor: a justiça, a lealdade, o pudor e a moderação” – *Pro Murena*, 30)⁴⁰⁴ e que, por vezes, a noção em estudo surge acompanhada da expressão *magnitudo animi*:

“Viste um tribuno da plebe jazendo no chão, à beira da morte, após receber mais de vinte golpes; a casa de outro tribuno da plebe, divino entre os homens (com efeito, direi o que sinto e o que todos sentem comigo), divino, notável, dotado de uma **lealdade**, de uma **grandeza de alma** e de uma seriedade sem precedentes,

⁴⁰²II, 23, 76: *officium, aequitatem, dignitatem, fidem, recta, honesta* (...).

⁴⁰³ *Nam mores et instituta uitae resque domesticas ac familiaris nos profecto et melius tuemur et lautius, rem uero publicam nostri maiores certe melioribus temperauerunt et institutis et legibus. quid loquar de re militari? (...). Quae enim tanta grauitas, quae tanta constantia, magnitudo animi, probitas, fides, quae tam excellens in omni genere uirtus in ullis fuit, ut sit cum maioribus nostris comparanda?*

⁴⁰⁴ *Ceterae (...) uirtutes ipsae per se multum ualent iustitia, fides, pudor, temperantia.*

foi atacada com tochas e espadas pelo exército de Clódio” (*Pro Sestio* XXXIX, 85 – grifos nossos)⁴⁰⁵.

Uma passagem do *De officiis* deixa claro que, para Cícero, o passado de Roma era um modelo de grandes virtudes. Com efeito, o autor afirma que

“(…) o Senado era abrigo e refúgio de reis, povos e nações; quanto a nossos magistrados e generais, a partir de uma única circunstância desejavam conquistar o maior louvor: defender as províncias e os aliados com justiça e **responsabilidade** (*fides*)” (II, 26 – grifos nossos)⁴⁰⁶.

Em Cícero, além da *aequitas*, o renome e a glória também acompanham a *fides*. De fato, nas *Epistulae ad Familiares*, ele recomenda os talentos de advogado e juiz de um de seus amigos, dizendo que este exerceu seus encargos *optima et fide et fama* (“com excelente lealdade e renome” – XIII, 10, 2). *Fides* figura, nessa passagem, entre as *uirtutes* que trazem o “reconhecimento” (*fama*). As “pessoas de bem” são as que se comportam de maneira que sua lealdade e integridade sejam reconhecidas: *Qui ita se gerunt, ita uiuunt, ut eorum probetur fides, integritas* (“Que se portaram e viveram de tal maneira que se reconheçam sua lealdade e integridade” – *Laelius*, 19).

É a *fides*, em primeiro lugar, que faz com que Plâncio seja homenageado (*Pro Plancio*, X, 26)⁴⁰⁷ e Lélcio desfrute de uma glória suprema (*Laelius*, 25)⁴⁰⁸. O próprio Cícero teria apreciado, de acordo com um trecho das *Epistulae ad Familiares*, a entrada de Ópio

⁴⁰⁵ *Tribunum plebis plus uiginti ulneribus acceptis iacentem moribundumque uidistis; alterius tribuni plebis diuini hominis—dicam enim quod sentio et quod mecum sentiunt omnes—diuini, insigni quadam, inaudita, noua magnitudine animi, grauitate, fide praediti, domus est oppugnata ferro, facibus, exercitu Clodiano.*

⁴⁰⁶ (...) *regum, populorum, nationum portus erat et refugium senatus, nostri autem magistratus imperatoresque ex hac una re maximam laudem capere studebant, si prouincias, si socios aequitate et fide defendissent.*

⁴⁰⁷ *Plancio honori hanc fidem, misericordiam, uirtutem fuisse miraris?* (“Ficas admirado de que Plâncio tenha sido homenageado por sua lealdade, sua compaixão, sua coragem?”).

⁴⁰⁸ (...) *amicitiam nonne facile (sc. defendere) ei qui ob eam summa fide, constantia iustitiaque servatam maximam gloriam ceperit?* (“Acaso não é fácil manter a salvo a amizade dele que, por causa de uma lealdade suprema, da firmeza e do senso de justiça alcançou uma glória suprema?”).

no seu círculo de amizades: isso seria uma demonstração de reconhecimento público de sua *fides*. Com efeito, o orador afirma:

“Fizeste uma apreciação extremamente importante da minha **lealdade** e confiança ao dispores toda a tua pessoa, após a morte de César, sob a proteção da minha amizade” (*Ad Fam.* XI, 29, 2 – grifos nossos).

De acordo com Freyburger, a ambiguidade dos sentidos de “crédito” e de “lealdade”/“boa fé” do conceito de *fides* torna-se natural a partir do momento em que se admite que a “lealdade” significa, para um romano, apenas uma atitude que vale esse “crédito”, que atrai a “confiança”⁴⁰⁹. Não obstante, ser agraciado pela confiança total da parte de seus concidadãos é, em Roma, algo tão procurado que um homem se abstém de contestar, tanto quanto possível, a *fides* de um personagem ilustre, mesmo se este corre o risco de estar errado⁴¹⁰. O jovem Tuberão⁴¹¹, em uma passagem do *De republica*, evita questionar o testemunho de homens importantes (sem dúvida senadores ou parentes destes) que afirmam ter visto, no céu, dois sóis ao mesmo tempo: “De fato, não são poucos nem irresponsáveis os que afirmam ter visto dois sóis, a ponto de não se dar crédito (*fides*) a eles e se buscar a prova” (I, 15 – grifos nossos)⁴¹².

Chiappetta (1997) nos lembra que Freyburger aponta “persuasão” como mais uma das traduções possíveis de *fides*⁴¹³, “e justifica-a indicando, principalmente, os usos do

⁴⁰⁹ *Op. cit.*, p. 59. Para o autor, a acepção “promessa” é, igualmente, apenas uma variante da mesma noção.

⁴¹⁰ *Op. cit.*, p. 46.

⁴¹¹ Quinto Hélio Tuberão, sobrinho de Cipião Emiliano, estoico e notável asceta. Sêneca o menciona na *Ep.* 95, 72-73: “Seria proveitoso não somente discorrer sobre as qualidades do homem de bem e desenhar seu retrato e feições, mas narrar e expor como eles se portaram (...), como os leitos de madeira de Tuberão para os banquetes públicos e peles de cabra ao invés de cobertas, e os vasos de barro depositados, perante os convivas, em frente à capela do próprio Júpiter. (...). Naquele dia o povo romano viu a vasilha de muitos, mas ficou admirado pela de um único homem. O ouro e a prata de todos os outros se quebraram e se fundiram mil vezes, mas os barros de Tuberão vão durar por todos os séculos” (*Proderit non tantum quales esse soleant boni uiri, dicere formamque eorum et lineamenta deducere, sed quales fuerint narrare et exponere...Tuberonis ligneos lectos [cum in publicum sternerent] haedinasque pro stragulis pelles et ante ipsius Iouis cellam adposita conuiuus uasa fictilia.... Illo die populus Romanus multorum supellectilem spectauit, unius miratus est. Omnium illorum aurum argentumque fractum est et [in] milliis conflatum, at omnibus saeculis Tuberonis fictilia durabunt*).

⁴¹² *neque enim pauci neque leues sunt, qui se duos soles uidisse dicant, ut non fides non habenda quam ratio quaerenda sit.*

⁴¹³ *Op. cit.*, p. 75.

termo nos tratados de retórica”⁴¹⁴. Para ela, no entanto, *fides* não é sinônimo de persuasão: “ao conseguir estabelecer uma *fides*, o discurso, em consequência disso, consegue a persuasão”⁴¹⁵. Com efeito, nas *Partitiones oratoriae*, Cícero escreve: *Quid est argumentum? Probabile inuentum ad faciendam fidem* (“O que é um argumento? Um artifício plausível para se obter a confiança” - § 5).

Finalmente, há que se mencionar o sentido de “palavra dada” que o conceito de *fides* apresenta. Em um trecho do *De officiis*, ainda que a noção não esteja traduzida, é patente que seu significado é o de que se cumpre algo que se disse:

“Sendo assim, embora isto venha talvez a parecer a alguém demasiado forçado, ousemos, porém, imitar os estoicos, que com empenho investigam de onde deriva cada palavra e acreditemos que *fides* recebeu seu nome do fato de que se faz [*fiat*] o que se disse” (*De officiis*, I, VI, 23)⁴¹⁶.

Nas passagens ciceronianas analisadas, fica claro que o contexto em que a *fides* se insere é o sócio-político. Ainda que, em certos trechos, seja considerada uma *uirtus* e esteja relacionada à *magnitudo animi*⁴¹⁷, a disposição pessoal, interiorizada, de “agir em função de uma ética” da qual fala Freyburger⁴¹⁸ não impede que, em Cícero, a noção de *fides* venha revestida de um vocabulário próprio da política (*Pro Sestio*, XXXIX, 85 – *tribunum plebis*; *De officiis*, II, 26: *senatus, magistratus, imperatoresque*) e que é na esfera social que o conceito encontra um maior destaque (*Philippicae* X, 10; *Laelius*, 19).

3. 1. A “virtude romana por excelência”: aspectos da *pietas* em Cícero

⁴¹⁴ A. Chiappetta, *Ad animos faciendos: comoção, fé e ficção nas Partitiones oratoriae e no De officiis de Cícero* (Tese de Doutorado), p. 83.

⁴¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 83.

⁴¹⁶ *Ex quo, quamquam hoc uidebitur fortasse cuiquam durius, tamen audeamus imitari Stoicos, qui studiose exquirunt, unde uerba sint ducta, credamusque, quia fiat, quod dictum est, appellatam fidem.* Agradeço ao Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos pela sugestão de se acrescentar a passagem ciceroniana supracitada e também pela tradução.

⁴¹⁷ *V. supra*, p. 90.

⁴¹⁸ *V. supra*, p. 82.

A *pietas*, como já vimos⁴¹⁹, define-se como um sentimento de dever filial a quem o ser humano, por natureza, encontra-se ligado. No *De inuentione*, Cícero escreve: “(Chamam de) *pietas* o dever que se estimula a cumprir em relação à pátria ou aos pais ou a outros, unidos pelo sangue” (II, 66)⁴²⁰. De acordo com Emilie, a *pietas*, virtude romana por excelência⁴²¹, estava tão arraigada na própria filosofia de vida de Cícero que seus deveres voltavam-se, primeiramente, *erga patriam* e *erga parentes* e, depois, *erga amicos*⁴²². A estudiosa acrescenta, ainda, que todo romano reconhecia diferenças entre os laços que ligavam uma pessoa a parentes próximos, amigos e pátria; porém, o mais nobre e caro era o laço entre alguém e seu país⁴²³. Com efeito, Cícero afirma:

“Os pais são preciosos, os filhos são preciosos, os parentes e os amigos íntimos, mas a pátria abarca tudo o que há de mais precioso em tudo. E que homem de bem hesitaria em morrer por ela se fosse para lhe ser útil? Por isso, é mais detestável a crueldade desses que, com tudo quanto é tipo de atentado, arruinaram a pátria e estão (e estiveram) ocupados em destruí-la por completo”⁴²⁴.

As posses de uma pessoa e a própria vida pertenciam à *patria*. No *De legibus*, Cícero assegura que “(...) é fundamental defendê-la com apreço, no qual o nome da República significa a cidade comum a todos, pela qual devemos morrer e a quem (devemos) nos dedicar por inteiro, em que (devemos) depositar todas as nossas posses e a quem devemos nos dedicar” (II, 5)⁴²⁵

⁴¹⁹ V. supra, p. 86.

⁴²⁰ (*Appellant*) *pietatem quae erga patriam aut parentes aut alios sanguine coniunctos officium conseruare moneat*.

⁴²¹ Cf. P. Grimal, *Voyage à Rome*, p. 530. Cf. *Pro Plancio*, 29: *meo iudicio pietas fundamentum est omnium uirtutum* (“Na minha opinião, a afeição é o fundamento de todas as virtudes”).

⁴²² G. Emilie, “Cicero and the Roman *pietas*”, p. 536.

⁴²³ *Idem, ibidem*, p. 539.

⁴²⁴ *Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium caritates patria una complexa est, pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere, si ei sit profuturus? Quo est detestabilior istorum immanitas, qui lacerarunt omni scelere patriam et in ea funditus delenda occupati et sunt et fuerunt*.

⁴²⁵ *neesse est caritate eam praestare <e> qua rei publicae nomen uniuersae ciuitati est, pro qua mori et cui nos totos dedere et in qua nostra omnia ponere et quasi consecrare debemus*.

Toda a carreira de Cícero, afirma Emilie, é permeada pela *pietas*⁴²⁶. Na opinião da estudiosa, ele era um homem dedicado ao Estado, à *res publica*. Seus maiores discursos são para o Estado, e seus escritos filosóficos, como o *De officiis*, o *De oratore* e o *De re publica* dizem, também, respeito ao Estado. A vida do homem em sociedade era a o fundamento para Cícero: essa era, por assim dizer, sua filosofia de vida⁴²⁷. Em uma carta a Mânio Cúrio, ele confessa: “A República me preocupa demais. Tenho estima por Cúrio, desejo que César seja honesto, posso morrer por Pompeu, mas nada me é mais precioso do que a República em si” (*Ad familiares* II, XV)⁴²⁸.

A mesma linha de pensamento é encontrada em outra passagem das *Epistulae ad familiares*. Aqui, a *res publica* está relacionada à *gloria*: “Não há nada que possa te trazer mais bens materiais e glória e, de todas as coisas humanas, nada é mais grandioso ou eficaz do que ser bom benemérito da República” (X, 5)⁴²⁹.

Nas obras de Cícero a *pietas*, além de estabelecer um vínculo afetivo entre membros de uma família, amigos e entre uma pessoa e seu país, também se estendia aos deuses. Daí o sentido de “prática da veneração do divino”⁴³⁰, patente no *De natura deorum* I, 115⁴³¹.

Segundo Scheid, as leis sagradas que Cícero enuncia no *De legibus* reproduziam o modelo religioso tradicional, e a noção que o orador tinha do delito religioso (*impietas*) era, de fato, idêntica à que seus contemporâneos também podiam ter⁴³². Assim, “para crimes cometidos contra os homens e impiedades cometidas contra os deuses, não existe nenhuma expiação” (*De legibus* I, 40, XVI)⁴³³, e cometer uma *impietas* consistia em violar as prescrições religiosas da República. Mas, ao mesmo tempo, surge um elemento novo, uma das primeiras manifestações da noção de responsabilidade pessoal: o homem que se sente e se sabe culpado. Essa novidade, para Scheid, é fundamental:

⁴²⁶ *Op. cit.*, p. 540.

⁴²⁷ Diferentemente de Sêneca, em que a *pietas* é mais encontrada nas tragédias, e se refere ao dever filial.

⁴²⁸ *Res publica me valde sollicitat. Faueo Curioni, Caesarem honestum esse cupio, pro Pompeio emori possum, sed tamen ipsa re publica nihil mihi est carius.*

⁴²⁹ *nihil est, quod tibi maiori fructui gloriaeque esse possit, nec quidquam ex omnibus rebus humanis est praeclarius aut praestantius quam de re publica bene mereri.*

⁴³⁰ Cf. M. H. R. Pereira, *op. cit.*, p. 327.

⁴³¹ *V. supra*, p. 86.

⁴³² J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, pp. 42-43.

⁴³³ *at uerum scelerum in homines atque in deos impietatum nulla expiatio est.*

“Pela primeira vez entra em cena, com Cícero, a figura da consciência intranquila (...). Convém notar que, em um tal sistema, a expiação não deveria mais existir, já que os deuses sabem que um ato involuntariamente perturbado por uma omissão ou uma infração ritual é puro (...). A impiedade se refere, certamente, a uma **teologia moral interiorizada** mas, no fundo, Cícero transfigura levemente a velha noção de culpa intencional” (Grifos nossos)⁴³⁴.

Em suma, a *pietas*, nas obras de Cícero, representa o papel das relações familiares e da vida sócio-política romana, juntamente com o significado de culto aos deuses. Para Conte, a *pietas* continuou, durante mais vários séculos, a ser um conceito central no sistema de valores romanos: o significado da noção se estende desde a designação do respeito para com os pais e amigos até o senso do dever do cidadão para com o Estado⁴³⁵.

4. Os conceitos de *fides* e de *pietas* nas obras de Sêneca

Conforme já mencionado anteriormente⁴³⁶, a noção de *fides* não é rara nas obras de Sêneca. Não obstante, o tratamento dispensado pelo filósofo a um dos conceitos de extrema relevância entre os romanos é distinto daquele que dispensa, por exemplo, às quatro *virtutes cardinales* estoicas e à *constantia* (καρτερία). Seguindo a tradição platônico-estoica, o cordovês menciona, ao lado da justiça (δικαιοσύνη, *iustitia*)⁴³⁷, da prudência (φρόνησις, *prudentia*)⁴³⁸ e da coragem (ἀνδρεία, *fortitudo*)⁴³⁹, a moderação (σωφροσύνη, *temperantia*), descrita de maneira detalhada na *Ep.* 88:

“A moderação regula os prazeres. Alguns ela odeia e repudia; outros, administra e redispõe à justa

⁴³⁴ *Idem, ibidem*, p. 43.

⁴³⁵ *Op. cit.*, p. 919.

⁴³⁶ Cf. p. 83.

⁴³⁷ Cf., por exemplo, *Ep.* 9, 19; 49, 12; 74, 29; 95, 55.

⁴³⁸ *Ep.* 90, 46; 115, 3; 120, 11.

⁴³⁹ *Ep.* 85, 28; 88, 29; 113, 27.

medida, e jamais vem a eles por causa de si próprios. Ela sabe que a melhor medida, em relação às coisas desejadas, não é o quanto se quer delas, mas o quanto convém que se tome delas” (§ 29)⁴⁴⁰.

Numerosos conceitos⁴⁴¹ são encontrados apenas raramente nos escritos de Sêneca. Esse fato, para Classen, pode ser explicado: segundo o estudioso, em primeiro lugar, uma comparação com as obras ciceronianas mostram que alguns desses conceitos são completamente ausentes nos escritos desse autor⁴⁴²; outras noções, raramente citadas em Sêneca, aparecem com mais frequência em Cícero⁴⁴³. De acordo com Classen, são vários os motivos dessa diferença do uso dos conceitos entre os autores⁴⁴⁴:

“Em alguns casos, Sêneca escolhe um conceito só raramente, pois prefere um sinônimo, e utiliza, por exemplo, *aequitas animi* ou *aequus animus* (...) em vez de *aequanimitas* e *magnanimitas* (...). Pode ser surpreendente, em particular, o fato de que Sêneca cite, não com muita frequência, *grauitas* e *liberalitas*, dado que aparecem muitas vezes nos discursos ciceronianos e em sua obra filosófica, e desempenham um papel importante na vida pública de Roma. Todavia, ele considera *liberalitas*, juntamente com a *clementia*, como virtudes do soberano⁴⁴⁵ (...). Por tais razões esses conceitos (...) ficam em segundo plano e, por isso, *auctoritas*⁴⁴⁶ e *grauitas* são muito mais raros que em Cícero”⁴⁴⁷.

⁴⁴⁰ *Temperantia uoluptatibus imperat, alias odit atque abigit, alias dispensat et ad sanum modum redigit nec unquam ad illas propter ipsas uenit; scit optimum esse modum cupitorum non quantum uelis, sed quantum debeas sumere.*

⁴⁴¹ Como, por exemplo, *beneficentia*, *benignitas*, *comitas*, *continentia*, *pudicitia* e *simplicitas*, para citar apenas alguns.

⁴⁴² Faltam *aequanimitas*, *rusticitas* e *simplicitas*. Cf. H. Merguet, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, p. 497.

⁴⁴³ Como, por exemplo, *comitas* e *continentia*. Cf. H. Merguet, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, pp. 449 e 528-29.

⁴⁴⁴ Por vezes, a raridade do surgimento de certos conceitos se explica pelo fato de que os autores não veem necessidade de usá-los com frequência. Como exemplos, têm-se as noções de *elegantia*, *lenitas*, *rigor* e *serenitas*. Cf. Classen, *op. cit.*, p. 279.

⁴⁴⁵ Cf. Hellegouarc'h, *op. cit.*, pp. 215-221 (*liberalitas*), 261-263 (*clementia*) e 279-90 (*grauitas*).

⁴⁴⁶ *Auctoritas*, ao menos nas cartas de Sêneca, indica uma posição social eminente, a qual uma pessoa munida de particular peso moral possui (*Ep.* 11, 9; 25, 6; 71, 7) ou, em certos casos, goza dela sem merecer (*Ep.* 4, 2; 55, 5). Na *Ep.* 115, em que mostra o retrato do *uir bonus*, Sêneca ilustra, ao unir o conceito de *auctoritas* ao de *gratia* (§ 3), que o primeiro é, para ele, uma qualidade que caminha ao lado de várias virtudes e que emana

Curiosamente, Sêneca também não menciona com frequência a *pietas*⁴⁴⁸, conceito que tem um papel central na vida dos romanos, como mostram a cunhagem de moedas à época republicana⁴⁴⁹ e os discursos ciceronianos⁴⁵⁰, por exemplo. Nas cartas, Sêneca cita a noção apenas uma vez no sentido de respeito aos deuses (*pietas erga deos: Ep. 76, 23*). São poucos os casos em que o filósofo discorre sobre o respeito devido à humanidade em geral (*Ep. 49, 12; 90, 3*) ou aos pais e parentes próximos (*pietas erga parentes: Ep. 66, 37*). Estas últimas surgem com maior frequência nas *Consolationes* (como na *Consolatio ad Heluiam*, II, 4⁴⁵¹; *Idem*, XVI, 1⁴⁵²; *Ad Polybium* V, 3⁴⁵³; *Ad Marciam* I, 2⁴⁵⁴). Por vezes, Sêneca liga a noção de *pietas* à de *fides* (*Ep. 74, 12; 81, 16; 92, 19*)⁴⁵⁵; porém, se comparada à atenção que o cordovês dispensa a outras noções, é pouca aquela que dedica à *pietas*. Não obstante, a noção foi incluída neste estudo com o objetivo de se ter um panorama geral de como conceitos importantes pertencentes à ideologia romana surgem nas obras do cordovês.

Na opinião de Classen, nem a componente religiosa da *pietas* (*erga deos*, “para com os deuses”) nem a política (*erga patriam*, “para com a pátria”) possuiriam, para Sêneca, um significado fundamental na vida do homem comum ou mesmo do *sapiens*⁴⁵⁶. Mais importantes seriam a *iustitia*, a *temperantia*, a *fortitudo* e a *prudentia*, já mencionadas anteriormente. Em suma, seria a tradição estoica a determinante da escolha dos aspectos e

daquele que a possui, mas não é o objetivo de quem aspira à sabedoria (*sapientia*). Cf. Classen, *op. cit.*, p. 291.

⁴⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 280.

⁴⁴⁸ Ao menos, não nas suas obras em prosa. A *pietas* surge com maior frequência nas tragédias, que não serão estudadas aqui.

⁴⁴⁹ Acerca desse costume, cf. J. Williams, *Religion and Roman coins*, pp. 143-163.

⁴⁵⁰ Cf., e. g., *Ad Fam.* V, 2, 6; XI, 22, 1; *De off.* I, 53.

⁴⁵¹ *omni obsequio et pietate, quanta uel in filia conspici potest* (“por toda a tua obediência e afeição que se podem perceber em uma filha”).

⁴⁵² *optimum inter pietatem et rationem temperamentum est et sentire desiderium et opprimere* (“A melhor medida entre a afeição e a razão é tanto sentir saudades quanto contê-las”).

⁴⁵³ *In hoc uero, cuius tam explorata pietas est* (“Mas em relação a este – sc. ‘irmão’ – cuja afeição foi tão comprovada...”).

⁴⁵⁴ *Non est ignotum qualem te in persona patris tui gesseris, quem non minus quam liberos dilexisti, excepto eo quod non optabas superstitem. Nec scio an et optaueris; permittit enim sibi quaedam contra bonum morem magna pietas* (“Não é desconhecido o modo como procedeste em relação à pessoa de teu pai, a quem amaste não menos que a teus filhos, excetuando-se o fato de que não pedias que ele sobrevivesse a ti. E nem mesmo sei se não terias pedido. Afinal, uma grande afeição permite certas atitudes contrárias às leis da natureza”).

⁴⁵⁵ Para traduções das referidas passagens, ver pp. 175-177.

⁴⁵⁶ *Op. cit.*, p. 292. Para o *sapiens* em Sêneca, cf. M. M. Bregalda, *Sapientia e uirtus: princípios fundamentais no estoicismo de Sêneca* (Dissertação de Mestrado), pp. 35-41.

do tratamento a eles dispensados nas obras desse filósofo. Poucas noções são verdadeiramente relevantes para ele – vale dizer, as quatro *uirtutes cardinales*, bem como a *constantia* e a *libertas*. E, ao mesmo tempo em que não fornece um papel central nem à *fides* nem a *pietas*, atribui, a cada um dos conceitos que lhe são caros, uma inequívoca marca estoica. A concepção dos princípios que busca ensinar a seus destinatários – como, por exemplo, Lucílio nas *Epistulae* – é a dos estoicos⁴⁵⁷.

4.1. Metáforas da *fides* e da *pietas*. Vocabulário da interioridade

Em Sêneca, como já foi observado no estudo dos conceitos da *libertas* e da *gloria*, é frequente o uso de metáforas e de um léxico próprio. Ao discorrer sobre a *pietas* e a *fides*, percebe-se que também essas noções vêm revestidas de imagens e de um vocabulário típico da interioridade: de acordo com Borgo, “ao léxico moral verdadeiro e próprio – ou seja, que se atém aos vícios e virtudes humanas – deve-se, necessariamente, aliar o do desarranjo psicológico, mental e físico, do qual Sêneca é criador – assim como do da interioridade”⁴⁵⁸. As passagens selecionadas a seguir buscam elucidar a afirmação.

a) Metáforas

- **Metáfora militar:** a vida como *militia* é uma constante em Sêneca⁴⁵⁹.

Na *Ep.* 36⁴⁶⁰, é patente o uso dessa imagem tão cara ao cordovês:

“Ninguém aprende, se for preciso, a ter boa disposição ao se deitar sobre rosas, mas se fortalece ao não diminuir sua confiança (*fides*) **em meio às torturas, ao passar a noite em pé sobre a trincheira se for preciso e, de vez em quando, mesmo ferido, sem encostar nem mesmo na lança**, pois é habitual que quem se apoia em algum tipo de suporte fique com sono de repente” (§ 9 – grifos nossos)⁴⁶¹.

⁴⁵⁷ Pensamento já encontrado em Classen, com o qual concordamos. *Op. cit.*, p. 294.

⁴⁵⁸ A. Borgo, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁵⁹ Acerca do tema *uiuere militare est* e da imagem do *sapiens-miles*, cf. nossa Dissertação de Mestrado, pp. 23-27.

⁴⁶⁰ Trecho já citado neste trabalho. V. *supra*, p. 16.

⁴⁶¹ *Nemo discit ut si necesse fuerit aequo animo in rosa iaceat, sed in hoc duratur, ut tormentis non summittat fidem, ut si necesse fuerit stans etiam aliquando saucius pro uallo pervigilet et ne pilo quidem incumbat, quia solet obrepere interim somnus in aliquod adminiculum reclinatis.*

De maneira mais sutil, a metáfora militar é percebida, também, na *Ep.* 76, em que, ao discorrer sobre se a situação da alma é melhor dentro ou fora do corpo, Sêneca faz uso de um léxico próprio da *militia*:

“Acrescenta agora que, se no entanto as almas permanecem separadas dos corpos, elas ficam em uma situação mais feliz do que quando residem no corpo. Não obstante, se as coisas que usamos por intermédio do corpo são consideradas bens, elas estarão numa situação pior se as perderem – e não é verdade (*contra fidem est*) que são mais felizes **presas e sitiadas** do que livres e entregues ao universo” (§ 25 – grifos nossos)⁴⁶².

- **Metáforas marítimas, da medicina e da *uia*:** o mar ainda agitado mesmo depois que a tempestade acaba simboliza a alma após a crise psíquica ou moral⁴⁶³. Na metáfora da medicina, os *remedia* para a alma serão o ensinamento da filosofia⁴⁶⁴. Quanto à imagem do caminho (*uia*), Sêneca se preocupa se seus discípulos estão tomando o correto, e não andando sem rumo certo⁴⁶⁵. Numa passagem do *De tranquillitate animi*, são patentes essas três metáforas:

“1. – Eu me pergunto já há muito tempo, Sereno – por Hércules! –, mesmo calado, o que julgar semelhante a tal **disposição de alma**, e não teria empregado nenhum exemplo mais próximo do que o daqueles que, **restabelecidos de uma longa e grave doença, são acometidos por pequenos acessos de febre em meio a leves indisposições e, uma vez desaparecidos os últimos sintomas, ficam inquietos, no entanto, por causa de suspeitas e, mesmo curados, estendem o pulso aos médicos, acusando falsamente cada calor do próprio corpo**. O corpo deles, Sereno, não é pouco saudável, mas se habituou pouco à volta da saúde, assim

⁴⁶² *Adice nunc quod, si modo solutae corporibus animae manent, felicior illis status restat quam est dum uersantur in corpore. Atqui si ista bona sunt quibus per corpora utimur, emissis erit peius, quod contra fidem est, feliciores esse liberis et in uniuersum datis clusas et obsessas.*

⁴⁶³ Cf. Armisen-Marchetti, *op. cit.*, p. 138.

⁴⁶⁴ *Idem, ibidem*, p. 136.

⁴⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 88.

como **ainda há um certo tremor e um movimento mesmo num mar tranquilo, depois que a tempestade se acalmou**. 2. Assim, é necessário não se importar com os sintomas mais duros que percorremos, de modo que uma hora te deprimas, outra hora te enfureças, outra hora algo grave te ameace, e sim com o que vem por último, de modo que tenhas confiança (*fides*) em ti mesmo e acredites que **estás indo pelo caminho certo**, não se distraíndo com os vestígios entrecortados daqueles que correm por todos os lados, **alguns dos quais andam sem rumo ao redor desse mesmo caminho**”(II, 1-2 – grifos nossos)⁴⁶⁶.

- **Metáfora da videira:** na *Ep.* 112, a fim de comparar o progresso de um amigo de Lucílio ao crescimento de uma videira, Sêneca cita uma imagem da doutrina estoica:

“Desejo, sem a menor dúvida, que teu amigo se instrua e se eduque conforme tua vontade; porém, percebe-se que ele está bem endurecido, ou melhor – o que é mais desagradável –, percebe-se que está bem amolecido, e debilitado devido a maus e frequentes hábitos. **Quero te citar um exemplo de nossa doutrina. 2. A videira não admite um enxerto qualquer. Se está envelhecida e estragada, doente e frágil, ou não vai acolher o ramo ou não vai alimentá-lo, e não vai adaptá-lo a si nem mudar sua característica e sua natureza. Dessa forma, costumamos cortá-la acima da terra de modo que, se não surtir efeito, possa-se tentar a sorte pela segunda vez e novamente plantá-la, recuperada, embaixo da terra.** 3. Este sobre quem escreves e que recomendas não tem forças, dedicou-se aos vícios. Ele secou e endureceu de uma só vez; não é capaz de receber a razão, não é capaz de desenvolvê-la. (...). Os homens amam e odeiam ao mesmo tempo os próprios vícios. Então, emitiremos um parecer acerca desse homem assim que ele nos der sua palavra (*fidem*) de que a devassidão lhe é

⁴⁶⁶ – *Quaero mehercules iamdudum, Serene, ipse tacitus, cui talem affectum animi similem putem, nec ulli propius admouerim exemplo quam eorum qui, ex longa et graui ualetudine expliciti, motiunculis leuibisque interim offensis perstringuntur et, cum reliquias effugerunt, suspicionibus tamen inquietantur medicisque iam sani manum porrigunt et omnem calorem corporis sui calumniantur. Horum, Serene, non parum sanum est corpus, sed sanitati parum assueuit, sicut est quidam tremor etiam tranquilli maris motusque, cum ex tempestate requieuit. Opus est itaque non illis durioribus, quae iam transcucurrimus, ut alicubi obstes tibi, alicubi irascaris, alicubi instes grauis, sed illo quod ultimum uenit, ut fidem tibi habeas et recta ire te uia credas, nihil auocatus transuersis multorum uestigiis passim discurrentium, quorundam circa ipsam errantium uiam.*

detestável; por ora, está em desarmonia com eles” (§ 1-4 – grifos nossos)⁴⁶⁷.

b) Vocabulário

- *contemnere*: tivemos oportunidade de observar⁴⁶⁸, em Sêneca, que o “lugar-tempo” da interioridade é criado ao se desprezarem (*contemnere*) as coisas externas. As passagens seguintes ilustram a afirmação:

“Que te insulte ou te ofenda quem quiser; tu, no entanto, nada sofrerás, se então a virtude estiver contigo”. ‘Se queres ser feliz’, diz, ‘se queres, realmente (*fide bona*), ser um homem de bem, deixa que alguém te despreze’. **Ninguém vai conseguir esse feito se não tiver, ele próprio e em primeiro lugar, desprezado todas as coisas, se não tiver colocado todos os bens no mesmo nível, pois não existe bem sem retidão moral, e a retidão moral é a mesma em todos eles”** (*Ep.* 71, 7 – grifos nossos)⁴⁶⁹.

“Perde-se a coragem, que precisa mostrar a que veio; perde-se **a grandeza de alma, que não pode se manifestar se não desprezou, como ínfimas, todas as coisas que o vulgo elegeu como importantíssimas**. Perde-se a gratidão e a prova dessa gratidão se tememos as provações, se conhecemos algo mais precioso que a **lealdade (*fides*)**, se temos em vista o que não é de excelência moral” (*Ep.* 74, 13 – grifos nossos)⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ *Cupio mehercules amicum tuum formari ut desideras et institui; sed ualde durus capitur, immo, quod est molestius, ualde mollis capitur et consuetudine mala ac diutina fractus. Volo tibi ex nostro artificio exemplum referre. 2. Non quaelibet initionem uitis patitur: si uetus et exesa est, si infirma gracilisque, aut non recipiet surculum aut non alet nec adplicabit sibi nec in qualitatem eius naturamque transibit. Itaque solemus supra terram praecidere, ut, si non respondit, temptari possit secunda fortuna et iterum repetita infra terram inseratur. Hic de quo scribis et mandas non habet uires: indulisit uitii. Simul et emarcuit et induruit; non potest recipere rationem, non potest nutrire. (...). Homines uitia sua et amant simul et oderunt. Tunc itaque de illo feremus sententiam cum fidem nobis fecerit inuisam iam sibi esse luxuriam: nunc illis male conuenit.*

⁴⁶⁸ V. *supra*, p. 48.

⁴⁶⁹ *Quisquis uolet tibi contumeliam faciat et iniuriam, tu tamen nihil patieris, si modo tecum erit uirtus. Si uis inquit 'beatius esse, si fide bona uir bonus, sine contemnat te aliquis.' Hoc nemo praestabit nisi qui omnia prior ipse contempserit, nisi qui omnia bona exaequauerit, quia nec bonum sine honesto est et honestum in omnibus par est.*

⁴⁷⁰ *Perit fortitudo, quae periculum facere debet sui; perit magnanimitas, quae non potest eminere nisi omnia uelut minuta contempsit quae pro maximis uulgi optat; perit gratia et relatio gratiae si timemus laborem, si quicquam pretiosius fide nouimus, si non optima spectamus.*

“Encontra-se quem diga que o sábio contemplado com um corpo pouco proporcionado não é nem infeliz nem feliz. Também este se engana, pois coloca os acontecimentos fortuitos no mesmo nível das virtudes, e atribui a mesma importância ao que é moralmente íntegro e ao que carece de integridade moral. Ora, **o que é mais vergonhoso e mais indigno do que se comparar o que se deve reverenciar com o que se deve desprezar?** De fato, devem-se ser reverenciar a justiça, a afeição filial (*pietas*), a lealdade (*fides*), a coragem, a prudência. Ao contrário, tem baixo valor o que com frequência atinge em abundância as pessoas de mais baixo valor: pernas e braços musculosos, bons dentes e sua saúde e bom funcionamento” (*Ep.* 92, 19 – grifos nossos)⁴⁷¹.

“Quem, dentre esses homens, tem o caráter tão firme e inabalável a ponto de lhe confiáres, em segurança, um favor? Um fica louco por causa dos prazeres, outro é escravo do estômago; um é totalmente voltado ao dinheiro, e não visa os meios, mas o resultado final. Um sofre por causa da inveja, outro por uma cega ambição, que faz com que se lance às espadas. Acrescenta o caráter indolente e decrépito e, ao contrário, a agitação de um coração inquieto e os eternos tumultos. **Acrescenta um apreço excessivo por si mesmo e o orgulho demasiado – e que, por isso mesmo, deve ser desprezado.** (...). Entre as paixões mais intranquilas é que buscas o que há de mais tranquilo – a lealdade (*fides*)?” (*De beneficiis* XXVI, 4-5 – grifos nossos)⁴⁷².

- *nihil sibi de fide eius (sc. fortunae) promittere*: variante do conceito temático “não confiar na Fortuna” (*fortunae credere*)⁴⁷³, a expressão *sibi promittere* tem sentido negativo nas obras de Sêneca⁴⁷⁴. A promessa, assim

⁴⁷¹ *Inuenitur qui dicat sapientem corpore parum prospero usum nec miserum esse nec beatum. Hic quoque fallitur; exaequat enim fortuita uirtutibus et tantundem tribuit honestis quantum honestate carentibus. Quid autem foedius, quid indignius quam comparari ueneranda contemptis? Veneranda enim sunt iustitia, pietas, fides, fortitudo, prudentia: e contrario uilia sunt quae saepe contingunt pleniora uilissimis, crus solidum et lacertus et dentes et horum sanitas firmitasque.*

⁴⁷² *Quis est istorum tam firmæ mentis ac solidæ, ut tuto apud eum beneficia deponas? Alius libidine insanit, alius abdomini seruit; alius lucri totus est, cuius summam, non uias, spectat; alius inuidia laborat, alius caeca ambitione et in gladios inruente. Adice torporem mentis ac senium et contraria huic inquieti pectoris agitationem tumultusque perpetuos; adice aestimationem sui nimiam et tumorem, ob quæ contemnendus est, insolentem. (...). 5. Hoc accedat temeritas praeceps et numquam fidele consilium daturus timor et mille errores, quibus uoluimur: audacia timidissimorum, discordia familiarissimorum et publicum malum, incertissimis fidere, fastidire possessa, quæ consequi posse spes non fuit. Inter adfectus inquietissimos rem quietissimam, fidem, quaeris?*

⁴⁷³ Cf. *De constantia sapientis*, V, 4; *Ep.* 76, 34 (*fortunae credentibus*).

⁴⁷⁴ A. Traina, *Observatio sui. Sul linguaggio dell'interiorità nel De tranquillitate animi di Seneca*, p. 738.

como a esperança (*spes*), diz respeito a um futuro que não depende de nós⁴⁷⁵. E o poder que se tem sobre si (*potestas sui*) não deve ser entregue a outrem:

“Pois quem faz muitas coisas com frequência entrega à Fortuna o **poder sobre si mesmo**. O mais seguro é raramente colocá-la à prova; no mais, pensar sempre a respeito dela e **nada prometer a si acerca de sua lealdade (*fides*)**” (*De tranquillitate animi* XIII, 2 – grifos nossos)⁴⁷⁶.

O pronome *sui* aparece, também, na *Ep.* 49. Aqui, está relacionado à vigilância sobre si mesmo:

“Argumenta comigo a respeito da justiça, do cumprimento do dever (*pietas*), da probidade, de ambos os pudores – tanto o que refreia o desejo pelo corpo alheio quanto o que vigia **a si mesmo**” (§ 12 – grifos nossos)⁴⁷⁷.

- *fidem tibi habeas, sibi confidere*: o apelo à interioridade⁴⁷⁸ se articula em dois momentos: à necessidade do gerundivo⁴⁷⁹ segue-se uma série de exortações específicas, encontradas na *uariatio* anafórica do reflexivo e culminando no poliptoto *se sibi. Sibi confidere*⁴⁸⁰ é variante de

⁴⁷⁵ Cf. *Ad Marciam de consolatione* X, 4: *nihil de hodierna nocte promittere, nihil de hac hora* (“nada prometer a respeito da noite de hoje, nada desta hora”); *Ep.* 6, 1: *nec hoc promitto (...) aut spero* (“isso não prometo...nem espero”).

⁴⁷⁶ *Nam qui multa agit saepe fortunae potestatem sui facit; quam tutissimum est raro experiri, ceterum semper de illa cogitare et nihil sibi de fide eius promittere.*

⁴⁷⁷ *De iustitia mihi, de pietate disputa, de frugalitate, de pudicitia utraque, et illa cui alieni corporis abstinencia est, et hac cui sui cura.*

⁴⁷⁸ Cf. Lotito, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁷⁹ Como, por exemplo, na seguinte passagem do *De tranquillitate animi*: *animus ab omnibus externis in se reuocandus est: sibi confidat, se gaudeat (...)* *et se sibi adplicet* (“A alma deve se apartar de todas as coisas externas e ser chamada de volta para dentro de si: que confie em si, que se contente consigo mesma...e se encarregue de si” – XIV, 2).

⁴⁸⁰ Interiorizados pelo *animus* na *Ep.* 72, 7, por exemplo: *Dicam, quomodo intellegas sanum (sc. ‘animum’): si se ipse contentus est, si confidit sibi, si scit omnia uota mortalium, omnia beneficia quae dantur petunturque, nullum in beata uita habere momentum* (“Direi como podes reconhecer uma alma saudável: **se está satisfeita consigo mesma, se confia em si**, se sabe que todas as súplicas dos mortais, todos os favores que se prestam ou que se pedem, não têm qualquer influência em uma vida feliz” – grifos nossos).

sibi fidere (Ep. 31, 3⁴⁸¹; 98, 18⁴⁸²). Uma variante perifrástica é *fidem sibi habere*⁴⁸³:

“Assim, é necessário não se importar com os sintomas mais duros que percorremos, de modo que uma hora te deprimas, outra hora te enfureças, outra hora algo grave te ameace, e sim com o que vem por último, **de modo que tenhas confiança (fides) em ti mesmo** e acredites que estás indo pelo caminho certo (...)” (*De tranquillitate animi* II, 2 – grifos nossos)⁴⁸⁴.

• *fides* como uma *uirtus* ou interiorizada, sendo uma das coisas, além da *fiducia*, que dão vigor à alma (*robor animo*): o governo do *animus* é, para Sêneca, um exercício de firmeza em relação ao externo, mas sobretudo em relação à alma, que precisa ser circundada de cuidados sempre vigilantes⁴⁸⁵. Tal afirmação se sustenta ao se observar uma passagem da Ep. 114, em que Sêneca compara o *animus* a um rei:

“Enquanto o rei está intacto, todos têm o mesmo pensamento; quando o perdem, o pacto (fides) se rompe”.

O rei é nossa alma; **enquanto está inteira, as demais coisas permanecem a serviço dele, dispostas e obedientes. Quando ele vacila um pouco, no mesmo instante elas hesitam. Porém, quando cede ao prazer, suas habilidades e atitudes também entorpecem** e todos os seus esforços vão por água abaixo” (§ 23 – grifos nossos)⁴⁸⁶.

⁴⁸¹ *Non sunt ista bona quae in te isti uolunt congeri: unum bonum est, quod beatae uitae causa et firmamentum est, sibi fidere* (“Não são bens essas coisas que esses sujeitos querem te empurrar. Existe um único bem, o qual é a causa e fundamento de uma vida feliz: **ter confiança em si mesmo**” – grifos nossos).

⁴⁸² *Quid opus est uerbis? in rem praesentem eamus: nec mors illum contra dolorem facit fortiorem nec dolor contra mortem. Contra utrumque sibi fedit nec spe mortis patienter dolet nec taedio doloris libenter moritur* (“Por que é necessário falar? Passemos para o presente argumento: nem a morte o torna – *sc.* o *homo prudens* – mais corajoso em relação à dor e nem a dor em relação à morte. No que tange a ambas **ele confia em si mesmo**, e não se condói ao esperar, pacientemente, a morte, e nem morre, por vontade própria, ao tédio da dor” – grifos nossos).

⁴⁸³ Cf. Traina, *op. cit.*, p. 736.

⁴⁸⁴ *Opus est itaque non illis durioribus, quae iam transcucurrimus, ut alicubi obstes tibi, alicubi irascaris, alicubi instes grauis, sed illo quod ultimum uenit, ut fidem tibi habeas et recta ire te uia credas, nihil auocatus transuersis multorum uestigiis passim discurrentium, quorundam circa et recta ire te uia credas (...).*

⁴⁸⁵ Cf. Lotito, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁴⁸⁶ *Rege incolumi mens omnibus una est: amisso rupere fidem. Rex noster est animus; hoc incolumi cetera manent in officio, parent, obtemperant: cum ille paulum uacillauit, simul dubitant. Cum uero cessit uoluptati, artes quoque eius actusque marcent et omnis ex languido fluidoque conatus est.*

Para que o *animus* não esmoreça, é necessário que se muna de *fides* e de *fiducia*:

“A virtude se divide em duas partes, na contemplação da verdade e na ação. A instrução ensina a contemplação; a admoestação, a ação. A ação correta exercita e revela a virtude (...). **Duas coisas conferem imenso vigor à alma, a confiança (*fides*) no verdadeiro e a fídúcia (*fiducia*):** para ambas fornece-se uma admoestação. De fato, acredita-se nela e, quando há garantia, a alma produz uma grande inspiração e se enche de fídúcia (...)” (*Ep.* 94, 45-46 – grifos nossos)⁴⁸⁷.

Em outro trecho, a *fides* – assim como a *pietas* – surge interiorizada como parte da *uirtus*. Quem quer possuí-las deve ser capaz de suportar algumas provações:

“Queres saber por que a virtude não tem necessidade de nada? Ela se contenta com o que tem, não cobiça o que não tem. Tudo para ela é de valor, já que lhe basta. **Afasta-te desse pensamento e nem a afeição (*pietas*) nem a palavra dada (*fides*) subsistirão.** De fato, quem almeja garantir ambas deve suportar muitas coisas a que se chamam ‘males’ e abrir mão de muitas a que, de maneira indulgente, consideramos como ‘bens’” (*Ep.* 74, 12 – grifos nossos)⁴⁸⁸.

Na *Ep.* 90, novamente a *pietas* surge como partícipe da “comitiva das virtudes” (*comitatus uirtutum*), revestida de um vocabulário próprio da interioridade:

Sua⁴⁸⁹ única tarefa é descobrir a verdade acerca do que é divino e do que é humano. Dela nunca se afastam o sagrado, o cumprimento dos deveres (*pietas*), a justiça e toda a comitiva das virtudes reunidas e ligadas **entre si**. Ela ensinou a honrar o que é divino e a querer bem o que é

⁴⁸⁷ *In duas partes uirtus dividitur, in contemplationem ueri et actionem: contemplationem institutio tradit, actionem admonitio. Virtutem et exercet et ostendit recta actio. (...). Duae res plurimum roboris animo dant, fides ueri et fiducia: utramque admonitio facit. Nam et creditur illi et, cum creditum est, magnos animus spiritus concipit ac fiducia impletur (...).*

⁴⁸⁸ *Quaeris quare uirtus nullo egeat? Praesentibus gaudet, non concupiscit absentia; nihil non illi magnum est quod satis. Ab hoc discede iudicio: non pietas constabit, non fides, multa enim utramque praestare cupienti patienda sunt ex iis quae mala uocantur, multa impendenda ex iis quibus indulgemus tamquam bonis.*

⁴⁸⁹ Sc. a da filosofia.

humano, e que a relação entre os deuses é de soberania e, entre os homens, de solidariedade. Esta permaneceu inviolável por algum tempo, antes que a avareza rompesse a sociedade e fosse a causa da pobreza mesmo daqueles que havia enriquecido ao máximo. De fato, deixaram de possuir todas as coisas quando passam a desejar **as próprias**” (§ 3 – grifos nossos)⁴⁹⁰.

- *inspicere...bona fide*: novamente no campo da interioridade, a expressão é, com frequência, traduzida como “de consciência limpa” e vem, em algumas passagens, acompanhada da *uirtus* e de um vocabulário próprio da interiorização (*inspicere* em oposição a *extrinsecus*, por exemplo). *Inspicere*, um dos verbos pertencentes ao tema do autoconhecimento⁴⁹¹, ocorre também no *De breuitate uitae* II, 5 (*tu non inspicere te unquam, non audire dignatus es* – “tu não te dignaste a considerar nem a ti mesmo”) e no *De tranquillitate animi* VI, 1 (*inspicere autem debemus primos nosmet ipsos* – “ora, em primeiro lugar devemos observar a nós mesmos”):

“A virtude dá em troca o reconhecimento a cada um, vivo ou morto, se ele então a seguiu com a consciência limpa (*bona fide*), se não se enfeitou demais ou se mascarou, mas se permaneceu o mesmo, ora quando parecia estar despreparado, ora pego de surpresa e de repente. Não adianta disfarçar; uma imagem ilusória **vinda de fora** não engana a quase ninguém. A verdade é a mesma em cada parte de si. O que é falso nada tem de sólido. **A mentira tem pernas curtas**⁴⁹² e se mostra patente se observares com atenção” (*Ep.* 79, 18 – grifos nossos)⁴⁹³.

⁴⁹⁰ *Huius opus unum est de diuinis humanisque uerum inuenire; ab hac numquam recedit religio, pietas, iustitia et omnis alius comitatus uirtutum consertarum et inter se cohaerentium. Haec docuit colere diuina, humana diligere, et penes deos imperium esse, inter homines consortium. Quod aliquamdiu inuiolatum mansit, antequam societatem auaritia distrahit et paupertatis causa etiam iis quos fecit locupletissimos fuit; desierunt enim omnia possidere, dum uolunt propria.*

⁴⁹¹ Traina, *Lo stile ‘drammatico’ del filosofo Seneca*, p. 59. Todavia, segundo o estudioso, é a Cícero que pertence o mérito de ter introduzido o termo no campo da introspecção: *tute introspice in mentem tuam ipse* (“Olha, tu mesmo, para dentro da tua própria mente” – *De finibus* II, 118).

⁴⁹² Cf. *Ep.* 120, 19: *falsa non durant* (“As coisas falsas não subsistem”).

⁴⁹³ *Nulli non uirtus et uiuo et mortuo rettulit gratiam, si modo illam bona secutus est fide, si non exornauit et pinxit, sed idem fuit siue ex denuntiatio uidebatur siue imparatus ac subito. Nihil simulatio proficit; paucis inponit leuiter extrinsecus inducta fácies: ueritas in omnem partem sui eadem est. Quae decipiunt nihil habent solidi. Tenue est mendacium: perlucet si diligenter inspexeris.*

Conclusão

No que concerne ao conceito de *fides*, três considerações iniciais se mostraram importantes: seu significado original (“confiança”)⁴⁹⁴, a relação entre ela e a πίστις e a origem comum de ambas – a raiz indoeuropeia *bheidh-. Em relação a outros sentidos que a noção abrange, a “boa fé” (*bona fides*) é a atitude que atrai a confiança e o *foedus* é, por assim dizer, o “engajamento” da *fides* – um pacto⁴⁹⁵.

Fides, em sua aplicação geral, surge como uma regra de conduta que deve ser adotada tanto nas relações que pressupõem reciprocidade (como *amicitia*, *hospitium*), como também nas de subalternidade (*deditio*, *clientela*). No que diz respeito à esfera moral, não raro a noção se traduz como “lealdade” e vem acompanhada de *uirtutes* como, por exemplo, a coragem (*fortitudo*). A falta de *fides*, como evidenciam os versos 193-194 da peça plautina *Persae*, é uma atitude passível de críticas⁴⁹⁶.

A expressão *sibi confidere* (“ter confiança em si mesmo”)⁴⁹⁷ e suas variações (*sibi fidere*, *fidem sibi habere*)⁴⁹⁸ – além, naturalmente, de outros termos como *contemnere* – evidenciam, nas palavras de Lotito, um apelo à interioridade, próprio da linguagem filosófica senequeana. Outra variante, *fiducia sui*, também faz parte dessa linguagem: *tanta...fiducia sui*⁴⁹⁹ *est, ut obuiam fortunae ire non dubitet* (“tamanha é sua segurança que não hesita em ir de encontro à fortuna – *De tranquillitate animi* XI, 1).

Quanto à *pietas*, compreendida, no âmbito das relações humanas, como um dever para com a pátria e também designada como um sentimento de obrigação para com aqueles a quem o homem por natureza se liga – pais e filhos, por exemplo –, verifica-se que pode apresentar, entre outros, o sentido de “devoção”, “dever” (religioso ou não) e “afeição filial”. Virtude romana por excelência, é na Eneida que se evidencia este último significado: a *pietas* de Enéias o leva a descer até os infernos (“Enfim vieste, e a devoção

⁴⁹⁴ V. *supra*, p. 84.

⁴⁹⁵ V. *supra*, p. 81, nota 367.

⁴⁹⁶ V. *supra*, p. 88, nota 403.

⁴⁹⁷ V. *supra*, p. 103.

⁴⁹⁸ *Idem, ibidem*.

⁴⁹⁹ Isto é, a *fiducia* do *sapiens*.

por teu pai esperada venceu o árduo caminho? Filho, tu me permites contemplar teu rosto, ouvir tua conhecida voz e responder?” – Eneida VI, 687-689)⁵⁰⁰.

Tanto a *fides* quanto a *pietas*, valores tradicionais da Roma republicana e que se identificavam em determinados empregos⁵⁰¹, apresentam diferentes significados tanto nas obras de Sêneca quanto nas de Cícero. A importância dada aos conceitos também varia nos referidos autores. A *pietas*, tão cara ao orador⁵⁰², tem menor relevância nos escritos senequeanos – além disso, para o filósofo, a noção é mais explorada em seus aspectos de afeição familiar do que em sua esfera civil e política. O cordovês tampouco dispensa à noção de *fides* o mesmo tratamento dado a outras, como a *libertas* a *gloria*, e a algumas *uirtutes* – a *prudentia*, a *fortitudo* e a *temperantia*, para mencionar apenas algumas.

Se em Cícero os conceitos se encontram em contextos sócio-políticos, em Sêneca, por sua vez, *fides* e *pietas* assumem nuances mais internalizadas, o que pode ser percebido pelas metáforas (como a da *uia*, da medicina e da *militia*) e pelo vocabulário utilizado: verbos como *inspicere* e *contemnere*⁵⁰³ e pronomes como *sibi*, *sui* e *ipse* e substantivos como *animus*⁵⁰⁴. Nas palavras de Borgo, também o léxico, trazido do âmbito concreto e transportado para o filosófico, evidencia a interioridade senequeana. A autora, conforme visto anteriormente, considera Sêneca como um criador de um vocabulário da interioridade⁵⁰⁵.

Finalmente, é importante lembrar que, ao traduzir conceitos gregos como, por exemplo, *πίστις*, os latinos lhes conferem diferentes matizes. Como exemplo, tem-se o sentido de “lealdade” (valor tardio da noção de *fides*), que, de acordo com Freyburger, demonstra mais do que a simples ideia de “comportamento leal”: a essa ideia, acrescentou-

⁵⁰⁰ *Venisti tandem, tuaque exspectata parenti uicit iter durum pietas? datur ora tueri, nate, tua et notas audire et reddere uoces?*

⁵⁰¹ Cf. Earl, *op. cit.*, pp. 76-77.

⁵⁰² V. *supra*, p. 94. Cf., ainda, G. Emilie, p. 540.

⁵⁰³ Acerca da importância desse verbo como parte do léxico da interioridade senequeana, v. *supra*, pp. 15 e 43.

⁵⁰⁴ O léxico da interioridade senequeana é muito mais amplo, podendo abranger desde palavras como *adfectus* (“paixões” de que o *animus* enfermo padece) até a virtude da *temperantia*. O primeiro, *adfectus*, diz respeito a qualquer perturbação ou alteração no *animus*, da noção genérica de sentimento como característica da alma humana (*De breuitate uitae* VI, 3; *Ep.* 11, 7; 121, 6) até o medo da morte (*De breuitate uitae* I, 1; XVI, 2). Já a *temperantia* seria a *uirtus* mais ligada à capacidade racional que o ser humano possui (ou deveria possuir) de saber impor limites ao gozo dos prazeres (*De uita beata* X, 3). Cf. A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, pp. 13 e 170.

⁵⁰⁵ V. *supra*, p. 93.

se a disposição pessoal, interiorizada, de se *agir* em função de uma ética⁵⁰⁶. À noção de *fides*, Sêneca, por sua vez, conferiu seu tom: para ele, *fides* é *sanctissimum humani pectoris bonum est* (“o bem mais sagrado dos valores humanos” – *Ep.* 88, 29) e é também *pretiosa: si quicquam pretiosius fide nouimus* (“se conhecemos algo mais precioso que a lealdade” – *Ep.* 74, 13).

⁵⁰⁶ V. *supra*, p. 92, nota 422.

Capítulo 4 – *Honor e dignitas*

Introdução

O sentido original do conceito de *honor* é religioso: é a “homenagem” prestada aos deuses⁵⁰⁷, o testemunho da *pietas* que se prova a eles, testemunho que lhes é devido em razão dos benefícios que eles concedem aos homens⁵⁰⁸. Assim como *fides*, *libertas* e *gloria*, tem uma estreita ligação com a vida política romana, que se percebe tanto pelo reconhecimento público (Cícero, *De lege agraria* II, 33, 91)⁵⁰⁹ quanto na expressão *cursus honorum* (“carreira política”), característica da entrada e ascensão dos *ciues* aos cargos políticos⁵¹⁰.

A noção de *honor* (ou *honos*) apresenta uma forte ligação com outras noções, como, por exemplo, *fama*, *gloria* e *laus*. No entanto, dentre essas três, é com *gloria* que *honor* tem as relações mais estreitas (*Ad Quintum Fratrem*, III, 5, 3)⁵¹¹. Como *gloria* e *laus*, *honor* é a consequência e, mais precisamente, a recompensa da *uirtus*⁵¹². Mas *honor* é, por natureza, um “ato”, enquanto que *gloria* é um “bem” que pode ser transmitido de pai para filho. Fala-se da *gloria maiorum*, mas *honor maiorum* é inconcebível⁵¹³. Disso resulta que a *gloria* é a consequência da *honor* (Cícero, *De re publica* V, 9)⁵¹⁴.

⁵⁰⁷ V. Plauto, *Aulularia*, 16-17: *Coepi obseruare, ecqui maiorem filius mihi honorem haberet quam eius habuisset pater* (“Eu – sc. o deus Lar doméstico – comecei a observar se ao menos o filho tem por mim mais devoção do que a que teve o pai”).

⁵⁰⁸ Cf. Hellegouarc’h, *op. cit.*, p. 383. Não obstante, como nos informa Pignatelli, não foram numerosos os templos dedicados a *Honos* como divindade. Talvez o mais antigo seja o templo *extra Portam Collinam* do qual fala Cícero no *De legibus* II, 58 (*Nostis extra portam Collinam aedem Honoris* – “conheceis o templo de *Honor* além da Porta Colina”). Cf. Pignatelli, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁰⁹ *ubi honos publice non est, ibi gloriae cupiditas esse non potest* (“Onde não existe o prestígio publicamente reconhecido, aí não pode haver desejo de glória”).

⁵¹⁰ Cf. M. H. R. Pereira, *op. cit.*, p. 336.

⁵¹¹ *Nec honores sitio nec desidero gloriam* (“Não tenho sede por cargos públicos nem desejo intenso por glória”).

⁵¹² Cícero, *Brutus*, 281: *cum honos sit praemium uirtutis* (“uma vez que o prestígio é a recompensa da virtude”).

⁵¹³ Cf. Hellegouarc’h, *op. cit.*, p. 386.

⁵¹⁴ *principem ciuitatis gloria esse alendum, et tam diu stare rem publicam, quam diu ab omnibus honor principi exhiberetur* (“o líder de um Estado deve ser alimentado de glória, e a República pode se manter de pé enquanto o prestígio do líder for exibido por todos”).

Ainda que a etimologia do conceito de *honor* seja desconhecida⁵¹⁵, é relevante mencionar sua evolução semântica. Assim como *existimatio*, *fama* e *laus*, a noção tem, em primeiro lugar, um valor ativo: ela é “o fato de se ter consideração por” (Cícero, *Tusculanae* I, 3)⁵¹⁶, mas se distingue de outras palavras no que diz respeito ao seu sentido “efetivo”: é a expressão concreta da consideração de que alguém desfruta, o ato que deixa patente sua “superioridade” em relação a outros⁵¹⁷.

Sob esse aspecto, *honor* pode adquirir o sentido greco-romano de honra pessoal, de prestígio, de dignidade, de distinção – palavras que são usadas de maneira intercambiável e que têm uma infinidade de sinônimos parciais, como *gloria*, *dignitas*, *auctoritas*, $\tau\acute{\iota}\mu\eta$ $\delta\acute{o}\xi\alpha$ $\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\mu\alpha$ ⁵¹⁸. *Honor* também pode assumir o sentido de “sacrifício” ou de “oferenda”⁵¹⁹ e, assim como o termo *fides*, exprime a homenagem de fidelidade, de submissão ou de afeição a alguém⁵²⁰.

Lendon acrescenta que a mentalidade arcaica não limitava a *honor* a seres humanos: a noção também se relacionava a coisas e a instituições, especialmente cidades. A interação da *honor* de homens e cidades deve ser considerada, especialmente o produto final característico dessa interação: os *beneficia* públicos⁵²¹. Nas palavras de Hellegouarc’h,

“(…) *honor* surge como a regulamentação de uma dívida após um *officium* ou um *beneficium*⁵²²; ela toma formas concretas muito diversas: discursos elogiosos⁵²³, construção de (...) monumentos comemorativos⁵²⁴, celebração de jogos⁵²⁵, etc”⁵²⁶.

⁵¹⁵ Hellegouarc’h, *op. cit.*, p. 383; Pereira, *op. cit.*, p. 336.

⁵¹⁶ *Honorem...huic generi (sc. poetis) non fuisse declarat oratio Catonis* (“o discurso de Catão revela que não havia consideração por esse tipo de poesia”).

⁵¹⁷ Hellegouarc’h, *op. cit.*, p. 383.

⁵¹⁸ J. E. Lendon, *Empire of honour: the art of government in the Roman world*, p. 30.

⁵¹⁹ Virgílio, *Eneida* I, 335; Ovídio, *Metamorfoses* VIII, 740.

⁵²⁰ Lívio, XLII, 11, 2.

⁵²¹ *Op. cit.*, p. 31.

⁵²² Cícero, *Philippicae* V, 14, 38: *Atque etiam M. Lepido pro eius egregiis in rem publicam meritis discernendos honores quam amplissimos censeo* (“E também para M. Lépido, em recompensa por seus excelentes serviços prestados à República, julgo que devam ser decretadas as mais altas honrarias possíveis”).

⁵²³ Cícero, *Ad Atticum* V, 21, 7: *Nullos honores mihi nisi uerborum decerni sino*.

⁵²⁴ Cícero, *Philippicae* IX, 13: *Vt igitur, si ipsum consulam, quid uelit, sic pedestrem ex aere statuam tamquam ex eius auctoritate et uoluntate decerno; quae quidem magnum ciuium dolorem et desiderium honore monimenti minuet et leniet* (“Portanto, se eu consultá-lo pessoalmente – sc. Sêrvio Sulpício – sobre o que deseja, proponho, seguindo sua autoridade e vontade, uma estátua de pé, em bronze, a qual vai, de fato, como um monumento em sua homenagem, diminuir e aplacar a dor e a saudade de todos os cidadãos”).

⁵²⁵ *Idem, ibidem*, II, 31.

Muito próxima da noção de *honor*, a de *dignitas*, tal como a primeira, está mais próxima da esfera política do que da moral⁵²⁷. Sua etimologia relaciona a família *dignus-dignitas* a *deceit* e explica *dignus*: “que convém a” até “digno de” e “que merece” (Ernout-Meillet, *sub uoce dignus*); a *dignitas* seria a qualidade daquele que “é digno de” ou do “que convém a” e corresponderia, em sua essência, à expressão da noção de “conveniência”. Mas essa explicação não é universalmente admitida, pois certos filólogos separam *dignitas* de *deceit*⁵²⁸.

A *dignitas*, ao menos à época republicana, relacionava-se ao desempenho de funções públicas, como o cargo de cônsul e o de senador⁵²⁹, por exemplo. Cícero, no *De inuentione*, afirma que a *dignitas* “consiste numa autoridade honesta, que merece homenagens, honrarias e respeito” (II, 166)⁵³⁰. Pignatelli acrescenta que a *dignitas*, estreitamente ligada a *honor*, poderia valer-se de uma resistência maior em relação à fugacidade desta última, porque permanecia intrínseca ao indivíduo e era transmitida a seus descendentes⁵³¹.

Segundo Hellegouarc’h, na maioria das vezes, o valor de *dignitas* é simplesmente social e indica qual deve ser o comportamento de uma pessoa que se encontra em determinada situação, a conveniência de um ato à personalidade de quem o executa ou às circunstâncias nas quais ela se encontra⁵³². A estudiosa também afirma a proximidade dos conceitos de *dignitas* e *honor*, destacando, porém, suas diferenças:

“Há uma relação estreita entre as duas noções, ainda que a *dignitas* termine por se empregar com o valor de “cargo” ou “função”, que é comum a *honor* (...). A função de senador é ela mesma uma *dignitas*. No entanto, apesar dessas diversas coincidências, a distinção entre os dois termos fica nítida. É a *dignitas*

⁵²⁶ *Op. cit.*, p. 384.

⁵²⁷ Pereira, *op. cit.*, p. 339.

⁵²⁸ Cf. Hellegouarc’h, p. 388; Pignatelli, p. 29, n. 2.

⁵²⁹ Earl afirma que a *dignitas* era, em particular, o prestígio atribuído ao *senator*: “Mesmo um homem de negócios culto como Ático, amigo de Cícero, era considerado inferior ao mais insignificante membro do Senado”. *Op. cit.*, p. 31.

⁵³⁰ *dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et uerecundia digna auctoritas.*

⁵³¹ *Op. cit.*, p. 29, nota 2.

⁵³² *Op. cit.*, p. 391.

que conduz à *honos*, já que o termo *dignitas* expressa o mérito, o valor de um candidato às eleições. (...). Mas, ao mesmo tempo, a *honos* dá e aumenta a *dignitas* e, por consequência, pelo exercício das magistraturas se cria o direito do romano a exercer outras. É nesse ponto que se situa o caráter essencial da *dignitas*: ela não marca simplesmente a posição atingida ou o cargo assumido, mas o “direito” do *dignus* a exercer altas funções na cidade”⁵³³.

O conceito de *dignitas*, na opinião de Conte, expressava não somente o direito de ter a própria eminência reconhecida como também ter obrigações, governadas pela *fides*:

“Para um aristocrata romano, é um dever e uma questão de *honor* tentar manter e sustentar a *dignitas*, defendendo-a contra os ataques de quem pudesse desafiá-la⁵³⁴ (...). Alguns, como Cícero, tentariam tomar algumas medidas de precaução, indicando a necessidade de que a *dignitas* dos membros da aristocracia não devia ser posta acima da do Senado e da *res publica*”⁵³⁵.

Para Cícero, como será visto mais adiante, o valor da *dignitas* estava relacionado, primordialmente, à posição social e ao prestígio⁵³⁶. E, embora o conceito carregue tons morais de honestidade e de senso de cumprimento dos deveres, não se deve deixar de pensar que *dignitas*, conceito-chave de um panorama político em Roma, esteja relacionado a méritos políticos que o indivíduo objetivava conquistar⁵³⁷. Em Sêneca, por sua vez, ver-se-á que tanto a noção de *honor* quanto a de *dignitas*, mesmo que *a priori* pareçam estar fazer parte de um contexto político, surgem revestidas de metáforas e de um vocabulário próprio da interioridade – assim como os outros conceitos já estudados aqui. Percebe-se, igualmente, que em certas passagens de suas obras o cordovês crítica o desejo pela *honor* ou a busca incessante pela *dignitas*.

⁵³³ *Op. cit.*, p. 401.

⁵³⁴ *V. infra*, p. 133, a respeito da luta pela *dignitas* entre César e Pompeu.

⁵³⁵ Conte, *op. cit.*, p. 912.

⁵³⁶ *V. infra*, p. 122.

⁵³⁷ Pignatelli, *op. cit.*, p. 29, n. 2.

1. O léxico greco-latino de *honor* e *dignitas*

De acordo com Lendon, as palavras em latim para o termo “honra” mostram dois eixos paralelos de diferenciação: a posição social daqueles a quem são atribuídas, isto é, o tamanho do acúmulo de honra que comunicam, e seu lugar naquilo que se pode chamar de processo de honra. A mais ampla de todas essas palavras, em latim, é *honor* ou *honos* (*OLD* “alta estima, honra, cargo público”). *Honor* (τιμή, em grego)⁵³⁸, na opinião do estudioso, tem tanto destaque quanto *gloria* (κλέος ou δόξα) ou *decus* (δόξα ou εὐπρέπεια):

“Ele (*sc.* o termo *honor*) pode ser usado alternadamente com *gloria* para se referir, em geral, à qualidade da honra que um homem possui e, como *decus*, para se referir a qualquer declaração de honra (“uma coisa que confere honra ou distinção”, *OLD*). Mas com frequência aponta para algo específico que dá a alguém uma autoridade para a honra: cargo público. (...). Finalmente, o termo descreve a atitude de um homem perante outro, sua disposição honorífica que inspira atos de respeito”⁵³⁹.

Quanto à *dignitas* (ἀξίωμα), Lendon afirma que ela volta às fontes do termo *honos*, podendo se referir especificamente a cargo público⁵⁴⁰. Uma grande quantidade de honra, por sua vez, também pode ser descrita como *auctoritas*⁵⁴¹ (*OLD* “influência, autoridade, prestígio, estima, crédito”). A *gloria* pode criá-la (Cic. *Ad Fam.* XII, 14, 7)⁵⁴².

⁵³⁸ Lendon (p. 278) diferencia a τιμή θεῶν (“respeito para com os deuses”) da τιμή ἀνθρώπων (“respeito para com os homens”).

⁵³⁹ Lendon, *op. cit.*, p. 274.

⁵⁴⁰ *Idem, ibidem*, p. 275.

⁵⁴¹ Cf. Balsdon, “Auctoritas, dignitas, otium”, p. 44: “Se *auctoritas* é ἀξίωμα em grego, então possivelmente *dignitas* também é”.

⁵⁴² (...) *Si etiam aliqua gloria iusta et merita prouocabimur senates et optimi cuiusque officiis, maiore cum auctoritate apud ceteros erimus, et eo plus prodesse reipublicae poterimus* (“Se, pelas homenagens do senado e dos melhores cidadãos formos estimulados por alguma glória justa e merecida, tanto mais teremos maior autoridade entre outros e poderemos ser mais úteis à República”).

Ela tem uma força ainda mais positiva do que *dignitas*, enfatizando não somente o direito de receber por virtude de honra, mas o direito de comandar⁵⁴³.

O apogeu da honra é *maiestas*⁵⁴⁴ (μεγαλειότης). Tão vasta é a honra que o termo traz que é regularmente usado para se referir ao prestígio de deuses e entidades políticas: *maiestas est amplitudo ac dignitas ciuitatis*, (“a imponência é a vastidão e o prestígio de um estado”), assim definido por Cícero (*De oratore* II, 164).

2. Os valores da *honor* e da *dignitas* no mundo romano.

Os elementos que evocavam o reconhecimento comunitário que era a honra – isto é, as qualidades que seriam tidas como honoráveis – incluíam, entre outras particularidades, um nascimento elevado em uma ilustre cidade natal⁵⁴⁵, riqueza⁵⁴⁶, *status* legal (o de um senador ou um equestre, ou ao menos um cidadão, não o de um liberto ou escravo)⁵⁴⁷, uma grande comitiva de escravos e *clientes*⁵⁴⁸.

A *honor* de um homem era medida através da percepção de outros, e nenhuma dessas particularidades teria utilidade se não fosse publicamente conhecida e aprovada por outros aristocratas⁵⁴⁹. E, embora a honra fosse uma qualidade pessoal, sua aura se estendia à família e às relações de sangue e casamento: a família de um homem era parte e parcela de sua *persona* social. A conduta de seus membros refletia nele próprio: “Se meu filho for pego em adultério ficarei com vergonha, sem que com isso seja eu próprio um adúltero” (Sêneca, *De benef.* V, 19, 5)⁵⁵⁰.

Ser louvado por algum aristocrata, afirma Lendon, aumentava o prestígio de alguém na mesma proporção do prestígio do aristocrata. No mundo romano, quando um homem “honrava” outro, garantia-lhe uma certa quantidade de *honor*⁵⁵¹. Curiosamente, a *honor* de

⁵⁴³ Cf. Hellegouarc’h, *op. cit.*, pp. 300-301.

⁵⁴⁴ OLD: “a dignidade de um deus ou pessoa importante exaltada, majestade, grandeza”.

⁵⁴⁵ Plínio, *Ep.* 10, 12.

⁵⁴⁶ Plínio, *Ep.* 10, 14.

⁵⁴⁷ Cícero, *In Verrem* II, 1, 127.

⁵⁴⁸ Tácito, *Annales*, III, 55.

⁵⁴⁹ Lendon, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁵⁰ *si filius meus in adulterio deprensus erit, erubescam, non ideo ego ero adulter.*

⁵⁵¹ *Op. cit.*, p. 48.

um indivíduo poderia ser ameaçada ou prejudicada pelo simples fato da má opinião de um aristocrata de prestígio – justificada ou não –, levada a público ora por observações perversas e discursos abusivos, ora por atos que indicavam desprezo: não responder a um cumprimento na rua, não convidar um homem para jantar ou, se convidasse, fazer com que se sentasse num lugar inferior⁵⁵². Essa ameaça à *honor* constituía um insulto (*contumelia* ou *iniuria*, em latim, e ὕβρις em grego).

Em contrapartida, Sêneca ataca a sensibilidade excessiva frente a certos tipos de insulto e enaltece a imperturbabilidade do *sapiens*, que não somente não se deixa abalar pela injúria como também faz dela um proveito, ao testar a si mesmo e sua própria *uirtus*:

“E o que é isso que se chama de ofensa? Alguém fez uma brincadeira com a falta de cabelos da minha cabeça, com a doença dos meus olhos, com a finura de minhas pernas e com a minha estatura; que ofensa há em ouvir o que é evidente? (...). E não permitimos, aos outros, o direito de dizer o que estamos acostumados a dizer de nós mesmos. Com brincadeiras moderadas nos divertimos, com aquelas além da medida nos irritamos” (*De constantia sapientis*, XVI, 4)⁵⁵³.

“(…) por medo ou por desgosto de insultos, deixaremos de lado muitas coisas necessárias e não executaremos deveres públicos e particulares, mesmo quando essenciais, enquanto uma preocupação feminina de “ouvir algo que doa o coração” nos angustiar” (*Idem*, XIX, 2)⁵⁵⁴.

“(…) ora, o homem que se banuiu dos vícios, **dono de si mesmo**, de uma quietude profunda e aprazível, é desprovido de perturbações. (...). O sábio é desprovido da ira que estimula o pensamento da injúria (...). Ora, a tal ponto não se deixa diminuir pelos golpes dos acontecimentos e dos homens que lhe é proveitosa a

⁵⁵² Cf. Lendon, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁵³ *Et quid est illud quod contumelia dicitur? In capitis mei leuitatem iocatus est et in oculorum ualetudinem et in crurum gracilitatem et in staturam: quae contumelia est quod apparet audire? (...) et eorum aliis libertatem non relinquimus quae ipsi in nos dicere adsueuimus; iocis temperatis delectamur, inmodicis irascimur.*

⁵⁵⁴ *multa timore contumeliarum aut taedio necessaria omitemus publicisque et priuatis officiis, aliquando etiam salutaribus, non occurremus, dum muliebris nos cura angit aliquid contra animum audiendi.*

própria injúria, através da qual põe a si mesmo à prova e testa sua virtude” (*Idem*, IX, 3 – grifos nossos)⁵⁵⁵.

O cordovês acrescenta, ainda, que mesmo os que não são sábios (*sapientes*) devem suportar as injúrias recebidas: “Com efeito, deve-se mostrar aos iniciantes e aos que até então se regram pelo julgamento da maioria que eles mesmos devem viver em meio às injúrias e ofensas (...)” – *De constantia sapientis* XIX, 4⁵⁵⁶.

Voltemos à discussão anterior. Era um lugar-comum entre os filósofos o fato de a busca pela honra ser algo vão⁵⁵⁷. O filósofo é um homem que vai “dar adeus a honras e desonras e ao louvor e a palavras de censura e elogio proferidas por pessoas tolas, quer sejam muitas ou poucas, mas poderosas e ricas. Ao invés disso, pelo que se chama de reputação ele não vai ter maior consideração do que a uma sombra (*Díon Crisóstomo* 67, 3, δόξα)”⁵⁵⁸. E a influência dos filósofos era concebida exatamente em termos da honra de que desfrutavam. Cícero diz:

“Se há alguém que seja movido pela autoridade dos filósofos, então que preste atenção e escute esses cujas distinção e glória são as maiores entre os homens instruídos” (*De re publica* I, 12)⁵⁵⁹.

Como os filósofos rejeitariam, *a priori*, a busca pessoal pela honra, eles podiam, não mais que quaisquer outros membros de sua sociedade, rejeitar a *honor* como estrutura profunda pela qual concebiam, entendiam e interagiam com o seu mundo⁵⁶⁰. Relações entre

⁵⁵⁵ *caret autem perturbatione uir ereptus erroribus, moderator sui, altae quietis et placidae (...). caret autem ira sapiens, quam excitat iniuriae species (...). adeo autem ad offensiones rerum hominumque non contrahitur ut ipsa illi iniuria usui sit, per quam experimentum sui capit et uirtutem temptat.*

⁵⁵⁶ *Imperfectis enim et adhuc ad publicum se iudicium derigentibus hoc proponendum est, inter iniurias ipsos contumeliasque debere uersari (...).*

⁵⁵⁷ Cf., e. g., Cícero, *De re publica* VI, 20-25.

⁵⁵⁸ Χαίρειν οὖν ἐάσει τιμᾶς καὶ ἀτιμίας καὶ ψόγον τε καὶ ἐπαινον τὸν παρὰ τῶν ἡλιθίων ἀνθρώπων, ἐάν τε πολλοὶ τύχωσιν ὄντες ἐάν τε ὀλίγοι μὲν ἰσχυροὶ δὲ καὶ πλούσιοι. τὴν δὲ γε καλουμένην δόξαν ἡγήσεται μηδὲν διαφέρειν σκιᾶς (...). Tradução de H. Lamar Crosby.

⁵⁵⁹ *ac tamen si qui sunt qui philosophorum auctoritate moueantur, dent operam parumper atque audiant eos quorum summa est auctoritas apud doctissimos homines et gloria.*

⁵⁶⁰ Lendon, *op. cit.*, p. 91.

filósofos e *honor* ilustram, acima de tudo, quão poderosas eram as concepções aristocráticas da honra na sociedade greco-romana⁵⁶¹.

No tocante à *dignitas*, Cícero nos mostra que, desde a mais tenra idade, os romanos empregavam esforços para obtê-la (*Pro Caelio*, 72: *cuius prima aetas dedita disciplinae fuit iisque artibus, quibus instituimur ad hunc usum forensem, ad capessendam rem publicam, ad honorem, gloriam, dignitatem* – “cuja primeira infância foi dedicada a seu aprendizado e aos conhecimentos com que somos ensinados para a prática do fórum, para desempenhar um papel na República, obter prestígio, glória e posição na política”). Entretanto, segundo Hellegouarc’h, *dignitas* é uma noção muito mais ampla do que, por exemplo, *honor* e *gloria*, e encontra seu emprego nos domínios mais diversos: “beleza” no sentido estético⁵⁶², “ornamento” ou “grandeza” no retórico⁵⁶³, “dignidade” no moral. No vocabulário político, os principais sentidos do termo são: “méritos de um homem político” (particularmente, de um candidato às eleições) e “posição de um homem político no *cursus honorum*”⁵⁶⁴.

No sentido político, o conceito de *dignitas* se emprega sobretudo em relação aos candidatos às eleições; a campanha eleitoral toma forma de uma *contentio dignitatis*, isto é, uma discussão e uma rivalidade sobre os títulos respectivos dos candidatos (Cícero, *De off.*, I, 38: *certamen honoris et dignitatis* – “uma batalha pelo prestígio e pela posição na

⁵⁶¹ *Idem, ibidem*, p. 92.

⁵⁶² Nesse sentido, *dignitas* não designa uma beleza qualquer, mas a “beleza masculina”, por oposição a *uenustas*, que é a beleza feminina. Cf. Cícero, *De officiis*. I, 130: *Cum autem pulchritudinis duo genera sint, quorum in altero uenustas sit, in altero dignitas, uenustatem muliebrem ducere debemus, dignitatem uirilem* (“Uma vez que existem dois tipos de beleza, num dos quais há graça e no outro, decoro, devemos atribuir a graça à beleza feminina e o decoro, à masculina”). Entretanto, Catulo fala em “*hominum uenustiorum*” no poema III, verso 2 (*Lugete, o Veneres Cupidinesque, et quantum est hominum uenustiorum*: “Chorai, ó Vênus e Cupidos, e quanto mais houver de seres humanos belos”; o termo *hominum* abarca homens e mulheres). Em 13, 6, Catulo chama de “*uenuste noster*” o amigo Fabulo.

⁵⁶³ Esse sentido de *dignitas* é encontrado em uma célebre passagem da *Ep.* 100 de Sêneca, em que o filósofo, ao defender o estilo de discurso de Papírio Fabiano, diz a Lucílio: *Humilia praeterea tibi uideri dicis omnia et parum erecta (...). Non sunt enim illa humilia sed placida et ad animi tenorem quietum compositumque formata, nec depressa sed plana. Deest illis oratorius uigor stimuli que quos quaeris et subiti ictus sententiarum; sed totum corpus, uideris quam sit comptum, honestum est. Non habet oratio eius sed dabit dignitatem* (“Além disso, dizes que tudo te parece fraco e pouco elevado (...). Com efeito, não são fracos, mas serenos, compostos para um movimento tranquilo e regulado da alma, e não são baixos, mas planos. Falta-lhes a energia oratória e o vigor que procuras, e esse arroubo inesperado das máximas. Mas verás como o conjunto da obra é bem composto, nobre. Seu discurso não tem **grandeza**, mas ele nos tornará grandes” – § 8. Grifos nossos).

⁵⁶⁴ *Op. cit.*, p. 388.

política”). O candidato mais valoroso tem a *summa dignitas*, isto é, o mais elevado cargo político (Cícero, *Pro Murena* 76).

Hellegouarc’h nos lembra, ainda, de outro sentido da noção de *dignitas*: o de “conveniência”, que traduz, segundo a autora, não somente uma relação exterior, mas que diz respeito a um tipo de “necessidade” que torna essa relação indispensável: a quem possui a *dignitas*, certos deveres para com os outros se impõem, mas os outros também têm obrigações para com ele⁵⁶⁵. De acordo com Lendon, essas “obrigações” eram o que se chama, hoje, de “favores” (*beneficia*, em latim, *χάριτες*, em grego)⁵⁶⁶. Se um homem faz um favor a alguém, deve-se fazer outro por ele em troca. Numa passagem do *De beneficiis*, Sêneca imagina um universo de favores circulantes, representado pelas Graças (*Χάριτες*):

“Por que o coro [das Graças] tem as mãos dadas e volta para si mesmo? Porque a ordem de um favor passando de mão em mão volta, no entanto, àquele que o prestou, e a característica do conjunto se perde se é interrompida em algum lugar, e é muito mais bonita se, nesse meio-tempo, preserva a corrente” (I, 3, 4)⁵⁶⁷.

Em um trecho da *Ep.* 81, Sêneca diz: *Ingratus est qui beneficium reddit sine usura*⁵⁶⁸ (“Quem devolve um favor sem pagar por ele é um ingrato” - § 18). Mas homens de *status* alto tendiam a ser ingratos, como indica Cícero: “Homens que se consideram ricos, distintos e afortunados não querem nem mesmo sentir que foram obrigados por um bom benefício; julgam até mesmo ter concedido eles próprios o favor quando eles é que receberam algum, por maior que seja” (*De off.* II, 69)⁵⁶⁹.

⁵⁶⁵ *Op. cit.*, p. 392.

⁵⁶⁶ Lendon, *op. cit.*, p. 63.

⁵⁶⁷ *Quid ille consertis manibus in se redeuntium chorus? Ob hoc, quia ordo beneficium per manus transeuntis nihilo minus ad dantem reuertitur et totius speciem perdit, si usquam interruptus est, pulcherrimus, si cohaeret interim et uices seruat.*

⁵⁶⁸ *usura*: cf. *Ep.* 95, 23: *Has usuras uoluptatum pendimus ultra modum fasque concupitarum* (“É o preço que pagamos pelo usufruto dos prazeres, ambicionados muito além da medida e do permitido”).

⁵⁶⁹ *At qui se locupletes, honoratos, beatos putant, ii ne obligari quidem beneficio uolunt; qui etiam beneficium se dedisse arbitrantur, cum ipsi quamuis magnum aliquod acceperint (...).*

2. 1. O filósofo e a participação na vida política. O *otium cum dignitate* ciceroniano

De acordo com Reydams-Schils, Cícero e os estoicos romanos estavam muito preocupados com as circunstâncias e maneiras com que o filósofo poderia se envolver na participação da vida política. Eles formularam essas questões de acordo com o aparato teórico da *República* de Platão (520B *ss.*), uma obra que tenta apresentar a melhor forma possível de governo político⁵⁷⁰. Na prática, entretanto, Cícero e os estoicos romanos⁵⁷¹ tinham de assumir responsabilidade política em condições que não somente estavam longe do ideal como também eram bastante instáveis e ameaçadoras. Sob tais circunstâncias, os estoicos romanos apresentaram uma combinação específica de compromisso com a filosofia e tarefas políticas, em uma relação simetricamente gradual entre afastamento (*otium*) e atividade (*negotium*):

“A combinação de envolvimento e afastamento que se tornará tão essencial no estoicismo tardio manifesta-se, aqui, já com preocupações específicas de políticos como Cícero. Por causa do conflito entre individualismo e o bem comum ter chegado ao cume em uma formidável crise pública, ‘a coisa certa a se fazer’ não mais aparece como óbvia, mas deve, em vez disso, ser continuamente avaliada e justificada”⁵⁷².

A vida pública era difícil, competitiva e, por vezes, perigosa. À medida que o Império avançava, um número crescente de homens se absteve dos riscos de uma carreira senatorial e escolheu a tranquilidade de uma vida equestre não-administrativa⁵⁷³. A vida privada, por sua vez, era mais fácil e menos exposta. Mas, para os padrões mais severos de Roma, a *uita umbratilis* (“vida à sombra”, ou seja, a vida contemplativa)⁵⁷⁴ demonstrava

⁵⁷⁰ G. Reydams-Schils, *The Roman Stoics – Self, responsibility and affection*, p. 84.

⁵⁷¹ É preciso lembrar que Cícero não era um estoico.

⁵⁷² Reydams-Schils, *op. cit.*, p. 97.

⁵⁷³ J. P. V. D. Balsdon, *Life and leisure in ancient Rome*, p. 137.

⁵⁷⁴ Cf. Cícero, *Tusculanae* II, 11, 27: *Sed uidisne, poetae quid mali adferant? Lamentantis inducunt fortissimos uiros, molliunt animos nostros, ita sunt deinde dulces, ut non legantur modo, sed etiam ediscantur. Sic ad malam domesticam disciplinam uitamque umbratilem et delicatam cum accesserunt etiam poetae, neruos omnis uirtutis elidunt* (“Mas percebes que mal nos causam os poetas? Representam os mais valentes homens se lamentando, amolecem nossas almas, e, além disso, são tão prazerosos que não são apenas

certa fraqueza: como se sabe, para o pensamento romano vigente à época, na ideologia dos aristocratas, levar vida política ou exercer funções públicas eram a realização de um homem digno desse nome; não ter acesso aos cargos públicos equivalia a ser levado a uma condição inferior⁵⁷⁵.

Nenhuma vida era mais *umbratilis* que a do escritor⁵⁷⁶. No entanto, escrever sobre um assunto sério – como filosofia, por exemplo – era mais digno de crédito⁵⁷⁷. Esta foi a maneira pela qual o famoso orador Cícero se consolou quando foi afastado da vida pública. Porém, ele deixava clara sua opinião: que a escrita era uma fraca substituta do desempenho de atividades nos negócios públicos (*De officiis* II, 3)⁵⁷⁸.

Na opinião de Paratore, enquanto Cícero – nos forçados intervalos meditativos impostos pelos insucessos políticos – tentava aliar a análise do problema religioso, do problema gnosiológico e do problema político à do problema moral para conquistar uma visão harmônica do mundo, Sêneca enfatizava, mais do que nunca, o problema moral, sob a urgência da crise espiritual da Roma contemporânea:

“A filosofia moral, que Cícero tinha colocado (...) em função da vida política romana, neste segundo grande cultor latino da filosofia, que também teve tão grande parte na vida política de Roma, torna-se, ao contrário, problema refinadamente humano, cuja meditação e cujas conclusões servem de antídoto e conforto às desilusões da vida civil”⁵⁷⁹.

O mesmo autor diz que o exílio para a Córsega, onde o cordovês permaneceu durante oito anos, foi talvez o que o teria encaminhado definitivamente para a filosofia: “Também a causa tipicamente íntima e pessoal de mudança de rumo por parte de Sêneca”,

lidos, mas mesmo decorados. Assim, uma má educação privada e uma *vida contemplativa* e lânguida, quando a elas se juntaram até os poetas, arrancam todos os vigores da virtude” – grifos nossos).

⁵⁷⁵ Cf. P. Veyne, *História da vida privada*, p. 113.

⁵⁷⁶ Embora tenha havido escritores que se dedicaram à política, como César e Cícero.

⁵⁷⁷ Balsdon, *op. cit.*, p. 138.

⁵⁷⁸ Em certas obras, Cícero aproveita para se defender de possíveis acusações de que “perdia tempo” com algo que o pensamento prático dos romanos encarava como desperdício; alguns, inclusive, consideravam a filosofia abaixo da *dignitas* romana (*De finibus* I, 1-1). A isso, ele responde que ninguém pode acusá-lo de ter negligenciado os interesses do povo romano (*Idem*, I, 3-4; 10-11).

⁵⁷⁹ E. Paratore, *História da literatura latina*, p. 578.

continua, “contribui para explicar a natureza profundamente **interior** e universalista de sua moral, ao passo que em Cícero, que foi induzido a escrever filosofia sempre por reflexos da vida política, a moral permaneceu sempre ligada a esta”.⁵⁸⁰

Um exemplo da afirmação acima pode ser encontrado numa passagem da *Carta a Ático* em que Cícero critica o uso da palavra *dignitas* como justificativa dada por César para atravessar o Rubicão⁵⁸¹:

“Eu me pergunto: o que é isto? Ou: o que se passa? (...). E ele afirma que está fazendo tudo isso em nome do seu **prestígio**! Ora, onde está o **prestígio** senão onde está a intenção honrada? (...)” (VII, 11, 1 – grifos nossos)⁵⁸².

Para demonstrar que os argumentos de César são desonestos, Cícero, primeiramente, redefine o conceito romano de *dignitas*, dando-lhe uma conotação filosófica. Assim, como lembra Gildenhard, a noção acaba por adquirir uma dimensão ética tão logo Cícero une *dignitas* a *honestas*⁵⁸³, um movimento estratégico antecipado pela Média Estoa⁵⁸⁴.

2.1.1. *Otium cum dignitate*

A conhecida expressão da passagem no *Pro Sestio* (96 ss.) mostra o mais longo relato subsistente do *cum dignitate otium* como objetivo e propósito dos *Optimates*⁵⁸⁵. Para Wirszubski, a fórmula *cum dignitate otium* no referido trecho representa um tipo de

⁵⁸⁰ *Idem, ibidem*, p. 581.

⁵⁸¹ Poucos dias antes de que corresse a notícia de que César estava atravessando o Rubicão (rio entre a então Gália Cisalpina e a península itálica, famoso justamente por essa passagem de César) em direção a Roma, Cícero enviou uma carta a Ático. Tal carta contém interessantes reflexões acerca dos eventos que são, em essência, a antecipação dos temas que Cícero aos poucos desenvolve em seu ataque a César no *De officiis*. Cf. I. Gildenhard, *Greek auxiliaries: tragedy and philosophy in Ciceronian invective*, p. 168.

⁵⁸² *Quaeso, quid est hoc? aut quid agitur?* (...). *Atque haec ait omnia facere se dignitatis causa. Vbi est autem dignitas nisi ubi honestas?* (...).

⁵⁸³ *Op. cit.*, p. 169.

⁵⁸⁴ Cf. A. R. Dyck, *A commentary on Cicero De officiis*, pp. 18-29.

⁵⁸⁵ Acerca dos *optimates*, v. *supra*, p. 34, nota. 167.

reconciliação entre duas filosofias de vida conflituosas: a dependência à tranquilidade prazerosa, de um lado, e a devoção ao dever, de outro⁵⁸⁶. O estudioso acrescenta que

“(…) não devemos esquecer que o contexto em que a expressão aparece no *Pro Sestio* é eminentemente político, no sentido de ser primariamente relacionado com as realidades da política romana da época. (...). Cícero trata a política romana não como um filósofo, mas como um político (...). Tendo descrito a busca do *otium cum dignitate* como um desejável mas árduo caminho na política, ele começa a dar exemplos de homens de estado que viveram para o ideal, e cujas carreiras recomendava como ilustres, eternas, e modelos divinos que deveriam ser imitados por todos que buscavam *dignitas, laus e gloria*”⁵⁸⁷.

A palavra *otium* possui, entre outros significados, o de paz, e “*pax atque otium*” aparece numa frase do *Amphitruo* de Plauto (*pacem atque otium*, v. 208). Embora às vezes seja usada como oposição a *bellum* (Cic. *Pro Caec.* 43; *Ad Att.* I, 20, 5; Lívio III, 32, 4), *otium* parece significar, com mais frequência, tranquilidade interna, distinta da paz das fronteiras (Cic. *De leg. agr.* II, 9). É também digno de nota que, em algumas das passagens em que *otium* se opõe a *bellum*, há que se compreender a última como guerra civil (*Ad Att.* XV, 2, 3).

Sob a ditadura de César, Cícero foi parabenizado por um amigo por ter, segundo este, mantido a própria *dignitas*. A resposta de Cícero a seu amigo foi a seguinte:

“Quanto a mim, se **respeitabilidade** (*dignitas*) significa ter bons sentimentos em relação à república e provar esse sentimento aos homens de bem, então mantenho minha **respeitabilidade**. Porém, se nesse ‘sentimento’ a **respeitabilidade** significa que podes cumprir uma ocupação ou, da mesma forma, sustentar um discurso livre, então não resta mais nenhum vestígio de nossa

⁵⁸⁶ C. Wirszubski, “Cicero’s *cum dignitate otium*: a reconsideration”, p. 2.

⁵⁸⁷ *Idem, ibidem*, p. 3.

respeitabilidade” (...) (*Ad fam.* IV, 14, 1 – grifos nossos)⁵⁸⁸.

Fica patente, na passagem acima, que Cícero concebia sua *dignitas*, primeiramente, em termos de prestígio político, influência e posição social, e não em termos de integridade moral e devoção ao dever. *Dignitas* sempre (e especialmente em Cícero) carregaria reflexos morais de honestidade e um sentido de dever. Mas é um fato que não deve ser perdido de vista que essa *dignitas* em Roma implica menos o que seu possuidor deve a outros do que o que ele acha que é devido a si mesmo. Então, a noção de *cum dignitate otium*, quer represente um objetivo ou uma conquista, é essencialmente inseparável da *res publica*, e nunca é desprovida de implicações políticas, mesmo quando o *otium* em si não significa nada além de lazer dedicado à escrita de cartas⁵⁸⁹. Nas épocas da vida em que Cícero teve que se retirar do *forum* e da vida pública, seus estudos filosóficos e *otium* ainda serviam a seus propósitos políticos⁵⁹⁰.

Reydams-Schils observa que, ao contrário de Cícero, Sêneca e Epicteto asseveram a importância de uma natureza humana filosoficamente definida acima de todos os outros cargos, inclusive aqueles socialmente definidos⁵⁹¹. Durante a República, o nobre romano era completamente absorvido pelos deveres públicos e lhe restava muito pouco tempo para a sua vida individual. Durante o Império, porém, o problema de como ocupar o próprio *otium* tornou-se sério: dependendo das circunstâncias, o sábio⁵⁹² poderia se retirar da vida pública para se dedicar, por exemplo, à filosofia, contanto que os *studia* próprios do período de *otium*, de afastamento, fossem motivados pelo bem comum⁵⁹³. Com efeito, em uma passagem do *De otio*, Sêneca afirma:

⁵⁸⁸ *Ego autem, si dignitas est bene de re publica sentire et bonis uiris probare, quod sentias, obtineo dignitatem meam; sin autem in eo dignitas est, si, quod sentias, aut re efficere possis aut denique libera oratione defendere, ne uestigium quidem ullum est reliquum nobis dignitatis (...).*

⁵⁸⁹ *Idem, ibidem*, p. 12.

⁵⁹⁰ Reydams-Schils, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁹¹ *Idem, ibidem*, p. 97.

⁵⁹² Aqui, fala-se do sábio estoico (o *sapiens*), em oposição ao *stultus* (“insensato”). Acerca da participação do sábio na vida pública, cf. o opúsculo senequeano *De otio, passim*.

⁵⁹³ Cf. V. Laurant, *La politique stoïcienne*, p. 131.

“Somos nós – sc. os estoicos –, certamente, que dizemos que Zenão e Crisipo realizaram feitos mais elevados do que se tivessem liderado exércitos, desempenhado cargos políticos (*honores*), promulgado leis – **que não promulgaram para uma única cidade, mas para todo o gênero humano**. Qual é, então, o motivo por que não pode ser conveniente ao homem de bem tal ócio, através do qual regulará os futuros séculos e não fará discursos entre poucos, mas entre todos os seres humanos de todas as nações, tanto as que existem quanto as que existirão?” (VI, 4 – grifos nossos)⁵⁹⁴.

O filósofo prossegue sua argumentação, acrescentando que, apesar de Zenão e Crisipo não terem tomado parte na vida pública, realizaram (ou, ao menos, pareceram realizar) muito feitos:

“Em suma, pergunto se Cleantes, Crisipo e Zenão terão vivido de acordo com os próprios preceitos. Sem dúvida responderás que eles viveram assim como disseram que se deveria viver. E, no entanto, nenhum deles tomou parte na República (*res publica*). “Eles não possuíam”, dizes, “o patrimônio ou a posição social (*dignitas*) que se costumam admitir ao se tratar de negócios públicos”. Mas eles também não levaram uma vida inerte; descobriram de que maneira seu afastamento da política poderia ser mais útil aos seres humanos do que o discurso e o suor de outros. Portanto, também eles pareceram ter realizado muitos feitos, ainda que nada tenham realizado na vida pública” (*Idem*, V – grifos nossos)⁵⁹⁵.

⁵⁹⁴ *Nos certe sumus qui dicimus et Zenonem et Chrysippum maiora egisse quam si duxissent exercitus, gessissent honores, leges tulissent; quas non uni ciuitati, sed toti humano generi tulerunt. Quid est ergo quare tale otium non conueniat uiro bono, per quod futura saecula ordinet nec apud paucos contionetur sed apud omnis omnium gentium homines, quique sunt quique erunt?*

⁵⁹⁵ *Ad summam, quaero an ex praeceptis suis uixerint Cleanthes et Chrysippus et Zenon. Non dubie respondebis sic illos uixisse quemadmodum dixerant esse uiuendum: atqui nemo illorum rem publicam administravit. 'Non fuit' inquis 'illis aut ea fortuna aut ea dignitas quae admitti ad publicarum rerum tractationem solet.' Sed idem nihilominus non segnem egere uitam: inuenerunt quemadmodum plus quies ipsorum hominibus prodesset quam aliorum discursus et sudor. Ergo nihilominus hi multum egisse uisi sunt, quamuis nihil publice agerent.*

Otium, num sentido político, é uma forma de cuidado porque, sob circunstâncias ameaçadoras, ele permite que alguém se retire de uma vida evidentemente ativa⁵⁹⁶. Na *Ep.* 22 Sêneca admite, com franqueza, que os estoicos são mais cautelosos do que corajosos (*cautiores quam fortiores sunt* – § 7). Cautela (*cautio*, εὐλάβεια) é uma das “boas emoções” (*honestus affectus*)⁵⁹⁷ estoicas. E se o *otium*, mesmo o voluntário, é uma opção quando circunstâncias políticas se tornam por demais arriscadas, então ele se torna o equivalente do exílio imposto a si mesmo, embora sob condições mais confortáveis (“Acrescenta agora que, pela lei de Crisipo, é permitido viver no ócio. Não estou dizendo que é para o ócio ser tolerado, mas escolhido” – *De otio* VIII, 1)⁵⁹⁸.

O *otium* é recomendado por Sêneca também na *Ep.* 68. Aqui, porém, o cordovês deixa mais patente seu “desprezo” pela vida política e tudo aquilo que dela advém, como influência no *forum* e bater nas portas dos homens de poder:

“‘Estás me recomendando, Sêneca’, dizes, ‘o ócio? Estás se rebaixando ao discurso de Epicuro?’⁵⁹⁹. Eu te recomendo o afastamento para que te ocupes com coisas mais nobres e belas do que as que deixaste: bater nas portas suntuosas dos mais poderosos, organizar os registros de velhos sem descendentes, ter ampla influência no fórum são poderes que causam inveja, passageiros e, se pensares bem, desprezíveis. Um me ultrapassará de longe pela popularidade forense; outro, pelas campanhas militares e a **alta posição** que obteve através delas; outro, pela multidão de clientes (...)” (§§ 10-11; grifos nossos)⁶⁰⁰.

⁵⁹⁶ Reydams-Schils, *op. cit.*, p. 103.

⁵⁹⁷ Cf. *Ep.* 104, 3: *Indulgendum est enim honestis affectibus* (“De fato, devemos ser indulgentes para com as emoções verdadeiras”).

⁵⁹⁸ *Adice nunc quod e lege Chrysippi uiuere otioso licet: non dico ut otium patiat, sed ut eligat.*

⁵⁹⁹ Cf. *De otio*, III, 2.

⁶⁰⁰ *'Otium' inquis 'Seneca, commendas mihi? ad Epicureas uoces delaberis?' Otium tibi commendo, in quo maiora agas et pulchriora quam quae reliquisti: pulsare superbas potentiorum fores, digerere in litteram senes orbos, plurimum in foro posse inuidiosa potentia ac breuis est et, si uerum aestimes, sordida. Ille me gratia forensi longe antecedit, ille stipendiis militaribus et quaesita per hoc dignitate, ille clientium turba (...).*

No tratado *De breuitate uitae*, Sêneca enumera exemplos de homens ilustres que não desfrutaram do descanso (*otium*) da vida política, entre eles, o imperador Augusto (63 a.C. – 14 d.C.), Lívio Druso⁶⁰¹ e o próprio Cícero. O cordovês afirma que esses homens chegaram a proferir palavras em que teriam preferido o *otium* e o desejado acima de todos os próprios bens⁶⁰². Com efeito, acerca de Augusto, Sêneca diz:

“Numa carta enviada ao Senado, ao ter prometido que seu descanso não estaria desprovido de **dignidade** (*dignitas*) nem em desacordo com a **glória** (*gloria*) anterior, encontrei estas palavras: ‘Mas é mais plausível que as coisas sejam prometidas do que realizadas. No entanto, o desejo por esse momento tão esperado me fez progredir a tal ponto que, mesmo que a alegria pela situação esteja demorando até agora, eu antecipo algo do prazer através da doçura das palavras’. 4. **O ócio pareceu uma coisa tão boa que, se não podia tê-la na prática, ele a tinha em pensamento (interiorização)**. Ele, que via tudo depender exclusivamente de si, que atribuía a sorte de homens e de nações, pensava que o dia mais feliz seria aquele em que se livraria de sua pompa” (IV, 3-4; grifos nossos)⁶⁰³.

3. Metáforas da *honor* e da *dignitas* em Sêneca. Vocabulário da interioridade

Conforme dito anteriormente⁶⁰⁴, os conceitos de *honor* e *dignitas* nas obras de Sêneca, apesar de surgirem em contextos políticos, revestem-se de um vocabulário interiorizado e, por vezes, de metáforas do campo da interioridade. Na *Ep.* 115, além da existência de termos que fazem parte desse vocabulário (como, por exemplo, o verbo

⁶⁰¹ Marco Lívio Druso, tribuno da plebe em 91 a.C., foi assassinado quando propôs estender a cidadania romana a todos os habitantes da península itálica.

⁶⁰² *De breuitate uitae* IV, 1.

⁶⁰³ *In quadam ad senatum missa epistula, cum requiem suam non uacuum fore dignitatis nec a priore gloria discrepantem pollicitus esset, haec nerba inueni: "Sed ista fieri speciosius quam promitti possunt. Me tamen cupido temporis optatissimi mihi prouexit, ut quoniam rerum laetitia moratur adhuc, praeciperem aliquid uoluptatis ex uerborum dulcedine." Tanta uisa est res otium, ut illam, quia usu non poterat, cogitatione praesumeret. Qui omnia uidebat ex se uno pendencia, qui hominibus gentibusque fortunam dabat, illum diem laetissimus cogitabat quo magnitudinem suam exueret.*

⁶⁰⁴ V. *supra*, p. 112.

inspicere), há uma sutil comparação entre paredes cobertas de mármore e homens detentores de poder. Em ambos, não há nada além de ilusão: as paredes, por debaixo da camada de mármore, são feitas de madeira; quanto aos pretensos poderosos, o que existe sob a fina camada de poder (*tenui membrana dignitatis*) é apenas o mal (*mali*):

“Admiramos paredes cobertas de mármore fino, mesmo sabendo do que é feito o que fica escondido. Impomos isso a nossos olhos e, quando pintamos de ouro os tetos, com que outra coisa além de uma ilusão ficamos contentes? Com efeito, sabemos que uma feia madeira se oculta embaixo daquele ouro. E não somente paredes e abóbadas enfeitadas se revestem de fino ornamento; a felicidade de todos esses sujeitos que vêm caminhar altivos é apenas banhada a ouro. **Olha por dentro** (*inspice*) e perceberás quanto de mal existe embaixo dessa fina camada de **poder** (*dignitatis*). (...). Quem dera se os que almejassem riquezas tivessem se aconselhado com os ricos, e os que se candidatassem a **cargos públicos** (*honores*), com os ambiciosos e com os que adquiriram a **mais alta posição na política** (*summum dignitatis statum*)! (...)” (§§ 9; 17 – grifos nossos)⁶⁰⁵.

Em uma passagem da *Ep.* 118, percebe-se que a grandeza de alma consiste em nada pedir à Fortuna – nem cargos públicos (*honores*), nem poderes infinitos ou vitória nas guerras, entre outros. O “desprezo pela Fortuna” (*contemptus Fortunae*), embora não explícito como em outros trechos senequeanos⁶⁰⁶, é aqui valorizado como *quanti animi res* (“atitude de extremo caráter”, “coisa de uma alma grandiosa”):

⁶⁰⁵ *Miramur parietes tenui marmore inductos, cum sciamus quale sit quod absconditur. Oculis nostris inponimus, et cum auro tecta perfudimus, quid aliud quam mendacio gaudemus? Scimus enim sub illo auro foeda ligna latitare. Nec tantum parietibus aut lacunaribus ornamentum tenue praetenditur: omnium istorum quos incedere altos uides bratteata felicitas est. Inspice, et scies sub ista tenui membrana dignitatis quantum mali iaceat. (...). Utinam qui diuitias optaturi essent cum diuitibus deliberarent; utinam honores petitori cum ambitiosis et summum adeptis dignitatis statum!*

⁶⁰⁶ Cf., por exemplo, *De prouidentia* VI, 6: *Contemnite fortunam: nullum illi telum quo feriret animum dedi* (“Desprezai a Fortuna, a quem não dei nenhuma arma que pudesse ferir a alma”).

“Desfruta de um contentamento muito maior quem observa (*intuetur*), tranquilo, não as eleições para pretor ou cônsul, mas as maiores, em que uns pedem **cargos públicos** (*honores*) todos os anos, outros, poderes permanentes; uns, o favorável e vitorioso êxito nas guerras; outros, riquezas; outros, casamentos e filhos; outros, o bem-estar para si e para os seus. **Que atitude de extremo caráter** é ser o único a nada pedir, nada suplicar, e dizer: ‘Não tenho nada a ver contigo, Fortuna. Não faço de mim uma cópia tua. Sei que repudias os Catões e valorizas os Vatínios. Nada imploro’. Isso é fazer da Fortuna uma subalterna” (§ 4 – grifos nossos)⁶⁰⁷.

O verbo *contemnere* surge, também, na *Ep.* 36. Aqui, o objeto do desprezo, de acordo com Sêneca, são as pessoas que teriam reprovado a escolha de *umbra* e *otium* feita por um provável amigo de Lucílio:

“Exorta teu amigo a **desprezar** (*contemnere*), com toda a coragem, esses sujeitos que o reprovam por ele ter buscado **afastamento** (*umbram*) e **dispensa** dos negócios públicos (*otium*), por ter se destituído de seu **alto cargo** (*dignitatem*) e, quando podia ter alcançado mais, ter preferido o descanso (*quietem*) a tudo. Quão utilmente conduziu seus afazeres lhes será mostrado dia após dia” (§ 1 – grifos nossos)⁶⁰⁸.

Na *Ep.* 14, percebe-se um sutil *contemptus corporis*. O corpo, ainda que deva ser objeto de cuidados, não é o que de mais importante existe, e uma preocupação doentia com ele faz com que se perca o *honestum* (o “bem moral”):

⁶⁰⁷ *Quanto hic maiore gaudio fruitur qui non praetoria aut consularia comitia securus intuetur, sed magna illa in quibus alii honores anniuersarios petunt, alii illa in quibus alii honores anniuersarios petunt, alii perpetuas potestates, alii bellorum euentus prosperos triumphosque, alii diuitias, alii matrimonia ac liberos, alii salutem suam suorumque! Quanti animi res est solum nihil petere, nulli supplicare, et dicere, 'nihil mihi tecum, fortuna; non facio mei tibi copiam. Scio apud te Catones repelli, Vatinios fieri. Nihil rogo. ' Hoc est priuatam facere fortunam.*

⁶⁰⁸ *Amicum tuum hortare ut istos magno animo contemnat qui illum obiurgant quod umbram et otium petierit, quod dignitatem suam destituerit et, cum plus consequi posset, praetulerit quietem omnibus; quam utiliter suum negotium gesserit cotidie illis ostendet.*

“Assim devemos nos portar, não com a ideia de que devemos viver *para* o corpo, mas com a de que não podemos *sem* o corpo; a ligação excessiva com ele nos atormenta com temores, nos cobre de preocupações e nos expõe a insultos. O bem moral é sem valor àquele a quem o corpo é valioso em excesso. Que se proceda, em relação a ele, com o maior cuidado possível; no entanto, quando o bom senso, a dignidade (*dignitas*)⁶⁰⁹ ou a palavra empenhada exigirem, ele deve ser lançado às chamas” (§ 2 – grifos nossos)⁶¹⁰.

Na *Ep.* 104 a *honor*, cujo sentido, aqui, é de “cargo público”, é algo a ser desprezado. Catão de Útica⁶¹¹, mais uma vez, surge como *exemplum* do homem que é capaz de atribuir, à *honor*, um valor menor do que um homem *stultus* geralmente atribuiria:

“Vês que os homens são capazes de suportar o cansaço; em meio aos desertos da África, conduziu (*sc.* Catão de Útica) seu exército a pé. Vês que são capazes de tolerar a sede; sob as áridas encostas, sem quaisquer provisões, arrastando o restante de um exército de vencidos, sofreu a escassez de líquidos sem tirar sua couraça e, todas as vezes que havia uma chance de ter água, era o último a beber. Vês que são capazes de **desprezar** (*contemni*) a carreira pública (*honorem*) e a desonra; no mesmo dia em que perdeu as eleições, jogou bola na praça de comícios. Vês que é possível não temer o poder dos superiores (...). Vês que é possível **desprezar** (*contemni*) tanto a morte quanto o exílio; determinou a si mesmo o exílio, a morte e a guerra ao mesmo tempo” (§ 33 – grifos nossos)⁶¹².

⁶⁰⁹ Aqui, usada fora de um contexto político.

⁶¹⁰ *Sic gerere nos debemus, non tamquam propter corpus uiuere debeamus, sed tamquam non possimus sine corpore; huius nos nimius amor timoribus inquietat, sollicitudinibus onerat, contumeliis obicit; honestum ei uile est cui corpus nimis carum est. Agatur eius diligentissime cura, ita tamen ut, cum exiget ratio, cum dignitas, cum fides, mittendum in ignes sit.*

⁶¹¹ Catão de Útica também surge como *exemplum* em outras passagens de obras senequeanas. Cf., por exemplo, *Ep.* 51, 12; 67, 13; 104, 21; *Ad Marciam de Consolatione* XX, 6; *De constantia sapientis* VII, 1; *De tranquillitate animi* VII, 5.

⁶¹² *Vides posse homines laborem pati: per medias Africae solitudines pedes duxit exercitum. Vides posse tolerari sitim: in collibus arentibus sine ullis impedimentis uicti exercitus reliquias trahens inopiam umoris loricatedus tulit et, quotiens aquae fuerat occasio, nouissimus bibit. Vides honorem et notam posse contemni: eodem quo repulsus est die in comitio pila lusit. Vides posse non timeri potentiam superiorum (...). Vides tam mortem posse contemni quam exilium: et exilium sibi indixit et mortem et interim bellum.*

Outros termos relacionados à interioridade foram listados e encontrados nas passagens a seguir:

- *alienum X sua: De breuitate uitae* XIX, 3: “Na verdade, a condição de todas as pessoas ocupadas é infeliz; no entanto, a mais infeliz de todas é a daquelas que não gastam o tempo com as próprias (*suis*) ocupações, dormem de acordo com o sono dos outros (*alienum*), caminham de acordo com o passo dos outros (*alienum*)⁶¹³” (grifos nossos);
- *quiescere/quiete X officiorum: Ep.* 19, 8: “Pensa em quanto terás sentido medo, sem motivo, por causa do dinheiro, em quanto terás sofrido por causa de teu cargo (*honore*). Também em nome do afastamento se deve correr algum risco, ou então envelhecer nessa preocupação com os encargos (*officiorum*) e, depois, com os ofícios urbanos, em meio à confusão e agitações sempre novas, de que nenhuma discrição e nenhuma vida tranquila (*quiete*) consegue escapar. De fato, que diferença faz se tu queres ou não te afastar (*quiescere*)? Teu patrimônio não quer. E se permitires que ele cresça ainda mais? Quanto mais aumentares o sucesso, mais aumentarás o medo”⁶¹⁴ (grifos nossos).
- *intra se X alienum: Ep.* 74, 1-2: “Por que afinal, meu caro Lucílio, não acharias que o meio fundamental para uma vida feliz é a convicção de que o único bem é o bem moral? De fato, quem pensa que outras coisas são bens cai no poder da Fortuna, torna-se domínio de outros (*alieni*). Quem limitou todo bem à moral é feliz em si mesmo (*intra se*). 2. Um fica aflito com a perda dos filhos, outro com suas doenças (...). Haverá aqueles a quem o próprio cargo político (*honor*) será um incômodo (...)”⁶¹⁵ (grifos nossos).

⁶¹³ *Omnium quidem occupatorum condicio misera est, eorum tamen miserrima, qui ne suis quidem laborant occupationibus, ad alienum dormiunt somnum, ad alienum ambulant gradum.*

⁶¹⁴ *Cogita quam multa temere pro pecunia, quam multa laboriose pro honore temptaueris: aliquid et pro otio audendum est, aut in ista sollicitudine procurationum et deinde urbanorum officiorum senescendum, in tumultu ac semper nouis fluctibus quos effugere nulla modestia, nulla uitae quiete contingit. Quid enim ad rem pertinet an tu quiescere uelis? fortuna tua non uult. Quid si illi etiam nunc permiseris crescere? quantum ad successus accesserit accedet ad metus.*

⁶¹⁵ *Quidni tu, mi Lucili, maximum putes instrumentum uitae beatae hanc persuasionem unum bonum esse quod honestum est? Nam qui alia bona iudicat in fortunae uenit potestatem, alieni arbitrii fit: qui omne*

- *quietem X inquieta*⁶¹⁶: *Ep.* 36, 1: “Exorta teu amigo a desprezar, com toda a coragem, esses sujeitos que o reprovam por ele ter buscado afastamento e dispensa dos negócios públicos, por ter se destituído de seu alto cargo (*dignitatem*) e, quando podia ter alcançado mais, ter preferido o descanso (*quietem*) a tudo. Quão utilmente conduziu seus afazeres lhes será mostrado dia após dia. Esses homens a quem se inveja não vão parar de mudar de situação: uns serão empurrados, outros cairão. A prosperidade é uma coisa instável (*inquieta*), que atormenta a si própria (...)”⁶¹⁷ (grifos nossos).

3.1. Metáforas

- *fluctibus*, como metáfora do turbilhão em que se encontra quem assumiu um cargo público:

“Pensa em quanto terás sido corrompido, sem motivo, por causa do dinheiro, em quanto terás sofrido por causa de teu **cargo público** (*honore*). Também em nome do afastamento se deve correr algum risco, ou então envelhecer nessa preocupação com os encargos e, depois, com os ofícios urbanos, em meio à confusão e **agitações** (*fluctibus*) sempre novas, de que nenhuma discrição e nenhuma vida tranquila consegue escapar” (*Ep.* 19, 8 – grifos nossos)⁶¹⁸.

- *remedia animi*, como metáfora da filosofia como “medicina da alma”⁶¹⁹:

“Os **remédios para a alma** (*animi remedia*) foram descobertos pelos antigos; porém, buscar como ou quando são aplicadas é tarefa nossa. Muito fizeram os que existiram antes de nós, mas não concluíram. No

bonum honesto circumscrisit intra se felix est. Hic amissis liberis maestus, hic sollicitus aegrus (...). erunt quos ipse honor uexet.

⁶¹⁶ *quies/inquieta*: cf. *De beneficiis* XXVI, 5: *Inter adfectus inquietissimos rem quietissimam, fidem, quaeris?* (“Entre as paixões mais intranquilas é que buscas o que há de mais tranquilo – a lealdade?”); *Ep.* 56, 8 (*Interdum quies inquieta est*). Acerca da *quies inquieta*, cf. Traina, “*Lo stile ‘drammatico’ del filosofo Seneca*”, pp. 30-31.

⁶¹⁷ Para o texto latino, v. *supra*, p. 123, nota 612.

⁶¹⁸ *Cogita quam multa temere pro pecunia, quam multa laboriose pro honore temptaueris: aliquid et pro otio audendum est, aut in ista sollicitudine procurationum et deinde urbanorum officiorum senescendum, in tumultu ac semper nouis fluctibus quos effugere nulla modestia, nulla uitae quiete contingit.*

⁶¹⁹ Para a metáfora da medicina da alma, v. *supra*, pp. 15-16.

entanto, são dignos de admiração e de serem venerados como num culto aos deuses. Por que eu não teria retratos desses homens grandiosos como um estímulo para a alma e não celebraria suas datas de nascimento? Por que eu não os citaria sempre, para **homenageá-los** (*honoris causa*)? Devo o mesmo respeito a meus preceptores quanto aos preceptores da humanidade, dos quais emanaram os princípios de tantas coisas boas” (*Ep.* 64, 9 – grifos nossos)⁶²⁰.

- *uia*, desta vez como metáfora da estrada árdua rumo aos cargos políticos:

“Todas aquelas coisas que têm ares de importantes – de acordo com os interesses humanos –, ainda que sejam ínfimas e se sobressaiam em relação ao que há de mais humilde, são alcançadas por caminhos difíceis e árduos. A **estrada** (*uia*) em direção aos **cargos públicos mais altos** (*fastigium dignitatis*) é espinhosa. Mas, se quiseres chegar ao ápice ao qual a Fortuna se rebaixou, olharás, abaixo de ti, tudo aquilo que é tido como o mais elevado; e, no entanto, é a partir do chão que atingirás o cume” (*Ep.* 84, 13 – grifos nossos)⁶²¹.

Há, também, passagens das *Epistulae* em que os conceitos de *honor* e *dignitas* assumem um matiz moral ou são interiorizadas:

“O que é um bem é, necessariamente, essencial; o que é essencial não necessariamente é um bem, porque, na verdade, as coisas essenciais são, ao mesmo tempo, as de menor valor. Ninguém ignora a **dignidade** (*dignitatem*) do bem a ponto de rebaixá-lo às utilidades de cada dia” (*Ep.* 45, 11 – grifos nossos)⁶²².

⁶²⁰ *Animi remedia inuenta sunt ab antiquis; quomodo autem admouentur aut quando nostri operis est quaerere. Multum egerunt qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt. Suspiciendi tamen sunt et ritu deorum colendi. Quidni ego magnorum uirorum et imagines habeam incitamenta animi et natales celebrem? quidni ego illos honoris causa semper appellem? Quam uenerationem praeceptoribus meis debeo, eandem illis praeceptoribus generis humani, a quibus tanti boni initia fluxerunt.*

⁶²¹ *Quaecumque uidentur eminere in rebus humanis, quamuis pusilla sint et comparatione humillimorum exstent, per difficiles tamen et arduos tramites adeuntur. Confragosa in fastigium dignitatis uia est; at si conscendere hunc uerticem libet, cui se fortuna summisit, omnia quidem sub te quae pro excelsissimis habentur aspicias, sed tamen uenies ad summa per planum.*

⁶²² *Quod bonum est utique necessarium est: quod necessarium est non utique bonum est, quoniam quidem necessaria sunt quaedam eademque uilissima. Nemo usque eo dignitatem boni ignorat ut illud ad haec in diem utilia demittat.*

“Todos aqueles que a Fortuna expôs em público, todos aqueles que foram membros e participantes de um poder alheio viram seu crédito adquirir importância e sua casa frequentada, enquanto eles mesmos se mantiveram de pé. Após partirem, sua lembrança rapidamente se desfez. A credibilidade dos espíritos cresce, e eles não somente gozam de **consideração (honor)**⁶²³ como também tudo aquilo que se ligou à sua lembrança é bem recebido” (*Ep.* 21, 6 – grifos nossos)⁶²⁴.

“(…) se, assim como certos medicamentos costumam aguçar e desembaçar a visão, se quisermos livrar de obstáculos também **os olhos da alma (aciem animi)** seremos capazes de perceber a virtude mesmo escondida por um corpo, mesmo de cara com a pobreza, mesmo expostos à obscuridade e à desonra. (...). A mesma coisa que atrai tantos magistrados e tantos juízes, que torna alguém magistrado ou juiz – o dinheiro –, a partir do momento em que passou a ser **valorizada (in honore)**, o **real valor (honor)** das coisas decaiu” (*Ep.* 115, 6; 10 – grifos nossos)⁶²⁵.

Conclusão

O primeiro sentido do conceito de *honor*, conforme já mencionado, é religioso, sendo ela a homenagem que se presta aos deuses. De estreitas relações com a vida política romana e com outras noções – como, por exemplo, *fama*, *gloria* e *laus* –, *honor* é a consequência e a recompensa da *uirtus*⁶²⁶. Sua etimologia é desconhecida; não obstante, é

⁶²³ A *honor*, aqui, é interiorizada, pois se refere aos espíritos (*ingeniorum*).

⁶²⁴ *Quoscumque in medium fortuna protulit, quicumque membra ac partes alienae potentiae fuerant, horum gratia uiguit, domus frequentata est, dum ipsi steterunt: post ipsos cito memoria defecit. Ingeniorum crescit dignatio nec ipsis tantum honor habetur, sed quidquid illorum memoriae adhaesit excipitur.*

⁶²⁵ *si, quemadmodum uisus oculorum quibusdam medicamentis acui solet et repurgari, sic nos aciem animi liberare impedimentis uoluerimus, poterimus perspicere uirtutem etiam obrutam corpore, etiam paupertate opposita, etiam humilitate et infamia obiacentibus (...). Haec ipsa res quae tot magistratus, tot iudices detinet, quae et magistratus et iudices facit, pecunia, ex quo in honore esse coepit, uerus rerum honor cecidit (...). Na passagem traduzida, contrapõe-se nitidamente algo que é estimado em geral a algo que seria o verdadeiro bem a ser estimado.*

⁶²⁶ V. *supra*, p. 109, nota 516.

interessante notar sua evolução semântica: do significado greco-romano de honra pessoal, passando, entre outros, pelos de “prestígio” e “distinção”, *honor* também pode assumir o sentido de “sacrifício” ou de “oferenda”⁶²⁷ e expressar, assim, a fidelidade ou a afeição a alguém.

Curiosamente, *honor* não se restringia a seres humanos, estando relacionada, também, a instituições e, sobretudo, a cidades. A noção, afirma Lendon, englobava não somente regras sociais, como deferência, mas também regras de obrigação, como a reciprocidade⁶²⁸. A *honor* de um homem, assim como a *gloria*, era determinada de acordo com a percepção de outros⁶²⁹ e, para ser eficaz, deveria ser publicamente reconhecida por aristocratas⁶³⁰. A clássica expressão *honorem habere* mostra que o significado de *honor* está relacionado ao reconhecimento do governo de Roma⁶³¹. De acordo com Pignatelli, o termo *honor* garantiria a excelência de um indivíduo, tanto no plano político quanto no moral, e declararia, aqui, uma “superioridade” social⁶³².

Quanto à *dignitas*, ela significava, na política, o “bom nome” – a *bona aestimatio*. Ela era a reputação e *status* de alguém. O conceito era um dos mais importantes para os políticos de destaque na República tardia⁶³³. No início do *Bellum ciuile*, César, mostrando a seus soldados suas queixas contra Pompeu, reclama que ele não quer que *neminem dignitate secum exaequari* (“ninguém se iguale a ele em posição social” – I, 4, 4) e ele exorta, em consequência, seus ouvintes a *eius existimationem dignitatemque ab inimicis defendant* (“defendam sua estima e sua posição dos inimigos – I, 7, 7). Parece, assim, que a guerra civil tem, por motivo, uma luta pela *dignitas* entre Pompeu e César e que esse termo é, portanto, a expressão mais perfeita da preeminência política⁶³⁴.

Em Cícero, o sentido de *honor* é predominantemente político. A *honor* por excelência é o consulado que, por essa razão, é chamada *summus* (Cícero, *Agr.* II, 2) ou *amplissimus honor* (Cícero, *Verr.*, II, 5, 181). *Honor*, em geral, é a “homenagem” do povo para um homem político, sendo o *amplissimus honos* a forma mais elevada dessa

⁶²⁷ V. *supra*, p. 110.

⁶²⁸ *Op. cit.*, p. 106.

⁶²⁹ Cf. Sêneca, *Ep.* 102, 17: *gloria multorum iudicis constat* (“A glória consiste no julgamento da maioria”).

⁶³⁰ Lendon, *op. cit.*, p. 37.

⁶³¹ Pignatelli, *op. cit.*, p. 86.

⁶³² *Idem, ibidem*, p. 149.

⁶³³ Cf. Balsdon, “Auctoritas, dignitas, otium”, p. 45.

⁶³⁴ Hellegouarc’h, *op. cit.*, p. 388.

homenagem. A noção está ligada, portanto, a termos que exprimem a celebridade, como *existimatio*, *laus* ou *gloria*⁶³⁵. Vale acrescentar que todas as magistraturas eram consideradas *honores* ou *honores populi*; o conjunto de magistraturas que o político normalmente exerce constitui o *cursus honorum*. Cada magistratura tomada isoladamente é também uma *honor*⁶³⁶.

Em relação à *dignitas*, Cícero, na referida passagem do *Pro Caelio* (§ 72), deixa patente a importância do conceito para os romanos da elite dirigente, desde sua primeira infância⁶³⁷. Para ele, conforme visto neste estudo, o valor primeiro da *dignitas* relacionava-se à posição social e ao prestígio⁶³⁸. Apesar de possuir matizes morais de honestidade e de senso de cumprimento dos deveres, a *dignitas*, conceito-chave da política romana, estava fortemente relacionada a méritos políticos que o indivíduo visava obter⁶³⁹.

A célebre expressão ciceroniana *otium cum dignitate* encontrada no *Pro Sestio* se aplica tanto ao Estado e ao governo quanto a indivíduos em particular⁶⁴⁰. Relacionado ao Estado, representava as condições de uma situação política satisfatória: o governo deveria ser forte e possuir respeito (*dignitas*) e o governado deveria desfrutar de tranquilidade (*otium*)⁶⁴¹. De acordo com Wirszubski, *otium cum dignitate* significaria a grandeza (*dignitas*) da nação em relação à manutenção (*otium*) de suas condições de existência (*Pro Sestio*, § 96 ss.)⁶⁴². Como já dito em Reydams-Schils, quando Cícero se retirou da vida pública, seus estudos filosóficos e seu *otium*, não obstante, estavam voltados a seus propósitos políticos⁶⁴³.

⁶³⁵ *Idem, ibidem*, p. 385.

⁶³⁶ *Idem, ibidem*, p. 385.

⁶³⁷ *V. supra*, p. 116.

⁶³⁸ *V. supra*, p. 112.

⁶³⁹ *V. supra*, p. 111.

⁶⁴⁰ E. Remy, “*Dignitas cum otio*”, pp. 113-127. Citado de Wirszubski, *op. cit.*, p. 1.

⁶⁴¹ (...) *ut uigilandum sit iis, qui sibi gubernacula patriae depoposcerunt, enitendumque omni scientia ac diligentia, ut conseruatis iis, quae ego paulo ante fundamenta ac membra esse dixi, tenere cursum possint et capere otii illum portum et dignitatis* (“...aqueles que reivindicaram para si a posse do governo da nação devem estar atentos e empenhados, com toda sua habilidade e cuidado, para que sejam mantidos os fundamentos e elementos de que agora há pouco eu falei, e que possam manter seu curso e atingir aquele porto do ‘descanso com dignidade’” – *Pro Sestio*, XLVII, 100).

⁶⁴² *Op. cit.*, p. 2.

⁶⁴³ *V. supra*, p. 123.

Diferentemente de Cícero, Sêneca recomenda o *otium* e acrescenta que o objetivo ao se buscar o afastamento da vida política deve ser nobre, como o bem comum⁶⁴⁴. O cordovês, inclusive, chega a afirmar que, sob determinadas circunstâncias, o *otium* deve ser não somente suportado, mas escolhido (*De otio* VIII, 1)⁶⁴⁵. Quanto às noções de *dignitas* e *honor*, Sêneca não nega seu sentido sócio-político. No entanto, quando surgem nesse contexto, nota-se um tom de crítica aos que as buscam. Quando se referem ao campo moral – assim como ocorre com os outros conceitos estudados –, revestem-se de metáforas e de um vocabulário interiorizado. Encontram-se, assim como nos outros conceitos estudados aqui, metáforas caras a Sêneca, como a da agitação interior comparada a um mar revolto (*fluctibus*, *Ep.* 19, 8), a do caminho, *uia* (*Ep.* 84, 13) e a da filosofia como medicina da alma (*Ep.* 64, 9).

No “léxico da interioridade” senequeano, surge, num contexto político, a *quies* oposta a *inquieta* (*Ep.* 36, 1). *Alienum*, termo do vocabulário jurídico⁶⁴⁶, vem oposto à expressão *intra se*, interiorizada (*Ep.* 74, 1-2). E, mais uma vez, o verbo *contemnere* aparece em contextos distintos, como *contemptus Fortunae* (o “desprezo pela Fortuna”, *Ep.* 118, 4), *contemptus corporis* (“desprezo pelo corpo”, *Ep.* 14, 2) e *contemnere honorem* (“desprezar a carreira pública”, *Ep.* 104, 33). Finalmente, releva do léxico da interioridade o verbo *inspicere* (*Ep.* 115, 9), “olhar para dentro”, também presente em outras passagens de obras de Sêneca⁶⁴⁷.

⁶⁴⁴ V. *supra*, p.123. Aqui, poder-se-ia dizer que se está em dissonância com certos princípios estoicos, como, por exemplo, o que se encontra nas *Epistulae* 7 e 8. Nelas, Sêneca exorta Lucílio a evitar a multidão: “Perguntas o que achas que deves evitar ao máximo? A multidão” (*Quid tibi uitandum praecipue existimes quaeris? turbam* – *Ep.* 7, 1); “Tu”, dizes, “ordenas que eu evite a multidão e me afaste, e que me contente com minha consciência” (*Tu me’ inquis ‘uitare turbam iubes, secedere et conscientia esse contentum’* – *Ep.* 8, 1).

⁶⁴⁵ V. *supra*, p. 124.

⁶⁴⁶ A esse respeito, ver, no capítulo sobre a *libertas*, a afirmação de Traina: “Será Sêneca a transferir a oposição jurídica *suum esse/alienum esse* ao campo moral” (*Op. cit.*, p. 12).

⁶⁴⁷ Ver, e.g., *Ep.* 79, 18 (*inspexeris*) e os tratados *De breuitate uitae* II, 5 e *De tranquillitate animi* VI, 1.

Considerações finais

Esta pesquisa de Doutorado originou-se da hipótese de que conceitos próprios do período republicano em Roma passariam por um processo de interiorização nas obras do filósofo Sêneca. Para tanto, estudaram-se as noções de *libertas*, *gloria* (e, de maneira mais tangencial, termos correlatos como *fama*, *nobilitas* e *existimatio*), *fides*, *pietas*, *honor* e *dignitas*. Observou-se que, nos escritos do cordovês, a importância de conceitos como, por exemplo, *gloria* e *libertas*, é distinta da de noções como *pietas* e *honor*.

Pelos motivos supracitados na apresentação deste trabalho⁶⁴⁸, escolheu-se Cícero como contraponto ao filósofo Sêneca. Ao se analisarem trechos de obras senequeanas percebeu-se, comparando-os com excertos ciceronianos, que o tratamento dispensado às noções mencionadas é, na maior parte das vezes, distinto. Enquanto que em Cícero predomina um viés sócio-político, em Sêneca observa-se a confirmação do referido processo de interiorização dos conceitos – ainda que, em certos casos, termos como *gloria*, *fides* e *honor* sejam usados em um contexto político.

A diferença entre ambos os autores, no entanto, reside no fato de que, mesmo quando em Sêneca as noções surgem em um contexto não necessariamente “filosófico”, a interiorização dessas noções ainda se verifica. Os recursos que permitem que tal interiorização fique patente são, conforme vistos em cada capítulo, as metáforas e o vocabulário típico da interioridade. Seguem, para fins de recapitulação, as principais particularidades destacadas no estudo de cada noção.

a) *Libertas*

- Metáforas: *uia* (*Ep.* 70, 14-16; *De prouidentia* VI, 7; *De ira* III, XV, 3-4) e *militia* (*Ep.* 17, 6; 66, 13).
- Vocabulário: *contemnere* (*Ep.* 85, 28; 104, 34; *De prouidentia* VI, 6); *seruire* (*Ep.* 8, 7; 51, 9; 77, 14-15).
- Expressões e termos partícipes da interioridade: *tibi* e *a te* (*Ep.* 80, 4-5); *sibi gaudenda* e *diducere a se* (*De constantia sapientis* XIX, 2).

⁶⁴⁸ V. *supra*, p. 10, nota 18.

Vale lembrar, igualmente, a relevância de um aspecto em particular da *libertas* nos escritos de Sêneca: a *parrhesía*, o “franco-falar”, a “liberdade de expressão”⁶⁴⁹ (*Ep.* 25, 1; 29, 1; *De constantia sapientis* XVI, 4).

b) *Gloria*

- Relação entre ela e a *uirtus* (*Ep.* 82, 18; *De prouidentia* III, 9).
- Vocabulário militar (*Ep.* 78, 16).
- Metáfora da *militia* (*Ep.* 24, 10; *De prouidentia* IV, 4).
- Verbo: *temperare* (*De tranquillitate animi* IX, 2).

É importante recordar que a *gloria* interiorizada, em Sêneca, define-se pelo termo *claritas* (*Ep.* 102, *passim*; *Ep.* 79, 12).

c) *Fides*

- Metáforas: *militia* (*Ep.* 36, 9; 76, 25); *uia*, medicina e marítima (*De tranquillitate animi*, II, 1-2); videira (*Ep.* 112, 1-4).
- Vocabulário: *contemnere* (*Ep.* 71, 7; 74, 13; 92, 19; *De beneficiis* XXVI, 4-5); *inspicere* (*Ep.* 79, 18).
- Expressões: *sibi promittere* (*De tranquillitate animi* XIII, 2); *sui* (*Ep.* 49, 12); *tibi habeas*, *sibi confidere* (*De tranquillitate animi* II, 2).
- Relacionada à *uirtus* (*Ep.* 114, 23; 74, 12; 90, 3).

d) *Pietas*

- Vocabulário: verbo *contemnere* (*Ep.* 92, 19) e expressão *sui* (*Ep.* 49, 12).
- Relacionada à *uirtus* (*Ep.* 74, 12; 90, 3).

e) *Honor*

⁶⁴⁹ V. *supra*, pp. 47-50.

- Vocabulário: verbo *inspicere* (Ep. 115, 9; 17), *intuere* (Ep. 118, 4); *contemnere* (Ep. 36, 1; 14, 2; 104, 33), *quiescere* (Ep. 19, 8).
- Expressões: *intra se* (Ep. 74, 1-2).
- Metáforas: turbilhão (Ep. 19, 8); *remedia animi* (Ep. 64, 9).

f) *Dignitas*

- Vocabulário: verbo *contemnere* (Ep. 36, 1), *inspicere* (Ep. 115, 9; 17); substantivo *quies* (Ep. 36, 1).
- Metáforas: *uia* (Ep. 84, 13).

Inicialmente, a noção de interioridade se situa no plano da posse. Partindo-se do pressuposto de que as escolas filosóficas antigas consideravam que a felicidade consistia em possuir o verdadeiro bem (*uerum bonum*), que é interno, o estoicismo senequeano acentuou essa tendência: *sapiens omnia in se reposuit* (“o sábio depositou todas as coisas dentro de si” – *De constantia sapientis* V, 4). O filósofo Estílpon responde a Demétrio Poliorcete: *omnia mea mecum sunt* (“tudo que é meu está comigo”) ⁶⁵⁰. Ao contrário, a posse de bens externos, não mais pertencentes ao *animus*, mas à Fortuna, é incerta e perigosa ⁶⁵¹.

As metáforas são igualmente importantes para se perceber a interioridade nos escritos de Sêneca. Conforme já estudado por Armisen-Marchetti, as imagens ⁶⁵² permeiam toda a obra do cordovês. Neste estudo, destacaram-se, sobretudo, aquelas referentes à *uia* (caminho), à medicina e à *militia*, entre outras. Finalmente, verbos como *contemnere*, *inspicere* e *seruire*, também partícipes do léxico da interioridade, terminam por elucidá-la e enriquecer o tratamento dispensado a conceitos como *libertas*, *honor* e *fides*.

Vale ressaltar, enfim, que nossa investigação não se pretendeu exaustiva e os resultados, certamente, não são inquestionáveis ou conclusivos. Não obstante, espera-se que

⁶⁵⁰ V. *supra*, p. 23.

⁶⁵¹ V. *supra*, p. 11, nota 17.

⁶⁵² Aqui, as imagens englobam tanto as metáforas (*translationes*) quanto as comparações (*similitudines*).

nossa exposição tenha deixado claros elementos importantes para a confirmação da hipótese inicial desta pesquisa.

LIBERTAS

Ad Lucilium epistulae morales 8, 7

7. Sed iam finis faciendus est et aliquid, ut institui, pro hac epistula dependendum. Id non de meo fiet: adhuc Epicurum compilamus, cuius hanc uocem hodierno die legi: 'philosophiae seruias oportet, ut tibi contingat uera libertas'. Non differtur in diem qui se illi subiecit et tradidit: statim circumagitur; hoc enim ipsum philosophiae seruire libertas est.

7. Mas já é hora de chegarmos ao fim e de darmos um pagamento, conforme determinei, em troca desta carta. E não será de minha autoria; até então temos espoliado Epicuro, cujas palavras li ainda hoje: “É preciso que sejas escravo da filosofia para que atinjas a verdadeira liberdade”. Não desperdiça o dia quem a ela se sujeitou e se entregou; fica livre no exato momento. De fato, é precisamente isto a liberdade: ser escravo da filosofia.

Ad Lucilium epistulae morales 12, 10

10. Sed iam debeo epistulam includere. 'Sic' inquis 'sine ullo ad me peculio ueniet?' Noli timere: aliquid secum fert. Quare aliquid dixi? multum. Quid enim hac uoce praeclarius quam illi trado ad te perferendam? 'Malum est in necessitate uiuere, sed in necessitate uiuere necessitas nulla est.' Quidni nulla sit? patent undique ad libertatem uiae multae, breues faciles. Agamus deo gratias quod nemo in uita teneri potest: calcare ipsas necessitates licet.

10. Mas agora preciso encerrar a carta. “Então”, dizes, “ela me vem sem nenhum brinde?” Não temas; ela traz algo consigo. Por que eu disse “algo”? É muito! De fato, o que de mais eficaz posso te ensinar do que estas palavras que devem ser cumpridas até o fim? “É um mal viver na necessidade, mas não há necessidade nenhuma em viver na necessidade”⁶⁵³. E por que nenhuma? Estão abertos, em toda parte, os vários caminhos para

⁶⁵³ A citação é de Epicuro, mas o pensamento e o comentário que se segue após o “brinde” (*peculium*) no final da carta 12 estão em sintonia com o ensinamento estoico sobre o suicídio que, sob certas condições, é uma saída justificável para se escapar de uma vida intolerável. Cf. C. D. N. Costa, *Seneca – 17 letters*, p. 161. Cf.,

a liberdade, curtos e fáceis. Sejamos gratos a Deus porque ninguém pode ser obrigado a permanecer vivo; das próprias necessidades convém passar por cima.

Ad Lucilium epistulae morales 13, 14

14. Pudet me ibi sic tecum loqui et tam lenibus te remediis focilare. Alius dicat 'fortasse non ueniet': tu dic 'quid porro, si ueniet? uidebimus uter uincat; fortasse pro me uenit, et mors ista uitam honestabit'. Cicuta magnum Socratem fecit. Catoni gladium assertorem libertatis extorque: magnam partem detraxeris gloriae.

14. Tenho vergonha de falar contigo dessa maneira, e te restabelecer com remédios tão leves. Alguém diria: “Talvez não aconteça”. Dize tu: “O que tem de mais se acontecer? Veremos quem vai vencer. Talvez aconteça para o meu bem, e essa morte honrará a minha vida”. A cicuta enobreceu Sócrates. Toma de Catão a espada que lhe conferiu liberdade, e tirarás grande parte de sua glória.

Ad Lucilium epistulae morales 14, 13

13. Potest aliquis disputare an illo tempore capessenda fuerit sapienti res publica. Quid tibi uis, Marce Cato? iam non agitur de libertate: olim pessum data est. Quaeritur utrum Caesar an Pompeius possideat rem publicam: quid tibi cum ista contentione? nullae partes tuae sunt. Dominus eligitur: quid tua, uter uincat? potest melior uincere, non potest non peior esse qui uicerit. Vltimas partes attigi Catonis; sed ne priores quidem anni fuerunt qui sapientem in illam rapinam rei publicae admitterent. Quid aliud quam uociferatus est Cato et misit irritas uoces, cum modo per populi leuatus manus et obrutus sputis exportandus extra forum traheretur, modo e senatu in carcerem duceretur?

13. Alguém pode discutir se, naquela época, o sábio terá ocupado algum cargo na república. O que queres, Marco Catão? Já não se trata da liberdade, ela foi aniquilada há muito tempo. Busca-se saber quem é o dono da república, se César ou Pompeu; o que tens a ver com essa disputa? Não tens que tomar nenhum partido aqui. Elege-se um senhor; o que te importa qual vai vencer? É possível que vença o melhor, não é possível que quem vencer não seja o pior. Abordei os últimos ofícios de Catão; mas, na verdade, nem os primeiros anos poderiam admitir um sábio naquela rapinagem da república. Que outra coisa Catão poderia fazer além de gritar e soltar palavras vãs quando, ora era erguido pelas mãos do povo e coberto de cuspes ao ser levado, ora era arrastado para fora da praça pública, ora era conduzido do Senado para a prisão?

ainda, Ep. 51, 9: *ego illam (sc. 'Fortunam') feram, cum in manu mors sit?* (“Acaso vou aceitá-la – sc. a Fortuna – se tenho a morte em minhas mãos?”).

Ad Lucilium epistulae morales 17, 6

6. *Non est quod nos paupertas a philosophia reuocet, ne egestas quidem. Toleranda est enim ad hoc properantibus uel fames; quam tolerauere quidam in obsidionibus, et quod aliud erat illius patientiae praemium quam in arbitrium non cadere uictoris? Quanto hoc maius est quod promittitur: perpetua libertas, nullius nec hominis nec dei timor. Ecquid uel esurienti ad ista ueniendum est?*

6. Não há motivo para que a pobreza nos afaste da filosofia, e na verdade nem a indigência. De fato, os que avançam em direção a ela devem suportar até a fome, que alguns suportaram em cercos. E que outra era a recompensa por sua resistência do que não cair em poder do vencedor? Tanto maior é aquilo que se promete: a liberdade eterna, e não temer nenhum homem ou deus. E acaso não pode vir a ela mesmo o faminto?

Ad Lucilium Epistulae morales 24, 6-7

6. *'Decantatae' inquis 'in omnibus scholis fabulae istae sunt; iam mihi, cum ad contemnendam mortem uentum fuerit, Catonem narrabis.' Quidni ego narrem ultima illa nocte Platonis librum legentem posito ad caput gladio? Duo haec in rebus extremis instrumenta prospexerat, alterum ut uellet mori, alterum ut posset. Compositis ergo rebus, utcumque componi fractae atque ultimae poterant, id agendum existimauit ne cui Catonem aut occidere liceret aut seruare contingeret; 7. et stricto gladio quem usque in illum diem ab omni caede purum seruauerat, 'nihil' inquit 'egisti, fortuna, omnibus conatibus meis obstando. Non pro mea adhuc sed pro patriae libertate pugnaui, nec agebam tanta pertinacia ut liber, sed ut inter liberos, uiuerem: nunc quoniam deploratae sunt res generis humani, Cato deducatur in tutum.'*

6. “Essas histórias”, dizes, “são repetidas em todas as escolas. A mim, quando vier a ocasião de desprezar a morte, contarás a de Catão”. E por que eu não contaria sobre aquela última noite, em que lia um livro de Platão, com uma espada em sua cabeceira? Ele havia previsto dois meios de agir em situações extremas: um, como gostaria de morrer; outro, como poderia. Portanto, tendo disposto as situações do modo que poderiam acontecer na ruína ou no desespero, avaliou que deveria fazer com que ninguém pudesse nem matar Catão nem que lhe dissesse respeito poupá-lo. 7. E, pegando sua espada, que até aquele dia havia conservado pura⁶⁵⁴ de qualquer derramamento de sangue, disse: “Nada conseguiste, ó Fortuna, sendo obstáculo a meus desígnios. Não pela minha liberdade lutei até então, mas pela da pátria, nem agi com tamanha obstinação para que vivesse livre, mas *entre* livres. Agora, já que as coisas humanas devem ser lastimadas, deve-se levar Catão a um lugar seguro”.

Ad Lucilium Epistulae morales 25, 1

⁶⁵⁴ *Purum gladium*: cf. *De prouidentia* II, 10: *ferrum istud, etiam ciuili bello purum et innoxium* (“Esta espada, pura e sem crimes mesmo em meio à guerra civil”).

1. *Quod ad duos amicos nostros pertinet, diuersa uia eundum est; alterius enim uitia emendanda, alterius frangenda sunt. Vtar libertate tota: non amo illum nisi offendo. 'Quid ergo?' inquis 'quadragenarium pupillum cogitas sub tutela tua continere? Respice aetatem eius iam duram et intractabilem: non potest reformari; tenera finguntur.'* 2. *An profecturus sim nescio: malo successum mihi quam fidem deesse.*

1. No que concerne aos nossos dois amigos, deve-se proceder de maneiras opostas; com efeito, os vícios de um devem ser corrigidos; os de outro, destruídos. Usarei de toda franqueza, pois se eu não interferir, então não lhe tenho afeição. “E então?”, dizes, “pensas em manter, sob os teus cuidados, um discípulo de quarenta anos? Repara na sua faixa etária, já dura e intratável; não pode ser mudado; as coisas maleáveis se transformam. 2. Se serei eficaz, não sei, mas prefiro que me falte o bom êxito a faltar com a palavra.

Ad Lucilium Epistulae morales 29, 1

1. *De Marcellino nostro quaeris et uis scire quid agat. Raro ad nos uenit, non ulla alia ex causa quam quod audire uerum timet, a quo periculo iam abest; nulli enim nisi audituro dicendum est. Ideo de Diogene nec minus de aliis Cynicis qui libertate promiscua usi sunt et obuios <quosque> monuerunt dubitari solet an hoc facere debuerint. Quid enim, si quis surdos obiurget aut natura morboue mutos?*

1. Perguntas sobre nosso Marcelino e queres saber o que ele anda fazendo. Raramente vem a nossa casa, e por nenhum outro motivo senão porque teme ouvir a verdade, perigo do qual ele já está fora; de fato, só se deve falar a quem quer ouvir. É por isso que, sobre Diógenes e os demais cínicos, que usaram de uma liberdade de expressão indiscriminada e deram lições aos que vinham [à escola], costuma-se duvidar se devem ter procedido assim. De fato, de que adianta repreender os surdos e os mudos, de nascença ou por alguma doença?

Ad Lucilium epistulae morales 37, 4

4. *Humilis res est stultitia, abiecta, sordida, seruilis, multis affectibus et sacrissimis subiecta. Hos tam graues dominos, interdum alternis imperantes, interdum pariter, dimittit a te sapientia, quae sola libertas est.*

4. A insensatez é uma coisa baixa, comum, ignóbil, servil, sujeita a numerosas e às mais execráveis paixões. De tão cruéis dominadoras, às vezes dando ordens diversas, às vezes as mesmas, quem vai te afastar é a sabedoria, que é a única liberdade.

Ad Lucilium Epistulae morales 42, 7-8

7. *Ex eo licet stupor noster appareat, quod ea sola putamus emi pro quibus pecuniam soluimus, ea gratuita uocamus pro quibus nos ipsos impendimus. Quae emere nollemus si domus nobis nostra pro illis esset danda, si amoenum aliquod fructuosumue praedium, ad ea paratissimi sumus peruenire cum sollicitudine, cum periculo, cum iactura pudoris et libertatis et temporis; adeo nihil est cuique se uilius.* 8. *Idem itaque in omnibus consiliis rebusque faciamus quod solemus facere quotiens ad institorem alicuius mercis accessimus: uideamus hoc quod concupiscimus quanti deferatur. Saepe maximum pretium est pro quo nullum datur. Multa possum tibi ostendere quae acquisita acceptaque libertatem nobis extorserint; nostri essemus, si ista nostra non essent.*

7. A partir disso é lícito que nosso espanto de manifeste, pois achamos que só são compradas as coisas pelas quais pagamos com dinheiro, e chamamos de gratuitas às quais empregamos nós mesmos. Essas não vamos querer comprar se nossa casa tiver que ser dada em troca delas, ou alguma propriedade aprazível e rentável. Estamos mais do que preparados para adquirir-las, a despeito da preocupação, do risco e do sacrifício de nosso brio, nossa liberdade e nosso tempo; a tal ponto nada tem menos valor do que nossa própria pessoa. 8. Assim, façamos o mesmo, em todos os intentos e situações, que estamos acostumados a fazer todas as vezes que abordamos o vendedor de algum produto: vejamos quanto se pede por aquilo que desejamos. Com frequência tem o mais alto valor aquilo pelo qual não se dá nenhum. Posso te mostrar muitas coisas que, adquiridas e aceitas, roubaram nossa liberdade. Seríamos nossos se elas não fossem nossas.

Ad Lucilium epistulae morales 51, 8-9

8. *Non est emolliendus animus: si uoluptati cessero, cedendum est dolori, cedendum est labori, cedendum est paupertati, idem sibi in me iuris esse uolet et ambitio et ira: inter tot affectus distrahar, immo discerpar.* 9. *Libertas proposita est; ad hoc praemium laboratur. Quae sit libertas, quaeris? Nulli rei seruire, nulli necessitati, nullis casibus, fortunam in aequum deducere. Quo die illa me intellexero plus posse, nil poterit: ego illam feram, cum in manu mors sit?*

Não se deve amolecer a alma. Se eu sucumbir ao prazer, terei que sucumbir ao sofrimento, terei que sucumbir à pobreza; tanto a ambição quanto a ira vão querer ter o mesmo direito sobre mim. Estarei dividido em meio a tantas paixões, ou melhor, dilacerado. A liberdade foi prometida, devemos lutar visando a essa recompensa. Perguntas o que é a liberdade? É não ser escravo de nenhum objeto, nenhuma circunstância, nenhum acaso; é levar a Fortuna em pé de igualdade. O dia em que eu perceber que tenho mais poder do que ela, nada mais terá. Acaso vou aceitá-la se tenho a morte em minhas mãos?

Ad Lucilium Epistulae morales 65, 16; 21-22

16. *Ne nunc quidem tempus, ut existimas, perdo; ista enim omnia, si non concidantur nec in hanc subtilitatem inutilem distrahantur, attollunt et leuant animum, qui graui sarcina pressus explicari cupit et reuerti ad illa quorum fuit. Nam corpus hoc animi pondus ac poena est; premente illo urguetur, in uinclis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad diuina dimisit. Haec libertas eius est, haec euagatio; subducit interim se custodiae in qua tenetur et caelo reficitur (...). 21. Maior sum et ad maiora genitus quam ut mancipium sim mei corporis, quod equidem non aliter aspicio quam uinclum aliquod libertati meae circumdatum; hoc itaque oppono fortunae, in quo resistat, nec per illud ad me ullum transire uulnus sino. Quidquid in me potest iniuriam pati hoc est in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat. 22. (...). Cum uisum erit, distraham cum illo societatem; et nunc tamen, dum haeremus, non erimus aequis partibus socii: animus ad se omne ius ducet. Contemptus corporis sui certa libertas est.*

16. E agora não estou, como pensas, perdendo tempo. Com efeito, todas essas coisas, se não sucumbem e não resultam numa sutileza inútil, elevam e confortam a alma que, oprimida por um fardo pesado, almeja se desvencilhar e voltar à sua origem. Pois esse corpo é um peso e um castigo para a alma; enquanto ele a bloqueia, ela se comprime e acorrenta, se a filosofia não chegou, ordenou-lhe retomar seu sopro vital através do espetáculo da natureza e a reenviou da terra para as coisas divinas. Essa é a sua liberdade, a sua transgressão; nesse meio-tempo ela se subtrai da prisão em que é mantida e se retira para o céu (...). 21. Sou maior e nascido para coisas maiores para que me torne escravo de meu próprio corpo, que não vejo de nenhuma outra forma se não como uma prisão que circunda minha liberdade. Assim, eu o exponho aos caprichos da Fortuna para que ele se torne firme, e não permito, através dele, que nenhum golpe chegue até mim. Tudo aquilo que em mim pode sofrer injúria está nele; neste domicílio submisso habita uma alma livre. 22. (...). Quando me parecer bem, vou desfazer a sociedade com ele, e mesmo agora, enquanto estamos atados, não seremos sócios em partes iguais; a alma trará a si todos os direitos. O desprezo pelo próprio corpo é liberdade na certa⁶⁵⁵.

Ad Lucilium epistulae morales 66, 13

13. *Quid? tu non putas parem esse uirtutem eius qui fortiter hostium moenia expugnat, et eius qui obsidionem patientissime sustinet? [et] Magnus Scipio, qui Numantiam cludit et comprimit cogitque inuictas manus in exitium ipsas suum uerti, magnus ille obsessorum animus, qui scit non esse clusum cui mors aperta est, et in complexu libertatis exspirat. Aequae reliqua quoque inter se paria sunt, tranquillitas, simplicitas, liberalitas, constantia, aequanimitas, tolerantia; omnibus enim istis una uirtus subest, quae animum rectum et indeclinabilem praestat.*

⁶⁵⁵ O corpo como prisão da alma, o desgosto pelas coisas terrenas, a aspiração à morte e às coisas divinas, não contrárias aos dogmas estoicos, fazem parte da doutrina platônica. O que é próprio de Sêneca é o papel da contemplação do poder da *natura* e o estudo da mesma. Cf. P. Veyne, *Sénèque, Entretiens*, p. 760, n. 1.

13. O quê? Tu não achas que a coragem de quem toma de assalto as muralhas dos inimigos e a de quem suporta o cerco com extrema resistência é igual? Também Cipião é grande quando bloqueia a Numância, detém e incita os mesmos exércitos até então invencíveis a dar fim a si próprios. É grande a alma dos sitiados, a qual sabe que não está fechado o caminho a quem a morte está aberta, e que expira nos braços da liberdade⁶⁵⁶. Da mesma forma, são iguais entre si as demais [virtudes], como a tranquilidade da alma, a simplicidade, a generosidade, a firmeza, a constância da alma e a paciência. De fato, na base de todas elas está uma única virtude, que garante uma alma moralmente correta e indeclinável.

Ad Lucilium epistulae morales 70, 12-16

12. Praeterea quemadmodum non utique melior est longior vita, sic peior est utique mors longior. In nulla re magis quam in morte morem animo gerere debemus. Exeat qua impetum cepit: siue ferrum appetit siue laqueum siue aliquam potionem uenas occupantem, pergat et uincula seruitutis abrumpat. Vitam et aliis approbare quisque debet, mortem sibi: optima est quae placet. 13. Stulte haec cogitantur: 'aliquis dicet me parum fortiter fecisse, aliquis nimis temere, aliquis fuisse aliquod genus mortis animosius'. Vis tu cogitare id in manibus esse consilium ad quod fama non pertinet! Hoc unum intueri, ut te fortunae quam celerrime eripias; alioquin aderunt qui de facto tuo male existiment. 14. Inuenies etiam professos sapientiam qui uim afferendam uitae suae negent et nefas iudicent ipsum interemptorem sui fieri: expectandum esse exitum quem natura decreuit. Hoc qui dicit non uidet se libertatis uiam cludere: nihil melius aeterna lex fecit quam quod unum introitum nobis ad uitam dedit, exitus multos. 15. Ego expectem uel morbi crudelitatem uel hominis, cum possim per media exire tormenta et aduersa discutere? Hoc est unum cur de uita non possimus queri: neminem tenet. Bono loco res humanae sunt, quod nemo nisi uitio suo miser est. Placet? uiue: non placet? licet eo reuerti unde uenisti. 16. Vt dolorem capitis leuares, sanguinem saepe misisti; ad extenuandum corpus uena percutitur. Non opus est uasto uulnere diuidere praecordia: scalpello aperitur ad illam magnam libertatem uia et puncto securitas constat.

12. Além disso, assim como nem sempre é melhor uma vida que se adia, também é sempre pior uma morte que se adia. Em nenhuma outra situação devemos ser mais obedientes à alma do que na morte. Que ela se dirija para onde seu impulso a levou; se a espada, a corda ou alguma poção que se apodere das veias a apeteçam, que vá em frente e rompa os grilhões da escravidão. Todos devem satisfação da própria vida aos outros; da morte, só a si: a melhor é aquela que lhe agrada. 13. Estas reflexões insensatas virão: “um dirá que eu agi com pouca coragem, outro, com demasiada temeridade; outro, que havia um tipo mais ousado de morte”. Pensa bem: essa decisão está nas tuas mãos, e não diz respeito à opinião comum! Considera só isto: que te subtraias da Fortuna o mais rápido possível. Aliás, haverá aqueles que possam pensar mal do teu feito. 14. Encontrarás, inclusive, professores de sabedoria que dizem que não se deve tirar a própria vida à força e julgam um

⁶⁵⁶ Cf. *supra*, p. 28, n. 118.

atentado à lei divina⁶⁵⁷ que alguém se torne o carrasco de si mesmo; que o fim, que a natureza decretou, deve ser aguardado. Quem diz isso não vê que está fechando o caminho para a liberdade. Nada de melhor a lei eterna produziu, pois nos deu uma única maneira para começar a vida, mas muitas para terminar. 15. Eu vou ficar aguardando a crueldade de uma doença ou de um homem quando eu posso sair no meio das torturas e dissipar as adversidades? Há um único motivo do qual não podemos nos queixar da vida: ela não segura ninguém. A humanidade está em uma boa situação, pois ninguém é infeliz a não ser por culpa própria. Se é agradável, vive; se não é agradável, convém voltar ao lugar de onde vieste. 16. A fim de aliviar uma dor de cabeça, com frequência perdeste sangue⁶⁵⁸; para debilitar o corpo, abre-se uma veia. Não é necessário partir as vísceras com uma ferida profunda: com um bisturi pode-se abrir caminho em direção a essa nobre liberdade, e a paz do espírito custa apenas uma picada”.

Ad Lucilium epistulae morales 73, 8

8. *Adice nunc quod magna et uera bona non sic diuiduntur ut exiguum in singulos cadat: ad unumquemque tota perueniunt. E congiario tantum ferunt homines quantum in capita promissum est; epulum et uisceratio et quidquid aliud manu capitur discedit in partes: at haec indiuidua bona, pax et libertas, ea tam omnium tota quam singulorum sunt.*

Acrescenta, agora, que os grandes e verdadeiros bens não se dividem assim, de modo que caiba uma pequena quantidade a cada um; eles chegam inteiros a todos. Da distribuição de presentes⁶⁵⁹ os homens levam somente o que foi determinado por cabeça; um festim, uma distribuição de carne e tudo quanto pode ser pego pela mão é dividido em partes. Mas os bens indivisíveis, a paz e a liberdade, são tanto de todos quanto de cada um em particular.

Ad Lucilium epistulae morales 74, 20

20. *Nihil indignetur sibi accidere sciatque illa ipsa quibus laedi uidetur ad conseruationem uniuersi pertinere et ex iis esse quae cursum mundi officiumque consummant; placeat homini quidquid deo placuit (...)*

20. (...) não se indignar com nada que acontece e saber que os próprios eventos que parecem nos lesar concernem ao andamento do universo, que eles mesmos fazem parte do

⁶⁵⁷ *Nefas/ fas*: cf. Catulo, 51: *Ille me par esse deo uidetur/ ille, si fas est, superare diuos* (“Ele me parece igual a um deus/ ele, se é lícito dizer, supera os deuses”).

⁶⁵⁸ Através da *cucurbita*, ou ventosa, tipo de vaso de vidro aplicado na pele para tratamento. Além da finalidade citada por Sêneca na *Ep.* 70, ela também era usada como remédio contra loucura ou delírio. Cf. R. Gummere, *Seneca – Epistles 66-92*, p. 64, nota *a*.

⁶⁵⁹ O *congiarium*, na Antiguidade, designava uma grande quantidade de vinho ou dinheiro distribuída ao povo, como um presente. Cf. OLD, *sub uoce* “*congiarium*”.

desenvolvimento do mundo e levam a cabo seu dever. Que o homem queira tudo aquilo que Deus quis (...).

Ad Lucilium Epistulae morales 75, 18

18. Expectant nos, si ex hac aliquando faece in illud euadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. Quaeris quae sit ista? Non homines timere, non deos; nec turpia uelle nec nimia; in se ipsum habere maximam potestatem: inaestimabile bonum est suum fieri. Vale.

18. O que nos espera, se algum dia escaparmos desse chão de lama para o sublime e o elevado, é a tranquilidade da alma e, banidos todos os erros, a liberdade completa. Queres saber no que ela consiste? Em não temer homens nem deuses; não desejar coisas baixas nem excessivas; ter poder supremo sobre si mesmo. Tornar-se senhor de si é um bem inestimável. Adeus.

Ad Lucilium epistulae morales 76, 27-28

27. Numquam autem uera tibi opinio talis uidebitur, nisi animum adleues et te ipse interroges, si res exegerit ut pro patria moriaris et salutem omnium ciuium tua redimas, an porrecturus sis ceruicem non tantum patienter sed etiam libenter. Si hoc facturus es, nullum aliud bonum est; omnia enim relinquis ut hoc habeas. Vide quanta uis honesti sit: pro re publica morieris, etiam si statim facturus hoc eris cum scieris tibi esse faciendum.
28. Interdum ex re pulcherrima magnum gaudium etiam exiguo tempore ac breui capitur, et quamuis fructus operis peracti nullus ad defunctum exemptumque rebus humanis pertineat, ipsa tamen contemplatio futuri operis iuuat, et uir fortis ac iustus, cum mortis suae pretia ante se posuit, libertatem patriae, salutem omnium pro quibus dependit animam, in summa uoluptate est et periculo suo fruitur.

27. Entretanto, nunca a verdadeira opinião te parecerá assim se não elevares a alma e interrogares a ti mesmo; se a situação exigir que morras pela pátria e resgates, com o teu, o bem-estar de todos os cidadãos, deverás estender teu pescoço não somente com resignação, mas de bom grado. Se fizeres isso, é porque não há nenhum outro bem, pois estás deixando tudo para que o tenhas. Repara em quanto poder há no bem moral: morrerás pela República⁶⁶⁰, e o farás inclusive neste momento em que souberes que deves fazê-lo. 28. Nesse meio-tempo, uma grande alegria vinda dessa belíssima atitude é alcançada, mesmo que por um instante curto e fugaz e, ainda que nenhum fruto desse feito executado diga respeito ao que cumpriu e passou além das coisas humanas, no entanto a própria contemplação desse feito futuro será agradável, e o homem corajoso e justo, quando considerou mais do que a si as recompensas da morte – a liberdade da pátria⁶⁶¹ e o bem-

⁶⁶⁰ Cf. *Ep.* 82, 21.

⁶⁶¹ Cf. *De clementia* II, 7, 3.

estar de todos –, pelas quais pagou com a vida, é tomada de uma sensação agradabilíssima e desfruta do próprio perigo.

Ad Lucilium epistulae morales 77, 14-15

14. Exempla nunc magnorum uirorum me tibi iudicas relaturum? puerorum referam. Lacon ille memoriae traditur, inpubis adhuc, qui captus clamabat 'non seruiam' sua illa Dorica lingua, et uerbis fidem inposuit: ut primum iussus est fungi seruili et contumelioso ministerio (adferre enim uas obscenum iuebatur), inlissum parieti caput rupit. 15. Tam prope libertas est: et seruit aliquis? Ita non sic perire filium tuum malles quam per inertiam senem fieri? Quid ergo est cur perturberis, si mori fortiter etiam puerile est? Puta nolle te sequi: duceris. Fac tui iuris quod alieni est. Non sumes pueri spiritum, ut dicas 'non seruius'? Infelix, seruis hominibus, seruis rebus, seruis vitae; nam vita, si moriendi uirtus abest, seruitus est.

14. Achas que agora vou te contar exemplos de homens grandiosos? Vou contar os de crianças. A história se refere a um lacedemônio⁶⁶², até então impúbere, que, ao ser capturado, ficava gritando “não serei escravo!” em seu idioma dórico, e foi fiel às suas palavras: na primeira vez em que lhe foi ordenado cumprir um serviço baixo e ultrajante – com efeito, ordenavam-lhe que trouxesse a vasilha de excrementos –, quebrou a cabeça de encontro à parede. 15. A liberdade está tão próxima! E há quem seja escravo? Então, não preferirás que o teu filho morra assim a que ele fique velho e indolente? Logo, que motivo há para te transtornares se morrer com coragem coube até a uma criança? Supõe que tu não queiras seguir: serás levado⁶⁶³. Torna-te dono daquilo que é do outro; não adotarás a grandeza de uma criança ao dizeres “Não sou escravo”? Infeliz, és escravo de homens, escravo de coisas, escravo da vida. Pois a vida, se falta coragem para morrer, é escravidão.

Ad Lucilium epistulae morales 80, 4-5

4. Quid tibi opus est ut sis bonus? uelle. Quid autem melius potes uelle quam eripere te huic seruituti quae omnes premit, quam mancipia quoque condicionis extremae et in his

⁶⁶² Uma versão similar da história do garoto espartano é narrada na obra *Moralia*, de Plutarco: Παιῖς Σπαρτιάτης αἰχμαλωτισθεὶς ὑπ’ Αντιγόνου τοῦ βασιλέως καὶ πραθεὶς τὰ μὲν ἄλλα πάντα ὑπήκοος ἦν τῷ πριαμένῳ, ὅας ᾤετο προσήκειν ἐλευθέρῳ ποιεῖν. ὡς δὲ προσέταξεν ἀμίδα κομίζεῖν, οὐκ ἠνέσχετο εἰπὼν, “οὐ δουλεύσω”. ἐνισταμένου δὲ ἐκείνου, ἀναβὰς ἐπὶ τὸν κέραμον καὶ εἰπὼν, “ὄνηση τῆς ὀνήης,” ἔβαλεν ἑαυτὸν κάτω καὶ ἔτελεύτα. (“Um garoto espartano, tendo sido capturado pelo rei Antígono e vendido, obedecia em tudo àquele que o havia comprado, isto é, em tudo aquilo que pensava convir que uma pessoa livre fizesse; mas, quando seu dono tentou fazer com que trouxesse um penico, ele não barraria esse tratamento, dizendo ‘não serei escravo’. E, quando o primeiro insistiu, este subiu no telhado e, dizendo ‘você vai ganhar muito com sua barganha’, atirou-se de cima e deu fim à sua vida” – *Moralia*, 234, 38C. Tradução de F. C. Babbitt).

⁶⁶³ Cf. *Ep.* 107, 11: *Ducunt uolentem fata, nolentem trahunt* (“Os destinos conduzem os de boa vontade; os de má vontade, arrastam”).

sordibus nata omni modo exuere conantur? Peculium suum, quod comparauerunt uentre fraudato, pro capite numerant: tu non concupisces quanticumque ad libertatem peruenire, qui te in illa putas natum? 5. Quid ad arcam tuam respicis? emi non potest. Itaque in tabellas uanum coicitur nomen libertatis, quam nec qui emerunt habent nec qui uendiderunt: tibi des oportet istud bonum, a te petas. Libera te primum metu mortis (illa nobis iugum inponit), deinde metu paupertatis.

O que é necessário para seres bom? Querer. Ora, o que de melhor podes querer do que te arrancares desta escravidão, que a todos oprime, da qual também os servos da pior condição e nascidos na miséria tentam se despojar a qualquer custo? As suas economias, que guardaram em detrimento do estômago, consideram como sua “cabeça”. E não almejas chegar à liberdade a qualquer custo, tu que julgas ter nascido nela? 5. Por que olhas para teu cofre? Ela não pode ser comprada. Assim, lança-se nos editais⁶⁶⁴ o ilusório nome de liberdade, a qual não possuem nem os que a compraram nem os que a venderam. Convém que dêes esse bem a ti, e que o busques a partir de ti. Livra-te, primeiro, do medo da morte; ela nos impõe seu jugo. Depois, do medo da pobreza.

Ad Lucilium epistulae morales 85, 28

28. Quaeris quid sit malum? cedere iis quae mala uocantur et illis libertatem suam dedere, pro qua cuncta patienda sunt: perit libertas nisi illa contemnimus quae nobis iugum inponunt. Non dubitarent quid conueniret forti uiro si scirent quid esset fortitudo. Non est enim inconsulta temeritas nec periculorum amor nec formidabilium adpetitio: scientia est distinguendi quid sit malum et quid non sit. Diligentissima in tutela sui fortitudo est et eadem patientissima eorum quibus falsa species malorum est.

28. Perguntas o que é o mal? É ceder às coisas que são chamadas de males e lhes entregar a própria liberdade, em nome da qual tudo deve ser suportado. A liberdade perece se não desprezamos aquilo que nos impõe seu jugo⁶⁶⁵. Não duvidariam sobre o que convém ao homem corajoso se soubessem o que vem a ser a coragem⁶⁶⁶. Ela não é, de fato, a ousadia irrefletida, nem o amor pelos perigos, nem a paixão pelo temível. É saber distinguir entre o que é um mal e o que não é. A coragem tem o mais atento cuidado consigo mesma e suporta ao máximo as situações que possuem uma falsa aparência de males.

Ad Lucilium epistulae morales 86, 1-3

⁶⁶⁴ Painéis em que eram publicados decretos e leis, detidos pelo censor e com a lista dos libertos. Cf. Noblot, *op. cit.*, p. 88, n. 2.

⁶⁶⁵ *Iugum imponere*: cf. *Ep.* 80, 5.

⁶⁶⁶ Cf. *Ep.* 113, 27: *Quid est fortitudo? Munimentum humanae imbecillitatis inexpugnabile, quod qui circumdedit sibi securus in hac uitae obsidione perdurat* (“O que é a coragem? A fortaleza inexpugnável contra a fraqueza humana, pois aquele que se cercou dela subsiste sem medo em meio ao risco que é esta vida”).

1. *In ipsa Scipionis Africani uilla iacens haec tibi scribo, adoratis manibus eius et ara, quam sepulchrum esse tanti uiri suspicor. Animum quidem eius in caelum ex quo erat redisse persuadeo mihi, non quia magnos exercitus duxit (hos enim et Cambyses furiosus ac furore feliciter usus habuit), sed ob egregiam moderationem pietatemque, quam magis in illo admirabilem iudico cum reliquit patriam quam cum defendit. Aut Scipio Romae esse debebat aut Roma in libertate.* 2. *'Nihil' inquit 'uolo derogare legibus, nihil institutis; aequum inter omnes ciues ius sit. Vtere sine me beneficio meo, patria. Causa tibi libertatis fui, ero et argumentum: exeo, si plus quam tibi expedit creui.'* 3. *Quidni ego admirer hanc magnitudinem animi, qua in exilium uoluntarium secessit et ciuitatem exonerauit? Eo perducta res erat ut aut libertas Scipioni aut Scipio libertati faceret iniuriam. Neutrum fas erat; itaque locum dedit legibus et se Litternum recepit tam suum exilium rei publicae inputaturus quam Hannibalis.*

1. Na própria quinta de Cipião Africano, onde descanso, te escrevo esta carta, depois de reverenciar seus manes sagrados diante do altar que suponho ser o túmulo de tão nobre homem. Aliás, sua alma voltou ao céu, de onde viera, e eu me convenço disso não porque ele liderou grandes exércitos – de fato, Cambises⁶⁶⁷ também o fez, furioso, e obteve um feliz resultado com essa fúria –, mas devido ao seu notável comedimento e devoção, a qual julgo mais admirável quando ele deixa a pátria do que quando a defende; ou Cipião devia estar em Roma, ou Roma em liberdade. 2. “Não quero”, diz ele, “contrariar nenhuma lei ou convenção. Que o direito de igualdade esteja entre todos os cidadãos. Desfruta de meus serviços prestados, ó pátria, sem mim. Fui a causa da tua liberdade, serei também a prova; vou embora, se cresci mais do que o esperado por ti”. 3. Quanto a mim, por que não admiraria tal grandeza de alma, sendo que partiu por vontade própria ao exílio e livrou a cidade? A situação chegou a tal ponto que ou a liberdade cometeria uma injúria contra Cipião, ou Cipião contra a liberdade. Nem uma nem outra era lícita; assim, cedeu às leis e se recolheu em Litterno, para imputar à República seu próprio exílio assim como o de Aníbal.

Ad Lucilium epistulae morales 88, 28- 29; 34

28. *Singulas lubet circumire uirtutes.* 29. *Fortitudo contemptrix timendorum est; terribilia et sub iugum libertatem nostram mittentia despicit, prouocat, frangit: numquid ergo hanc liberalia studia corroborant? Fides sanctissimum humani pectoris bonum est, nulla necessitate ad fallendum cogitur, nullo corrumpitur praemio: 'ure', inquit 'caede, occide: non prodam, sed quo magis secreta quaeret dolor, hoc illa altius condam'. Numquid liberalia studia hos animos facere possunt? Temperantia uoluptatibus imperat, alias odit atque abigit, alias dispensat et ad sanum modum redigit nec umquam ad illas propter ipsas uenit; scit optimum esse modum cupitorum non quantum uelis, sed quantum debeas sumere (...).* 34. *Innumerabiles quaestiones sunt de animo tantum: unde sit, qualis sit, quando esse incipiat, quamdiu sit, aliunde alio transeat et domicilia mutet in alias animalium formas aliasque coniectus, an non amplius quam semel seruiat et emissus*

⁶⁶⁷ Cambises, rei da Pérsia no período de 530-522 a.C., filho de Ciro, o Grande. Sua principal conquista foi a tomada do Egito em 525, onde estabeleceu leis persas durante dois séculos. Cf. OCCL, *sub uoce Cambyses*.

uagetur in toto; utrum corpus sit an non sit; quid sit facturus cum per nos aliquid facere desiderit, quomodo libertate sua usurus cum ex hac effugerit cauea; an obliuiscatur priorum et illinc nosse se incipiat unde corpori abductus in sublime secessit.

28. É bom percorrer as virtudes uma a uma. 29. A coragem é a que despreza o que em geral é temido; as coisas terríveis e que põem nossa liberdade sob seu jugo ela desdenha, desafia, abate. Então acaso os estudos liberais a fortalecem? A lealdade é o bem mais sagrado dos valores humanos. Não se obriga por nenhuma fatalidade, a faltar com a palavra, não se deixa corromper por nenhuma recompensa. “Queima, retalha, mata”, diz, “não trairei, mas quanto mais a dor tentar descobrir meus segredos, mais profundamente os esconderei”. Acaso os estudos liberais podem produzir almas assim? A moderação regula os prazeres. Alguns ela odeia e repudia; outros, administra e redispõe à justa medida, e jamais vem a eles por causa de si próprios. Ela sabe que a melhor medida, em relação às coisas desejadas, não é o quanto se quer delas, mas o quanto convém que se tome delas. (...). 34. Só a respeito da alma os questionamentos são inumeráveis⁶⁶⁸: de onde ela vem, qual sua qualidade, quando começa a existir, quanto tempo dura, se passa de um lugar a outro e muda de morada, lançada de uma a outra forma de seres animados; além disso, se não vem servir uma única vez e depois, livre, vai vagar pelo universo; se é ou não é um corpo; quais serão suas atitudes, o que fará quando tiver deixado de agir por nosso intermédio; como usará de sua liberdade no momento em que tiver escapado desta gaiola; se esquece o que foi no princípio e só passa a se conhecer a partir do momento em que, tendo partido para os céus, se separa do corpo.

Ad Lucilium Epistulae morales 104, 16; 27; 29; 34

16. Inter studia uersandum est et inter auctores sapientiae ut quaesita discamus, nondum inuenta quaeramus; sic eximendus animus ex miserrima seruitute in libertatem adseritur. Quamdiu quidem nescieris quid fugiendum, quid petendum, quid necessarium, quid superuacuum, quid iustum, quid iniustum, quid honestum, quid inhonestum sit, non erit hoc peregrinari sed errare. (...). 27. Si tamen exemplum desideratis, accipite Socraten, perpessicum senem, per omnia aspera iactatum, inuictum tamen et paupertate, quam grauiorem illi domestica onera faciebant, et laboribus, quos militares quoque pertulit. Quibus ille domi exercitus, siue uxorem eius moribus feram, lingua petulantem, siue liberos indociles et matri quam patri similiores siuere aut in bello fuit aut in tyrannide aut in

⁶⁶⁸ Para o professor de ética, era um tema central a discussão de questões a respeito da alma, sua relação com o corpo e seu destino após a morte deste último. O corpo – não somente em Sêneca como também em Cícero – é frequentemente chamado de *domicilium* da alma (*Ep.* 65, 17; 108, 19; *Tusculanae* I, 58). Os estoicos, assim como os epicuristas, consideravam a alma um corporal: Cf. *Ep.* 106, 4: *Bonum facit; prodest [facile] enim; quod facit, corpus est. Bonum agitat animum et quodammodo format et continet: quae [ergo] propria sunt corporis. Quae corporis bona sunt, corpora sunt; ergo et quae animi sunt, nam et hoc corpus est* (“O bem age; de fato, ele é útil. O que age é um corpo. O bem dá movimento à alma e, de certo modo, lhe dá forma e a rodeia, o que é próprio de um corpo. Os bens que são do corpo são corpos. Portanto, são também da alma, pois também ela é um corpo”); *Ep.* 113, 2: *Animum constat animal esse cum ipse efficiat ut simus animalia, cum ab illo animalia nomen hoc traxerint* (“É consenso – sc. entre os estoicos – que a alma é um ser animado, uma vez que é ela própria que faz com que sejamos seres animados, uma vez que os seres animados dela tiraram esse nome”).

libertate bellis ac tyrannis saeuiore. (...). 29. Vis alterum exemplum? accipe hunc M. Catonem recentiorem, cum quo et infestius fortuna egit et pertinacius. Cui cum omnibus locis obstitisset, nouissime et in morte, ostendit tamen uirum fortem posse inuita fortuna uiuere, inuita mori. Tota illi aetas aut in armis est exacta ciuilibus aut +intacta+ concipiente iam ciuile bellum; et hunc licet dicas non minusquam Socraten +inseruisse dixisse+ nisi forte Cn. Pompeium et Caesarem et Crassum putas libertatis socios fuisse. (...). 34. Possumus itaque aduersus ista tantum habere animi, libeat modo subducere iugo collum. In primis autem respuendae uoluptates: eneruant et effeminant et multum petunt, multum autem a fortuna petendum est. Deinde spernendae opes: auctoramenta sunt seruitutum. Aurum et argentum et quidquid aliud felices domos onerat relinquatur: non potest gratis constare libertas. Hanc si magno aestimas, omnia paruo aestimanda sunt. Vale.

16. Devemos viver entre os estudos e os mestres da sabedoria, para aprendermos o que se procura e procurarmos o que ainda não se descobriu. Assim, deve-se livrar a alma da mais infeliz servidão e conduzi-la à liberdade. Na verdade, todas as vezes em que não souberes o que se deve evitar, o que se deve buscar, o que é essencial e o que é supérfluo, o que é justo e o que é injusto, o que é moral e o que é imoral, não serás um viajante, mas um errante. (...). 27. Se no entanto desejas um exemplo, toma o de Sócrates, velho homem de extrema resistência, lançado a todo tipo de provação, mas invencível tanto à pobreza, que os afazeres domésticos lhe tornavam mais dura, e aos trabalhos físicos, que também executou como soldado. Em casa habituou-se a tais provações, ora com uma esposa de costumes grosseiros e sem papas na língua, ora com filhos indóceis e mais parecidos com a mãe do que com o pai; esteve numa guerra, numa tirania e numa liberdade mais cruel do que as guerras e os tiranos. (...). 29. Queres outro exemplo? Toma o de Catão, mais recente, com quem a Fortuna agiu de maneira mais hostil e obstinada. Mesmo ela lhe sendo um obstáculo em todas as situações, e finalmente também na morte, ele mostrou, no entanto, que um homem corajoso pode viver contra a vontade da Fortuna e morrer contra a vontade dela. Toda sua vida se passou precisamente ou nas guerras civis ou no nascimento de uma guerra civil, e é lícito dizeres que ele, não menos que Sócrates, falava a verdade, a não ser que penses que Pompeu, César e Crasso formaram uma aliança pela liberdade. (...). 34. Dessa maneira podemos, frente a essas coisas, demonstrar coragem; convém somente tirar nosso pescoço do jugo. Porém, em primeiro lugar, devem-se recusar os prazeres; eles enfraquecem e amolecem e muito pedem, e é da Fortuna que se deve pedir muito. Depois, devem-se desprezar as riquezas; elas são o salário da servidão. Que se abandonem o ouro, a prata, e tudo aquilo que cobre as casas prósperas: a liberdade tem que ter um preço. Se a tens em alta conta, tudo o mais deves ter em baixa. Adeus.

De prouidentia II, 10

10. 'Licet' inquit 'omnia in unius dicionem concesserint, custodiantur legionibus terrae, classibus maria, Caesarianus portas miles obsideat, Cato qua exeat habet: una manu latam libertati uiam faciet. Ferrum istud, etiam ciuili bello purum et innoxium, bonas

tandem ac nobiles edet operas: libertatem quam patriae non potuit Catoni dabit. Aggredere, anime, diu meditatatum opus, eripe te rebus humanis.

10. “Que se entregue tudo”, diz-se, “sob um único domínio, que as terras sejam vigiadas pelas legiões, os mares pelos exércitos, que um soldado de César bloqueie as portas⁶⁶⁹, Catão tem por onde sair: com uma única mão trilhará uma ampla via para a liberdade. Esta espada, pura e sem crimes mesmo em meio à guerra civil, causará feitos bons e nobres: a liberdade, que à pátria não foi capaz de dar, será dada a Catão. Busca, ó alma, esse feito de há muito refletido, arranca-te das coisas humanas”.

De prouidentia VI, 6-7

6 (...). *Contemnite paupertatem: nemo tam pauper uiuit quam natus est. Contemnite dolorem: aut soluetur aut soluet. Contemnite mortem: quae uos aut finit aut transfert. Contemnite fortunam: nullum illi telum quo feriret animum dedi. 7. Ante omnia caui ne quis uos teneret inuitos; patet exitus: si pugnare non uultis, licet fugere. Ideo ex omnibus rebus quas esse uobis necessarias uolui nihil feci facilius quam mori. Prono animam loco posui: [trahitur] adtendite modo et uidebitis quam breuis ad libertatem et quam expedita ducat uia.*

6 (...). Desprezai a pobreza; ninguém vive tão pobre como quando nasceu. Desprezai a dor; ou ela vai embora ou te deixa ir. Desprezai a morte, que ou te dá um fim ou te muda de lugar. Desprezai a Fortuna, a quem não dei nenhuma arma que pudesse ferir a alma. 7. Antes de tudo, cuidei que nada vos segurasse aqui contra a vontade; a saída está aberta. Se não quereis lutar, é possível fugir. Pois, de todas as coisas que permiti que fossem necessárias a vós, nada fiz de mais fácil do que morrer. Coloquei a vida à beira de um precipício; ela vai em frente, arrastada: pensai um pouco e vereis quão breve e fácil é o caminho que conduz à liberdade.

De Ira III, XV, 3-4

3 (...). *Non consolabimur tam triste ergastulum, non adhortabimur ferre imperia carnificum: ostendemus in omni seruitute apertam libertati uiam. Is aeger animo et suo uitio miser est, cui miserias finire secum licet. 4. Dicam et illi qui in regem incidit sagittis pectora amicorum petentem et illi cuius dominus liberorum uisceribus patres saturat: 'quid gemis, demens? Quid expectas ut te aut hostis aliquis per exitium gentis tuae uindictet aut rex a longinquo potens aduolet? quocumque respexeris, ibi malorum finis est. Vides illum praecipitem locum? illac ad libertatem descenditur. Vides illud mare, illud flumen, illum puteum? libertas illic in imo sedet. Vides illam arborem breuem retorridam infelicem? pendet inde libertas. Vides iugulum tuum, guttur tuum, cor tuum? effugia seruitutis sunt.*

⁶⁶⁹ As portas da cidade de Útica, onde Catão se encontrava sitiado.

Nimis tibi operosos exitus monstro et multum animi ac roboris exigentes? Quaeris quod sit ad libertatem iter? quaelibet in corpore tuo uena.'

3 (...). Não nos consolaremos com uma prisão tão triste, não nos encorajaremos a suportar as ordens dos carrascos. Mostraremos, em todo tipo de escravidão, um caminho aberto à liberdade. Tem a alma doente e é infeliz por sua própria culpa aquele que pode pôr um fim às infelicidades e consigo mesmo. 4. Direi tanto àquele que se depara com um rei que atira flechas nos peitos dos amigos quanto àquele cujo senhor alimenta os pais com as vísceras dos filhos: “Por que gemes, insensato? Por que esperas que algum inimigo te vingue pela ruína de teu país ou um rei poderoso venha de longe para te salvar? Para qualquer lugar que voveres os olhos, lá está o fim dos males. Vês aquele precipício? Por lá desce a liberdade. Vês aquele mar, aquele rio, aquele poço? Lá no fundo está a liberdade. Vês aquela árvore pequena, ressequida, infrutífera? Dela pende a liberdade. Vês teu pescoço, tua garganta, teu coração? São meios de se escapar da escravidão. Estou te mostrando saídas difíceis e que pedem muita disposição e força física? Queres saber qual o caminho para a liberdade? Qualquer veia no teu corpo!”

Ad Marciam de consolatione I, 2

2. Non est ignotum qualem te in persona patris tui gesseris, quem non minus quam liberos dilexisti, excepto eo quod non optabas superstitem. Nec scio an et optaueris; permittit enim sibi quaedam contra bonum morem magna pietas. Mortem A. Cremuti Cordi parentis tui quantum poteris inhibuisti; postquam tibi apparuit inter Seianianos satellites illam unam patere seruitutis fugam, non fauisti consilio eius, sed dedisti manus uicta, fudistique lacrimas palam et gemitus deuorasti quidem, non tamen hilari fronte texisti, et haec illo saeculo quo magna pietas erat nihil impie facere.

2. Não é desconhecido o modo como procedeste em relação à pessoa de teu pai, a quem amaste não menos que a teus filhos, excetuando-se o fato de que não pedias que ele sobrevivesse a ti. E nem mesmo sei se não terias pedido. Afinal, uma grande afeição permite certas atitudes contrárias às leis da natureza. Adia a morte de teu pai, Cremúcio Cordo, o quanto pudeste. Depois, ficou evidente a ti que era a única maneira de fugir da escravidão – já que estava entre os soldados de Sejano –; não foste favorável ao seu plano, mas te deste por vencida, verteste lágrimas em público e engoliste até teus gemidos, embora não os dissimulasses com uma expressão sorridente. E isso numa época em que constituía grande piedade não cometer nada de ímpio.

Ad Marciam de consolatione XIX, 4

4. Cogita nullis defunctum malis adfici, illa quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulas esse, nullas imminere mortuis tenebras nec carcerem nec flumina igne flagrantia nec Obluionem amnem nec tribunalia et reos et in illa libertate tam laxa ullos iterum tyrannos: luserunt ista poetae et uanis nos agitauere terroribus.

4. Pensa que o defunto não é afetado por nenhum mal, que os horrores que os infernos nos fazem é mito, que nenhuma sombra acomete os mortos, nem prisão, nem rios ardendo em chamas, nem águas do esquecimento, nem tribunais, acusados e que não chegamos a essa liberdade tão irrestrita para encontrar, de novo, algum tirano: os poetas compuseram essas coisas para nos atormentarem com temores vãos.

Ad Marciam de consolatione XX, 3; 4; 6

3 (...). *Non est molestum seruire ubi, si domini pertaesum est, licet uno gradu ad libertatem transire. Caram te, uita, beneficio mortis habeo.* 4. *Cogita quantum boni opportuna mors habeat, quam multis diutius uixisse nocuerit (...).* 6. *M. Catonem si a Cypro et hereditatis regiae dispensatione redeuntem mare deuorasset uel cum illa ipsa pecunia quam adferebat ciuili bello stipendium, nonne illi bene actum foret? Hoc certe secum tulisset, neminem ausurum coram Catone peccare: nunc annorum adiectio paucissimorum uirum libertati non suae tantum sed publicae natum coegit Caesarem fugere, Pompeium sequi.*

3 (...). Não é difícil ser escravo quando, se se está cansado do senhor, é possível passar para a liberdade com um único passo. Ó vida, tenho-te por preciosa graças ao direito de morrer! 4. Pensa como pode ser benéfica uma morte oportuna, o quanto ter vivido em excesso prejudicou a muitos (...). 6. Se o mar tivesse engolido M. Catão quando voltava de Chipre, juntamente com a superintendência da herança real ou mesmo com o próprio dinheiro que trazia como soldo da guerra civil, não teria⁶⁷⁰ sido um ato para o bem dele? Isto certamente ele teria levado consigo: ninguém ousar cometer uma falta sob as vistas de Catão. Agora, o decorrer de pouquíssimos anos obrigou esse homem, nascido não somente para a própria liberdade como também para a pública, a fugir de César e a seguir Pompeu.

De constantia sapientis IX, 3-4

3. (...) *iniuriam nemo in mota mente accipit, sed ad sensum eius perturbatur, caret autem perturbatione uir ereptus erroribus, moderator sui, altae quietis et placidae. Nam si tangit illum iniuria, et mouet et inpellit; caret autem ira sapiens, quam excitat iniuriae species, nec aliter careret ira nisi et iniuria, quam scit sibi non posse fieri. Inde tam erectus laetusque est, inde continuo gaudio elatus; adeo autem ad offensiones rerum hominumque non contrahitur ut ipsa illi iniuria usui sit, per quam experimentum sui capit et uirtutem temptat.* 4. *Faueamus, obsecro uos, huic proposito aequisque et animis et auribus adsimus, dum sapiens iniuriae excipitur. Nec quicquam ideo (...) aut caecae temeritati superbiaeque detrahitur: saluis uitiis uestris haec sapienti libertas quaeritur.*

⁶⁷⁰ Isto é, a *mors opportuna*, de que se fala no § 4.

3. (...) ninguém recebe uma injúria sem se alterar, mas se perturba ao (menor) sinal dela; ora, o homem que se baniu dos vícios, dono de si mesmo, de uma quietude profunda e aprazível, é desprovido de perturbações. Pois, se a injúria o atinge, ela o incomoda e provoca. Ora, o sábio é desprovido da ira que estimula o pensamento da injúria, e ele também não seria desprovido de ira se não fosse de injúria, a qual sabe que não pode acontecer a si. Por isso ele é tão altivo e contente, por isso é levado por uma constante satisfação. Ora, a tal ponto não se deixa diminuir pelos golpes dos acontecimentos e dos homens que a própria injúria lhe é proveitosa, através da qual põe a si mesmo à prova e testa sua virtude. 4. Veneremos, eu vos suplico, essa conduta, e estejamos, da mesma maneira, com as almas e os ouvidos atentos enquanto o sábio se afasta da injúria. E, na verdade, não se tira algo (...) ou da cega temeridade ou do orgulho: busca-se essa liberdade para o sábio sem se tocar em vossos vícios.

De constantia sapientis XVI, 4

4. Et quid est illud quod contumelia dicitur? In capitis mei leuitatem iocatus est et in oculorum ualetudinem et in crurum gracilitatem et in staturam: quae contumelia est quod apparet audire? Coram uno aliquid dictum ridemus, coram pluribus indignamur, et eorum aliis libertatem non relinquimus quae ipsi in nos dicere adsueuimus; iocis temperatis delectamur, inmodicis irascimur.

4. E o que é isso que se chama de ofensa? Alguém fez uma brincadeira com a falta de cabelos da minha cabeça, com a doença dos meus olhos, com a finura de minhas pernas e com a minha estatura; que ofensa há em ouvir o que é evidente? Diante de uma só pessoa rimos de alguma palavra, diante de muitas ficamos indignados. E não permitimos, aos outros, o direito de dizer o que estamos acostumados a dizer de nós mesmos. Com brincadeiras moderadas nos divertimos, com aquelas além da medida nos irritamos.

De constantia sapientis XIX, 2

2. Nec his dolendum nec illis gaudendum; alioqui multa timore contumeliarum aut taedio necessaria omitemus publicisque et priuatis officiis, aliquando etiam salutaribus, non occurremus, dum muliebris nos cura angit aliquid contra animum audiendi. Aliquando etiam obirati potentibus detegemus hunc adfectum intemperanti libertate. Non est autem libertas nihil pati, fallimur: libertas est animum superponere iniuriis et eum facere se ex quo solo sibi gaudenda ueniant, exteriora diducere a se, ne inquieta agenda sit uita omnium risus, omnium linguas timenti. Quis enim est qui non possit contumeliam facere, si quisquam potest?

2. Não devemos ficar aflitos com uma nem alegres com outra⁶⁷¹; do contrário, por medo ou por desgosto de insultos, deixaremos de lado muitas coisas necessárias e não

⁶⁷¹ Respectivamente, a *iniuria* e a *honor*, sobre as quais se falava anteriormente.

executaremos deveres públicos e particulares, mesmo quando essenciais, enquanto uma preocupação feminina⁶⁷² de “ouvir algo que doa o coração” nos angustiar. Por vezes, mesmo enraivecidos com os poderosos, manifestaremos essa paixão com liberdade desmedida. Ora, estamos enganados, liberdade não é não sofrer nada; liberdade é colocar a alma acima das injúrias e fazer com que ela seja a única fonte de onde venham as alegrias; é separar as coisas exteriores de si, para que não se viva uma vida sem sossego, temendo o riso de todos, as línguas de todos. Com efeito, quem há que não possa cometer um insulto, se qualquer um pode?

De uita beata III, 4

4. Intellegis, etiam si non adiciam, sequi perpetuam tranquillitatem, libertatem, depulsis iis quae aut irritant nos aut territant; nam uoluptatibus et pro illis quae parua ac fragilia sunt et ipsis flagitiis noxia ingens gaudium subit, inconcussum et aequale, tum pax et concordia animi et magnitudo cum mansuetudine; omnis enim ex infirmitate feritas est.

4. Compreendes, ainda que eu não diga mais, que o que se segue é a tranquilidade eterna e a liberdade, quando afastamos aquilo que nos deixa com raiva ou com medo. Pois, uma vez que se abandonaram os prazeres e os temores, que são vis e frágeis por sua própria culpa, em seu lugar sobrevém uma enorme alegria, firme e inalterável; depois, a paz e a harmonia da alma, e a grandeza com benignidade. Com efeito, toda ferocidade provém da fraqueza.

De uita beata IV, 4-5

4. (...) uides autem quam malam et noxiosam seruitutem seruiturus sit quem uoluptates doloresque, incertissima dominia inpotentissimaque, alternis possidebunt: ergo exeundum ad libertatem est. 5. Hanc non alia res tribuit quam fortunae neglegentia (...).

4. (...) Ora, vês que servidão má e injuriosa sofrerá aquele a quem os prazeres e as dores – domínios extremamente incertos e violentos – alternadamente possuirão; logo, deve-se achar uma saída para a liberdade. Nenhuma outra coisa a garante a não ser a indiferença à fortuna (...).

De uita beata XV, 3; 7

3. Qui uero uirtutis uoluptatisque societatem facit et ne ex aequo quidem, fragilitate alterius boni quidquid in altero uigoris est hebetat libertatemque illam, ita demum si nihil se pretiosius nouit inuictam, sub iugum mittit. Nam, quae maxima seruitus est, incipit illi

⁶⁷² muliebris: cf. *Ad Marciam de consolatione* I, 1 (*infirmitate muliebris*).

opus esse fortuna; sequitur uita anxia, suspiciosa, trepida, casum pauens, temporum suspensa momentis. 7. Quidquid ex uniuersi constitutione patiendum est, magno suscipiatur animo: ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia nec perturbari iis quae uitare non est nostrae potestatis. In regno nati sumus: deo parere libertas est.

3. Quem estabelece uma aliança da virtude com o prazer sem nem ao menos colocá-los no mesmo nível de igualdade entorpece, pela fragilidade de um dos bens, o que o outro tem de vigor, e a liberdade, que só é indestrutível se não conhece nada mais precioso do que ela mesma, coloca sob o jugo, pois (o que é a maior das servidões) começa a precisar da Fortuna. Segue-se uma vida ansiosa, desconfiada, temerosa, inquieta com o acaso, dependente da influência dos acontecimentos. (...). 7. Aceitemos, com coragem, tudo aquilo que devemos suportar a partir da constituição do universo. A este juramento estamos ligados: tolerar o que é mortal e não se perturbar com o que não está em nosso poder evitar. Nascemos em um reinado, obedecer a Deus é liberdade.

De uita beata XX, 4-5

4. Nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam. (...). 5. Edendi mihi erit bibendique finis desideria naturae restringere, non implere aluum et exinanire. Ero amicis iucundus, inimicis mitis et facilis. Exorabor antequam roger, et honestis precibus occurram. Patriam meam esse mundum sciam et praesides deos, hos supra me circaque me stare factorum ditorumque censors. Quandoque aut natura spiritum repetet aut ratio dimittet, testatus exhibo bonam me conscientiam amasse, bona studia, nullius per me libertatem deminutam, minime meam' — qui haec facere proponet, uolet, temptabit, ad deos iter faciet, ne ille, etiam si non tenuerit, magnis tamen excidit ausis.

4. Não farei nada para a opinião comum, tudo para minha consciência. 5. Comerei e beberei com o objetivo de aplacar os desejos naturais, não de encher e esvaziar o estômago. Eu, agradável a meus amigos, gentil e afável a meus inimigos, me curvarei antes de ser solicitado e irei ao encontro de súplicas honradas. Saberei que minha pátria é o mundo e que os deuses são os governantes, que ficam acima de mim e ao meu redor, como censors de minhas ações e palavras. E, quando ou a natureza pedir de volta meu sopro vital ou a razão o repelir⁶⁷³, partirei com a confirmação de que amei uma boa consciência, bons estudos, que a liberdade de ninguém foi diminuída por mim, e a minha menos ainda. Quem se propuser a fazer isso, e quiser e tentar, vai traçar um caminho em direção aos deuses, e ele, mesmo se não conseguir,

“sucumbiu, no entanto, em meio a nobres tentativas⁶⁷⁴”.

De uita beata, XXIV, 3

⁶⁷³ Alusão ao suicídio, admitido entre os estóicos.

⁶⁷⁴ Ovídio, *Metamorfoses* II, 328.

3. *Quid? domus ipsa diuitis uiri quantam habet bene faciendi materiam! Quis enim liberalitatem tantum ad togatos uocat? hominibus prodesse natura me iubet. Serui liberine sint hi, ingenui an libertini, iustae libertatis an inter amicos datae, quid refert? ubicumque homo est, ibi benefici locus est. Potest itaque pecunia etiam intra limen suum diffundi et liberalitatem exercere, quae non quia liberis debetur sed quia a libero animo proficiscitur ita nominata est.*

3. O que? A própria casa de um homem rico, quanta ocasião de fazer o bem ela tem! De fato, quem reserva a generosidade somente aos que usam toga? A natureza ordenou que eu fosse útil aos homens, sejam escravos ou livres, de nascimento livre ou libertos, de uma liberdade legal ou dada em acordo entre amigos. Qual a diferença? Onde quer que haja um homem, aí há lugar para um benefício. Dessa forma, o dinheiro pode ser gasto mesmo dentro do limite de sua casa e exercitar a generosidade⁶⁷⁵, assim chamada não porque é devida aos homens livres, mas porque provém de uma alma livre.

De tranquillitate animi V, 1-3

1. *Numquid potes inuenire urbem miseriorem quam Atheniensium fuit, cum illam triginta tyranni diuellerent? Mille trecentos ciues, optimum quemque, occiderant, nec finem ideo faciebant, sed irritabat se ipsa saeuitia. In qua ciuitate erat Areos pagos, religiosissimum iudicium, in qua senatus populusque senatui similis, coibat cotidie carnificum triste collegium et infelix curia tyrannis augusta. Poteratne illa ciuitas conuiuere, in qua tot tyranni erant quot satellites essent? Ne spes quidem ulla recipiendae libertatis animis poterat offerri, nec ulli remedio locus apparebat contra tantam uim malorum: unde enim miserae ciuitati tot Harmodios? 2. Socrates tamen in medio erat, et lugentes patres consolabatur, et desperantes de re publica exhortabatur, et diuitibus opes suas metuentibus exprobrabat seram periculosae auaritiae paenitentiam, et imitari uolentibus magnum circumferebat exemplar, cum inter triginta dominos liber incederet. 3. Hunc tamen Athenae ipsae in carcere occiderunt, et qui tuto insultauerat agmini tyrannorum, eius libertatem libertas non tulit (...).*

1. Acaso podes encontrar uma cidade mais infeliz do que estava a dos atenienses quando trinta tiranos a reduziram em pedaços? Mataram mil e trezentos cidadãos – os melhores – e, na verdade, não colocavam um fim a isso, mas sua própria fúria se inflamava. Na cidade em que se situava o Areópago, o mais respeitado dos tribunais, em que havia um senado e um povo semelhante a um senado, reunia-se diariamente uma sombria associação de carrascos e uma funesta cúria, venerável só para os tiranos⁶⁷⁶. E que descanso teria essa

⁶⁷⁵ Sob esse aspecto, a conduta de Sêneca, segundo Bourgery, estaria de acordo com sua teoria. Sua generosidade, à qual Tácito faz alusão na narrativa dos últimos momentos do filósofo (*Annales* XV, 42: *quando meritis eorum – amicorum – referre gratiam prohiberetur*), tornou-se proverbial (Juvenal, V, 108 ss.). Cf. A. Bourgery, *Sêneca – Dialogues* (tome II), p. 30, n. 1.

⁶⁷⁶ Os Trinta Tiranos, donos da cidade, haviam recrutado, entre seus partidários, um senado de 500 membros. Cf. R. Waltz, *Sêneca, Dialogues* (tome IV), p. 83, n. 1.

cidade, em que havia tantos tiranos para serem guardas⁶⁷⁷? Nem mesmo qualquer esperança de se obter a liberdade da alma poderia ser oferecida, nem surgia ocasião de qualquer remédio contra tanta violência de homens maus; de fato, de onde saíam tantos Harmódios numa cidade infeliz? 2. Sócrates, no entanto, estava no meio, e consolava os senadores que se lamentavam, encorajava os que se desesperavam pela república; aos ricos que temiam por suas posses, reprovava o arrependimento tardio dessa avareza perigosa; aos que o queriam imitar, conferiu um grande exemplo, uma vez que avançava livre em meio a trinta déspotas. 3. Entretanto, numa prisão na própria Atenas mataram esse homem, que afrontara todo um exército de tiranos, e o governo livre não suportou a liberdade dele⁶⁷⁸.

De tranquillitate animi XIV, 4-5

4. Canus Iulius, uir in primis magnus, cuius admirationi ne hoc quidem obstat quod nostro saeculo natus est, cum Gaio diu altercatus, postquam abeunti Phalaris ille dixit: "Ne forte inepta spe tibi blandiaris, duci te iussi. Gratias, inquit, ago, optime princeps." 5. Quid senserit dubito; multa enim mihi occurrunt. Contumeliosus esse uoluit et ostendere quanta crudelitas esset, in qua mors beneficium erat? An exprobrauit illi cotidianam dementia? Agebant enim gratias et quorum liberi occisi et quorum bona ablata erant. An tamquam libertatem libenter accepit? Quicquid est, magno animo respondit.

4. Júlio Cano⁶⁷⁹, homem grandioso entre todos, a cuja admiração não obsta nem sequer o fato de que nasceu em nosso século, discutiu várias vezes com Caio⁶⁸⁰. Depois que saiu, Faláride lhe disse: “Não te deleites nem ao menos com uma esperança infundada: ordenei que te matassem”. “Obrigado”, disse, “ótimo príncipe”. 5. O que ele deve ter pensado eu não sei; de fato, muitas coisas me vêm à mente. Quis ser ofensivo e mostrar quanta crueldade havia, em que a morte seria um favor? Ou repreendeu sua frequente loucura (pois lhe diziam “obrigado” tanto aqueles cujos filhos eram mortos quanto aqueles cujos bens eram tirados)? Ou aceitou, de bom grado, a morte como uma libertação? O que quer que seja, a resposta é corajosa.

De otio VIII, 2

2. Interrogo ad quam rem publicam sapiens sit accessurus. Ad Atheniensium, in qua Socrates damnatur, Aristoteles ne damnetur fugit? in qua opprimit inuidia uirtutes? Negabis mihi accessurum ad hanc rem publicam sapientem. Ad Carthaginiensium ergo rem publicam sapiens accedet, in qua adsidua seditio et optimo cuique infesta libertas est, summa aequi ac boni uilitas, aduersus hostes inhumana crudelitas, etiam aduersus suos hostilis? Et hanc fugiet.

⁶⁷⁷ Para Waltz, Sêneca parece querer dizer, não sem ironia, que Atenas tinha, à época, tantos tiranos que um tirano comum podia ter guardas ligados a si. *Op. cit.*, p. 83, n. 2.

⁶⁷⁸ Aqui, Sêneca parece jogar com a palavra *libertas*, que serve para designar, no sentido político, o regime democrático de Atenas e, no sentido moral, a *libertas* “interior” de Sócrates.

⁶⁷⁹ Conhecido somente devido a essa passagem de Sêneca, segundo Waltz, *op. cit.*, p. 99, n. 2.

⁶⁸⁰ No caso, o imperador Calígula.

2. Pergunto de qual república o sábio fará parte. Da dos atenienses, na qual Sócrates é condenado, da qual Aristóteles, para não ser condenado, foge⁶⁸¹, na qual a inveja oprime as virtudes? Tu me dirás que o sábio não fará parte dessa república. Então o sábio fará parte da república dos cartagineses, onde há uma contínua discórdia e a liberdade é uma ameaça aos melhores cidadãos, onde o que é justo e honesto é extremamente insignificante, onde há uma crueldade desumana para com os inimigos de guerra, hostil mesmo para com seus próprios cidadãos? Também dessa ele fugirá.

GLORIA

Ad Lucilium epistulae morales 21, 3

3. *Exemplum Epicuri referam. Cum Idomeneo scriberet et illum a uita speciosa ad fidelem stabilemque gloriam reuocaret, regiae tunc potentiae ministrum et magna tractantem, 'si gloria' inquit 'tangeris, notiores te epistulae meae facient quam omnia ista quae colis et propter quae coleris'.*

3. Relatarei um exemplo de Epicuro. Ao escrever a Idomeneu⁶⁸² e fazê-lo sair de uma vida cheia de pompa para a glória sólida e estável, disse ao então ministro do poder real e cumpridor de notáveis afazeres: “Se a glória te alcançar, minhas cartas te tornarão mais conhecido do que todas essas coisas que valorizas e pelas quais é valorizado”.

Ad Lucilium epistulae morales 24, 10

10. *Vox haec illum parem maioribus fecit et fatalem Scipionibus in Africa gloriam non est interrumpi passa. Multum fuit Carthaginem uincere, sed amplius mortem. 'Imperator' inquit 'se bene habet': an aliter debebat imperator, et quidem Catonis, mori?*

10. Essa frase⁶⁸³ o⁶⁸⁴ igualou a seus antepassados e não permitiu que a glória destinada aos Cipiões na África⁶⁸⁵ fosse interrompida. Foi um grande feito vencer Cartago, mas ainda mais a morte. “O comandante”, diz, “encontra-se bem”. E de que outra forma o comandante – de Catão, na verdade – devia morrer?

⁶⁸¹ Após a morte de Alexandre, Aristóteles, acusado de *impietas*, teve que fugir de Atenas, em 323 a.C. Refugiado em Chaleis, ele aí morreu no ano seguinte. Cf. Waltz, *op. cit.*, p. 121, n. 3.

⁶⁸² Idomeneu de Lâmpsaco, casado com a irmã de Epicuro (DL X, 23). Foi ministro ou de um tirano desconhecido de sua cidade natal, ou do rei da Macedônia, Lisímaco. Cf. Sênèque, *Lettres à Lucilius* (tome I), p. 86, n. 1. Cf., também, *Ep.* 22, 5 (*Idomeneo quae inscribitur*).

⁶⁸³ *Sc. Imperator se bene habet*, proferida por Cipião (§ 9).

⁶⁸⁴ *Sc. Cipião Africano*.

⁶⁸⁵ Cipião Africano venceu Aníbal em 202 a.C. Cipião Emiliano, também apelidado de Africano, era, por adoção, o neto do conquistador de Aníbal. Ele capturou Cartago na Terceira Guerra Púnica, em 146 a.C. O Cipião mencionado por Sêneca morreu em 46 a.C. Cf. R. Gummere, *Seneca – Ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 170, nota a.

Ad Lucilium epistulae morales 44, 5

5. *Quis est generosus? ad uirtutem bene a natura compositus. Hoc unum intuendum est: alioquin si ad uetera reuocas, nemo non inde est ante quod nihil est. A primo mundi ortu usque in hoc tempus perduxit nos ex splendidis sordidisque alternata series. Non facit nobilem atrium plenum fumosis imaginibus; nemo in nostram gloriam uixit nec quod ante nos fuit nostrum est: animus facit nobilem, cui ex quacumque condicione supra fortunam licet surgere.*

5. Quem é bem nascido? Aquele que foi bem moldado, pela natureza, para a virtude. Há que se examinar esse único aspecto. Além disso, se retrocederes aos mais antigos, não há ninguém que não tenha um “nada” antes de si. Desde a origem do mundo até nossa época, fomos levados através de linhagens alternadas de pessoas ilustres e de desconhecidas. Um átrio repleto de imagens enfumaçadas⁶⁸⁶ não torna nobre; ninguém viveu para nossa glória, nem aquilo que existiu antes é nosso. É a alma que o torna; com ela, seja qual for sua condição, é permitido se elevar acima da Fortuna.

Ad Lucilium epistulae morales 78, 16

16. *Athletae quantum plagarum ore, quantum toto corpore excipiunt! ferunt tamen omne tormentum gloriae cupiditate nec tantum quia pugnant ista patiuntur, sed ut pugnent: exercitatio ipsa tormentum est. Nos quoque euincamus omnia, quorum praemium non corona nec palma est nec tubicen praedicationi nominis nostri silentium faciens, sed uirtus et firmitas animi et pax in ceterum parta, si semel in aliquo certamine debellata fortuna est.*

16. Quantos golpes no rosto, quantos no corpo inteiro levam os atletas! Afinal, toleram todo tipo de suplício por causa da avidez pela glória, e não é porque lutam que superam essas coisas, mas a fim de que lutem. O próprio exercício é um suplício. Que também nós triunfemos sobre tudo; a recompensa por isso não é a coroa⁶⁸⁷ ou a palma⁶⁸⁸, nem o tocador de trombeta pedindo silêncio pela proclamação do nosso nome, e sim a virtude, a solidez da alma e a paz assegurada nas demais situações, se uma vez, em algum combate, a Fortuna foi subjugada.

Ad Lucilium epistulae morales 79, 13

⁶⁸⁶ V. *supra*, p. 48, nota 243.

⁶⁸⁷ Guirlanda de flores ou de metais preciosos, obtida como prêmio por valor militar ou um cargo distinto de general ou, ainda, pelo êxito numa competição de atletismo e em outras ocasiões. Cf. *OLD*, sub uoce ‘corona’, p. 447.

⁶⁸⁸ Ou seja, o primeiro lugar, a vitória obtida. Cf. *Ep.* 83, 24.

13. *Hoc nos agere, Lucili carissime, in hoc ire impetu toto, licet pauci sciant, licet nemo, iuuat. Gloria umbra uirtutis est: etiam inuitam comitabitur. Sed quemadmodum aliquando umbra antecedit, aliquando sequitur uel a tergo est, ita gloria aliquando ante nos est uisendamque se praebet, aliquando in auerso est maiorque quo serior, ubi inuidia secessit. 14. Quamdiu uidebatur furere Democritus! Vix recepit Socraten fama. Quamdiu Catonem ciuitas ignorauit! (...)*

13. Isso nos ajuda a agir, caríssimo Lucílio, a isso caminhamos com todo entusiasmo, ainda que poucos saibam, ainda que ninguém. A glória é a sombra da virtude: mesmo contrariada, esta será acompanhada por ela. Porém, assim como algumas vezes a sombra está na frente e outras vezes segue pelas costas, também a glória, algumas vezes, está diante de nós e se apresenta para ser vista; outras vezes, está atrás de nós e é tanto maior quanto mais tardia, quando a inveja se afastou. 14. Por quanto tempo Demócrito⁶⁸⁹ foi tido como um louco! A opinião comum⁶⁹⁰ teve dificuldades para aceitar Sócrates. Por quanto tempo o povo da cidade ignorou Catão! (...)⁶⁹¹.

Ad Lucilium epistulae morales 82, 10; 18

10. *'Nihil' inquit 'indifferens gloriosum est; mors autem gloriosum est; ergo mors non est indifferens.' Haec interrogatio uides ubi obrepat: mors non est gloriosa, sed fortiter mori gloriosum est. Et cum dicis 'indifferens nihil gloriosum est', concedo tibi ita ut dicam nihil gloriosum esse nisi circa indifferentia; tamquam indifferentia esse dico (id est nec bona nec mala) morbum, dolorem, paupertatem, exilium, mortem. (...). 18. Adice nunc quod nihil honeste fit nisi cui totus animus incubuit atque adfuit, cui nulla parte sui repugnauit. Vbi autem ad malum acceditur aut peiorum metu, aut spe bonorum ad quae peruenire tanti sit deuorata unius mali patientia, dissident inter se iudicia facientis: hinc est quod iubeat proposita perficere, illinc quod retrahat et ab re suspecta ac periculosa fugiat; igitur in diuersa distrahitur. Si hoc est, perit gloria; uirtus enim concordi animo decreta peragit, non timet quod facit.*

10. “Nada de indiferente”, diz-se, “é digno de glória. Ora, a morte é digna de glória; portanto, a morte não é indiferente”. Percebes onde esse raciocínio é enganoso: a morte não é digna de glória, mas morrer de maneira corajosa é glorioso. E quando dizes “nada de indiferente é glorioso”, concordo contigo se eu puder acrescentar que nada é digno de glória a não ser em se tratando dos indiferentes. Quando digo “indiferentes”, refiro-me ao que não é nem bom nem ruim, à doença, à dor, à pobreza, ao exílio, à morte. (...). 18.

⁶⁸⁹ Famoso filósofo grego (460 – 370 a. C.), nascido em Abdera. Cf. OLD, *sub uoce* “Democritus”.

⁶⁹⁰ Em oposição à *uera opinio* da Ep. 76, 27.

⁶⁹¹ O restante da carta desenvolve o tema resumido no parágrafo 18: ‘*nulli non uirtus et uiuo et mortuo rettulit gratiam*’: a virtude é a sua própria recompensa, e não importa se a glória virá antes ou após a morte. “O relato de que Catão só foi apreciado em sua terra após sua morte alude, provavelmente, ao fato de que ele jamais obteve o cargo de cônsul, mas ele se tornou uma lenda após seu famoso suicídio e um símbolo de ideais republicanos”. Cf. Costa, *op. cit.*, p. 185.

Acrescenta agora que nada pode ser considerado honesto se a alma inteira não tomou posse e se conservou por perto, e nenhuma parte sua opôs resistência. Ora, quando alguém se aproxima do mal ou pelo medo do que é pior ou na esperança do que é bom, para obter o qual valha a pena ter tido a paciência de engolir um só mal, dissidem entre si duas maneiras de agir: de um lado, está a que ordena levar a cabo os projetos; de outro, o que retrocede e foge de algo suspeito e perigoso. Portanto, divide-se em partes opostas. Se é assim, a glória perece. Com efeito, a virtude realiza com ânimo concorde as suas decisões.

Ad Lucilium epistulae morales 83, 24

24. Quae gloria est capere multum? cum penes te palma fuerit et propinationes tuas strati somno ac uomitantes recusauerint, cum superstes toti conuiuio fueris, cum omnes uiceris uirtute magna et nemo uini tam capax fuerit, uinceris a dolio.

24. Que glória é essa de se ter muito? Quando a palma⁶⁹² estiver em teu poder e não quiserem aceitar teus desafios, abatidos pelo sono e vomitando, quando fores o único a parar em pé de todo o banquete, quando venceres a todos com teu magnífico atributo e ninguém for capaz de beber tanto vinho, serás vencido pelo tonel.

Ad Lucilium epistulae morales 94, 65

65. (...) Quid C. Caesarem in sua fata pariter ac publica inmisit? gloria et ambitio et nullus supra ceteros eminendi modus. Unum ante se ferre non potuit, cum res publica supra se duos ferret.

65. O que lançou César à própria ruína e, ao mesmo tempo, à da pública? O desejo de glória e a ganância, e nenhum comedimento em aparecer mais do que os outros. Ele não foi capaz de suportar um único homem à sua frente, enquanto a República suportava dois⁶⁹³ acima de si.

Ad Lucilium epistulae morales 102

1. Quomodo molestus est iucundum somnium uidenti qui excitat (aufert enim uoluptatem etiam si falsam, effectum tamen uerae habentem) sic epistula tua mihi fecit iniuriam; reuocauit enim me cogitationi aptae traditum etiturum, si licuisset, ulterius. 2. Iuuabat de aeternitate animarum quaerere, immo mehercules credere; praebebam enim me facilem opinionibus magnorumvirorem rem gratissimam promittentium magis quam

⁶⁹² *Palma*: cf. supra, Ep. 78, 16, n. 271.

⁶⁹³ Isto é, César e Pompeu. Cf. Lucano I, 125: *nec quemquam iam ferre potest Caesarue priorem/ Pompeiusue parem.*

probantium. Dabam me spei tantae, iam eram fastidio mihi, iam reliquias aetatis infractae contemnebam in immensum illud tempus et in possessionem omnis aevi transiturus, cum subito experrectus sum epistula tua accepta et tam bellum somnium perdidit. Quod repetam, si te dimiseris, et redimam. 3. Negas me epistula prima totam quaestionem explicuisse in qua probare conabar id quod nostris placet, claritatem quae post mortem contingit bonum esse. Id enim me non soluisse quod opponitur nobis: 'nullum' inquit 'bonum ex distantibus; hoc autem ex distantibus constat'. 4. Quod interrogas, mi Lucili, eiusdem quaestionis est loci alterius, et ideo non id tantum sed alia quoque eodem pertinentia distuleram; quaedam enim, ut scis, moralibus rationalia inmixta sunt. Itaque illam partem rectam et ad mores pertinentem tractavi, numquid stultum sit ac superuacuum ultra extremum diem curas transmittere, an cadant bona nostra nobiscum nihilque sit eius qui nullus est, an ex eo quod, cum erit, sensuri non sumus, antequam sit aliquis fructus percipi aut peti possit. 5. Haec omnia ad mores spectant; itaque suo loco posita sunt. At quae a dialecticis contra hanc opinionem dicuntur segreganda fuerunt et ideo seposita sunt. Nunc, quia omnia exigo, omnia quae dicuntur persequar, deinde singulis occurram. 6. Nisi aliquid praedixeris, intellegi non poterunt quae refellentur. Quid est quod praedicere uelim? quaedam continua corpora esse, ut hominem; quaedam esse composita, ut nauem, domum, omnia denique quorum diuersae partes iunctura in unum coactae sunt; quaedam ex distantibus, quorum adhuc membra separata sunt, tamquam exercitus, populus, senatus. Illi enim per quos ista corpora efficiuntur iure aut officio cohaerent, natura diducti singuli sunt. Quid est quod etiam nunc praedicere uelim? 7. nullum bonum putamus esse quod ex distantibus constat; uno enim spiritu unum bonum contineri regi debet, unum esse unius boni principale. Hoc si quando desideraveris per se probatur: interim ponendum fuit, quia in nos nostra tela mittuntur. 8. 'Dicitis' inquit 'nullum bonum ex distantibus esse; claritas autem ista bonorum virorum secunda opinio est. Nam quomodo fama non est unius sermo nec infamia unius mala existimatio, sic nec claritas uni bono placuisse; consentire in hoc plures insignes et spectabiles uiri debent, ut claritas sit. Haec autem ex iudiciis plurimum efficitur, id est distantium; ergo non est bonum.

9. 'Claritas' inquit 'laus est a bonis bono reddita; laus oratio, uox est aliquid significans; uox est autem, licet uirorum sit bonorum, non bonum. Nec enim quidquid uir bonus facit bonum est; nam et plauditur sibilat, sed nec plausum quisquam nec sibilum, licet omnia eius admiretur et laudet, bonum dicit, non magis quam sternumentum aut tussim. Ergo claritas bonum non est. 10. 'Ad summam dicite nobis utrum laudantis an laudati bonum sit: si laudati bonum esse dicitis, tam ridiculam rem facitis quam si adfirmetis meum esse quod alius bene ualeat. Sed laudare dignos honesta actio est; ita laudantis bonum est cuius actio est, non nostrum qui laudamur: atqui hoc quaerebatur.

11. Respondebo nunc singulis cursim. Primum an sit aliquod ex distantibus bonum etiam nunc quaeritur et pars utraque sententias habet. Deinde claritas desiderat multa suffragia? potest et unius boni uiri iudicio esse contenta: nos bonus bonos iudicat. 12. 'Quid ergo?' inquit 'et fama erit unius hominis existimatio et infamia unius malignus sermo? Gloriam quoque' inquit 'latius fusam intellego; consensum enim multorum exigit.' Diuersa horum condicio est et illius. Quare? quia si de me bene uir bonus sentit, eodem loco sum quo si omnes boni idem sentirent; omnes enim, si me cognouerint, idem sentient. Par illis idemque iudicium est, aequae uero inficiscitur. Dissidere non possunt; ita pro eo est ac si omnes idem sentiant, quia aliud sentire non possunt. 13. Ad gloriam aut famam non est satis unius opinio. Illic idem potest una sententia quod omnium, quia omnium, si perrogetur, una erit: hic diuersa dissimilium iudicia sunt. Difficiles ad sensus, dubia omnia inuenies, leuia,

suspecta. Putas tu posse unam omnium esse sententiam? non est unius una sententia. Illic placet uerum, ueritatis una uis, una facies est: apud hos falsa sunt quibus adsentiuntur. Numquam autem falsis constantia est; uariantur et dissident. 14. 'Sed laus' inquit 'nihil aliud quam uox est, uox autem bonum non est.' Cum dicunt claritatem esse laudem bonorum a bonis redditam, non aduocem referunt sed ad sententiam. Licet enim vir bonus taceat sed aliquem iudicet dignum laude esse, laudatus est. 15. Praeterea aliud est laus, aliud laudatio, haec et uocem exigit; itaque nemo dicit laudem funebrem sed laudationem, cuius officium oratione constat. Cum dicimus aliquem laude dignum, non uerba illi benigna hominum sed iudicia promittimus. Ergo laus etiam taciti est bene sentientis ac bonum uirum apud se laudantis. 16. Deinde, ut dixi, ad animum refertur laus, non ad uerba, quae conceptam laudem egerunt et in notitiam plurium emittunt. Laudat qui laudandum esse iudicat. Cum tragicus ille apud nos ait magnificum esse 'laudari a laudato uiro', laude digno ait. Et cum aequae antiquus poeta ait 'laus alit artis', non laudationem dicit, quae corrumpit artes; nihil enim aequae et eloquentiam et omne aliud studium auribus deditum uitia uit quam popularis adsensio. 17. Fama uocem utique desiderat, claritas potest etiam citra uocem contingere contenta iudicio; plena est non tantum inter tacentis sed etiam inter reclamantis. Quid intersit inter claritatem et gloriam dicam: gloria multorum iudicis constat, claritas bonorum. 18. 'Cuius' inquit 'bonum est claritas, id est laus bono a bonis reddita? utrum laudati an laudantis?' Vtriusque. Meum, qui laudor; quia natura me amantem omnium genuit, et bene fecisse gaudeo et gratos me inuenisse uirtutum interpretes laetor. Hoc plurium bonum est quod grati sunt, sed et meum; ita enim animo compositus sum ut aliorum bonum meum iudicem, utique eorum quibus ipse sum boni causa. 19. Est istud laudantium bonum; uirtute enim geritur; omnis autem uirtutis actio bonum est. Hoc contingere illis non potuisset nisi ego talis essem. Itaque utriusque bonum est merito laudari, tam mehercules quam bene iudicasse iudicantis bonum est et eius secundum quem iudicatum est. Numquid dubitas quin iustitia et habentis bonum sitet autem sit eius cui debitum soluit? Merentem laudare iustitia est; ergo utriusque bonum est. 20. Cauillatoribus istis abunde responderimus. Sed non debet hoc nobis esse propositum, arguta disserere et philosophiam in has angustias ex sua maiestate detrahare: quanto satius est ire aperta uia et recta quam sibi ipsum flexus disponere quos cum magna molestia debeas relegere? Neque enim quicquam aliud istae disputationes sunt quam inter se perite captantium lusus. 21. Dic potius quam naturale sit in immensum mentem suam extendere. Magna et generosa res est humanus animus; nullos sibi poni nisi communes et cum deo terminos patitur. Primum humilem non accipit patriam, Ephesum aut Alexandriam aut si quod est etiam nunc frequentius accolis laetius uetectis solum: patria est illi quodcumque suprema et uniuersa circuitu suo cingit, hoc omne conuexum intra quod iacent maria cum terris, intra quod aer humanis diuina secernens etiam coniungit, in quo disposita tot numina in actus suos excubant. 22 Deinde artam aetatem sibi dari non sinit: 'omnes' inquit 'anni mei sunt; nullum saeculum magnis ingeniis clusum est, nullum non cogitationi peruium tempus. Cum uenerit dies ille qui mixtum hoc diuini humanique secernat, corpus hic ubi inueni relinquam, ipse mediis reddam. Nec nunc sine illis sum, sed graui terrenoque detineor.' 23. Per has mortalis aevi moras illi meliori uitae longiorique proluditur. Quemadmodum decem mensibus tenet nos maternus uterus et praeparat non sibi sed illi loco in quem uidemur emitti iam idonei spiritum trahere et inaperto durare, sic per hoc spatium quod ab infantia patet in senectutem in alium maturescimus partum. Alia origo nos expectat, alius rerum status. 24. Nondum caelum nisi ex interuallo pati possumus. Proinde intrepidus horam illam decretoriam prospice: non est animo suprema, sed corpori. Quidquid circa te iacet rerum

tamquam hospitalis loci sarcinas specta: transeundum est. Excutit redeuntem natura sicut intrantem. 25. Non licet plus efferre quam intuleris, immo etiam ex eo quod ad uitam adtulisti pars magna ponenda est: detrahetur tibi haec circumiecta, nouissimum uelamentum tui, cutis; detrahetur caro et suffusus sanguis discurrensque per totum; detrahentur ossa nervique, firmamenta fluidorum ac labentium. 26. Dies iste quem tamquam extremum reformidas aeterni natalis est. Depone onus: quid cunctaris, tamquam non prius quoque relicto in quo latebas corpore exieris? Haeres, reluctaris: tum quoque magno nisu matris expulsus es. Gemis, ploras: et hoc ipsum flere nascentis est, sed tunc debebat ignosci: rudis et inperitus omnium ueneras. Ex maternorum uiscerum calido mollique fomento emissum adflauit aura liberior, deinde offendit durae manus tactus, tenerque adhuc et nullius rei gnarus obstipuisti inter ignota: 27. nunc tibi non est novum separari ab eo cuius ante pars fueris; aequo animo membra iam superuacua dimitte et istuc corpus inhabitatum diu pone. Scindetur, obruetur, abolebitur: quid contristaris? ita solet fieri: pereunt semper uelamenta nascentium. Quid ista sic diligis quasi tua? Istis opertus es: ueniet qui te reuellat dies et ex contubernio foedi atque olidi uentris educat. 28. Huic nunc quoque tu quantum potes, subduc te uoluptatique nisi quae necessariisque cohaerebit alienus iam hinc altius aliquid sublimiusque meditare: aliquando naturae tibi arcana reteguntur, discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet. Imaginare tecum quantus ille sit fulgor tot sideribus inter se lumen miscentibus. Nulla serenum umbra turbabit; aequaliter splendet omne caeli latus: dies et nox aeris infimi uices sunt. Tunc in tenebris uixisse te dices cum totam lucem et totus aspexeris, quam nunc per angustissimas oculorum uias obscure intueris, et tamen admiraris illam iam procul: quid tibi uidebitur diuina lux cum illam suo loco uideris? 29. Haec cogitatio nihil sordidum animo subsidere sinit, nihil humile, nihil crudele. Deos rerum omnium esse testes ait; illis nos adprobari, illis in futurum parari iubet et aeternitatem proponere. Quam qui mente concepit nullos horret exercitus, non terretur turba, nullis ad timorem minis agitur. 30. Quidni non timeat qui mori sperat? is quoque qui animum tamdiu iudicat manere quamdiu retinetur corporis uinculo, solutum statim spargi, id agit ut etiam post mortem utilis esse possit. Quamuis enim ipse ereptus sit oculis, tamen

*Multa uiri uirtus animo multusque recursat
gentis honos.*

Cogita quantum nobis exempla bona prosint: scies magnorum uirorum non minus praesentiam esse utilem quam memoriam. Vale.

1. Assim como é incômodo alguém que acorda quem está tendo um sonho agradável (mesmo sendo falso, embora dê a impressão de algo real), visto que lhe tira o prazer, também tua carta me injuriou. De fato, afastou-me de reflexões oportunas a que eu me entregava e em que iria, se tivesse sido possível, mais além. 2. Estava gostando de pesquisar sobre a imortalidade das almas, ou melhor – por Hércules! –, de acreditar. De fato, estava me mostrando bem-disposto às opiniões de homens grandiosos, que não só conjecturam como provam a existência de tão encantadora condição. Eu estava cheio de esperanças; já estava sentindo repulsa por mim mesmo, já começava a desprezar o que me restava de uma vida debilitada e estava prestes a passar para uma temporalidade imensurável e para a posse de toda a eternidade quando, de repente, fui despertado pelo recebimento de tua carta e perdi tão belo sonho – o qual, assim que eu tiver sanado minha dívida para contigo, pretendo recomeçar e resgatar. 3. O início da carta diz que eu não havia explicado toda a questão em que eu tentava provar uma das coisas aceitas pelos de

nossa escola: se o renome que chega após a morte é um bem. De fato, eu não havia resolvido o problema com que os nossos são confrontados. “Nenhum bem”, afirmam, “consiste em coisas distintas. E isso⁶⁹⁴ provém de coisas distintas”. 4. O que perguntas, meu caro Lucílio, faz parte de outro tema sobre as mesmas questões, e na verdade eu não havia separado somente esse, mas também outros pertencentes ao mesmo tópico. De fato, como sabes, algumas questões da lógica são misturadas às da moral. Dessa forma, tratei daquela parte sobre a conduta pertencente à moral, a saber, se é insensato e inútil transferir preocupações para além do nosso último dia, ou se nossos bens perecem conosco e nada mais resta de quem não mais existe, ou se é possível ter ou buscar, de antemão, algum proveito daquilo que, quando existir, não seremos capazes de sentir.

5. Todas essas questões têm em vista a moral; dessa forma, estão inseridas no seu próprio tópico. Porém, o que os dialéticos afirmam contra essa concepção foi excluído e, por causa disso, deixado de lado. Agora, visto que exigis todas (as respostas), vou percorrer todas as suas afirmações e, depois, cotejar uma por uma. 6. Se eu não der alguma explicação prévia, o que eu refutar não poderá ser compreendido. E o que eu quero dizer com “explicação prévia”? Alguns corpos são indivisíveis, como um homem; outros são compostos, como um navio, uma casa e tudo aquilo cuja combinação de diferentes partes se reúne em um único todo. Outros, ainda, são feitos de coisas distintas, cujos elementos estão separados – como um exército, um povo, um senado. Com efeito, aqueles através dos quais esses corpos se constituem se ligam por alguma obrigação legal ou moral (mas), por natureza, são diversos e únicos. O que mais, além disso, quero dizer com “explicação prévia”? 7. Achamos que não há nenhum bem que seja constituído de coisas distintas. De fato, um bem único deve ser mantido e comandado por um único espírito, e a principal característica desse bem único é que ele seja único. Essa afirmação é provada através de si mesma, quando desejares. Por enquanto deve ser posta de lado, visto que estão atirando em nós com nossas próprias armas⁶⁹⁵. 8. “Vós afirmais”, diz-se, “que não há bem em duas coisas distintas entre si. Ora, o renome consiste na opinião favorável dos homens de bem. Pois, assim como a boa reputação não consiste na voz de um só e a má não consiste no mal julgamento de um só, também o renome não pode receber o assentimento de um único homem de bem. Para que o renome exista, vários homens notáveis, de respeito e excelência, devem estar de acordo. Ora, ele resulta da decisão de vários, ou seja, de homens distintos entre si; portanto, não é um bem. 9. “O renome”, diz-se, “é o elogio feito por homens de bem a outro homem de bem. Elogio é discurso, é um tipo de declaração com um certo significado. Ora, a declaração, por mais que venha de homens de bem, não é um bem. De fato, nem tudo que um homem de bem faz é um bem, pois ele aplaude e assovia – mas ninguém diz que seu aplauso e seu assovio, por mais que tudo nele seja admirado e elogiado, sejam bens, não mais que o espirro ou a tosse. Portanto, o renome não é um bem. 10. Por último, dissei-nos se o bem pertence aos que elogiam ou ao elogiado; se dizeis que o bem pertence ao elogiado, imaginais uma situação tão ridícula quanto se afirmásseis que a boa saúde de outro pertence a mim. Mas elogiar homens dignos é um ato honroso; assim, o bem pertence aos que elogiam, que detêm o ato, e não a nós, que somos elogiados. Com efeito, isso era o que se buscava saber”.

11. Agora vou responder rapidamente a cada um. O que se busca saber em primeiro lugar ainda é se existe algum bem em coisas distintas, e ambos os lados têm seu ponto de

⁶⁹⁴ *Sc. claritas.*

⁶⁹⁵ Isto é, com os argumentos dos estóicos.

vista. Enfim, o renome precisa de muitos votos? Ele pode se contentar com a decisão de um único homem de bem; é um único homem de bem que decide se somos bons. 12. “Então”, diz-se, “a estima de um só homem fará a boa reputação e o falatório maldoso de um só fará a má? Entendo que a glória”, diz-se, “também está mais amplamente difundida; com efeito, exige o consenso de muitos”. As características desses últimos e daquele são diferentes. Por quê? Porque, se o homem de bem tem boa consideração a meu respeito, para mim é como se todos os homens de bem me considerassem. De fato, se me conhecessem, considerariam o mesmo; entre eles, em princípio⁶⁹⁶, o julgamento é igual e o mesmo, e são impregnados da mesma forma pela verdade. Não podem discordar; assim, é como se todos considerassem o mesmo, porque não podem ter considerações diferentes. 13. Em relação à glória ou à reputação, não basta a opinião de um só. Naquela situação um único ponto de vista tem tanto valor quanto o de todos, porque todos, se forem interrogados um a um, terão um só. Aqui os julgamentos de pessoas diferentes são distintos. Encontrarás paixões diferentes, um conjunto de pensamentos duvidosos, vãos e suspeitos. Achas tu que é possível todos terem um único ponto de vista? Ninguém tem um único ponto de vista. Aquele⁶⁹⁷ gosta da verdade; a verdade só tem uma natureza e um aspecto. Entre alguns, as coisas falsas são aquelas com as quais concordam. Ora, nunca há segurança na falsidade, ela é inconstante e dissidente. 14. “Mas o elogio”, diz-se, “não é nada além de uma declaração, e a declaração não é um bem”. Quando afirmam que o renome é um elogio feito por homens de bem a outros homens de bem, não se referem à declaração, mas ao ponto de vista. De fato, se o homem de bem está quieto mas alguém julga que ele é digno de elogio, ele é elogiado. 15. Além disso, uma coisa é elogio, outra é discurso laudatório, e este também exige uma declaração. Assim, ninguém faz um elogio fúnebre, e sim um discurso laudatório, cuja função consiste no falar. Quando afirmamos que alguém é digno de elogio, não são palavras, e sim julgamentos de homens, que lhe asseguram o bom caráter. Portanto, o elogio existe mesmo para os que, quietos, bem o reconhecem e para os que elogiam, entre si, o homem de bem. 16. Depois, como disse, o elogio se refere à alma, não às palavras, que pré-conceberam um elogio e o levaram ao conhecimento da maioria. Quem julga que uma pessoa deve ser elogiada, elogia. Quando aquele autor trágico⁶⁹⁸ nos assegura que é maravilhoso “ser elogiado por um homem elogiado”, ele quer dizer que é por alguém digno de elogio. Da mesma forma, quando o antigo poeta⁶⁹⁹ assegura que “o elogio alimenta a arte”, não está falando do discurso laudatório, que corrompe as artes. De fato, nada causou tanto estrago tanto à retórica quanto a qualquer outra aplicação dedicada aos ouvidos quanto a aprovação popular. 17. A reputação necessita sempre de uma declaração, o renome pode chegar até mesmo antes da declaração, satisfeito com o julgamento. Ele é pleno não somente entre os que se calam, mas mesmo entre os que protestam. Direi qual a diferença entre o renome e a glória. A glória consiste no julgamento da maioria; o renome, no dos bons. 18. “De quem é”, diz-se, “esse bem renome, isto é, o elogio feito por homens de bem a outro homem de bem? Ele pertence ao elogiado ou aos que elogiam?” A ambos. A mim, que sou elogiado, visto que a natureza fez de mim uma pessoa que gosta de todas, e fico contente por ter feito coisas boas e alegre por ter encontrado homens que divulgam

⁶⁹⁶ *scitum*: dogma, preceito, princípio.

⁶⁹⁷ *illic*: em oposição a *omnium*. Cf. Noblot, Sénèque, *Lettres à Lucilius* (tome IV), p. 148, n. 3.

⁶⁹⁸ Névio, citado por Cícero nas *Tusculanae* IV, 31 (a propósito de Heitor): *laetus sum/ laudari me abs te, pater, laudato uiro* (“sou feliz/ por ser elogiado por causa de ti, pai, por um homem digno de elogio”).

⁶⁹⁹ Um sentimento comum, encontrado, por exemplo, nas *Tusculanae* I, 2, 4. Cf. R. Gummere, *op. cit.*, p. 176, nota c.

minhas virtudes com gratidão. Esse é um bem da maioria, já que são gratos, mas também é meu. De fato, minha alma se aperfeiçoou tanto que posso julgar como meu o bem de outros, no caso daqueles cuja origem desse bem sou eu mesmo. 19. Esse é o bem dos que elogiam, pois é regulado pela virtude. Ora, todo ato virtuoso é um bem. Isso não poderia ser aplicado a eles⁷⁰⁰ se eu mesmo não fosse assim. Dessa forma, ser elogiado por merecimento é um bem que pertence a ambos, tanto – por Hércules! – quanto um bom julgamento é um bem que pertence aos que julgam quanto a quem é julgado por ele. Acaso duvidas de que a justiça seja um bem tanto dos que a possuem quanto daquele a quem o débito foi pago? Elogiar o merecedor é justiça; portanto, é um bem que pertence a ambos.

20. Teremos um mundo de respostas a esses sofistas⁷⁰¹. Mas não deve ser nosso propósito ficar discutindo sutilezas e rebaixar a filosofia de sua magnitude para essas insignificâncias. O quanto é mais satisfatório caminhar por uma via aberta e direta do que propor desvios a si mesmo, que terás que retomar com grande inquietação! De fato, essas discussões nada mais são do que um jogo de habilidades para os que ficam trocando trapanças entre si. 21. Dize, de preferência, o quanto é natural expandir a própria mente em direção ao infinito. A alma humana é uma coisa grande e nobre; não impõe quaisquer limites a si, a não ser os que são comuns também aos deuses. Em primeiro lugar, não admite uma pátria pouco importante, como Éfeso, Alexandria ou alguma outra que tenha mais habitantes e maior quantidade de casas construídas. Sua pátria é tudo aquilo de elevado e imenso que ela abrange em seu próprio contorno: toda esta abóbada dentro da qual se situam mares e terras, dentro da qual o céu que separa homens de deuses também os une, e na qual todos os astros ordenados montam guarda, cada qual em seu turno. 22. E depois, não permite⁷⁰² que lhe seja dada uma existência curta; “todos os anos”, diz, “são meus. Nenhum século está fechado aos grandes talentos, toda época é acessível ao pensamento. Quando vier o dia que dividirá essa mistura divina e humana, deixarei este corpo onde o encontrei, e me devolverei, de bom grado, aos deuses. Nem mesmo agora estou privado da companhia deles, embora presa em algo pesado e terreno”. 23. É através dessa espera em uma existência mortal que somos treinados para uma vida melhor e mais longa. Assim como o útero materno nos guarda durante dez meses (*sic*), e nos prepara não para si, mas para um local a que parecemos ser enviados já hábeis em respirar e viver em lugar aberto, também é através desse intervalo compreendido entre a infância e a velhice que nos tornamos prontos para outro nascimento. Outro começo nos espera, outra condição. 24. Ainda não conseguimos suportar a luz celeste, a não ser em intervalos; da mesma forma, pensa sem medo na hora decisiva⁷⁰³: não é a hora final da alma, e sim do corpo. Observa tudo o que está ao teu redor como se fossem bagagens em um quarto de hospedaria: deve-se sair dele. 25. A natureza expulsa quem volta e quem chega. Não se

⁷⁰⁰ Aos “outros” (*aliorum*) a quem Sêneca se referia no parágrafo anterior.

⁷⁰¹ *cauillator*: cf. *Ep.* 111, 1: *Quid uocentur Latine sophismata, quaesisti a me. Multi temptauerunt illis nomen inponere, nullum haesit. (...) Aptissimum tamen uidetur mihi, quo Cicero usus est: cauillationes uocat.* (“Perguntaste-me como se chamam, em latim, os *sophismata*. Muitos tentaram lhes atribuir um nome, nenhum emplacou...No entanto, parece-me que o mais apropriado é aquele que foi usado por Cícero: ele os chama de *sofismas*”).

⁷⁰² *Sc.* a alma (*animus*).

⁷⁰³ Uma metáfora da arena: *decretoria* eram armas decisivas com que os mortos eram confrontados, em oposição às *lusoria*, armas “falsas”. Cf. Henderson, *op. cit.*, p. 182, nota a. Cf., ainda, *Ep.* 117, 25: *remoue ista lusoria arma: decretoriis opus est* (“afasta essas armas de brinquedo: são necessárias armas de combate”).

pode levar mais do que aquilo com que vieste. E, mais ainda, grande parte do que trouxeste à vida deve ser abandonada. Essa pele que te circunda – teu último envoltório – será removida. Tua carne será removida e o sangue que nela circula será derramado por completo; teus ossos e nervos, suportes dessas coisas frágeis e hesitantes, serão removidos. 26. Esse dia que temes que seja o fim é o nascimento para a eternidade. Põe o fardo no chão – por que demoras? – como se não tivesses saído antes do corpo abandonado em que te abrigavas. Persistes em ficar, opões resistência; também foi preciso um grande esforço para seres expulso do corpo de tua mãe. Emites gemidos, lamentos; esse é o mesmo choro de quem nasce, mas naquele momento era possível relevá-lo, pois vieras (ao mundo) inexperiente e sem saber de nada. Quando foste expelido do revestimento quente e macio do ventre materno, um ar livre soprou em ti; em seguida, veio ao teu encontro o toque duro de uma mão e, até então maleável e ignorante em relação a tudo, ficaste estupefato entre coisas desconhecidas.

27. Agora, não deve ser novidade te separares daquilo de que anteriormente fizeste parte; abandona, com resignação, teus pedaços já desnecessários e deixa esse corpo, em que moraste por tempo demais. Ele será retalhado, enterrado, liquidado. Por que te afliges? É assim que costuma acontecer: quando se nasce, os envoltórios sempre perecem. Por que tens predileção por essas coisas, como se fossem tuas? Foste coberto por elas. Chegará o dia que vai te levar embora e te arrancar da companhia dessas entranhas imundas e infectas. 28. Agora, afasta-te dele o quanto puderes – e também do prazer –, a não ser que se relacione a coisas essenciais e importantes. Fica alheio a ele desde já, e reflète sobre algo mais elevado e nobre. Um dia, os mistérios da natureza serão revelados a ti, essa sombra será dissipada e uma luz brilhante resplandecerá de todos os lados.

Imagina aí contigo como é grande o resplendor quando todas as estrelas misturam suas centelhas entre si; sombra alguma vai perturbar o (céu) límpido. Toda a imensidão do céu vai brilhar de maneira uniforme: o dia e a noite se alternam (só) nas esferas inferiores. Então, dirás que viveste nas trevas quando tiveres contemplado o Todo e toda sua luz, que no momento observas às cegas, através das limitadíssimas vias dos olhos. E, não obstante, já a admiras à distância. O que acharás da luz divina quando a tiveres visto em seu verdadeiro lugar? 29. Esse pensamento não permite que nada de ignóbil fique na alma, nada de baixo, nada de cruel. Ele afirma que os deuses são testemunhas de todas as coisas. Ele nos ordena a termos a aprovação deles, a nos prepararmos para encontrá-los no futuro e a ter em mira a eternidade. Quem concebeu esse (pensamento) no espírito não se aterroriza por nenhum exército, não estremece ao som da trombeta⁷⁰⁴, não se precipita pelo medo de ameaças.

30. Por que quem enfrenta a morte sentiria medo? Também aquele que acha que a alma subsiste só enquanto se conserva um laço com o corpo, solta-a imediatamente quando ela se liberta, de modo que mesmo após a morte possa ser útil. De fato, mesmo que seja retirada do alcance dos olhos, ainda

“Muitas vezes a coragem do homem volta à alma e
Muitas vezes a glória às nações”⁷⁰⁵.

⁷⁰⁴ Sinal de que o combate deveria começar.

⁷⁰⁵ Virgílio, *Eneida*, IV, 3 ss.

Pensa em quantos bons exemplos podem ser úteis a nós; saberás que a presença de grandes homens não é menos útil que sua memória. ADEUS.

Ad Polybium de consolatione II, 2-3; 6

2. *Quid cessas? Conqueramur, atque adeo ipse hanc litem meam faciam: 'iniquissima omnium iudicio Fortuna, adhuc uidebaris sinu eum hominem continuisse, qui munere tuo tantam uenerationem receperat, ut, quod raro ulli contigit, felicitas eius effugeret inuidiam: ecce eum dolorem illi, quem saluo Caesare accipere maximum poterat, impressisti, et cum bene illum undequae circuisses, intellexisti hac parte tantummodo patere ictibus tuis. 3. Quid enim illi aliud faceres? (...). 6. Eriperes spiritum? Quantulum nocuisses! Longissimum illi ingeni aeuum fama promisit; id egit ipse, ut meliore sui parte duraret et compositis eloquentiae praeclaris operibus a mortalitate se uindicaret. Quam diu fuerit ullus litteris honor, quam diu steterit aut Latinae linguae potentia aut Graecae gratia, uigebit cum maximis uiris, quorum se ingeniis uel contulit uel, si hoc uerecundia eius recusat, adplicuit.*

2. Por que desistes? Lamentemos, e a tal ponto que eu próprio tomarei esta causa como minha: “Ó Fortuna por demais iníqua – opinião com que todos concordam –, até então pareceste favorecer, sem parar, a este homem, que, por dádiva tua, recebeu tamanha reverência que – o que é raro acontecer a alguém – sua felicidade escapou à inveja. Eis que, com César vivo, infligiste a ele a maior dor que poderia suportar e, ao cercá-lo com eficácia por todos os lados, percebeste que somente nesse ponto estava exposto a teus golpes. 3. De fato, que outra coisa poderias fazer a ele? (...). 6. Tirar-lhe a vida? Quão pouco o terias prejudicado! A fama de seu talento lhe assegurou a mais longa das vidas. Ele próprio fez com que perdurasse através da melhor parte de si mesmo e se libertasse da mortalidade através dos escritos eloquentes de suas obras mais ilustres. Enquanto houver algum respeito pelas letras, enquanto ou o poder da língua latina ou a graça da grega subsistirem, vicejará em companhia dos melhores homens, a cujos talentos ou se comparou ou, se sua modéstia não permite, deles se aproximou”.

De beneficiis V, I, 4

4. *Ipsae usque eo abes ab omni iactatione, usque eo statim uis exonerare, quos obligas, ut, quidquid in aliquem confers, uelis uideri non praestare, sed reddere, ideoque plenius ad te sic data reuertentur; nam fere secuntur beneficia non reposcentem et ut gloria fugientes magis sequitur, ita fructus beneficiorum gratius respondet, per quos esse etiam ingratis licet.*

4. A tal ponto estás longe de toda jactância, a tal ponto queres te livrar, de uma vez, de quem te deve favores que, no que quer que sejas útil a alguém, queres dar a entender que não estás oferecendo, mas devolvendo, e de tal forma que o concedido volte a ti com mais fartura. De fato, os benefícios com frequência perseguem o que não pede nada em troca e, assim como a glória persegue os que mais fogem dela, também o fruto dos benefícios é mais grato àqueles que podem ser ingratos.

De prouidentia III, 9

9. Veniamus ad Regulum: quid illi fortuna nocuit quod illum documentum fidei, documentum patientiae fecit? Figunt cutem clauis et quocumque fatigatum corpus reclinauit, uulneri incumbit; in perpetuam uigiliam suspensa sunt lumina: quanto plus tormenti tanto plus erit gloriae. Vis scire quam non paeniteat hoc pretio aestimasse uirtutem? refige illum et mitte in senatum: eandem sententiam dicet.

9. Passemos a Régulo. Que mal a Fortuna lhe causou fazendo dele um exemplo de lealdade e resistência? Os ferrolhos (*clauis*) atravessavam sua pele e, para onde quer que seu corpo extenuado se inclinasse, carregavam-no de feridas. Seus olhos foram expostos a uma permanente vigília⁷⁰⁶; quanto mais torturas, tanto maior será a glória. Queres saber como ele não se arrepende de ter imputado esse preço à virtude? Restitui suas forças e o coloca no Senado: ele vai proferir a mesma sentença.

De prouidentia IV, 4

4. Gaudent, inquam, magni uiri aliquando rebusaduersis, non aliter quam fortes milites bello; Triumphum ego murmillonem sub Ti. Caesare de raritate munerum audiui querentem: 'quam bella' inquit 'aetas perit!' Auida est periculi uirtus et quo tendat, non quid passura sit cogitat, quoniam etiam quod passura est gloriae pars est. Militares uiri gloriantur uulneribus, laeti fluentem meliori casu sanguinem ostentant: idem licet fecerint qui integri reuertuntur ex acie, magis spectatur qui saucius redit.

4. Homens grandiosos, afirmo, de vez em quando se mostram contentes nas adversidades, da mesma forma que soldados corajosos na guerra. Eu ouvi, sob Tibério César, o mirmilo⁷⁰⁷ Triunfo se queixar da escassez de jogos: “Quão bela fase se acabou!”, disse. A coragem é ávida pelo perigo e por suas conseqüências; não pensa no que terá que suportar, pois mesmo o que terá que suportar faz parte da glória. Soldados se orgulham de suas feridas; ostentam, satisfeitos, o próprio sangue escorrendo do escudo. O mesmo podem fazer os que retornam ilesos da batalha, mas é mais visado quem volta ferido.

⁷⁰⁶ Régulo, prisioneiro em Cartago, foi reenviado a Roma para tratar da troca dos cativos, sob juramento de voltar se não a obtivesse. No Senado ele se pronunciou contra a troca, e depois voltou a Cartago, onde suplícios terríveis lhe foram infligidos: cortaram-lhe as pálpebras e o expuseram ao sol forte, fecharam-no em uma cela estreita cujas paredes eram guarnecidas de pregos. Tal era, ao menos, a tradição (mais ou menos lendária) divulgada na Antiguidade. Cf. R. Waltz, *Sénèque, Dialogues* (tome IV), p. 17, n. 5.

⁷⁰⁷ V. *supra*, p. 173, nota 343.

Ad Marciam de consolatione V, 4

4. *Nunc incubuisti tota in alteram partem et oblita meliorum fortunam tuam qua deterior est aspicias. Non conuertis te ad conuictus filii tui occursusque iucundos, non ad pueriles dulcesque blanditias, non ad incrementa studiorum: ultimam illam faciem rerum premis; in illam, quasi parum ipsa per se horrida sit, quidquid potes congeris. Ne, obsecro te, concupieris peruersissimam gloriam, infelicissima uideri.*

4. Agora te debruçaste toda em outro momento e, tendo esquecido os melhores, enxergas teu destino como sendo o pior. Não estás te voltando à convivência com teu filho e aos agradáveis encontros, às carícias infantis e doces, ao seu progresso nos estudos. Estás te prendendo ao último aspecto das coisas; a este, como se não fosse horrível o bastante por si só, podes acrescentar mais horrores. Eu te suplico: não ambiciones a mais perversa das glórias, que é parecer a mais infeliz das pessoas!

De breuitate uitae VII, 1

1. *In primis autem et illos numero qui nulli rei nisi uino ac libidini uacant; nulli enim turpius occupati sunt. Ceteri, etiam si uana gloriae imagine teneantur, speciose tamen errant; licet auaros mihi, licet iracundos enumeres uel odia exercentes iniusta uel bella, omnes isti uirilius peccant: in uentrem ac libidinem proiectorum inhonesta tabes est.*

1. Conto entre os primeiros aqueles que não gastam o tempo com nenhuma outra coisa que não o vinho e os prazeres da carne; de fato, não há “ocupados”⁷⁰⁸ mais vis que esses. Outros, ainda que se prendam a uma ideia vazia de glória, erram, no entanto, de maneira mais elegante. Que tu me enumeres os avaros, os furiosos, os que incitam ódios ou guerras injustas, todos esses cometem faltas de maneira mais viril. A degradação dos que se rebaixam aos prazeres do estômago e da carne é desprezível.

De breuitate uitae XIII, 3

3. *Ecce Romanos quoque inuasit inane studium superuacua discendi; his diebus audiui quendam referentem quae primus quisque ex Romanis ducibus fecisset: primus nauali proelio Duilius uicit, primus Curius Dentatus in triumpho duxit elephantos. Etiamnunc ista, etsi ad ueram gloriam non tendunt, circa ciuiliu tamen operum exempla uersantur; non est profutura talis scientia, est tamen quae nos speciosa rerum uanitate detineat.*

⁷⁰⁸ É preciso tomar a palavra *occupatus* em toda sua força primitiva: os homens são “retidos” por esse artifício que adotaram. Cf. Waltz, *op. cit.*, p. 55, n. 1.

3. Eis que o gosto fútil de aprender coisas supérfluas acometeu também os romanos. Dias atrás ouvi alguém contando o que cada um dos líderes romanos foi o primeiro a fazer. Duílio foi o primeiro que venceu uma batalha naval, Cúrio Dentato foi o primeiro que levou elefantes em seu triunfo⁷⁰⁹. Mesmo essas histórias, ainda que não conduzam à verdadeira glória, discorrem, no entanto, sobre exemplos de feitos de cidadãos. Não é útil tal conhecimento; no entanto, ele nos prende pelo enganoso brilho de suas façanhas.

De clementia I, 1, 3

3. In hac tanta facultate rerum non ira me ad iniqua supplicia compulit, non iuvenilis impetus, non temeritas hominum et contumacia, quae saepe tranquillissimis quoque pectoribus patientiam extorsit, non ipsa ostentandae per terrores potentiae dira, sed frequens magnis imperiis gloria.

3. Em meio a tamanhas posses, a ira não me impeliu a punir de modo excessivo, nem o ímpeto juvenil, nem a inconsequência própria dos homens ou a intransigência - que com frequência tira a complacência mesmo dos mais tranquilos corações -, nem o mesmo orgulho cruel de exibir poder espalhando horrores, o que é frequente entre os que têm grandes propriedades. (...).

De tranquillitate animi IX, 2

2. Assuescamus a nobis remouere pompam et usus rerum, non ornamenta metiri. Cibis famem domet, potio sitim, libido qua necesse est fluat. Discamus membris nostris inniti, cultum uictumque non ad noua exempla componere, sed ut maiorum mores suadent. Discamus continentiam augere, luxuriam coercere, gloriam temperare, iracundiam lenire, paupertatem aequis oculis aspicere, frugalitatem colere (...).

2. Habitue-mo-nos a afastar de nós o luxo e a avaliar a utilidade das coisas, não sua aparência externa. Que a comida aplaque a fome, a bebida a sede, que se limite o desejo carnal para aquilo que ele é necessário. Aprendamos a nos apoiar em nossos membros⁷¹⁰, a regular nosso modo de vida e nossa alimentação não para dar novos exemplos, mas para agradecer ao costume de nossos ancestrais. Aprendamos a aumentar o autocontrole, refrear a luxúria, moderar o desejo de glória, abrandar a raiva, ver a pobreza com olhos favoráveis, cultivar a sobriedade (...).

FIDES

⁷⁰⁹ *Triumphus*: entrada solene do vencedor na cidade, com as maiores honras militares. Somente os côsules, pretores e, excepcionalmente, os legados (*legati*) tinham o privilégio do *triumphus*, e sob a condição de haver derrotado mais de cinco mil inimigos e comandado na frente de batalha. O *triumphus* era autorizado pelo Senado; na ocasião, as estradas e construções eram adornadas ao máximo. Cf. L. Canfora, *Giulio Cesare – il dittatore democratico*, p. 489.

⁷¹⁰ E não nos daqueles que carregam as liteiras.

Ad Lucilium Epistulae morales 36, 9

9. Nemo discit ut si necesse fuerit aequo animo in rosa iaceat, sed in hoc duratur, ut tormentis non summittat fidem, ut si necesse fuerit stans etiam aliquando saucius pro uallo pervigilet et ne pilo quidem incumbat, quia solet obrepere interim somnus in aliquod adminiculum reclinatis. Mors nullum habet incommodum; esse enim debet aliquid cuius sit incommodum.

9. Ninguém aprende, se for preciso, a ter boa disposição ao se deitar sobre rosas⁷¹¹, mas se fortalece ao não diminuir sua confiança em meio às torturas, ao passar a noite em pé sobre a trincheira se for preciso e, de vez em quando, mesmo ferido, sem encostar na lança, pois é habitual que quem se apoia em algum tipo de suporte fique com sono de repente. A morte não é nenhum revés. De fato, para ser um revés, deve existir alguém que a tome como tal⁷¹².

Ad Lucilium Epistulae morales 71, 7

7. Socrates, qui totam philosophiam reuocauit ad mores et hanc summam dixit esse sapientiam, bona malaque distinguere, 'sequere' inquit 'illos, si quid apud te habeo auctoritatis, ut sis beatus, et te alicui stultum uideri sine. Quisquis uolet tibi contumeliam faciat et iniuriam, tu tamen nihil patieris, si modo tecum erit uirtus. Si uis inquit 'beatus esse, si fide bona uir bonus, sine contemnat te aliquis.' Hoc nemo praestabit nisi qui omnia prior ipse contempserit, nisi qui omnia bona exaequauerit, quia nec bonum sine honesto est et honestum in omnibus par est.

7. Sócrates, que consagrou toda a filosofia à moral⁷¹³, disse que a maior sabedoria é distinguir os bens dos males. “Se tenho alguma autoridade sobre ti”, diz, “segue os bons exemplos para seres feliz, e deixa que alguém te tome por insensato. Que te insulte ou te ofenda quem quiser; tu, no entanto, nada sofrerás, se então a virtude estiver contigo”. “Se queres ser feliz”, diz, “se queres, realmente⁷¹⁴, ser um homem de bem, deixa que alguém te despreze”. Ninguém vai conseguir esse feito se não tiver, ele próprio e em primeiro lugar, desprezado todas as coisas, se não tiver colocado todos os bens no mesmo nível, pois não existe bem sem retidão moral, e a retidão moral é a mesma em todos eles.

Ad Lucilium Epistulae morales 74, 12-13

⁷¹¹ Cf. Cícero, *De finibus* II, 63-65.

⁷¹² Cf. *Ep.* 24, 11; 30, 6.

⁷¹³ Cícero, *Tusculanae*, V, 10: *Socrates autem primus philosophiam deuocauit e caelo et in urbibus conlocauit et in domus etiam introduxit et coegit de uita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.*

⁷¹⁴ *fide bona*: “realmente”. Cf. acepção 7b do OLD, *sub uoce fides*, p. 698.

12. *Quaeris quare uirtus nullo egeat? Praesentibus gaudet, non concupiscit absentia; nihil non illi magnum est quod satis. Ab hoc discede iudicio: non pietas constabit, non fides, multa enim utramque praestare cupienti patienda sunt ex iis quae mala uocantur, multa impendenda ex iis quibus indulgemus tamquam bonis.* 13. *Perit fortitudo, quae periculum facere debet sui; perit magnanimitas, quae non potest eminere nisi omnia uelut minuta contempsit quae pro maximis uulgi optat; perit gratia et relatio gratiae si timemus laborem, si quicquam pretiosius fide nouimus, si non optima spectamus.*

12. Queres saber por que a virtude não tem necessidade de nada? Ela se contenta com o que tem, não cobiça o que não tem. Tudo para ela é de valor, já que lhe basta. Afasta-te desse pensamento e nem a afeição nem a palavra dada subsistirão. De fato, quem almeja garantir ambas deve suportar muitas coisas a que se chamam “males” e abrir mão de muitas a que, de maneira indulgente, consideramos como “bens”. 13. Perde-se a coragem, que precisa mostrar a que veio; perde-se a grandeza de alma, que não pode se manifestar se não desprezou, como ínfimas, todas as coisas que o vulgo elegera como importantíssimas. Perde-se a gratidão e a prova dessa gratidão se tememos as provações, se conhecemos algo mais precioso que a lealdade, se temos em vista o que não é de excelência moral.

Ad Lucilium Epistulae morales 76, 25

25. *Diximus futuram hominum feliciorum uitam quam deorum, si ea bona sunt quorum nullus diis usus est, tamquam pecunia, honores. Adice nunc quod, si modo solutae corporibus animae manent, felicior illis status restat quam est dum uersantur in corpore. Atqui si ista bona sunt quibus per corpora utimur, emissis erit peius, quod contra fidem est, feliciores esse liberis et in uniuersum datis clusas et obsessas.*

25. Dissemos⁷¹⁵ que a vida dos homens será mais feliz que a dos deuses se são considerados bens aquilo de que os deuses não fazem uso algum, como dinheiro e magistraturas. Acrescenta agora que, se no entanto as almas permanecem separadas dos corpos, elas ficam em uma situação mais feliz do que quando residem no corpo. Não obstante, se as coisas que usamos por intermédio do corpo são consideradas bens, elas estarão numa situação pior se as perderem – e não é verdade que são mais felizes presas e sitiadas do que livres e entregues ao universo.

Ad Lucilium Epistulae morales 79, 18

18. *Nulli non uirtus et uiuo et mortuo rettulit gratiam, si modo illam bona secutus est fide, si se non exornauit et pinxit, sed idem fuit siue ex denunciato uidebatur siue inparatus ac subito. Nihil simulatio proficit; paucis inponit leuiter*

⁷¹⁵ Cf. Ep. 74, 14; 16.

extrinsecus inducta facies: ueritas in omnem partem sui eadem est. Quae decipiunt nihil habent solidi. Tenue est mendacium: perlucet si diligenter inspexeris.

18. A virtude dá em troca o reconhecimento a cada um⁷¹⁶, vivo ou morto, se ele então a seguiu com a consciência limpa, se não se enfeitou demais ou se mascarou, mas se permaneceu o mesmo, ora quando parecia estar despreparado, ora pego de surpresa e de repente. Não adianta disfarçar; uma imagem ilusória vinda de fora não engana a quase ninguém. A verdade é a mesma em cada parte de si. O que é falso nada tem de sólido. A mentira tem pernas curtas⁷¹⁷ e se mostra patente se observares com atenção.

Ad Lucilium Epistulae morales 81, 12; 16

12. Deinde idem admiratur cum dicimus, 'solus sapiens scit amare, solus sapiens amicus est'. Atqui et amoris et amicitiae pars est referre gratiam, immo hoc magis uulgare est et in plures cadit quam uera amicitia. Deinde idem admiratur quod dicimus fidem nisi in sapiente non esse, tamquam non ipse idem dicat. An tibi uidetur fidem habere qui referre gratiam nescit? (...). 16. Plurimum autem momenti persona solet adferre in rebus eiusmodi: 'dedisti mihi beneficium in seruo, iniuriam fecisti in patre; seruasti mihi filium, sed patrem abstulisti'. Alia deinceps per quae procedit omnis conlatio prosequetur, et si pusillum erit quod intersit, dissimulabit; etiam si multum fuerit, sed si id donari salua pietate ac fide poterit, remittet, id est si ad ipsum tota pertinebit iniuria.

12. “Só o sábio é capaz de amar, só o sábio é amigo”. No entanto, o amor e a amizade fazem parte do agradecimento; quero dizer, este último é mais comum e concerne a mais pessoas do que a verdadeira amizade. E depois a mesma pessoa⁷¹⁸ fica admirada porque dizemos que só o sábio é um homem de palavra, como se só o fato de ser sábio já não quisesse dizer que ele é. Ora, parece-te que tem palavra quem não sabe agradecer? (...). 16. “Tu me fizeste um favor em relação a um escravo, mas cometeste uma ofensa contra meu pai; salvaste meu filho, mas mataste meu pai”. Depois virão outros argumentos, através dos quais a comparação toda vai avançar e, se a diferença for mínima, disfarçará. Mesmo que seja muita, mas se pode ser reparada sem faltar com o dever filial e com a palavra, ele vai perdoar – isto é, se toda a ofensa disser respeito a si próprio.

Ad Lucilium Epistulae morales 71, 17

17. Non est itaque quod mireris paria esse bona, et quae ex proposito sumenda sunt et quae si ita res tulit. Nam si hanc inaequalitatem receperis ut fortiter torqueri in

⁷¹⁶ *Nulli non*: v. *supra*, pp. 70-71, nota 333.

⁷¹⁷ Cf. *Ep.* 120, 19: *falsa non durant* (“As coisas falsas não subsistem”).

⁷¹⁸ Um pretense adversário da escola estoica, do qual se falava anteriormente (§ 11).

minoribus bonis numeres, numerabis etiam in malis, et infelicem Socraten dices in carcere, infelicem Catonem uulnera sua animosius quam fecerat retractantem, calamitosissimum omnium Regulum fidei poenas etiam hostibus seruatae pendentem. Atqui nemo hoc dicere, ne ex mollissimis quidem, ausus est; negant enim illum esse beatum, sed tamen negant miserum.

17. Assim, não há motivo para ficares admirado de que os bens sejam iguais, tanto os que devem ser aceitos com alguma intenção quanto os obtidos por alguma razão. Pois, se admitires a desigualdade e contares que demonstrar coragem em meio às torturas é um bem menor, contarás também entre os males, e dirás que Sócrates é infeliz na prisão, que Catão, ao abrir as próprias feridas, é infeliz – e de maneira mais nobre do que quando as fizera –, que Régulo foi o mais desafortunado de todos quando, ao pagar suas penas, manteve sua palavra mesmo entre os inimigos. No entanto, ninguém ousou dizer isso, na verdade nem os mais impressionáveis. De fato, negam que ele seja feliz, mas também negam que seja triste.

Ad Lucilium Epistulae morales 92, 19

19. Inuenitur qui dicat sapientem corpore parum prospero usum nec miserum esse nec beatum. Hic quoque fallitur; exaequat enim fortuita uirtutibus et tantundem tribuit honestis quantum honestate carentibus. Quid autem foedius, quid indignius quam comparari ueneranda contemptis? Veneranda enim sunt iustitia, pietas, fides, fortitudo, prudentia: e contrario uilia sunt quae saepe contingunt pleniora uilissimis, crus solidum et lacertus et dentes et horum sanitas firmitasque.

19. Encontra-se quem diga que o sábio contemplado com um corpo pouco proporcionado não é nem infeliz nem feliz. Também este se engana, pois coloca os acontecimentos fortuitos no mesmo nível das virtudes, e atribui a mesma importância ao que é moralmente íntegro e ao que carece de integridade moral. Ora, o que é mais vergonhoso e mais indigno do que se comparar o que se deve reverenciar com o que se deve desprezar? De fato, devem-se ser reverenciados a justiça, a afeição filial, a lealdade, a coragem, a prudência. Ao contrário, tem baixo valor o que com frequência atinge em abundância as pessoas de mais baixo valor: pernas e braços musculosos, bons dentes e sua saúde e bom funcionamento.

Ad Lucilium Epistulae morales 94, 45-46

45. In duas partes uirtus dividitur, in contemplationem ueri et actionem: contemplationem institutio tradit, actionem admonitio. Virtutem et exercet et ostendit recta actio. Acturo autem si prodest qui suadet, et qui monet proderit. Ergo si recta actio uirtuti necessaria est, rectas autem actiones admonitio demonstrat, et admonitio necessaria est. 46. Duae res plurimum roboris animo dant, fides ueri et fiducia: utramque admonitio facit. Nam et creditur illi et, cum creditum est, magnos animus spiritus concipit ac fiducia impletur; ergo admonitio non est superuacua.

45. A virtude se divide em duas partes, na contemplação da verdade e na ação. A instrução ensina a contemplação; a admoestação, a ação. A ação correta exercita e revela a virtude. No entanto, se quem persuade é útil a quem vai agir, também o será quem aconselha. Portanto, se a ação correta é fundamental à virtude, e a admoestação recomenda ações corretas, também a admoestação é fundamental. 46. Duas coisas conferem imenso vigor à alma, a confiança no verdadeiro e a fíducia⁷¹⁹: para ambas fornece-se uma admoestação. De fato, acredita-se nela e, quando há garantia, a alma produz uma grande inspiração e se enche de fíducia. Portanto, a admoestação não é supérflua.

Ad Lucilium Epistulae morales 104, 10

10. Maximum malum iudicabis mortem, cum in illa nihil sit mali nisi quod ante ipsam est, timeri. Exterrebunt te non tantum pericula sed suspiciones; uanis semper agitaberis. Quid enim proderit

*euasisse tot urbes Argolicas
mediosque fugam tenuisse per hostis?*

Ipsa pax timoris sumministrabit; ne tutis quidem habebitur fides consternata semel mente, quae ubi consuetudinem pauoris inprouidi fecit, etiam ad tutelam salutis suae inhabilis est. Non enim uitat sed fugit; magis autem periculis patemus auersi.

10. Julgarás que a morte é o maior dos males, embora não haja nenhum mal nela a não ser o que a precede, que é ter medo. Não somente os perigos vão te aterrorizar como também as menores desconfianças; sempre te verás atormentado por coisas vãs. De fato, em que será útil

“Ter escapado de todas as cidades Argólicas
E sido pego, em meio à fuga, pelos inimigos”⁷²⁰?

A própria paz causará temores. Na verdade, uma vez que a mente se viu consternada, nem estando seguro a confiança se manterá. Quando ela⁷²¹ transformou o pânico infundado em hábito, é incapaz de cuidar até da própria integridade, pois ela não evita [o perigo], mas foge dele. E, de costas, estamos mais vulneráveis aos perigos.

⁷¹⁹ A *fiducia* é um fundamento, uma garantia jurídica de poder obter alguma coisa. Cf. Cícero, *Tusculanae V*, 2: *uirtutis fiducia nitendum nobis ad spem beate uiuendi* (“para se ter esperança em viver feliz, devemos na garantia da virtude”). Cf. Sêneca, *Ep.* 6, 2: *tunc amicitiae nostrae certiolem fiduciam habere coepissem, illius uerae quam non spes, non timor, non utilitatis suae cura diuellit, illius cum qua homines moriuntur, pro qua moriuntur* (“então começarei a me sentir mais seguro em relação à nossa amizade, essa de verdade, que nem a esperança, nem o temor nem a preocupação com sua utilidade suprimem, essa que morre juntamente com os homens e pela qual morrem”).

⁷²⁰ Virgílio, *Eneida*, III, 282 s.

⁷²¹ Sc. ‘a mente’.

Ad Lucilium Epistulae morales 112

1. *Cupio mehercules amicum tuum formari ut desideras et institui; sed ualde durus capitur, immo, quod est molestius, ualde mollis capitur et consuetudine mala ac diutina fractus. Volo tibi ex nostro artificio exemplum referre. 2. Non quaelibet insitionem uitis patitur: si uetus et exesa est, si infirma gracilisque, aut non recipiet surculum aut non alet nec adplicabit sibi nec in qualitatem eius naturamque transibit. Itaque solemus supra terram praecidere, ut, si non respondit, temptari possit secunda fortuna et iterum repetita infra terram inseratur. 3. Hic de quo scribis et mandas non habet uires: indulisit uitiiis. Simul et emarcuit et induruit; non potest recipere rationem, non potest nutrire. “At cupit ipse”. Noli credere. Non dico illum mentiri tibi: putat se cupere. Stomachum illi fecit luxuria: cito cum illa redibit gratiam. 4. “Sed dicit se offendi uita sua”. Non negauerim; quis enim non offenditur? Homines uitia sua et amant simul et oderunt. Tunc itaque de illo feremus sententiam cum fidem nobis fecerit inuisam iam sibi esse luxuriam: nunc illis male conuenit.*

1. Desejo, sem a menor dúvida, que teu amigo se instrua e se eduque conforme tua vontade; porém, percebe-se que ele está bem endurecido, ou melhor – o que é mais desagradável –, percebe-se que está bem amolecido, e debilitado devido a maus e frequentes hábitos. Quero te citar um exemplo de nossa doutrina. 2. A videira não admite um enxerto qualquer. Se está envelhecida e estragada, doente e frágil, ou não vai acolher o ramo ou não vai alimentá-lo, e não vai adaptá-lo a si nem mudar sua característica e sua natureza. Dessa forma, costumamos cortá-la acima da terra de modo que, se não surtir efeito, possa-se tentar a sorte pela segunda vez e novamente plantá-la, recuperada, embaixo da terra. 3. Este sobre quem escreves e que recomendas não tem forças, dedicou-se aos vícios. Ele secou e endureceu de uma só vez; não é capaz de receber a razão, não é capaz de desenvolvê-la. “No entanto, é ele quem deseja”. Não acredita. Não estou dizendo que ele está mentindo para ti; ele *acha* que deseja. A devassidão tomou conta de seu íntimo, logo vai cair nas graças dela de novo. 4. “Mas ele diz que se incomoda com a própria vida”. Eu não negaria. De fato, quem não se incomoda? Os homens amam e odeiam ao mesmo tempo os próprios vícios⁷²². Então, emitiremos um parecer acerca desse homem assim que ele nos der sua palavra de que a devassidão lhe é detestável; por ora, está em desarmonia com eles⁷²³.

Ad Lucilium Epistulae morales 114, 1; 23

1. *Quare quibusdam temporibus prouenerit corrupti generis oratio quaeris et quomodo in quaedam uitia inclinatio ingeniorum facta sit, ut aliquando inflata explicatio uigeret, aliquando infracta et in morem cantici ducta; quare alias sensus*

⁷²² Cf. Catulo, 85: *Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris./ Nescio, sed fieri sentio et excrucior* (“Odeio e amo. Talvez estejas perguntando por que faço isso./ Não sei, mas sinto que acontece e me martirizo”).

⁷²³ Sc. ‘vícios’.

audaces et fidem egressi placuerint, alias abruptae sententiae et suspiciosae, in quibus plus intellegendum esset quam audiendum; quare aliqua aetas fuerit quae translationis iure uteretur inuerecunde. Hoc quod audire uulgo soles, quod apud Graecos in prouerbum cessit: talis hominibus fuit oratio qualis uita. (...).

23. *Rege incolumi mens omnibus una est:*

Amisso rupere fidem.

Rex noster est animus; hoc incolumi cetera manent in officio, parent, obtemperant: cum ille paulum uacillauit, simul dubitant. Cum uero cessit uoluptati, artes quoque eius actusque marcent et omnis ex languido fluidoque conatus est.

1. Por que um estilo corrompido de discurso, perguntas, terá sido produzido em determinadas épocas? E como se deu uma tendência viciosa dos espíritos, de modo que, algumas vezes, esteve em voga uma exposição empolada, outras vezes efeminada e composta à maneira de uma canção? Por que se admitiram alguns pensamentos audaciosos e que ultrapassavam os limites do verossímil, e outros com sentenças truncadas e ambíguas, que davam a entender mais do que aquilo que queriam dizer? Por que terá havido uma fase em que o direito à metáfora era usado descaradamente? O motivo, que costumamos ouvir do vulgo, é o que entre os gregos resultou em provérbio: o discurso dos homens é tal e qual sua vida. (...). 23. “Enquanto o rei está intacto, todos conseguem se manter centrados; se ele se perde, o laço se rompe”.

O rei é nossa alma; enquanto está inteira, as demais coisas permanecem a serviço dele, dispostas e obedientes. Quando ele vacila um pouco, no mesmo instante elas hesitam. Porém, quando cede ao prazer, suas habilidades e atitudes também entorpecem e todos os seus esforços “vão por água abaixo”.

De tranquillitate animi II, 1-2

1. – *Quaero mehercules iamdudum, Serene, ipse tacitus, cui talem affectum animi similem putem, nec ulli propius admouerim exemplo quam eorum qui, ex longa et graui ualetudine expliciti, motiunculis leuibusque interim offensis perstringuntur et, cum reliquias effugerunt, suspicionibus tamen inquietantur medicisque iam sani manum porrigunt et omnem calorem corporis sui calumniantur. Horum, Serene, non parum sanum est corpus, sed sanitati parum assueuit, sicut est quidam tremor etiam tranquilli maris motusque, cum ex tempestate requieuit. 2. Opus est itaque non illis durioribus, quae iam transcucurrimus, ut alicubi obstes tibi, alicubi irascaris, alicubi instes grauis, sed illo quod ultimum uenit, ut fidem tibi habeas et recta ire te uia credas, nihil auocatus transuersis multorum uestigiis passim discurrentium, quorundam circa ipsam errantium uiam.*

1. – Eu me pergunto já há muito tempo, Sereno – por Hércules! –, mesmo calado, o que julgar semelhante a tal disposição de alma, e não teria empregado nenhum exemplo mais próximo do que o daqueles que, restabelecidos de uma longa e grave doença, são acometidos por pequenos acessos de febre em meio a leves indisposições e, uma vez desaparecidos os últimos sintomas, ficam inquietos, no

entanto, por causa de suspeitas e, mesmo curados, estendem o pulso aos médicos, acusando falsamente cada calor do próprio corpo. O corpo deles, Sereno, não é pouco saudável, mas se habituou pouco à volta da saúde, assim como ainda há um certo tremor e um movimento mesmo num mar tranquilo, depois que a tempestade se acalmou. 2. Assim, é necessário não se importar com os sintomas mais duros que percorremos, de modo que uma hora te deprimas, outra hora te enfureças, outra hora algo grave te ameace, e sim com o que vem por último, de modo que tenhas confiança em ti mesmo e acredites que estás indo pelo caminho certo, não se distraíndo com os vestígios entrecortados daqueles que correm por todos os lados, alguns dos quais andam sem rumo ao redor desse mesmo caminho.

De tranquillitate animi XIII, 2

2. Nam qui multa agit saepe fortunae potestatem sui facit; quam tutissimum est raro experiri, ceterum semper de illa cogitare et nihil sibi de fide eius promittere: "Nauigabo, nisi si quid inciderit" et: "Praetor fiam, nisi si quid obstiterit" et: "Negotiatio mihi respondebit, nisi si quid interuenerit."

2. Pois quem faz muitas coisas com frequência entrega à Fortuna o poder sobre si mesmo. O mais seguro é raramente colocá-la à prova; no mais, pensar sempre a respeito dela e nada prometer a si acerca de sua lealdade. “Vou navegar, a não ser que algo aconteça; “Vou me tornar pretor, a não ser que algo impeça”; “Essa negociação corresponderá às expectativas, a não ser que algo intervenha”.

De beneficiis X, 4

4. (...). Laudatur et inter maxima humani generis bona fides colitur: num quis ergo dicitur sibi fidem praestitisse?

4. (...). A Boa Fé é louvada e cultuada entre um dos mais supremos bens da humanidade. Não é por isso que se diz que alguém agiu de boa fé para consigo mesmo?

De beneficiis XXI, 1

1. (...). Multa legem non habent nec actionem, ad quae consuetudo uitae humanae omni lege ualentior dat aditum. Nulla lex iubet amicorum secreta non eloqui; nulla lex iubet amicorum secreta non eloqui; nulla lex iubet fidem etiam inimico praestare; quae lex ad id praestandum nos, quod alicui promisimus, alligat? nulla. Querar tamen cum eo, qui arcanum sermonem non continuerit, et fidem datam nec seruatum indignabor.

1. (...). Muitas coisas não têm lei nem processo jurídico, coisas às quais o costume da vida em sociedade, mais eficaz do que qualquer lei, dá permissão. Nenhuma lei ordena não revelar os segredos dos amigos; nenhuma lei ordena manter a

palavra mesmo para com o inimigo. Que lei nos obriga a cumprir aquilo que prometemos a alguém? Nenhuma. No entanto, vou reclamar com quem não guardou para si uma conversa confidencial, e me indignar com a palavra dada não mantida.

De beneficiis XXVI, 4-5

4. *Quis est istorum tam firmæ mentis ac solidæ, ut tuto apud eum beneficia deponas? Alius libidine insanit, alius abdomini seruit; alius lucri totus est, cuius summam, non uias, spectat; alius inuidia laborat, alius caeca ambitione et in gladios irruente. Adice torporem mentis ac senium et contraria huic inquieti pectoris agitationem tumultusque perpetuos; adice aestimationem sui nimiam et tumorem, ob quæ contemnendus est, insolentem. (...). 5. Hoc accedat temeritas praeceps et numquam fidele consilium daturus timor et mille errores, quibus uoluimur: audacia timidissimorum, discordia familiarissimorum et publicum malum, incertissimis fidere, fastidire possessa, quæ consequi posse spes non fuit. Inter adfectus inquietissimos rem quietissimam, fidem, quaeris?*

4. Quem, dentre esses homens, tem o caráter tão firme e inabalável a ponto de lhe confiáres, em segurança, um benefício/favor? Um fica louco por causa dos prazeres, outro é escravo do estômago; um é totalmente voltado ao dinheiro, e não visa os meios, mas o resultado final. Um sofre por causa da inveja, outro por uma cega ambição, que faz com que se lance às espadas. Acrescenta o caráter indolente e decrépito e, ao contrário, a agitação de um coração inquieto e os eternos tumultos. Acrescenta um apreço excessivo por si mesmo e o orgulho demasiado – e que, por isso mesmo, deve ser desprezado. (...). 5. Some-se, a isso, a ousadia arriscada e o temor, que nunca será um bom conselheiro, e mil erros em que nos revolvemos: o atrevimento entre os mais covardes, a discórdia entre os mais íntimos e o mal generalizado de se confiar nas coisas mais instáveis e repudiar as coisas adquiridas cuja posse não se tinha esperança de obter. Entre as paixões mais intranquilas é que buscas o que há de mais tranquilo – a lealdade?

FAMA

Ad Lucilium epistulae morales 13, 7-8

7. *'Quomodo' inquis 'intellegam, uana sint an uera quibus angor?' Accipe huius rei regulam: aut praesentibus torquemur aut futuris aut utrisque. De praesentibus facile iudicium est: si corpus tuum liberum et sanum est, nec ullus ex iniuria dolor est, uidebimus quid futurum sit: hodie nihil negotii habet. 8. 'At enim futurum est.' Primum dispice an certa argumenta sint uenturi mali; plerumque enim suspicionibus laboramus, et illudit nobis illa quæ conficere bellum solet fama, multo autem magis singulos conficit. Ita est, mi Lucili: cito accedimus opinioni; non coarguimus illa quæ nos in metum adducunt nec excutimus, sed trepidamus et sic uertimus terga quemadmodum illi quos puluis motus fuga pecorum exiit castris aut quos aliqua fabula sine auctore sparsa conterruit.*

7. “Como saberei”, dizes, “se minhas angústias são ilusórias ou reais?”. Aprende a regra dessa situação: ora nos atormentamos por causa do presente, ora do futuro, ora de ambos. Acerca do presente o julgamento é fácil; se teu corpo é livre, saudável e não padece de nenhuma dor provocada pela injúria, veremos o que virá no futuro; hoje não há nada a se fazer. 8. “Mas no futuro, com efeito, haverá”. Em primeiro lugar, examina se as bases desses “males que virão” são sólidas. De fato, na maioria das vezes sofremos por causa de suspeitas, e zomba de nós um rumor que frequentemente move um exército, e move ainda mais a cada um individualmente. É assim mesmo, meu caro Lucílio, nós nos rendemos muito rápido à opinião comum⁷²⁴. Não julgamos como falsas as coisas que nos levam ao medo nem as arrancamos de nós, mas nos precipitamos e, dessa forma, viramos as costas, tal como aqueles que desmontam o acampamento por causa da poeira levantada pela fuga dos rebanhos ou aqueles que se assustam com alguma história divulgada sem fundamento.

Ad Lucilium epistulae morales 31, 10

10. Parem autem te deo pecunia non faciet: deus nihil habet Praetexta non faciet: deus nudus est. Fama non faciet nec ostentatio tui et in populos nominis dimissa notitia: nemo nouit deum, multi de illo male existimant, et impune. Non turba seruorum lecticam tuam per itinera urbana ac peregrina portantium: deus ille maximus potentissimusque ipse uehit omnia. Ne forma quidem et uires beatum te facere possunt: nihil horum patitur uetustatem.

10. Ora, o dinheiro não te fará igual a Deus; Deus nada tem. A toga pretextada⁷²⁵ não fará; Deus é nu. A notoriedade não fará, nem a ostentação ao redor de ti e o conhecimento de teu nome divulgado entre os povos; ninguém conhece Deus, muitos pensam mal a seu respeito – e impunemente. Não é uma multidão de escravos transportando tua liteira pelos caminhos de dentro e de fora da cidade; Deus, o maior e todo-poderoso, sustenta ele próprio todas as coisas. Na verdade, nem a beleza e a força física podem te fazer feliz: nenhuma delas sobrevive à chegada da idade.

Ad Lucilium epistulae morales 79, 17

⁷²⁴ Cf. *Ad Marciam de consolatione* XIX, 1: *Opinio est (...) quae nos cruciat* (“A opinião comum é a que nos tortura”); *Ep.* 94, 12: (...) *ures eius contraria monitionibus tuis fama possedit* (“a opinião comum tomou posse de teus ouvidos, contrários a teus conselhos”). Cf., ainda, *Ep.* 16, 7-8: *Istuc quoque ab Epicuro dictum est: “si ad naturam uiues, numquam eris pauper: si ad opiniones, numquam eris diues”*. *Exiguum natura desiderat, opinio immensum* (“Isto também é dito por Epicuro: ‘Se vives de acordo com a natureza, nunca serás pobre; se de acordo com a opinião comum, nunca serás rico’. Os desejos da natureza são pouquíssimos; os da opinião comum, intermináveis”); *Ep.* 74, 5: *Non potest ergo quisquam beatus esse, qui huic se opinioni credidit* (“Portanto, não pode ser feliz quem deu crédito à opinião comum”).

⁷²⁵ Isto é, os cargos públicos, as magistraturas. Cf. *De Breuitate uitae* XX, 1: *Cum uideris itaque praetextam saepe iam sumptam, cum celebre in foro nomen, ne inuideris: ista uitae damno parantur* (“quando vires a toga pretexta com frequência adquirida e um nome famoso em público, não fiques com inveja: essas coisas são adquiridas em detrimento da vida”).

17. *Nulla uirtus latet, et latuisse non ipsius est damnum: ueniet qui conditam et saeculi sui malignitate compressam dies publicet. Paucis natus est qui populum aetatis suae cogitat. Multa annorum milia, multa populorum superuenient: ad illa respice. Etiam si omnibus tecum uiuentibus silentium liuor indixerit, uenient qui sine offensa, sine gratia iudicent. Si quod est pretium uirtutis ex fama, nec hoc interit. Ad nos quidem nihil pertinebit posterorum sermo; tamen etiam non sentientes colet ac frequentabit.*

17. Nenhuma virtude permanece escondida e, se permanecer, não há nenhum prejuízo para si mesma. Chegará o dia que vai torná-la pública, ela que foi mantida em segredo e enclausurada pela maldade de sua própria época. Nasceu para poucos quem só pensa na própria geração. Muitos milhares de anos, muitos povos virão em seguida; volta tua atenção a eles. Ainda que a inveja imponha o silêncio a todos os que vivem contigo, virá quem te julgue sem ofensa e sem obrigação. Se há uma recompensa pela virtude a partir da reputação, isso também não vai perecer. Na verdade, o discurso dos que nos sucederão não nos atingirá; no entanto, mesmo não o percebendo, ele vai nos honrar e celebrar.

Ad Lucilium epistulae morales 81, 20; 29

20. *Gratus sum non ut alius mihi libentius praestet priori inritatus exemplo, sed ut rem iucundissimam ac pulcherrimam faciam; gratus sum non quia expedit, sed quia iuuat. Hoc ut scias ita esse, si gratum esse non licebit nisi ut uidear ingratus, si reddere beneficium non aliter quam per speciem iniuriae potero, aequissimo animo ad honestum consilium per mediam infamiam tendam. Nemo mihi uidetur pluris aestimare uirtutem, nemo illi magis esse deuotus quam qui boni uiri famam perdidit ne conscientiam perderet. (...). 29. Nescimus aestimare res, de quibus non cum fama sed cum rerum natura deliberandum est; nihil habent ista magnificum quo mentes in se nostras trahant praeter hoc, quod mirari illa consueuimus. Non enim quia concupiscenda sunt laudantur, sed concupiscuntur quia laudata sunt, et cum singulorum error publicum fecerit, singulorum errorem facit publicus.*

20. Sou grato não para que ouro se mostre mais benevolente para comigo, inspirado pelo exemplo que dei, mas para que eu cumpra com um encargo extremamente prazeroso e nobre. Sou grato não porque é vantajoso, mas porque é agradável. Para que saibas que isso é verdade, se não fosse possível ser grato a não ser parecendo um ingrato, se eu só pudesse recompensar um favor sob o aspecto de uma injúria, eu me dirigiria o mais tranquilamente possível, através da infâmia, à minha honrada intenção. Ninguém me parece apreciar mais a virtude, ninguém é mais dedicado a ela do que aquele que renunciou ao título de homem de bem para que não renunciasse à consciência. (...). 29. Não sabemos apreciar as coisas⁷²⁶, sobre as quais se deve pedir conselho não à opinião pública, mas à natureza. Elas nada têm de extraordinário que nossos espíritos possam absorver dentro de si além daquilo que

⁷²⁶ Cf. *Ep.* 81, 8: *Vni sapienti notum est, quanti res quaeque taxanda sit* (“Somente o sábio conhece o valor quantitativo e o qualitativo que se devem atribuir às coisas”).

estamos acostumados a admirar nelas. De fato, não é por serem cobiçadas que elas devem ser estimadas, mas por terem sido estimadas elas são cobiçadas, e uma vez que o erro de cada indivíduo passou a ser de todos, o de todos passa a ser o erro de cada indivíduo (cf. *De constantia sapientis* XIX, 2).

Ad Lucilium epistulae morales 87, 31

31. Posidonius, ut ego existimo, melius, qui ait diuitias esse causam malorum, non quia ipsae faciunt aliquid, sed quia facturos irritant. Alia est enim causa efficiens, quae protinus necessest noceat, alia praecedens. Hanc praecedentem causam diuitiae habent: inflant animos, superbiam pariunt, inuidiam contrahunt, et usque eo mentem alienant ut fama pecuniae nos etiam nocitura delectet.

31. Possidônio, como eu penso, é quem melhor procede ao afirmar que as riquezas são a causa dos males não porque elas próprias os fazem, mas porque estimula a que sejam feitos. De fato, uma é a causa que produz, que é forçosamente danosa e ininterrupta; outra, a que precede. As riquezas têm em si a causa que precede; inflam os espíritos, geram orgulho, provocam inveja e a tal ponto roubam a razão que o renome que o dinheiro traz, mesmo se for danoso, nos dá prazer.

Ad Lucilium epistulae morales 91, 19-20

19. Non est tamen quod istis qui te circumstrepunt credas: nihil horum malum est, nihil intolerabile aut durum. Ex consensu istis metus est. Sic mortem times quomodo famam: quid autem stultius homine uerba metuente? Eleganter Demetrius noster solet dicere eodem loco sibi esse uoces inperitorum quo uentre redditos crepitus. 'Quid enim' inquit 'mea, susum isti an deosum sonent?' 20. Quanta dementia est uereri ne infameris ab infamibus! Quemadmodum famam extimuiisti sine causa, sic et illa quae numquam timeres nisi fama iussisset. Num quid detrimenti faceret uir bonus iniquis rumoribus sparsus?

19. Não há motivo para dares tanto crédito a esses ruídos que te cercam. Não há nada de mal neles, nada de intolerável ou árduo. O medo desses aí é unânime; assim, temes tanto a morte quanto esse “diz-que-diz”. Ora, o que há de mais insensato que um homem que tem medo de palavras? Nosso Demétrio costuma dizer claramente que o falatório dos ignorantes está no mesmo nível dos barulhos produzidos pelo estômago. “Com efeito”, diz, “que diferença faz se eles ressoam de baixo para cima ou de cima para baixo?”. 20. Que imensa loucura é ficar apreensivo por estar sendo difamado por infames! Assim como temeste sem motivo um boato, também temeste coisas das quais jamais terias medo se não tivessem sido estimuladas por um boato. Acaso o homem de bem, se jogado em meio a rumores injustos, seria prejudicado?

Ad Lucilium epistulae morales 94, 6-7

6. (...). *Nisi opiniones falsas quibus laboramus expuleris, nec auarus quomodo pecunia utendum sit exaudiet nec timidus quomodo periculosa contemnat.* 7. *Efficias oportet ut sciat pecuniam nec bonum nec malum esse; ostendas illi miserimos divites; efficias ut quidquid publice expauimus sciat non esse tam timendum quam fama circumfert, nec <diu> dolere quemquam nec mori saepe: in morte, quam pati lex est, magnum esse solacium quod ad neminem redit; in dolore pro remedio futuram obstinationem animi, qui leuius sibi facit quidquid contumaciter passus est; optimam doloris esse naturam, quod non potest nec qui extenditur magnus esse nec qui est magnus extendi; omnia fortiter excipienda quae nobis mundi necessitas imperat.*

6. (...). Se não afastares os falsos julgamentos que nos fazem sofrer, nem o avaro vai entender como o dinheiro deve ser usado nem o covarde vai saber como desprezar os perigos. 7. É preciso que proves, para o primeiro, que o dinheiro não é nem um bem nem um mal, e que mostres a ele que os ricos são os mais miseráveis. E que proves, para o segundo, que tudo aquilo por que todo mundo fica aterrorizado não deve ser tão temido quanto o senso comum faz circular, e que ninguém sente dor o tempo todo ou morre várias vezes. Que na morte, uma certeza que deve ser aceita, há um enorme conforto, pois ela não volta para ninguém. Que na dor há um remédio: a persistência da alma, que tornará mais leve tudo aquilo que com coragem suportou. Que a natureza da dor é ótima, pois não pode ser suprema quando é prolongada, nem se prolongar quando é suprema. Que tudo o que a lei natural ordena deve ser aceito por nós.

Ad Lucilium epistulae morales 99, 18-19

18. Omnia itaque ad rationem reuocanda sunt. Stultius uero nihil est quam famam captare tristitiae et lacrimas adprobare, quas iudico sapienti uiro alias permissas cadere, alias ui sua latas. Dicam quid intersit. Cum primus nos nuntius acerbi funeris perculit, cum tenemus corpus e complexu nostro in ignem transiturum, lacrimas naturalis necessitas exprimit et spiritus ictu doloris impulsus quemadmodum totum corpus quatit, ita oculos, quibus adiacentem umorem perpremit et expellit. 19. Hae lacrimae per elisionem cadunt nolentibus nobis: aliae sunt quibus exitum damus cum memoria eorum quos amisimus retractatur, et inest quiddam dulce tristitiae cum occurrunt sermones eorum iucundi, conuersatio hilaris, officiosa pietas; tunc oculi uelut in gaudio relaxantur. His indulgemus, illis uincimur.

18. Assim, tudo deve ser submetido aos ditames da razão. Decididamente, não há nada de mais insensato do que fazer alarde da própria tristeza e consentir com as lágrimas, que julgo que, no homem sábio, algumas caem naturalmente e outras escorrem à força. Direi qual é a diferença. Quando pegos de surpresa pela primeira notícia de uma morte prematura, quando o corpo que possuímos terá que passar de nosso invólucro para o fogo, um impulso natural produz as lágrimas, e o soluço estimulado pelo impacto da dor como que mexe com o corpo inteiro – e também com os olhos, dos quais espreme um líquido adjacente e os faz rir. 19. Tais lágrimas, empurradas à força, caem contra nossa própria vontade. Há outras que deixamos escapar quando se revive a lembrança daqueles que perdemos, e existe uma certa

doçura na tristeza quando nos vêm à mente suas conversas agradáveis, a divertida intimidade, a legítima afeição. Então os olhos, como na alegria, se enchem de água. Para com essas lágrimas somos indulgentes; pelas outras, vencidos.

Ad Lucilium epistulae morales 102, 8

8. *'Dicitis' inquit 'nullum bonum ex distantibus esse; claritas autem ista bonorum uirorum secunda opinio est. Nam quomodo fama non est unius sermo nec infamia unius mala existimatio, sic nec claritas uni bono placuisse. Consentire in hoc plures insignes et spectabiles uiri debent, ut claritas sit. Haec autem ex iudiciis plurium efficitur, id est distantium; ergo non est bonum.*

8. “Vós afirmais”, diz-se, “que não há bem em duas coisas diferentes entre si. Ora, essa distinção consiste na opinião favorável dos homens de bem. Pois, assim como a boa reputação não consiste na voz de um só e a má não consiste no mal julgamento de um só, também a distinção não pode receber o assentimento de um único homem de bem. Para que a distinção exista, vários homens notáveis, de respeito e excelência, devem estar de acordo. Ora, ela resulta da decisão de vários, ou seja, de homens diferentes; portanto, não é um bem.

Ad Lucilium epistulae morales 104, 25

25. *Quid, inquam, in istis est tam formidabile quam fama uulgavit? quid est, obsecro te, Lucili, cur timeat laborem uir, mortem homo? Totiens mihi occurrunt isti qui non putant fieri posse quidquid facere non possunt, et aiunt nos loqui maiora quam quae humana natura sustineat.*

25. O que há de tão assustador nessas coisas, eu pergunto, quanto o senso comum divulgou? Eu insisto, Lucílio, qual é o motivo por que um homem teme a dor e um ser humano a morte? Frequentemente me deparo com esses que não acham que o que não podem fazer não pode acontecer, e afirmam que sustentamos argumentos além do que a natureza humana suporta.

Ad Lucilium epistulae morales 110, 10

10. *Quidquid nobis bono futurum erat deus et parens noster in proximo posuit; non expectauit inquisitionem nostram et ultro dedit: nocitura altissime pressit. Nihil nisi de nobis queri possumus: ea quibus periremus nolente rerum natura et abscondente protulimus. Addiximus animum uoluptati, cui indulgere initium omnium malorum est, tradidimus ambitioni et famae, ceteris aequae uanis et inanibus.*

10. Tudo aquilo que seria bom para nós, Deus nosso pai colocou ao alcance da mão. Não esperou nossa investigação e foi além: enterrou o mais fundo possível o que nos seria prejudicial. De nada podemos nos queixar, a não ser de nós mesmos. As

coisas que causariam nossa ruína, mesmo que a natureza se mostre contra e as esconda de nós, trazemos à tona. Entregamos a alma ao prazer, e ser complacente com ele é o início de todos os males. Nós a abandonamos à ambição, à reputação e a outros desejos igualmente inconstantes e vazios.

Ad Lucilium epistulae morales 114, 12

12. Mirari quidem non debes corrupta excipi non tantum a corona sordidiore sed ab hac quoque turba cultiore; togis enim inter se isti, non iudicis distant. Hoc magis mirari potes, quod non tantum uitiosa sed uitia laudentur. Nam illud semper factum est: nullum sine uenia placuit ingenium. Da mihi quemcumque uis magni nominis uirum: dicam quid illi aetas sua ignouerit, quid in illo sciens dissimulauerit. Multos tibi dabo quibus uitia non nocuerint, quosdam quibus profuerint. Dabo, inquam, maximae famae et inter admiranda propositos, quos si quis corrigit, delet; sic enim uitia uirtutibus inmixta sunt ut illas secum tractura sint.

12. Na verdade, não deves te surpreender que a corrupção do estilo⁷²⁷ não somente é admitida por um círculo mais baixo de pessoas mas também por uma multidão mais culta. De fato, é a toga que os diferencia, não o bom senso⁷²⁸. Podes ficar ainda mais surpreso por se exaltarem não somente os estilos viciosos, mas os vícios em si. Pois isso sempre existiu: um talento nulo que, para agradar, não foi preciso nenhuma desculpa. Menciona-me qualquer homem de nome célebre que quiseses; direi o que sua época não lhe mostrou e o que nele, mesmo ciente, ela dissimulou. Muitos te mencionarei a quem os vícios não prejudicaram; a alguns, foram inclusive úteis. Mencionarei, afirmo, alguns extremamente famosos, tidos como dignos de admiração que, se alguém os corrige, acaba com eles. De fato, os vícios se lançam de tal forma sobre as virtudes que elas acabam se confundindo com eles.

De tranquillitate animi I, 3

3. Non est quod dicas omnium uirtutum tenera esse principia, tempore illis duramentum et robur accedere. Non ignoro etiam quae in speciem laborant, dignitatem dico et eloquentiae famam et quicquid ad alienum suffragium uenit, mora conualescere: et quae ueras uires parant et quae ad placendum fuco quodam subornantur exspectant annos donec paulatim colorem diuturnitas ducat.

3. Não há motivo para dizeres que no início todas as virtudes são maleáveis e que a solidez e o vigor vêm com o tempo. Não ignoro, ainda, que aquelas que se preocupam com a aparência – falo do prestígio público e do renome da eloquência – e tudo aquilo que depende da opinião alheia demoram para tomar forças. Tanto aquelas que nos conferem verdadeiros valores quanto aquelas que se munem de algum disfarce

⁷²⁷ Sc. da corrupção do *genus orationis*, tema abordado em toda a carta 114.

⁷²⁸ O rigor de Sêneca para com as pessoas comuns (*uulgus, populus*) atinge toda a sociedade, sem distinção de classe social. Cf. Noblot, Sênèque, *Lettres à Lucilius* (tome V), p. 31, n. 2.

para agradar esperam anos até que, pouco a pouco, adquiram um tom de longa duração.

De constantia sapientis XIX, 4

4. Diuerso autem remedio utetur sapiens adfectatorque sapientiae. Inperfectis enim et adhuc ad publicum se iudicium derigentibus hoc proponendum est, inter iniurias ipsos contumeliasque debere uersari: omnia leuiores accident expectantibus. Quo quisque honestior genere fama patrimonio est, hoc se fortius gerat, memor in prima acie altos ordines stare. Contumelias et uerba probrosa et ignominias et cetera dehonesta uelut clamorem hostium ferat et longinqua tela et saxa sine uulnere circa galeas crepitantia; iniurias uero ut uulnera, alia armis, alia pectori infixas, non deiectus, ne motus quidem gradu sustineat. Etiam si premeris et infesta ui urgeris, cedere tamen turpe est: adsignatum a natura locum tuere. Quaeris quis hic sit locus? Viri.

4. Porém, o sábio e o aspirante à sabedoria usarão de um remédio diferente. Com efeito, deve-se mostrar aos iniciantes e aos que até então se regem pelo julgamento da maioria que eles mesmos devem viver em meio às injúrias e ofensas; todos os acontecimentos parecem mais leves aos que já os esperavam. Todo aquele que é mais distinto quanto ao nascimento, à reputação e aos bens deve se portar de maneira mais vigorosa, lembrando-se de que é na primeira fila que ficam as divisões de elite. Ofensas, palavras difamatórias, ignomínias e outras afrontas, que tome como o grito dos inimigos e como projéteis e pedras que, sem ferir, crepitam ao redor do capacete. Mas as injúrias, que suporte como golpes que se infligem uns nas armas, outros no peito, sem se abater e nem dar um único passo. Mesmo se te sentires pressionado ou ameaçado por uma violência hostil, abandonar o posto, por sua vez, é vergonhoso: defende o papel que te foi atribuído pela natureza. Queres saber qual é este papel? O de ser homem.

Ad Polybium de consolatione II, 6

6. Eriperes spiritum? Quantulum nocuisses! Longissimum illi ingeni aeuum fama promisit; id egit ipse, ut meliore sui parte duraret et compositis eloquentiae praeclaris operibus a mortalitate se uindicaret. Quam diu fuerit ullus litteris honor, quam diu steterit aut latinae linguae potentia aut graecae gratia, uigebit cum maximis uiris, quorum se ingeniis uel contulit uel, si hoc uerecundia eius recusat, adplicuit.

6. Tirarias sua vida? Quão pouco o terias prejudicado! A notoriedade de seu talento lhe assegurou uma existência imortal. Ele próprio agiu para que a melhor parte de si perdurasse e, tendo composto obras magníficas sobre a eloquência, para que se libertasse de sua condição de mortal. Enquanto as letras gozarem de algum prestígio, enquanto ou o poder da língua latina ou a graça da grega subsistir, ele vicejará entre os

homens mais grandiosos cujo talento é comparável ao dele ou, se sua modéstia recusa o termo, próximo.

Ad Marciam de consolatione XXIII, 3

3. *Quid? tu, Marcia, cum uideres senilem in iuvene prudentiam, uictorem omnium uoluptatum animum, emendatum, carentem uitio, diuitias sine auaritia, honores sine ambitione, uoluptates sine luxuria adpetentem, diu tibi putabas illum sospitem posse contingere? Quicquid ad summum peruenit, ab exitu prope est. Eripit se aufertque ex oculis perfecta uirtus, nec ultimum tempus expectant quae in primo maturuerunt.*

3. O quê? Tu, Márcia, quando vias uma prudência de velho nesse jovem, uma alma que triunfou sobre todos os prazeres, irretocável, livre de vícios, que procurava as riquezas sem avariza, os cargos públicos sem ambição, os prazeres sem avidez, achavas que podias segurá-lo contigo durante muito tempo? Tudo aquilo que chega ao nível mais alto está próximo do fim. A virtude se arranca e se subtrai do alcance dos olhos, e não esperam pela última estação as coisas que se tornaram maduras na primeira.

Ad Heluiam de consolatione V, 4

4. *Numquam ego fortunae credidi, etiam cum uideretur pacem agere; omnia illa quae in me indulgentissime conferebat, pecuniam honores gratiam, eo loco posui unde posset sine motu meo repetere. Interuallum inter illa et me magnum habui; itaque abstulit illa, non auulsit. Neminem aduersa fortuna comminuit nisi quem secunda decepit.*

4. Nunca acreditei na Fortuna, mesmo quando ela parecia trazer paz. Todas as coisas que ela me atribuía com a maior benevolência – dinheiro, cargos públicos, reconhecimento – coloquei num lugar onde pudesse pedi-las de volta sem que eu me perturbasse. Mantive uma grande distância entre mim e elas; assim, ela as levou embora, não tomou à força. A adversidade não arruína ninguém, a não ser quem abusou da prosperidade.

De uita beata XXII, 4

4. *Quis porro sapientium — nostrorum dico, quibus unum est bonum uirtus — negat etiam haec quae indifferentia uocamus habere aliquid in se pretii et alia aliis esse potiora? Quibusdam ex iis tribuitur aliquid honoris, quibusdam multum; ne erres itaque, inter potiora diuitiae sunt.*

4. Além disso, quem dentre os sábios (falo dos nossos, para os quais o único bem é a virtude) vai negar que mesmo as coisas que nomeamos “indiferentes” têm algum valor em si e umas são preferíveis às outras? A algumas delas se atribui algum crédito; a outras, muito. Assim, não te enganes: as riquezas estão entre os preferíveis⁷²⁹.

De breuitate uitae XVII, 6

6. *Marium caliga dimisit? consulatus exercet; Quintius dictaturam properat peruadere? ab aratro reuocabitur. Ibit in Poenos nondum tantae maturus rei Scipio; uictor Hannibalis uictor Antiochi, sui consulatus decus fraterni sponsor, ni per ipsum mora esset, cum loue reponeretur: ciuiles seruatorem agitabunt seditiones et post fastiditos a iuvene diis aequos honores iam senem contumacis exilii delectabit ambitio.*

6. O calçado de guerra liberou Mário? Ele exerce o consulado. Quíntio (?) está se preparando para entrar na ditadura? Será chamado de volta do arado (ahn?). Cipião vai marchar contra os Cartagineses, não pronto, ainda, para tamanho empreendimento. Vencedor de Aníbal, vencedor de Antíoco, glória do próprio consulado e garantia do seu irmão, se ele mesmo não tivesse impedido teria sido colocado em companhia de Júpiter⁷³⁰. Revoltas civis vão atormentar esse salvador e, após desprezar, quando jovem, homenagens iguais às prestadas aos deuses, vai almejar, já velho, um exílio resistente.

De constantia sapientis XIII, 2

2. *Hunc adfectum aduersus omnis habet sapiens quem aduersus aegros suos medicus, quorum nec obscena, si remedio egent, contrectare nec reliquias et effusa intueri dedignatur nec per furorem saeuientium excipere conuicia. Scit sapiens omnis hos qui togati purpuratique incedunt, ualentes colorati, male sanos esse, quos non aliter uidet quam aegros intemperantis. Itaque ne succenset quidem, si quid in morbo*

⁷²⁹ Essa distinção, entre as coisas indiferentes, dos preferíveis e do que deve ser rejeitado é conforme à doutrina estoíca. Cf. Cícero, *De finibus* III, XVII, 56: *Haec quae praeposita dicimus partim sunt per se ipsa praeposita, partim quod aliquod efficiunt, partim utrumque: per se ut quidam habitus oris et uultus, ut status, ut motus; in quibus sunt et praeponenda quaedam et reicienda: alia ob eam rem praeposita dicuntur, quod per se aliquid efficiunt, ut pecunia: alia autem ob utramque rem, ut integri sensus, ut ualetudo* (“Essas coisas que chamamos ‘preferíveis’ são, em parte, preferíveis por si mesmas, em parte porque executam algo, em parte por ambas as razões. Entre as que são por si mesmas estão o aspecto da face e a fisionomia, assim como os gestos e movimentos. Nelas se encontram algumas que devem ser preferidas e as que devem ser rejeitadas. Há umas que se dirão preferíveis por causa de alguma coisa que produzem através de si, como o dinheiro. Outras, por sua vez, por causa das duas coisas, como a integridade dos sentidos e a saúde”).

⁷³⁰ Ele havia impedido o povo de colocar sua estátua no santuário de Júpiter e de fazê-la sair do templo de Júpiter Capitolino revestida com os trajes de triunfo. Cf. R. Waltz, *Sénèque, De la brièveté de la vie*, p. 73, n. 3.

petulantius ausi sunt aduersus medentem, et quo animo honores eorum nihilo aestimat, eodem parum honorifice facta.

2. O sábio tem, para com todos, a mesma intenção que o médico tem para com seus doentes, cujas partes íntimas não se recusa a tocar se precisam de remédio, nem a examinar os excrementos e as secreções, nem usar de invectivas contra os que são tomados pela loucura. O sábio sabe que todos os que marcham vestidos de toga e púrpura têm um aspecto saudável só na cor, e não os vê de outra forma se não como doentes que não têm moderação. Assim, na verdade não se irrita com os que, sem pudor, cometeram alguma ousadia contra aquele que cura a doença e, uma vez que sua alma não preza nenhuma de suas homenagens, também não dá muito crédito a suas más ações.

DIGNITAS

Ad Lucilium epistulae morales 14, 2

2. Sic gerere nos debemus, non tamquam propter corpus uiuere debeamus, sed tamquam non possimus sine corpore; huius nos nimius amor timoribus inquietat, sollicitudinibus onerat, contumeliis obicit; honestum ei uile est cui corpus nimis carum est. Agatur eius diligentissime cura, ita tamen ut, cum exiget ratio, cum dignitas, cum fides, mittendum in ignes sit.

2. Assim devemos nos portar, não com a ideia de que devemos viver *para* o corpo, mas com a de que não podemos *sem* o corpo; a ligação excessiva com ele nos atormenta com temores, nos cobre de preocupações e nos expõe a insultos. O bem moral é sem valor àquele a quem o corpo é valioso em excesso. Que se proceda, em relação a ele, com o maior cuidado possível; no entanto, quando o bom senso, a dignidade ou a palavra empenhada exigirem, ele deve ser lançado às chamas.

Ad Lucilium epistulae morales 36, 1

1. Amicum tuum hortare ut istos magno animo contemnat qui illum obiurgant quod umbram et otium petierit, quod dignitatem suam destituerit et, cum plus consequi posset, praetulerit quietem omnibus; quam utiliter suum negotium gesserit cotidie illis ostendet. Hi quibus inuidetur non desinent transire: alii elidentur, alii cadent. Res est inquieta felicitas; ipsa se exagitat. Mouet cerebrum non uno genere: alios in aliud irritat, hos in impotentiam, illos in luxuriam; hos inflat, illos mollit et totos resoluit.

1. Exorta teu amigo a desprezar, com toda a coragem, esses sujeitos que o reprovam por ele ter buscado afastamento e dispensa dos negócios públicos⁷³¹, por ter se destituído de seu alto cargo e, quando podia ter alcançado mais, ter preferido o descanso a tudo. Não utilmente conduziu seus afazeres lhes será mostrado dia após dia. Esses homens a quem se inveja não vão parar de mudar de situação: uns serão empurrados, outros cairão. A prosperidade é uma coisa instável, que atormenta a si própria e mexe com a cabeça, e não de um só modo; ela impele cada um a um vício: esses ao descontrole, aqueles à luxúria; esses ela deixa cheios de si; aqueles, amolece, e a todos abate.

Ad Lucilium epistulae morales 40, 7-8

7. *Quemadmodum per proclive currentium non ubi uisum est gradus sistitur, sed incitato corporis ponderi seruit ac longius quam uoluit effertur, sic ista dicendi celeritas nec in sua potestate est nec satis decora philosophiae, quae ponere debet uerba, non proicere, et pedetemptim procedere.* 8. *'Quid ergo? non aliquando et insurget?' Quidni? sed salua dignitate morum, quam uiolenta ista et nimia uis exuit. Habeat uires magnas, moderatas tamen; perennis sit unda, non torrens.*

7. Assim como o passo dos que correm em um terreno inclinado não se detém onde se havia planejado, mas, com a velocidade que seu corpo adquiriu, se apressa e é levado para um lugar mais longe do que queria, também essa rapidez no falar não tem controle sobre si mesma nem convém o bastante à filosofia, que deve ordenar as palavras, não derramá-las, e avançar pouco a pouco. 8. “E então? Não se elevará o discurso de vez em quando?” Por que não? Mas com a condição de manter sua dignidade moral, que esse falar impetuoso e a força excessiva lhe roubam. Que tenha uma grande força, porém moderada; que haja um fluxo contínuo, não uma torrente de palavras.

Ad Lucilium epistulae morales 45, 11

11. *Quod bonum est utique necessarium est: quod necessarium est non utique bonum est, quoniam quidem necessaria sunt quaedam eademque uilissima. Nemo usque eo dignitatem boni ignorat ut illud ad haec in diem utilia demittat.*

11. O que é um bem é, necessariamente, essencial; o que é essencial não necessariamente é um bem, porque, na verdade, as coisas essenciais são, ao mesmo tempo,

⁷³¹ *umbra et otium*: à medida que o Império avançava, um número crescente de homens se absteve dos riscos de uma carreira senatorial e escolheu a tranquilidade de uma vida não administrativa (J. P. V. D. Balsdon, *Life and leisure in ancient Rome*, p. 137). A vida privada, por sua vez, era mais fácil e menos exposta. Mas, para os padrões mais severos de Roma, a *uita umbratilis* (“vida à sombra”, ou seja, a vida contemplativa) demonstrava certa fraqueza: como se sabe, para o pensamento romano da época, levar vida política ou exercer funções públicas eram a realização de um homem digno desse nome; não ter acesso aos cargos públicos equivalia a ser levado a uma condição inferior. Vale ressaltar, porém, que se trata de ideologia de uma classe (P. Veyne, *História da vida privada*, p. 113).

as de menor valor. Ninguém ignora a dignidade do bem a ponto de rebaixá-lo às utilidades de cada dia.

Ad Lucilium epistulae morales 68, 10-11

10. *'Otium' inquis 'Seneca, commendas mihi? ad Epicureas uoces delaberis?' Otium tibi commendo, in quo maiora agas et pulchriora quam quae reliquisti: pulsare superbas potentiorum fores, digerere in litteram senes orbos, plurimum in foro posse inuidiosa potentia ac breuis est et, si uerum aestimes, sordida. 11. Ille me gratia forensi longe antecedit, ille stipendiis militaribus et quaesita per hoc dignitate, ille clientium turba (...).*

10. “Estás recomendando, Sêneca”, dizes, “o ócio? Estás desviando para o discurso de Epicuro?”⁷³². Eu te recomendo o afastamento para que te ocupes com coisas mais nobres e belas do que as que deixaste: bater nas portas suntuosas dos mais poderosos, organizar os registros de velhos sem descendentes, ter ampla influência no fórum são poderes que causam inveja, passageiros e, se pensares bem, desprezíveis. 11. Um me ultrapassará de longe pela popularidade forense; outro, pelas campanhas militares e a alta posição que obteve através delas; outro, pela multidão de clientes (...).

Ad Lucilium epistulae morales 76, 6

6. *Quid expectas? nulli sapere casu obtigit. Pecunia ueniet ultro, honor offeretur, gratia ac dignitas fortasse ingerentur tibi: uirtus in te non incidet (...). Vnum est enim bonum quod honestum: in illis nihil inuenies ueri, nihil certi, quaecumque famae placent.*

6. O que esperas? Ser sábio não acontece a ninguém por acaso. O dinheiro virá por si mesmo, o prestígio será prometido; o reconhecimento e os títulos⁷³³, talvez, serão oferecidos a ti. A virtude não recai sobre ti por sorte (...). De fato, existe um único bem, que é o moral; naquelas outras coisas, que agradam à opinião comum⁷³⁴, nada encontrarás de verdadeiro, nada de seguro.

⁷³² Cf. *De otio*, III, 2.

⁷³³ Nesta carta, o termo *dignitas* tem sentido diferente do que se encontra na *Ep.* 71, 33. Nessa última, o sentido é o de “valor moral”, “excelência”: *Corporum autem bona corporibus quidem bona sunt, sed in totum non sunt bona. His pretium quidem erit aliquod, ceterum dignitas non erit* (“Ora, os bens do corpo são bens em relação ao corpo, mas não são bens em sua totalidade. Na verdade, eles terão seu valor, mas não terão excelência”).

⁷³⁴ Aqui, *fama* é quase sinônima de *opinio*; os dois termos são associados na *Ep.* 94, 12: *Vtrum, inquam, ueras opiniones habenti de bonis malisque sunt necessaria an non habenti? Qui non habet nihil a te adiuuabitur, aures eius contraria monitionibus tuis fama possedit; qui habet exactum iudicium de fugiendis petendisque scit quid sibi faciendum sit etiam te tacente* (“Acaso, eu pergunto, as opiniões bem fundadas são necessárias a quem tem conhecimento a respeito dos bens e dos males ou a quem não tem? Quem não tem não receberá nenhuma ajuda da tua parte; a **opinião comum** tomou posse de seus ouvidos, contrários a teus conselhos.

Ad Lucilium epistulae morales 84, 13

13. *Quaecumque uidentur eminere in rebus humanis, quamuis pusilla sint et comparatione humillimorum exstent, per difficiles tamen et arduos tramites adeuntur. Confragosa in fastigium dignitatis uia est; at si conscendere hunc uerticem libet, cui se fortuna summisit, omnia quidem sub te quae pro excelsissimis habentur aspicias, sed tamen uenies ad summa per planum.*

13. Todas aquelas coisas que têm ares de importantes – de acordo com os interesses humanos –, ainda que sejam ínfimas e se sobressaíam em relação ao que há de mais humilde, são alcançadas por caminhos difíceis e árduos. A estrada em direção aos cargos públicos mais altos é espinhosa. Mas, se quiseres chegar ao ápice ao qual a Fortuna se rebaixou, olharás, abaixo de ti, tudo aquilo que é tido como o mais elevado; e, no entanto, é a partir do chão que atingirás o cume.

Ad Lucilium epistulae morales 99, 20

20. *Non est itaque quod lacrimas propter circumstantem adsidentemque aut contineas aut exprimas: nec cessant nec fluunt umquam tam turpiter quam finguntur: eant sua sponte. Ire autem possunt placidis atque compositis; saepe salua sapientis auctoritate fluxerunt tanto temperamento ut illis nec humanitas nec dignitas deesset. 21. Licet, inquam, naturae obsequi grauitate seruata.*

20. Assim, não há motivo para que contendas ou derrames lágrimas na presença de algum protetor ou amigo; em momento algum elas param ou caem de maneira tão torpe como quando são fingidas: que elas venham espontaneamente. E elas também podem vir para os calmos e regrados; várias vezes, sem comprometer seu crédito, correram dos olhos do sábio que foram humanos sem perder a compostura. 21. Convém, afirmo, obedecer à natureza sem comprometer a discrição.

Ad Lucilium epistulae morales 100, 8

8. *Humilia praeterea tibi uideri dicis omnia et parum erecta: quo uitio carere eum iudico. Non sunt enim illa humilia sed placida et ad animi tenorem quietum compositumque formata, nec depressa sed plana. Deest illis oratorius uigor stimulative quos quaeris et*

Quem é capaz de discernir com exatidão o que se deve buscar daquilo que se deve evitar sabe o que deve fazer, mesmo que fiques calado” – grifos nossos).

subiti ictus sententiarum; sed totum corpus, uideris quam sit comptum, honestum est. Non habet oratio eius sed dabit dignitatem.

8. Além disso, dizes que tudo te parece fraco e pouco elevado; eu acho que ele escapa a essa falha. Com efeito, não são fracos, mas serenos, compostos para um movimento tranquilo e regulado da alma, e não são baixos, mas planos. Falta-lhes a energia oratória e o vigor que procuras, e esse arroubo inesperado das máximas. Mas verás como o conjunto da obra é bem composto, nobre. Seu discurso não tem grandeza, mas ele nos tornará grandes.

Ad Lucilium epistulae morales 101, 1

1. Omnis dies, omnis hora quam nihil simus ostendit et aliquo argumento recenti admonet fragilitatis oblitos; tum aeterna meditados respicere cogita ad mortem. Quid sibi istud principium uelit quaeris? Senecionem Cornelium, equitem Romanum splendidum et officiosum, noueras: ex tenui principio seipse promouerat et iam illi decliuus erat cursus ad cetera; facilius enim crescit dignitas quam incipit. 2 (...). Iam Senecio diuitis iminebat, ad quas illum duae res ducebant efficacissimae, et quaerendi et custodiendi scientia, quarum uel altera locupletem facere potuisset. 3. Hic homo summae frugalitatis, non minus patrimonii quam corporis diligens, cum me ex consuetudine mane uidisset, cum per totum diem amico grauius adfecto et sine spe iacenti usque in noctem adsedisset, cum hilaris cenasset, genere ualetudinis praecipiti arreptus, angina, uix compressum artatis faucibus spiritum traxit in lucem. Intra paucissimas ergo horas quam omnibus erat sani ac ualentis officiis functus decessit.

1. Cada dia, cada hora mostra como nada somos e, através de alguma nova circunstância⁷³⁵, adverte aos que se esquecem da própria fragilidade; quem pensava em coisas eternas, então teve que se preocupar com a morte. Estás perguntando o que esse preâmbulo quer dizer? Conheceste Cornélio Senecião, cavaleiro romano esplêndido e prestativo. De um início modesto, ele mesmo se promovera e sua carreira já estava se inclinando para outras; com efeito, a posição social cresce mais fácil do que começa. 2 (...). Senecião já se destacava em meio às riquezas, às quais o conduziam duas aptidões extremamente valiosas: a de saber ganhar e a de saber guardar⁷³⁶, dentre as quais uma e outra podiam torná-lo rico. 3. Esse homem de costumes imensamente sóbrios, não menos cuidadoso com seu patrimônio do que com seu corpo, tinha vindo me ver de manhã, como

⁷³⁵ *argumentum*: indício, marca, sinal, prova, sem necessidade de demonstração filosófica. Cf. A. Pittet, *Vocabulaire philosophique de Sénèque*, p. 109. Cf., ainda, *Ep.* 2, 1; 12, 1.

⁷³⁶ Na sociedade romana dessa época, a ascensão social consistia em ocupar cargos políticos, que eram um tipo de título de nobreza; esses cargos tinham, por condição, a riqueza. Um homem rico tinha, portando, a escolha entre conservar seus capitais para fazê-los render, mas sem se destacar na sociedade política, ou se destacar em uma posição, gastando uma parte da própria fortuna para manter seu nível – o que era a condição desse destaque. Senecião, com uma humildade que Sêneca (um nobre) aprova, permaneceu um homem de negócios, por assim dizer, e não procurou a consagração na carreira política. Cf. P. Veyne, *Sénèque: Entretiens; Lettres à Lucilius*, p. 986, n. 3.

de costume⁷³⁷; tinha ficado o dia inteiro, até a noite, sentado ao lado de um amigo gravemente doente, que jazia deitado sem esperança; tinha jantado alegremente quando, acometido por uma crise de um tipo de doença – angina – tendo a garganta fechada, arrastou com dificuldade a respiração até a luz do dia. Então, entre pouquíssimas horas em que cumprira com todos os encargos/obrigações de um homem são e corajoso, caiu morto.

Ad Lucilium epistulae morales 115, 9; 17

9. *Miramur parietes tenui marmore inductos, cum sciamus quale sit quod absconditur. Oculis nostris inponimus, et cum auro tecta perfudimus, quid aliud quam mendacio gaudemus? Scimus enim sub illo auro foeda ligna latitare. Nec tantum parietibus aut lacunaribus ornamentum tenue praetenditur: omnium istorum quos incedere altos uides bratteata felicitas est. Inspice, et scies sub ista tenui membrana dignitatis quantum mali iaceat. (...). 17. 'At felicem illum homines et diuitem uocant et consequi optant quantum ille possidet.' Fateor. Quid ergo? tu ullos esse condicionis peioris existimas quam qui habent et miseriam et inuidiam? Utinam qui diuitias optaturi essent cum diuitibus deliberarent; utinam honores petaturi cum ambitiosis et summum adeptis dignitatis statum! Profecto uota mutassent, cum interim illi noua suscipiunt cum priora damnauerint. Nemo enim est cui felicitas sua, etiam si cursu uenit, satis faciat; queruntur et de consiliis et de processibus suis maluntque semper quae reliquerunt.*

9. Admiramos paredes cobertas de mármore fino, mesmo sabendo do que é feito o que fica escondido. Impomos isso a nossos olhos e, quando pintamos de ouro os tetos, com que outra coisa além de uma ilusão ficamos contentes? Com efeito, sabemos que uma feia madeira se oculta embaixo daquele ouro. E não somente paredes e abóbadas enfeitadas se revestem de fino ornamento; a felicidade de todos esses sujeitos que vêm caminhar altivos é apenas banhada a ouro. Olha por dentro e perceberás quanto de mal existe embaixo dessa fina camada de poder. (...). 17. “Mas os homens o têm por feliz e rico, e almejam obter o tanto que ele possui”. Concordo. E então? Achas que há quem esteja em pior condição do que os que têm não só miséria como também inveja? Quem dera se os que almejassem riquezas tivessem se aconselhado com os ricos, e os que se candidatassem a cargos públicos, com os ambiciosos e com os que adquiriram a mais alta posição na política! Sem dúvida mudariam seus desejos enquanto, nesse meio-tempo, eles conceberiam novos depois de ter obtido os primeiros. Com efeito, não há ninguém que se satisfaça com a própria felicidade, ainda que ela venha a passos largos. Queixam-se tanto dos projetos quanto de seus andamentos, e preferem sempre o que deixaram para trás”.

De otio VI, 4-5

⁷³⁷ Esse simples cavaleiro é, portanto, cliente de Sêneca e, como tal, faz uma visita obrigatória a cada manhã. Adivinha-se, com facilidade, que Sêneca foi o benfeitor desse cliente. Cf. Veyne, *op. cit.*, p. 987, n. 1.

4. (...). *Nos certe sumus qui dicimus et Zenonem et Chrysippum maiora egisse quam si duxissent exercitus, gessissent honores, leges tulissent; quas non uni ciuitati, sed toti humano generi tulerunt. Quid est ergo quare tale otium non conueniat uiro bono, per quod futura saecula ordinet nec apud paucos contionetur sed apud omnis omnium gentium homines, quique sunt quique erunt?* 5. *Ad summam, quaero an ex praeceptis suis uixerint Cleanthes et Chrysippus et Zenon. Non dubie respondebis sic illos uixisse quemadmodum dixerant esse uiuendum: atqui nemo illorum rem publicam administrauit. 'Non fuit' inquis 'illis aut ea fortuna aut ea dignitas quae admitti ad publicarum rerum tractationem solet.' Sed idem nihilominus non segnem egere uitam: inuenerunt quemadmodum plus quies ipsorum hominibus prodesset quam aliorum discursus et sudor. Ergo nihilominus hi multum egisse uisi sunt, quamuis nihil publice agerent.*

4. (...). Somos nós, certamente, que dizemos que Zenão e Crisipo realizaram feitos mais elevados do que se tivessem liderado exércitos, desempenhado cargos políticos, promulgado leis – que não promulgaram para uma única cidade, mas para todo o gênero humano. Qual é, então, o motivo por que tal ócio não pode ser conveniente ao homem de bem, através do qual regulará os futuros séculos e não fará discursos entre poucos, mas entre todos os seres humanos de todas as nações, tanto as que existem quanto as que existirão? 5. Em suma, pergunto se Cleantes, Crisipo e Zenão terão vivido de acordo com os próprios preceitos. Sem dúvida responderás que eles viveram assim como disseram que se deveria viver. E, no entanto, nenhum deles tomou parte na República. “Eles não possuíam”, dizes, “o patrimônio ou a posição social que se costumam admitir ao se tratar de negócios públicos”. Mas eles também não levaram uma vida inerte; descobriram de que maneira seu afastamento da política poderia ser mais útil aos seres humanos do que o discurso e o suor de outros. Portanto, também eles deram a impressão de terem realizado muitos feitos, ainda que nada tenham realizado na vida pública.

De breuitate uitae IV, 3-4

3. *In quadam ad senatum missa epistula, cum requiem suam non uacuum fore dignitatis nec a priore gloria discrepantem pollicitus esset, haec uerba inueni: "Sed ista fieri speciosius quam promitti possunt. Me tamen cupido temporis optatissimi mihi prouexit, ut quoniam rerum laetitia moratur adhuc, praecipere aliquid uoluptatis ex uerborum dulcedine."* 4 *Tanta uisa est res otium, ut illam, quia usu non poterat, cogitatione praesumeret. Qui omnia uidebat ex se uno pendentia, qui hominibus gentibusque fortunam dabat, illum diem laetissimus cogitabat quo magnitudinem suam exueret.*

3. Numa carta enviada ao Senado, ao ter prometido⁷³⁸ que seu descanso não estaria em desacordo com sua posição social nem com a glória anterior, encontrei estas palavras: “Mas é mais plausível que as coisas sejam prometidas do que realizadas. No entanto, o desejo por esse momento tão esperado me fez progredir a tal ponto que, mesmo que a alegria pela situação esteja demorando até agora, eu tenho o prazer de antecipar o encanto dessas palavras”. 4. O ócio pareceu uma coisa tão boa que, se não podia tê-la na prática, ele a tinha em pensamento. Ele, que via tudo depender exclusivamente de si, que atribuía a

⁷³⁸ O imperador Augusto (63 a.C. – 14 d. C.), de que se falava no § 2.

sorte de homens e de nações, pensava que o dia mais feliz seria aquele em que se livraria de sua pompa.

De breuitate uitae XX, 1

1. Omnium quidem occupatorum condicio misera est, eorum tamen miserrima, qui ne suis quidem laborant occupationibus, ad alienum dormiunt somnum, ad alienum ambulat gradum, amare et odisse, res omnium liberrimas, iubentur. Hi si uolent scire quam breuis ipsorum uita sit, cogitent ex quota parte sua sit. Cum uideris itaque praetextam saepe iam sumptam, cum celebre in foro nomen, ne inuideris: ista uitae damno parantur. Vt unus ab illis numeretur annus, omnis annos suos conterent. Quosdam antequam in summum ambitionis eniterentur, inter prima luctantis aetas reliquit; quosdam, cum in consummationem dignitatis per mille indignitates erepsissent, misera subiit cogitatio laborasse ipsos in titulum sepulcri; quorundam ultima senectus, dum in nouas spes ut iuuenta disponitur, inter conatus magnos et improbos inualida defecit.

1. Na verdade, a condição de todas as pessoas ocupadas é infeliz; no entanto, a mais infeliz de todas é a daquelas que não gastam o tempo com as próprias ocupações, que dormem de acordo com o sono dos outros, caminham de acordo com o passo dos outros, aqueles cujos amores e ódios – as coisas mais livres de todas – são comandados. Eles, se quiserem saber como é breve a própria vida, que reflitam sobre quão pouca é a parte que lhes cabe. Assim, quando vires a toga pretexta com frequência adquirida e um nome famoso em público, não fiques com inveja: essas coisas são adquiridas em detrimento da vida. Para que se conte um único ano delas, eles vão esgotar todos os seus próprios anos. Alguns, antes que se destacassem no ápice de sua ambição, a vida abandonou já nas primeiras tentativas; outros, após terem rastejado, através de mil atos desonrosos, sobreveio uma infeliz reflexão de que sofreram à toa por causa de uma inscrição tumular. Em outros a decrepitude – enquanto dela dispunham, com esperanças renovadas, como se fosse a juventude – sucumbiu sem vigor entre grandes e presunçosos esforços.

HONOR

Ad Lucilium Epistulae morales 14, 11

11. Ad philosophiam ergo confugiendum est; hae litterae, non dico apud bonos sed apud mediocriter malos infularum loco sunt. Nam forensis eloquentia et quaecumque alia populum mouet aduersarios habet: haec quieta et sui negotii contemni non potest, cui ab omnibus artibus etiam apud pessimos honor est. Numquam in tantum conualescet nequitia, numquam sic contra uirtutes coniurabitur, ut non philosophiae nomen uenerabile et sacrum maneat. Ceterum philosophia ipsa tranquille modesteque tractanda est.

11. Portanto, deve-se buscar refúgio na filosofia. Esses estudos dão a chance – não digo aos bons, mas aos medianamente maus – de portar um diadema. Com efeito, a eloquência do fórum e qualquer outra que impressiona o povo têm seus opositores. A filosofia, que é neutra e cuida das próprias obrigações, não pode ser desprezada; ela, dentre

todos os saberes, goza de prestígio mesmo entre os piores. Nunca a perversão vai crescer tanto, nunca vai se tramar tanto assim contra as virtudes que o nome da filosofia não permaneça venerável e sagrado. No mais, deve-se praticar essa mesma filosofia com tranquilidade e discrição.

Ad Lucilium Epistulae morales 19, 7- 8

7. Si te ad priuata rettuleris, minora erunt omnia, sed affatim implebunt: at nunc plurima et undique ingesta non satiant. Vtrum autem maus ex inopia saturitatem an in copia famem? Et auida felicitas est et alienae auiditati exposita; quamdiu tibi satis nihil fuerit, ipse aliis non eris. 8. 'Quomodo' inquis 'exibo?' Vt cumque. Cogita quam multa temere pro pecunia, quam multa laboriose pro honore temptaueris: aliquid et pro otio audendum est, aut in ista sollicitudine procurationum et deinde urbanorum officiorum senescendum, in tumultu ac semper nouis fluctibus quos effugere nulla modestia, nulla uitae quiete contingit. Quid enim ad rem pertinet an tu quiescere uelis? fortuna tua non uult. Quid si illi etiam nunc permiseris crescere? quantum ad successus accesserit accedet ad metus.

7. Se te voltares à vida privada, tudo virá em menor quantidade, mas te completará com abundância; neste momento, os excessos que se oferecem de todos os lados não te satisfazem. Ora, preferes a fartura na indigência ou a fome na riqueza? A prosperidade é gananciosa e exposta à ganância alheia; ao mesmo tempo em que nada te for suficiente, tu mesmo não será para os outros. 8. “Como sairei?”, perguntas. Como quiseses. Pensa em quanto terás sido corrompido, sem motivo, por causa do dinheiro, em quanto terás sofrido por causa de teu cargo. Também em nome do afastamento se deve correr algum risco, ou então envelhecer nessa preocupação com os encargos e, depois, com os ofícios urbanos, em meio à confusão e agitações sempre novas, de que nenhuma discrição e nenhuma vida tranquila consegue escapar. De fato, que diferença faz se tu queres ou não te afastar? Teu patrimônio não quer. E se permitires que ele cresça ainda mais? Quanto mais te aproximares do sucesso, mais te aproximarás do medo.

Ad Lucilium Epistulae morales 20, 6- 7

6. Nesciunt ergo homines quid uelint nisi illo momento quo uolunt; in totum nulli uelle aut nolle decretum est; uariatur cotidie iudicium et in contrarium uertitur ac plerisque agitur uita per lusum. Preme ergo quod coepisti, et fortasse perduceris aut ad summum aut eo quod summum nondum esse solus intellegas. 7. 'Quid fiet' inquis 'huic turbae familiarium sine re familiari?' Turba ista cum a te pasci desierit, ipsa se pascet, aut quod tu beneficio tuo non potes scire, paupertatis scies: illa ueros certosque amicos retinebit, discedet quisquis non te se aliud sequebatur. Non est autem uel ob hoc unum amanda paupertas, quod a quibus ameris ostendet? O quando ille ueniet dies quo nemo in honorem tuum mentiatur!

6. Logo, os seres humanos não sabem o que querem, a não ser o que querem naquele instante; ninguém tem determinação absoluta do que quer e do que não quer. Varia-se diariamente a opinião e se volta ao caminho oposto; a maioria vive a vida como em um jogo. Logo, persegue teu objetivo inicial e talvez chegues ao grau mais elevado ou àquele que compreenderás, sozinho, que ainda não é o mais elevado. 7. “O que será”, dizes, “dessa multidão de domésticos sem posses?”. Essa multidão, quando deixar de ser sustentada por ti, sustentará a si mesma; depois, o que não podes conhecer através de teus bens, conhecerás através da pobreza: ela vai conservar os amigos verdadeiros e confiáveis. Quem não seguia a ti, mas a outras coisas, vai se afastar. Ora, então não se deve amar a pobreza por esse único motivo, que mostrará por quem serás amado? Oh, quando chegará o dia em que ninguém vai mentir para te adular?

Ad Lucilium Epistulae morales 21, 6

6. Quoscumque in medium fortuna protulit, quicumque membra ac partes alienae potentiae fuerant, horum gratia uiguit, domus frequentata est, dum ipsi steterunt: post ipsos cito memoria defecit. Ingeniorum crescit dignatio nec ipsis tantum honor habetur, sed quidquid illorum memoriae adhaesit excipitur.

6. Todos aqueles que a Fortuna expôs em público, todos aqueles que foram membros e participantes de um poder alheio viram seu crédito (gratia) adquirir importância e sua casa frequentada, enquanto eles mesmos se mantiveram de pé. Após partirem, sua lembrança rapidamente se desfez. A credibilidade dos espíritos cresce, e eles não somente gozam de consideração como também tudo aquilo que se ligou à sua lembrança é bem recebido.

Ad Lucilium Epistulae morales 47, 13-14

13. Viue cum seruo clementer, comiter quoque, et in sermonem illum admitte et in consilium et in conuictum. Hoc loco adclamabit mihi tota manus delicatorum 'nihil hac re humilius, nihil turpius'. Hos ego eosdem deprehendam alienorum seruorum osculantes manum. 14. Ne illud quidem uidetis, quam omnem inuidiam maiores nostri dominis, omnem contumeliam seruis detraxerint? Dominum patrem familiae appellauerunt, seruos - quod etiam in mimis adhuc durat - familiares; instituerunt diem festum, non quo solo cum seruis domini uescerentur, sed quo utique; honores illis in domo gerere, ius dicere permiserunt et domum pusillam rem publicam esse iudicauerunt.

13. Age de maneira calma e afável para com teu escravo; admite-o nas conversas, nas decisões e na convivência. A esta altura uma multidão de refinados vai me protestar: “Não há nada mais baixo que isso, nada mais vergonhoso”. Esses são os mesmos que eu flagro beijando a mão dos escravos dos outros. Não vedes nem isso – como nossos ancestrais removeram toda a inveja dos senhores e toda injúria dos escravos? Deram o nome de “chefe de família” ao senhor e de “familiares” aos escravos, o que perdura até hoje nos

mimos⁷³⁹. Instituíram um dia de festas para que não só o senhor comesse com os escravos, mas para que se fizesse de tudo. Permitiram que eles assumissem os compromissos na casa, administrassem a justiça⁷⁴⁰ e acharam que a casa parecia uma pequena república.

Ad Lucilium Epistulae morales 64, 9-10

9. Animi remedia inuenta sunt ab antiquis; quomodo autem admouentur aut quando nostri operis est quaerere. Multum egerunt qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt. Suspiciendi tamen sunt et ritu deorum colendi. Quidni ego magnorum uirorum et imagines habeam incitamenta animi et natales celebrem? quidni ego illos honoris causa semper appellem? Quam uenerationem praeceptoribus meis debeo, eandem illis praeceptoribus generis humani, a quibus tanti boni initia fluxerunt. 10. Si consulem uidero aut praetorem, omnia quibus honor haberi honori solet faciam: equo desiliam, caput adaperiam, semita cedam. Quid ergo? Marcum Catonem utrumque et Laelium Sapiensem et Socraten cum Platone et Zenonem Cleanthenque in animum meum sine dignatione summa recipiam? Ego uero illos ueneror et tantis nominibus semper assurgo.

9. Os remédios para a alma foram descobertos pelos antigos; porém, buscar como ou quando são aplicadas é tarefa nossa. Muito fizeram os que existiram antes de nós, mas não concluíram. No entanto, são dignos de admiração e de serem venerados como num culto aos deuses. Por que eu não teria retratos desses homens grandiosos como um estímulo para a alma e não celebraria suas datas de nascimento? Por que eu não os citaria sempre, para homenageá-los? Devo o mesmo respeito a meus preceptores quanto aos preceptores da humanidade, dos quais emanaram os princípios de tantas coisas boas. 10. Se eu vir um cônsul ou um pretor, farei tudo que se costuma fazer ao se prestar honras a um magistrado: descerei do cavalo, descobrirei a cabeça e seguirei meu caminho. E então? Receberei na minha alma Marco Catão – ambos –, Lélcio, o Sábio, Sócrates e Platão, Zenão e Cleantes sem extrema consideração? Eu os respeito e sempre me ergo perante tão elevados nomes.

Ad Lucilium Epistulae morales 73, 6

6. Multi enim sunt ex his togatis quibus pax operosior bello est: an idem existimas pro pace debere eos qui illam ebrietati aut libidini impendunt aut aliis uitii quae uel bello rumpenda sunt? Nisi forte tam iniquum putas esse sapientem ut nihil uiritim se debere pro communibus bonis iudicet. Soli lunaeque plurimum debeo, et non uni mihi oriuntur; anno temperantique annum deo priuatim obligatus sum, quamuis nihil in meum honorem discripta sint.

6. De fato, para muitos desses que usam toga a paz é mais onerosa do que a guerra. Ou achas que deve as mesmas obrigações para a paz quem a gasta na bebedeira, nos prazeres carnis e outros vícios, que durante a guerra devem ser interrompidos? A não ser

⁷³⁹ Peças que exibiam temas da vida comum.

⁷⁴⁰ Como o próprio pretor costumava fazer.

que, talvez, creias que o sábio é tão injusto a ponto de julgar que não tem nenhuma obrigação particular para os bens comuns. Devo várias obrigações ao sol e à lua, e eles não nascem só para mim. Tenho obrigações pessoais para com a passagem do ano e para com o deus que a regula, ainda que as estações não tenham, de modo algum, sido estabelecidas em minha homenagem.

Ad Lucilium Epistulae morales 74, 1-2; 7

1. Epistula tua delectauit me et marcentem excitauit; memoriam quoque meam, quae iam mihi segnīs ac lenta est, euocauit. Quidni tu, mi Lucili, maximum putes instrumentum uitae beatae hanc persuasionem unum bonum esse quod honestum est? Nam qui alia bona iudicat in fortunae uenit potestatem, alieni arbitrii fit: qui omne bonum honesto circumscripsit intra se felix est. 2. Hic amissis liberis maestus, hic sollicitus aegris, hic turpibus et aliqua sparsis infamia tristis; illum uidebis alienae uxoris amore cruciari, illum suae; non deerit quem repulsa distorqueat; erunt quos ipse honor uexet. (...). 7. Hanc enim imaginem animo tuo propone, ludos facere fortunam et in hunc mortalium coetum honores, diuitias, gratiam excutere, quorum alia inter diripientium manus scissa sunt, alia infida societate diuisa, alia magno detrimento eorum in quos deuenerant presa (...).

1. Tua carta me agradou e, abatido, me animou, e também reavivou minha memória, que já me está falha e vagarosa. Por que afinal, meu caro Lucílio, não acharias que o meio fundamental para uma vida feliz é a convicção de que o único bem é o bem moral? De fato, quem pensa que outras coisas são bens cai no poder da Fortuna, torna-se domínio de outros. Quem limitou todo bem à moral é contente em si mesmo. 2. Um fica aflito com a perda dos filhos, outro com suas doenças; outro, ainda, fica triste por suas atitudes baixas e por alguma difamação que os caluniou. Verás um se martirizando por amar a esposa alheia, outro por amar a própria. Não faltará quem se atormente por conta de um revés; haverá aqueles a quem o próprio cargo político será um incômodo (...). 7. Imagina, então, a seguinte metáfora: a Fortuna dando presentes⁷⁴¹ e jogando, sobre essa multidão de mortais, cargos públicos, riquezas e prestígio. Dentre eles, alguns são lacerados pelas mãos dos que os despedaçam, outros divididos por uma associação de impostores e outros, ainda, roubados – para prejuízo daqueles a quem eram destinados (...).

Ad Lucilium epistulae morales 81, 28-29

28. Nihil carius aestimamus quam beneficium quamdiu petimus, nihil uilius cum accepimus. Quaeris quid sit quod obliuionem nobis acceptorum faciat? cupiditas accipiendorum; cogitamus non quid inpetratum sed quid petendum sit. Abstrahunt a recto

⁷⁴¹ Essa alegoria já encontrada em Horácio (*C.* 29, 49) é imitada por Sêneca, ao relatar o espetáculo já oferecido por Augusto (Suetônio, *Aug.* 98), por Calígula (*Cal.* 18) e, depois, por Nero (*Ner.* 11) em um teatro de Roma. Os presentes-surpresa eram escritos em papéis que, jogados do alto, continham o nome daquilo que o feliz presenteado podia pegar nas lojas daqueles que os doaram; sob Nero, foram oferecidos pássaros diversos, vestuários, ouro, prata, pedras preciosas, escravos, navios, propriedades rurais, entre vários outros. O parágrafo 7 seria a descrição de uma testemunha ocular. Cf. H. Noblot, *Sénéque, Lettres à Lucilius* (tome III), p. 39, n. 1.

diuitiae, honores, potentia et cetera quae opinione nostra cara sunt, pretio suo uilia. 29. Nescimus aestimare res, de quibus non cum fama sed cum rerum natura deliberandum est; nihil habent ista magnificum quo mentes in se nostras trahant praeter hoc, quod mirari illa consueuimus. Non enim quia concupiscenda sunt laudantur, sed concupiscuntur quia laudata sunt, et cum singulorum error publicum fecerit, singulorum errorem facit publicus.

28. Não julgamos nada mais caro do que um favor quando o pedimos, e nada mais barato quando o recebemos. Queres saber o que faz com que nos esqueçamos daqueles que recebemos? A avidez em receber mais. Não pensamos no que já foi conseguido, mas no que ainda deve ser pedido. O que nos desvia do caminho certo são as riquezas, os cargos públicos, os poderes e outras coisas que na nossa opinião são caras, mas cujo valor real é irrisório. 29. Não sabemos o preço das coisas que devem ser consultadas não com o senso comum, mas com a natureza. Elas nada têm de tão esplendoroso que possa virar nossas cabeças, exceto o fato de que nos habituamos a admirá-las. De fato, não é por serem cobiçadas que as exaltamos, mas são cobiçadas *por* serem exaltadas; e, uma vez que o erro de cada um em particular se fez geral, o geral faz, de cada erro, um particular.

Ad Lucilium epistulae morales 101, 1; 3-4

1. Omnis dies, omnis hora quam nihil simus ostendit et aliquo argumento recenti admonet fragilitatis oblitos; tum aeterna meditando respicere cogit ad mortem. Quid sibi istud principium uelit quaeris? Senecionem Cornelium, equitem Romanum splendidum et officiosum, noueras: ex tenui principio se ipse promouerat et iam illi decliuus erat cursus ad cetera; facilius enim crescit dignitas quam incipit. (...). Hic homo summae frugalitatis, non minus patrimonii quam corporis diligens, cum me ex consuetudine mane uidisset, cum per totum diem amico grauiter adfecto et sine spe iacentiusque in noctem adsedisset, cum hilaris cenasset, genere ualitudinis praecipiti arreptus, angina, uix compressum artatis faucibus spiritum traxit in lucem. Intra paucissimas ergo horas quam omnibus erat sani ac ualentis officiis functus decessit. 4. Ille qui et mari et terra pecuniam agitabat, qui ad publica quoque nullum relinquens inexpertum genus quaestus accesserat, in ipso actu bene cedentium rerum, in ipso procurrentis pecuniae impeturatp est.

Insere nunc, Meliboe, piros, pone [in] ordine uites.

Quam stultum est aetatem disponere ne crastini quidem dominum! o quanta dementia est spes longas inchoantium: emam, aedificabo, credam, exigam, honores geram, tum deinde lassam et plenam senectutem in otium referam.

1. Cada dia, cada hora nos mostra como somos insignificantes e nos adverte, por meio de algum indício, de que esquecemos nossa fragilidade; então, aos que faziam planos para a eternidade, impele a volver os olhos para a morte.

Queres saber o que significa esse preâmbulo? Conheceste Cornélio Senecião, ilustre e solícito cavaleiro romano. De um começo modesto, progrediu através dos próprios esforços, e já estava inclinado a dar os demais passos de sua carreira. Com efeito, a posição social cresce mais facilmente do que começa. (...). Este homem de extrema sobriedade, que cuidava não menos de seu patrimônio que de sua saúde, tinha vindo me ver, como de costume, no período da manhã, tinha ficado sentado o dia inteiro até a noite ao lado de um amigo que jazia gravemente enfermo e sem esperanças, tinha jantado alegremente. Pego de

surpresa por um tipo perigoso de doença, a angina, com dificuldade prolongou, até o cair do dia, sua respiração abreviada pela garganta fechada. Portanto, num intervalo de pouquíssimas horas em que cumpriu todos os encargos como um homem saudável e vigoroso, faleceu. 4. Ele, que controlava o dinheiro por terra e mar, que se dedicou à vida pública e não deixou de tentar nenhum tipo de cargo, no exato instante em que as coisas iam de vento em popa, no exato instante em que o dinheiro fluía em abundância, com um só golpe foi arrebatado (da vida).

“Enxerta agora, Melibeu, as peras, põe em ordem as videiras”⁷⁴².

Como é estúpido decidir a vida quando, na verdade, não se é dono nem do dia seguinte! Oh, quanta loucura há em alimentar longas esperanças: vou comprar, construir, emprestar dinheiro e reclamá-lo, executar cargos públicos; depois, terei no ócio uma velhice cansada e plena.

Ad Lucilium epistulae morales 104, 3; 9; 33

3. Indulgendum est enim honestis adfectibus; et interdum, etiam si premunt causae, spiritus in honorem suorum uel cum tormento reuocandus et in ipso ore retinendus est, cum bono uiro uiuendum sit non quamdiu uiuat sed quamdiu oportet: ille qui non uxorem, non amicum tanti putat ut diutius in uita commoretur, qui perseverabit mori, delicatus est. (...). 9. Diuitias iudicabis bonum: torquebit te paupertas, quod est miserrimum, falsa. Quamuis enim multum possideas, tamen, quia aliquis plus habet, tanto tibi uideris deficere quanto uinceris. Honores iudicabis bonum: male te habebit ille consul factus, ille etiam relictus; inuidebis quotiens aliquem in fastis saepius legeris. Tantus erit ambitionis furor ut nemo tibi post te uideatur si aliquis ante te fuerit. (...). 33. Vides posse homines laborem pati: per medias Africae solitudines pedes duxit exercitum. Vides posse tolerari sitim: in collibus arenis sine ullis impedimentis uicti exercitus reliquias trahens inopiam umoris loricated tulit et, quotiens aquae fuerat occasio, nouissimus bibit. Vides honorem et notam posse contemni: eodem quo repulsus est die in comitio pila lusit. Vides posse non timeri potentiam superiorum: et Pompeium et Caesarem, quorum nemo alterum offendere audebat nisi ut alterum demereretur, simul prouocauit. Vides tam mortem posse contemni quam exilium: et exilium sibi indixit et mortem et interim bellum.

3. De fato, devemos ser indulgentes para com as emoções verdadeiras. E, por vezes, mesmo se os motivos obrigam, o sopro da vida deve ser chamado de volta e, por estima aos familiares, mantido nos próprios lábios, ainda que seja torturante. O homem de bem deve viver não o quanto quiser, mas o quanto for conveniente. Aquele que não acha que a esposa ou um amigo têm valor a ponto de querer permanecer em vida por mais tempo, que fica persistindo em morrer, é um frouxo. 9. Julgarás que as riquezas são um bem; a pobreza vai te torturar – e, o que é mais lamentável, ela é ilusória. De fato, ainda que muito possuas, acharás (já que alguém tem mais), no entanto, que falta tanto a ti quanto sobra ao outro. Julgarás que os cargos políticos são um bem; vai te atormentar quem foi eleito cônsul e quem foi, inclusive, reeleito; sentirás inveja cada vez que leres que alguém está em alta com mais frequência. Será tamanho o furor da ambição que ninguém parecerá estar atrás de ti se alguém estiver na tua frente. (...). 33. Vês que os homens são capazes de suportar o

⁷⁴² Virgílio, *Écl.*, I, 74.

cansaço; em meio aos desertos da África, conduziu⁷⁴³ seu exército a pé. Vês que são capazes de tolerar a sede; sob as áridas encostas, sem quaisquer provisões, arrastando o restante de um exército de vencidos, sofreu a escassez de líquidos sem tirar sua couraça e, todas as vezes que havia uma chance de ter água, era o último a beber. Vês que são capazes de desprezar a carreira pública e a desonra; no mesmo dia em que perdeu as eleições⁷⁴⁴, jogou bola na praça de comícios⁷⁴⁵. Vês que é possível não temer o poder dos superiores; tanto Pompeu quanto César, entre os quais ninguém ousava desagradar um para cativar o outro, desafiou de uma só vez. Vês que é possível desprezar tanto a morte quanto o exílio; determinou a si mesmo o exílio, a morte e a guerra ao mesmo tempo.

Ad Lucilium epistulae morales 115, 6-7; 10

6. (...) *si, quemadmodum uisus oculorum quibusdam medicamentis acui solet et repurgari, sic nos aciem animi liberare impedimentis uoluerimus, poterimus perspicere uirtutem etiam obrutam corpore, etiam paupertate opposita, etiam humilitate et infamia obiacentibus; cernemus, inquam, pulchritudinem illam quamuis sordido obtectam. 7. Rursus aequae malitiam et aerumnosi animi ueternum perspiciemus, quamuis multus circa diuitiarum radiantium splendor inpediat et intuentem hinc honorum, illinc magnarum potestatum falsa lux uerberet. (...). Haec ipsa res quae tot magistratus, tot iudices detinet, quae et magistratus et iudices facit, pecunia, ex quo in honore esse coepit, uerus rerum honor cecidit, mercatoresque et uenales in uicem facti quaerimus non quale sit quidque sed quanti; ad mercedem pii sumus, ad mercedem impii, et honesta quamdiu aliqua illis spes inest sequimur, in contrarium transituri si plus scelera promittent. (...). 17. 'At felicem illum homines et diuitem uocant et consequi optant quantum ille possidet.' Fateor. Quid ergo? tu ullos esse condicionis peioris existimas quam qui habent et miseriam et inuidiam? Utinam qui diuitias optaturi essent cum diuitibus deliberarent; utinam honores petaturi cum ambitiosis et summum adeptis dignitatis statum! Profecto uota mutassent, cum interim illi nova suscipiunt cum priora damnauerint. Nemo enim est cui felicitas sua, etiam si cursus uenit, satis faciat; queruntur et de consiliis et de processibus suis maluntque semper quae reliquerunt.*

6. (...) se, assim como certos medicamentos costumam aguçar e desembaçar a visão, se quisermos livrar de obstáculos também os olhos da alma seremos capazes de perceber a virtude mesmo escondida por um corpo, mesmo de cara com a pobreza, mesmo expostos à obscuridade e à desonra. Que possamos, insisto, reconhecer a beleza ainda que revestida de coisas feias. 7. Por outro lado, também perceberemos a maldade e a languidez de uma alma infeliz, ainda que o forte brilho de riquezas radiantes sirva de obstáculo e uma falsa luz – ora de cargos públicos, ora de poderes elevados – venha ferir quem observa. (...). 10. A mesma coisa que atrai tantos magistrados e tantos juízes, que torna alguém magistrado ou juiz – o dinheiro –, a partir do momento em que passou a ser valorizada, o real valor das coisas decaiu. Tornamo-nos mercadores e mercadoria sucessivamente, e não perguntamos

⁷⁴³ Fala-se de Catão de Útica.

⁷⁴⁴ Para pretor.

⁷⁴⁵ As praças em que aconteciam as eleições.

“o que é” e “para que serve”, mas “quanto custa”. Pagamos por ela na hora – ou não – e seguimos a honestidade enquanto ela corresponde às expectativas, mas passamos para o lado oposto se a perversidade prometer mais. (...). 17. “Mas os homens o têm por feliz e rico, e almejam obter o tanto que ele possui”. Concordo. E então? Achas que há quem esteja em pior condição do que os que têm não só miséria como também inveja? Quem dera se os que almejassem riquezas tivessem se aconselhado com os ricos, e os que solicitassem ofícios públicos, com os ambiciosos e com os que adquiriram o cargo mais alto na política/a mais alta posição na política! Sem dúvida teriam mudado seus desejos nesse meio-tempo, uma vez que só admitem novos quando tiverem condenado os anteriores. Com efeito, não há ninguém que se satisfaça com a própria felicidade, ainda que ela venha a passos largos. Queixam-se tanto dos projetos quanto de seus andamentos, e preferem sempre o que deixaram para trás.

Ad Lucilium epistulae morales 118, 4

4. Quanto hic maiore gaudio fruitur qui non praetoria aut consularia comitia securus intuetur, sed magna illa in quibus alii honores anniuersarios petunt, alii perpetuas potestates, alii bellorum euentus prosperos triumphosque, alii diuitias, alii matrimonia ac liberos, alii salutem suam suorumque! Quanti animi res est solum nihil petere, nulli supplicare, et dicere, 'nihil mihi tecum, fortuna; non facio mei tibi copiam. Scio apud te Catones repelli, Vatinius fieri. Nihil rogo.' Hoc est priuatam facere fortunam.

4. Desfruta de um contentamento muito maior quem observa, tranquilo, não as eleições para pretor ou cônsul, mas as maiores, em que uns pedem cargos públicos todos os anos, outros, poderes permanentes; uns, o favorável e vitorioso êxito nas guerras; outros, riquezas; outros, casamentos e filhos; outros, o bem-estar para si e para os seus. Que atitude de extremo caráter é ser o único a nada pedir, nada suplicar, e dizer: “Não tenho nada a ver contigo, Fortuna. Não faço de mim uma cópia tua. Sei que você repudia os Catões e valoriza os Vatínios. Nada imploro”. Isso é fazer da Fortuna uma subalterna.

PIETAS

Ad Lucilium epistulae morales 76, 23

23. Virum bonum concedas necesse est summae pietatis erga deos esse. Itaque quidquid illi accidit aequo animo sustinebit; sciet enim id accidisse lege diuina qua uniuersa procedunt. Quod si est, unum illi bonum erit quod honestum; in hoc enim positum et parere diis nec excandescere ad subita nec deplorare sortem suam, sed patienter excipere fatum et facere imperata.

23. É forçoso que concordes que o homem de bem tem profundo respeito para com os deuses. Assim, o que quer que lhe aconteça, vai suportar com resignação, pois saberá que aconteceu porque o quis a lei divina, através da qual o universo caminha. Se assim é, ele

terá um único bem: o honesto, que depende, com efeito, de se obedecer aos deuses⁷⁴⁶ e não se enfurecer com imprevistos nem lamentar a própria sorte, mas receber sem queixas o destino e fazer o que foi ordenado.

Ad Lucilium epistulae morales 49, 11-12

11. Erras si in nauigatione tantum existimas minimum esse quo a morte vita diducitur: in omni loco aequae tenuae interuallum est. Non ubique se mors tam prope ostendit: ubique tam prope est. Has tenebras discute, et facilius ea trades ad quae praeparatus sum. Dociles natura nos edidit, et rationem dedit imperfectam, sed quae perfici posset. 12. De iustitia mihi, de pietate disputa, de frugalitate, de pudicitia utraque, et illa cui alieni corporis abstinencia est, et hac cui sui cura. Si me nolueris per deum ducere, facilius ad id quo tendo perueniam; nam, ut ait ille tragicus, 'Veritatis simplex oratio est'; ideoque illam implicari non oportet; nec enim quicumquam minus conuenit quam subdola ista calliditas animis magna conantibus.

11. Estás errado se pensas que somente na navegação é mínima a distância que separa a vida da morte: em qualquer situação ela é igualmente tênue. A morte não *mostra* tão próxima em qualquer lugar, ela *está* tão próxima em qualquer lugar. Afasta essas trevas; mais facilmente me trarás algo para o qual eu fui preparado. A natureza nos fez maleáveis e nos concedeu uma razão imperfeita, mas que pudesse ser aperfeiçoada. 12. Argumenta comigo a respeito da justiça, do cumprimento do dever, da probidade, de ambos os pudores – tanto o que refreia o desejo pelo corpo alheio quanto o que vigia a si mesmo. Se não quiseres me conduzir através de desvios, mais facilmente chegarei ao objetivo a que me dirijo. Pois, assim como diz aquele (poeta) trágico, “É simples o discurso da verdade”.

Dessa forma, não é bom distorcê-la. De fato, nada é menos apropriado às almas que ousam grandes feitos do que essa ardilosa sutileza.

Ad Lucilium epistulae morales 90, 1; 3

1. Quis dubitare, mi Lucili, potest quin deorum immortalium munus sit quod uiuimus, philosophiae quod bene uiuimus? (...). 3. Huius opus unum est de diuinis humanisque uerum inuenire; ab hac numquam recedit religio, pietas, iustitia et omnis alius comitatus uirtutum consertarum et inter se cohaerentium. Haec docuit colere diuina, humana diligere, et penes deos imperium esse, inter homines consortium. Quod aliquamdiu iniuiolatum mansit, antequam societatem auaritia distraxit et paupertatis causa etiam iis quos fecit locupletissimos fuit; desierunt enim omnia possidere, dum uolunt propria.

1. Quem pode duvidar, meu caro Lucílio, de que é uma dádiva dos deuses imortais o fato de que vivemos, e da filosofia o fato de que bem vivemos? (...). 3. Sua⁷⁴⁷ única tarefa é

⁷⁴⁶ *parere diis*: Cf. *De uita beata*, XV, 7: *deo parere libertas est* (“obedecer a Deus é liberdade”).

⁷⁴⁷ Sc. a da filosofia.

descobrir a verdade acerca do que é divino e do que é humano. Dela nunca se afastam o sagrado, o cumprimento dos deveres, a justiça e toda a comitiva das virtudes reunidas e ligadas entre si. Ela ensinou a honrar o que é divino e a querer bem o que é humano, e que a relação entre os deuses é de soberania e, entre os homens, de solidariedade. Esta permaneceu inviolável por algum tempo, antes que a avareza rompesse a sociedade e fosse a causa da pobreza mesmo daqueles que havia enriquecido ao máximo. De fato, deixaram de possuir todas as coisas quando passam a desejar as próprias.

Ad Marciam de consolatione IV, 2

2. Non dubito quin Iuliae Augustae, quam familiariter coluisti, magis tibi placeat exemplum: illa te ad suum consilium uocat. Illa in primo feruore, cum maxime impatientes ferocesque sunt miseriae, consolandam se Areo, philosopho uiri sui, praebuit et multum eam rem profuisse sibi confessa est, plus quam populum Romanum, quem nolebat tristem tristitia sua facere, plus quam Augustum, qui subducto altero adminiculo titubabat nec luctu suorum inclinandus erat, plus quam nihil sibi nisi numerum deesse sentiret.

2. Não duvido de que o exemplo de Júlia Augusta⁷⁴⁸, a qual acolheste como amiga íntima, não te agrade mais: é ela quem te chama às suas próprias reflexões. Ela, ao primeiro sinal de dor, quando as misérias estão no ponto máximo de impaciência e ímpeto, deixou-se consolar por Areu, filósofo de seu marido⁷⁴⁹, e confessou que tal recurso lhe foi muito proveitoso; mais que o povo romano, que ela não queria deixar triste por conta de sua própria tristeza; mais do que Augusto, que, desprovido de um assistente, hesitava e não se mostrava propenso a guardar luto pelos seus; mais do que a seu filho Tibério, cuja afeição (apesar da dureza do cadáver sob o qual nações inteiras choravam) fazia com que sentisse que nada faltava a si, a não ser em números.

Ad Heluiam de consolatione II, 4

4. Nullam tibi fortuna uacationem dedit a grauissimis luctibus, ne natalem quidem tuum exceptit: amisisti matrem statim nata, immo dum nasceris, et ad uitam quodam modo exposita es. Creuisti sub nouerca, quam tu quidem omni obsequio et pietate, quanta uel in filia conspici potest, matrem fieri coegisti (...).

4. A Fortuna não te deu nenhum descanso das mais duras aflições, não poupou nem mesmo teu nascimento. Perdeste a mãe assim que nasceste, ou melhor, enquanto nascias, e foste exposta à vida “ao léu” (ao deus-dará, é essa a ideia?). Foste educada por uma madrasta, a qual – na verdade por toda a tua obediência e afeição que se podem perceber em uma filha – forçaste a se transformar em uma mãe (...).

⁷⁴⁸Nomes que Lúvia recebeu após a morte de Augusto (Tácio, *Annales*, I, 8). Cf. Waltz, *Sênèque – Dialogues* (tome III), p. 18, n. 1.

⁷⁴⁹Os grandes personagens dessa época tinham o costume de tomar, para si, um filósofo, que desempenhava o papel de um “guia espiritual”, por assim dizer. Cf. Waltz, *idem, ibidem*, p. 18, n. 2.

Ad Heluam de consolatione XVI, 1

1. Non est quod utaris excusatione muliebris nominis, cui paene concessum est inmoderatum in lacrimis ius, non inmensum tamen; et ideo maiores decem mensum spatium lugentibus uiros dederunt ut cum pertinacia muliebris maeroris publica constitutione deciderent. Non prohibuerunt luctus sed finierunt; nam et infinito dolore, cum aliquem ex carissimis amiseris, adfici stulta indulgentia est, et nullo inhumana duritia: optimum inter pietatem et rationem temperamentum est et sentire desiderium et opprimere.

1. Não há motivo para usares como pretexto a tua condição de mulher, à qual se concedeu praticamente o direito de chorar em excesso. No entanto, não sem limite e, dessa forma, nossos antepassados concederam um prazo de dez meses às (viúvas) que choravam seus maridos para que, através de uma regra pública, fizessem decair, com obstinação, as aflições profundas das mulheres. Não proibiram o luto, mas o limitaram. Com efeito, deixar-se abater por uma dor infinita quando se perdeu alguém por demais querido é uma complacência insensata; por dor nenhuma, é uma insensibilidade desumana. A melhor medida entre a afeição e a razão é tanto sentir saudades quanto contê-las.

Ad Polybium de consolatione V, 3

3. De alio fratre, cuius incerta posset uoluntas videri, omnia haec in dubio ponerem et dicerem: 'siue te torqueri lacrimis numquam desinentibus frater tuus cupit, indignus hoc affectu tuo est; siue non uult, utriusque uestrum inhaerentem dolorem dimitte; nec impius frater sic desiderari debet nec pius sic uelit.' In hoc uero, cuius tam explorata pietas est, pro certo habendum est nihil esse illi posse acerbius, quam si tibi hic casus eius acerbus est, si te ullo modo torquet, si oculos tuos, indignissimos hoc malo, sine ullo flendi fine et conturbat idem et exhaurit.

3. De outro irmão – cuja boa intenção pudesse ser incerta – eu poria em dúvida tudo isso e diria: “Ou teu irmão almeja que te tortures com lágrimas que nunca param e não é digno de teu sentimento, ou ele não quer; então, abandona vossa dor que liga um a outro. Nem um irmão não devotado deve ter esses desejos, nem um devotado deve querer”. Mas em relação a este (irmão), cuja afeição foi tão comprovada, deve-se ter como certo que nada lhe pode ser mais amargo do que se este golpe⁷⁵⁰ for amargo a ti, se te tortura de alguma forma, se perturba teus olhos – que não merecem este mal – que não param de chorar e os esgota.

Bibliografia

1. Autores antigos

⁷⁵⁰ Sc. a morte do irmão.

- AB ARNIM, I. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (vol. I). Lipsiae: Teubner, 1905.
- _____. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (vol. III). Lipsiae: Teubner, 1903.
- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Traduction par J. Tricot. Paris: Urin, 1983.
- CICERO. *Ad familiares*. With an English translation by W. Glynn Williams. Cambridge; Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1995.
- _____. *De finibus bonorum et malorum*. New York: Clarendon Press, 1998.
- _____. *De inuentione* (vol. II). Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey [et al.]. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University, 1913-00.
- _____. *De officiis*. With an English translation by Walter Miller. London; New York: The Macmillan Co., 2005.
- _____. *De oratore*. With an English translation by E. W. Sutton. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1988.
- _____. *De re publica*. Edited by James E.G. Zetzel. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1995.
- _____. *Orator*. Introduzione e commento di Francesco Galli. Milano: C. Signorelli, 19-.
- _____. *Paradoxa Stoicorum* (vol. IV). Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey [et al.]. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University, 1913-00.
- _____. *Philippicae*. Harvard: Loeb Classical Library, 1926.
- _____. *Pro Cluentio*. With an english translation by H. Grose Hodge. London: Harvard University Press, 1952.
- _____. *Pro Sestio in Vatinius*. Harvard: Loeb Classical Library, 1958.
- _____. *Rhetorica ad Herennium* (vol. I). Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey [et al.]. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University, 1913-00.
- _____. *Topica*. Translation, introduction and commentary by Tobias Reinhardt. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- CICÉRON. *De la divination; Du destin; Académiques*. Traduction par Charles Appuhn. Paris: Garnier Frères, 1937.
- _____. *Division de l'art oratoire, Topiques*. Texte établi et traduit par Henri Bornecque. Paris: Les Belles Lettres, 1924.

_____. *Tusculanes* (tome II). Texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1931.

DIO CHRYSOSTOM. With an english translation by H. Lamar Crosby (vol. V). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1951.

DIOGÈNE LAËRCE. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Traduction par Robert Genaille. Paris: Garnier-Flammarion, 1965.

ÉPICTÈTE. *Entretiens* (livre IV). Texte établi et traduit par Joseph Souilhé. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

_____. *Entretiens* (livre II). Texte établi et traduit par Joseph Souilhé. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

_____. *Entretiens* (livre III). Texte établi et traduit par Joseph Souilhé. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

HOMERO. *Iliada* (vol. I e II). Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2004.

_____. *Odisseia* (texto integral). Tradução de Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martin Claret, 2007.

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2002.

PLATO. *Gorgias*. With introduction and commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1959.

_____. *The Republic* (Books I – V). With an english translation by Paul Shorey. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1953.

PLUTARCH. *Moralia*. (Vol. III). With an english translation by Frank Cole Babbitt. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1961.

PLUTARQUE. *Vies* (Vol. 15). Paris: Les Belles Lettres, 1957.

SALLUSTE. *Conjuration de Catilina: guerre de Jugurtha*. Texte établi par B. Ornstein et traduit par J. Roman. Paris: Les Belles Lettres, 1924.

SENECA. *Ad Lucilium Epistulae morales*. With an English translation by Richard M. Gummere. Cambridge; Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1989.

_____. *Seneca – Epistles 66-92*. With an English translation by Richard M. Gummere. London, Cambridge: Harvard University Press, 1996.

- SÉNÈQUE. *Des bienfaits* (tome II). Texte établi et traduit par François Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1927.
- _____. *Dialogues* (tome I). Texte établi et traduit par A. Bourgery. Paris: Les Belles Lettres, 1923.
- _____. *Dialogues* (tome II). Texte établi et traduit par A. Bourgery. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- _____. *Dialogues* (tome III). Texte établi et traduit par René Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1942.
- _____. *Lettres à Lucilius* (tome I). Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- _____. *Lettres à Lucilius* (tome II). Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- _____. *Lettres à Lucilius* (tome III). Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- _____. *Lettres à Lucilius* (tome IV). Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- _____. *Lettres à Lucilius* (tome V). Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Paris: Les Belles Lettres, 1991.
- SÉNÈQUE, LE RÉTHEUR. *Controverses et suasoires*. Introduction et notes par Henri Bornecque. Paris: Garnier, 1932.
- VALÈRE MAXIME. *Actions paroles mémorables*. Traduction nouvelle avec introduction et notes par Pierre Constant. Paris: Garnier, 1935.
- XENOFONTE. *Memorabilia*. Translated by Amy L. Bonnette. Ithaca: Cornell University, 1994.

2. Estudos e comentários

- ALBRECHT, M. Von. *Sulla lingua e lo stile di Seneca*. In: P. Parroni (ed.), *Seneca e il suo tempo*. Roma: Salerno Editrice, 2000.
- ALFÖLDY, G. *A história social de Roma*. Lisboa: Ed. Presença, 1989.

- ARMISEN-MARCHETTI, M. *Sapientiae facies – Études sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- BALSDON, J. P. V. D. “Auctoritas, dignitas, otium”, *The Classical Quarterly*, Vol. 10, n. 1, 1960, pp. 43-50.
- _____. *Life and leisure in ancient Rome*. London: Phoenix, 2002.
- BAKKER, E. J. *Poetry in speech: orality and Homeric discourse*. Ithaca; New York: Cornell University, 1997.
- BENVENISTE, É. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (vol. I e II). Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- BOBZIEN, S. “Freedom and that which depends on us: Epictetus and Early stoics”. In: *Determinism and Freedom in stoic philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- BORGO, A. *Lessico morale di Seneca*. Napoli: Loffredo Editore, 1998.
- BRIDOUX, A. *Le stoïcisme et son influence*. Paris: J. Vrin, 1966.
- BROADIE, S. “Aristotelian Piety”, *Phronesis*, Vol. 48, 2003, pp. 54-70.
- CANFORA, L. *Giulio Cesare – il dittatore democratico*. Roma; Bari: Editori Laterza, 1999.
- CHAUMARTIN, F. R. “La quête de la liberté intérieure devant l’oppression du pouvoir dans l’Empire romain. Sénèque et Épictète”, *Vita latina*, n. 110, 1988, pp. 10-17.
- CHIAPPETTA, A. *Ad animos faciendos: comoção, fé e ficção nas Partitiones oratoriae e no De officiis de Cícero* (Tese de Doutorado; FFLCH – USP), 1997.
- CLASSEN, C. J. *Le virtù nelle lettere di Seneca a Lucilio*. In: P. Parroni (ed.), *Seneca e il suo tempo*. Roma: Salerno Editrice, 2000.
- COGITORE, I. *Dulce nomen libertatis: expression littéraire d’une idée politique* (1er siècle av. J.-C – IIème siècle après J.-C) (vol. I e II). Paris: Université Paris IV – Sorbonne, [s. d.].
- CONTE, G. B. *Latin literature: a History*. Baltimore; London: John Hopkins University, 1994.
- COSTA, C. D. N. *Seneca – 17 letters*. UK: British Library, 1992.
- CRIFÒ, G. *Libertà e uguaglianza in Roma antica*. Roma: Bulzoni Editore, 1996.

- DELATTE, L. & EVRARD, E; GOVAERTS, S. & DENOZ, J. *Lucius Annaeus Seneca. Opera philosophica: index uerborum* (vol. I e II). Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag, 1981.
- DELATTE, L. & EVRARD, E. *Sénèque: Lettres à Lucilius*. Index uerborum/Relevés statistiques. Bélgica: Mouton & CO; La Haye, 1973.
- DE PIETRO, M. C. *Faces da harmonia nas Epistulae Morales de Sêneca* (Dissertação de Mestrado; IEL – Unicamp), 2008.
- DERMIENCE, A. “La notion de *libertas* dans les oeuvres de Cicéron”, LEC, Vol. 25, 1957, pp. 157-167.
- DYCK, A. R. *A commentary on Cicero's De officiis*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- EARL, D. *The moral and political tradition of Rome*. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1967.
- EDWARDS, A. “ΚΛΕΟΣ ΑΦΘΙΤΟΝ and oral theory”, *The Classical Quarterly*, Vol. 38, n. 1, 1988, pp. 25-30.
- EDWARDS, C. *Slavery, freedom and the self in Seneca's Letters*. In: *Seneca and the self*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2009.
- EMILIE, G. “Cicero and the Roman *Pietas*”, *The Classical Journal*, Vol. 39, nº 9, 1944, pp. 536-542.
- FINKELBERG, M. “Is κλέος ἀφθιτον a Homeric formula?”, *The Classical Quarterly*, Vol. 36, n. 1, 1986, pp. 1-5.
- FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FREYBURGER, G. *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*. Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- GILDENHARD, I. *Greek auxiliaries: tragedy and philosophy in Ciceronian invective*. In: Booth, J. (ed.). *Cicero on the attack. Invective and subversion in the orations and beyond*. UK: The Classical Press of Wales, 2007, pp. 149-182.
- GILL, C. *A escola no período imperial romano*. In: *Os estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.
- GRIFFIN, M.T. *Seneca: a philosopher in politics*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

- GRIMAL, P. *Cicéron*. Paris: Fayard, 2002.
- _____. “Le vocabulaire de l’interiorité dans l’oeuvre philosophique de Sénèque”, *La langue latine, langue de la philosophie*, n. 161, 1992, p. 141-160.
- _____. *Les erreurs de la liberté*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- _____. *Sénèque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
- _____. *Sénèque ou la conscience de l’Empire*. Paris: Fayard, 1991.
- GRUEN, E. S. “Greek ‘*Pistis*’ and Roman ‘*Fides*’”, *Athenaeum* (Pavia, Italia), n.s.: 60 (1982), pp. 50-68.
- HABINEK, T. “Seneca’s renown: *Gloria, claritudo* and the replication of the Roman elite”, *Classical Antiquity*, Vol. 19, n° 2, 2000, pp. 264-303.
- HAMMOND, M. “Res olim dissociabiles: principatus ac libertas (Liberty under the Early Roman Empire)”, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 67, 1963, p. 93-113.
- HEINZE, R. “*Fides*”, *Hermes*, Vol. 64, n° 1, 1928, pp. 140-166.
- HELLEGOUARC’H, J. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- IERODIAKONOU, K. (Ed.). *Topics in stoic philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- INWOOD, B. *Seneca on freedom and autonomy*. In: *Reading Seneca*. United Kingdom: Oxford University Press, 2005.
- LAURAND, V. *La politique stoïcienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- _____. *Le vocabulaire des stoïciens*. Paris: Ellipses, 2002.
- LISCU, M. O. *Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- LOTITO, G. *Suum esse: forme dell’interiorità senecana*. Bologna: Pàtron Editore, 2001.
- MARTIN, R. P. *The language of heroes*. Ithaca; London: Cornell University, 1992.
- McGUSHIN, P. “Catullu’s *sanctae foedus amicitiae*”, *Classical Philology*, Vol. 62, n° 2, 1967, pp. 85-93.
- MERGUET, H. *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero’s*, 3 Bde., Jena 1887-1894, ND Hildesheim 1987.
- MOTTO, A. L. *Seneca: Moral Epistles*. Chico, California: American Philological Association, 1985.

- MULLER, R. *Les stoïciens: la liberté et l'ordre du monde*. Paris: J. Vrin, 2006.
- NEWMAN, R. J. “*In umbra uirtutis: gloria in the thought of Seneca the philosopher*”, *Eranos*, n. 86, 1988, p. 145-159.
- NICOLET, C. *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris: Éditions Gallimard, 1976.
- PARATORE, E. *História da literatura latina*. Tradução de Manuel Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PARENTE, M. I. *Socrate e Catone in Seneca: Il filosofo e il politico*. In: *Seneca e il suo tempo: atti del convegno Internazionale di Roma-Cassino*, 1998. Roma: Salerno Editrice, 2000, p. 215-225.
- PEREIRA, M. H. R. *Estudos da história da cultura clássica*. Vol. II: *Cultura romana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- PIGNATELLI, A. M. *Lessico politico a Roma fra III e II sec. a.C.* Bari: Edipuglia, 2008.
- PITTET, A. *Vocabulaire philosophique de Sénèque* (Tese de doutorado – Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg). Paris: S.N., 1937.
- POHLENZ, M. *La libertà greca*. Tradução de Maria Bellincioni. Brescia: Paideia, 1963.
- POHLENZ, M. *La Stoa – Storia di un movimento spirituale*. Traduzione di Ottone De Gregorio. Milano: Bompiani Il pensiero Occidentale, 2005.
- POWELL, J. G. F. *Cicero the philosopher*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- PRADO, A. L. A. de A. “Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo”, *Classica*, Vol. 19, nº. 2, 2006, pp. 298-299.
- RADICE, R. (trad.). *Stoichi antichi – Tutti i frammenti*. Milano: Bompiani Il pensiero Occidentale, 2002.
- REYDAMS-SCHILS, G. *The Roman Stoics – Self, responsibility and affection*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2005.
- ROMILLY, J. de. *La Grèce antique à la découverte de la liberté*. Paris: Éditions de Fallois, 1989.
- RONNICK, M. V. *Cicero's “Paradoxa Stoicorum”: a commentary, an interpretation and a study of its influence*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991.
- SANDBACH, F. H. *The stoics* (2. ed.). Cambridge: Bristol Classical Press, 1989.

- SCARPAT, G. *Lucio Anneo Seneca – Lettere a Lucilio*. Brescia: Paideia Editrice, 1975.
- SNELL, B. *A descoberta do espírito*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SQUILLONI, A. *Libertà esteriore, libertà interiore: due aspetti del pensiero greco*. Firenze: L. S. Olschki, 2004.
- STEM, R. “Cicero as orator and philosopher: the value of the ‘*Pro Murena*’ for ciceronian political thought”, *The review of politics*, Vol. 68, 2006, pp. 206-231.
- STRAUSS, L. & CROPSEY, J. *Histoire de la philosophie politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- SULLIVAN, F. A. “Cicero and gloria”, *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, Vol. 72, 1941, pp. 382- 391.
- THÉVENAZ, P. *L’interiorità in Seneca* (trad. Alfonso Traina). In: *Seneca: letture critiche*. Milano: Mursia Editore, 1976, pp. 91-96.
- THOMAS, J. F. *Gloria et laus: étude sémantique*. Louvain; Paris: Éditions Peeters, 2002.
- TRAINA, A. *Lo stile “drammatico” del filosofo Seneca*. Bologna: Patrón, 1987.
- _____. *Observatio sui. Sul linguaggio dell’interiorità nel De tranquillitate animi di Seneca - tomo II* (a cura di Carlo Santini, Lorianò Zurli e Luca Cardinali). Napoli: E.S.I., 2006.
- VEYNE, P. *Entretiens, Lettres à Lucilius*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- _____. “O império Romano”. In: ARIÈS, P., DUBY, Georges (Coord.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, V. 1, pp. 19- 224.
- VOLK, K. “ΚΛΕΟΣ ΑΦΘΙΤΟΝ Revisited”, *Classical Philology*, Vol. 97, n. 1, 2002, pp. 61-68.
- WILLIAMS, J. *Religion and Roman coins*. In: Rüpke, J. (Ed.). *A companion to roman religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, pp. 143-163.
- WIRSZUBSKI, C. “Cicero’s *cum dignitate otium*: a reconsideration”, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 44, 1954, pp. 1-13.
- _____. *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. USA: Cambridge, 1950.

3. Obras de referência

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1933.

ERNOUT, A. & MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 1932.

GAFFIOT, F. *Dictionnaire illustré latin-français*. Paris: Hachette, 1934.

GLARE, P. G. W. (ed.). *Oxford Latin Dictionary*. New York: Oxford University Press, 1982.

HOWATSON, M. C. (ed.). *The Oxford Companion to Classical Literature*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1997.

TOSI, R. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VOCABULÁRIO ORTOGRÁFICO DA LÍNGUA PORTUGUESA. Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa. Imprensa Nacional, 1940.