



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

ANA AZEVEDO BEZERRA FELICIO

**Para além do medo e da esperança: a audiência e as emoções nas *Epístolas Morais* e
tragédias de Lúcio Aneu Sêneca**

**Beyond fear and hope: audience and emotions in Lucius Annaeus Seneca's *Moral
Epistles* and selected tragedies**

CAMPINAS

2024

ANA AZEVEDO BEZERRA FELICIO

Para além do medo e da esperança:

A audiência e as emoções nas *Epístolas Morais* e tragédias de Lúcio Aneu Sêneca

Beyond fear and hope: audience and emotions in Lucius Annaeus Seneca's *Moral*

***Epistles* and selected tragedies**

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Doutora em Linguística no Programa de Pós-graduação em Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Isabella Tardin Cardoso (PPGL)

Coorientador: Prof. Dr. Jay David Konstan (NYU)

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA ANA AZEVEDO BEZERRA FELICIO E ORIENTADA PELOS PROFS. DRS. ISABELLA TARDIN CARDOSO E JAY DAVID KONSTAN.

CAMPINAS,

2024

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Ana Lúcia Siqueira Silva - CRB 8/7956

B469p Bezerra Felicio, Ana Azevedo, 1994-
Para além do medo e da esperança : a audiência e as emoções nas
Epístolas Morais e tragédias de Lúcio Aneu Sêneca / Ana Azevedo Bezerra
Felicio. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador: Isabella Tardin Cardoso.
Coorientador: Jay David Konstan.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP),
Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Sêneca. 2. Emoções. 3. Medo. 4. Esperança. 5. Epistolografia. 6.
Tragédia. 7. Estoicismo. I. Cardoso, Isabella Tardin, 1971-. II. Konstan, Jay
David, 1940-2024. III. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
Instituto de Estudos da Linguagem. IV. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Beyond fear and hope : audience and emotions in Lucius Annaeus
Seneca's Moral Epistles and selected tragedies

Palavras-chave em inglês:

Seneca
Emotions
Fear
Hope
Epistolography
Tragedy
Stoicism

Área de concentração: Linguística

Titulação: Doutora em Linguística

Banca examinadora:

Isabella Tardin Cardoso [Orientador]
Paulo Sérgio de Vasconcellos
José Eduardo dos Santos Lohner
Adriane da Silva Duarte
Carol Martins Rocha

Data de defesa: 07-06-2024

Programa de Pós-Graduação: Linguística

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-9988-8614>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/5473769033343009>



BANCA EXAMINADORA:

Isabella Tardin Cardoso

Paulo Sérgio de Vasconcellos

Adriane da Silva Duarte

Carol Martins da Rocha

José Eduardo dos Santos Lohner

**IEL/UNICAMP
2024**

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.

Mamma (1967-2013),
Pai (1960-2021),
Amarei vocês para sempre.

Seneca's writings constitute the fullest surviving evidence for the Stoic view of the emotions.

David Konstan, in memoriam. (1940-2024)

AGRADECIMENTOS

Um percurso de Doutorado é longo, intenso, desafiador e traz muita satisfação. Meu Doutorado, como o de muitos colegas ao redor do mundo, foi marcado por um acontecimento mundial sem precedentes, pois, depois de apenas três semanas de aula, iniciou-se aquela que viria a ser conhecida como pandemia de COVID-19. Adaptações foram necessárias, a vida remota tornou-se parte de nosso dia a dia como nunca antes e nossas rotinas mudaram completamente, algumas dessas alterações permaneceram. Diante disso, inicio meus agradecimentos aos funcionários do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL-UNICAMP) que, em meio a uma catástrofe mundial, tornaram possível a continuação dos estudos de todos nós pós-graduandos no instituto.

Agradeço igualmente à Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso, que na qualidade de coordenadora de pós-graduação em Linguística (2017-2021) trabalhou incansavelmente para que o nosso programa continuasse com a nota 7 na CAPES durante esses anos difíceis. À professora Isabella, tenho também a honra de chamar de orientadora, obrigada por ser uma professora excelente e por aproveitar cada situação para me ensinar algo. Obrigada por acreditar no meu potencial como pesquisadora e professora: devo-lhe muito.

Dentre os demais professores que contribuíram para minha formação, agradeço em especial àqueles cujas disciplinas cursei durante o Doutorado, nomeadamente o Prof. Dr. Emilio Gozze Pagotto (FFLCH-USP); Prof. Dr. Eduardo Henrik Aubert (FFLCH-USP); Prof. Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira (IEL-UNICAMP) e Prof. Dr. Márcio Seligman-Silva (IEL-UNICAMP). A excelência e o comprometimento dos professores muito contribuíram para a escrita deste estudo, bem como para a realização de outros artigos e estudos já publicados e outros que ainda virão. O professor Seligman-Silva me iniciou na literatura pós-colonial e, graças à sua disciplina, pude realizar minha Qualificação de Área, na área de Antropologia Social, cuja banca foi composta pela presidente Dra. Natália Crazza Padovani (PAGU-UNICAMP) e pelos membros Dr. Sérgio da Mata (DEHIS-UFOP) e Dr. Fábio Mascarenhas Nolasco (IH-UnB). No presente trabalho, poder-se-á notar a influência e o resultado dos meus aprendizados com todos esses professores e professoras a quem também sou grata.

Não poderia deixar de agradecer ao Prof. Dr. David Konstan, por me receber na New York University no semestre de Outono/2022. Foram seis meses de muito crescimento graças às oportunidades que a universidade me proporcionou e, sobretudo, graças à orientação tão próxima e atenciosa do professor Konstan. Meu trabalho foi fortemente influenciado pelas

leituras de parte da sua extensa produção sobre emoções na Antiguidade Clássica, bem como pelas conversas instigantes que tivemos durante minha estada em Nova York. Sua orientação não se restringiu ao período de estágio doutoral no exterior, mas continuamos nossas conversas sobre o tema até o fim da redação do presente estudo. Juntamente com o empenho da professora Isabella Tardin Cardoso, posso, com muita felicidade, dizer que tive os melhores orientadores que eu poderia ter durante meus estudos de Doutorado. Enquanto fazíamos as últimas correções da Tese, fomos surpreendidos com a triste notícia do falecimento do Prof. Konstan (no dia 2 de maio de 2024). Houve uma comoção significativa entre os colegas da área mundo afora. Tive a oportunidade de conhecer o Prof. Konstan e de testemunhar sua excelência acadêmica em primeira mão como leitor e co-orientador do presente trabalho. Ademais, pude conhecer a pessoa amável e humilde que foi, e também por isso lhe sou grata. Ainda que com dores, o professor leu todo o meu trabalho e com atenção me direcionou juntamente com a Profa. Isabella. Por fim, sem muitas palavras eu posso somente agradecer imensamente aos dois: muito, muito obrigada!

O Doutorado Sanduíche foi financiado pela bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES/Print - (Código 001), processo nº 88887.695366/2022-00, no programa “Episteme et Scientia da Linguagem” (EDITAL PRPG Nº 01/2022). Na New York University, tive a alegria de participar de disciplinas relacionadas aos Estudos Clássicos, à Literatura comparada e à Teoria da Recepção, e por isso agradeço aos professores Dra. Laura Viidebaum; Dr. Mark Sanders e Dr. Eugenio Refini.

Aos professores Dr. David Konstan (NYU), Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos (IEL-UNICAMP), Dr. Alessandro Dr. José Eduardo do Santos Lohner (FFLCH-USP) sou grata pelas suas contribuições valiosíssimas durante a qualificação de Doutorado. Agradeço mais uma vez aos mesmos, que juntamente com os Professores Doutores. Adriane da Silva Duarte (FFLCH-USP), Carol Martins da Rocha (FALE-UFJF), Fabiana Lopes da Silveira (IEL-UNICAMP), Luciano César Garcia Pinto (EFLCH-UNIFESP) e Beethoven Barreto Alvarez (PosLing/UFF), por aceitarem participar da banca de defesa da presente Tese de Doutorado.

O presente projeto foi desenvolvido com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por meio da concessão de bolsa de estudo de Doutorado a Projeto de pesquisa, processo de nº 140531/2020-3. O apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES - Código 001), por meio do Programa de Excelência Acadêmica (PROEX), possibilitou minha ida a eventos acadêmicos para apresentação de trabalhos durante o Doutorado.

Agradeço, ainda, aos alunos monitorandos e alunos, dedicados e presentes, que me permitiram aprimorar minha experiência docente, quer nos dois estágios no Programa de Estágio Docente – PED C – de que participei nos semestres 2/2020; 1/2021 e 1/2022, sob supervisão da Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso (Latim I – HL143) e da profa Dra. Patrícia Prata (Latim VIII – HL843). Sob a supervisão da Dra. Isabella Tardin Cardoso também ministrei as disciplinas de Latim III e IV na Escola de Extensão da Unicamp (EXTECAMP). Quanto a isso, agradeço ainda à Secretaria de Extensão do IEL e à EXTECAMP por possibilitarem que a universidade pública tenha um contato direto também com o público externo além dos universitários. Também por isso, sou grata pelo estímulo que venho recebendo das pessoas que participam ativamente nas redes sociais que utilizo para trabalho de divulgação da pesquisa em meios informais (Instagram, Facebook e Twitter no endereço @lucioaneuseneca). Hoje somos cerca de 14 mil pessoas interessadas na filosofia estoica e em Sêneca em particular: a todos muito obrigada!

No âmbito externo à universidade, mas não menos importante para tudo que lá faço, agradeço ao meu marido Leandro, meu eterno amor, grande suporte nos momentos mais difíceis da vida e melhor pessoa para compartilhar as alegrias. Aos meus irmãos: mais do que palavras podem descrever, amo vocês Thiago, Lucas e Letizia! À minha família, vô Jayme, vô Diolêia: vocês me inspiram. Tia Deise, te amo e você sabe.

Os tempos difíceis da pandemia trouxeram mudanças grandes, em meio ao isolamento social e às pressões do COVID-19, conheci pessoas fantásticas que do mundo virtual se tornaram amigos reais da vida presencial. Katia e Flora, quanto temos juntas: temos a nossa amizade e juntas criamos algo lindo. O Projeto Agostinhas me presenteou vocês para a vida. Gados do Keller, vocês sabem quem são, cada um de vocês não tem ideia de quanta transformação trouxe para a minha vida. Obrigada!

Às pessoas que, mesmo sem saber, me encorajaram a continuar, aos anônimos e aos mais conhecidos que fizeram parte dessa jornada de quatro anos: obrigada!

Por fim, se eu pudesse, eu agradeceria pessoalmente aos meus pais. Contudo, posso deixar registrado nestas linhas que tudo o que eu sou eu devo a eles, foram a base da minha vida, meus exemplos e meu suporte. Mãe, já está longe o último dia que passamos juntas, ti amo mamma, pensei que nesse momento da minha vida faltaria só você, mas não foi assim! Pai, o COVID-19 te levou cedo demais, sei que eu não teria chegado até o alcance deste título de Doutora sem você, que me permitiu sonhar alto! Tenho seu DNA, não conheço sonhos pequenos!

Agradeço Àquele em quem vivo, me movo e existo, Àquele de quem os antigos poetas disseram: “também somos filhos dele”. Ao Deus que soprou vida em tudo o que existe: temos seu *pneuma*, compartilhamos a *anima* contigo. Obrigada!

RESUMO

As emoções são uma parte importante da obra de Lúcio Aneu Sêneca (Lucius Annaeus Seneca, 4 a.C. - 65 d.C.): um indício disso é que, para ele, o objetivo da filosofia é libertar o proficiens do medo (metus, timor) e da esperança (spes, cupiditas). Neste estudo, analiso como o medo e a esperança podem ser lidos nas *Epístolas* e em tragédias selecionadas de Sêneca, no quadro da teoria estoica das emoções. Examino os dois gêneros textuais nas suas especificidades próprias, isto é, a epistolografia filosófica e a tragédia romana, destacando, como ligação entre ambos, precisamente os temas do medo e da esperança. Após uma Introdução que apresenta o estado das principais questões, o primeiro Capítulo do estudo tem em consideração a teoria estoica das emoções e a coerência de Sêneca com a filosofia prévia dos *Stoa*. Encontram-se nas Epístolas senequianas várias descrições precisas de estados emocionais e, ainda, enunciados sobre a diferença entre emoção (*adfectus*) e doenças da mente (*morbus, uitium*). No segundo Capítulo, dedicado às peças senequianas *As Troianas*, *Édipo* e *Medeia*, a pesquisa se centra nas personagens trágicas e em suas lutas internas: por esta razão, examino as suas emoções e demonstro como o texto pode guiar o público num percurso de autoconstrução e autotransformação dos protagonistas trágicos. Num terceiro capítulo, voltamos às epístolas, em que, por meio de uma análise atenta da técnica retórica de Sêneca, procuro ilustrar como o seu "estilo dramático" está estritamente ligado a um plano pedagógico dirigido a seu destinatário. Como resultado, o estudo das emoções do medo e da esperança evidencia os limites e as possibilidades de um diálogo entre as tragédias e as Epístolas, revelando uma compreensão senequiana do "eu" e suas técnicas de autoconstrução e autotransformação como características distintivas tanto da sua poesia como da sua prosa. Conclui-se, por um lado, que as *Epístolas* de Sêneca representam um percurso dramatizado de um *proficiens*, percurso que se realiza por meio de uma técnica de escrita poeticamente moldada. Por outro lado, a visão senequiana da linguagem e da poesia revela o quanto a tragédia e a filosofia podem estar relacionadas de diversos modos, para além do que é comumente entendido – e que os papéis da esperança e do medo em sua obra são um exemplo disso.

Palavras-chave: Sêneca, emoções, medo, esperança, epistolografia e tragédia, Estoicismo.

ABSTRACT

Emotions are an important part of Lucius Annaeus Seneca's (4 BCE – 65 CE) oeuvre, since for him the aim of philosophy is to free the *proficiens* from fear (*metus, timor*) and hope (*spes, cupiditas*). In this study I analyze how fear and hope can be read in Senecan *Epistles* and selected tragedies (e.g. *Ep. 5*; *Tro. 399*) within the frame of the Stoic theory of emotions. I examine both genres in their own specificities, i.e. as philosophical epistolography and Roman tragedy, highlighting as the tie between both the themes of fear and hope. After an Introduction displaying the state of the art, the first Chapter of the study takes into consideration the Stoic theory of emotions and how in this aspect Seneca is consistent with the Ancient Stoa. Seneca uncovers in his *Epistles* several precise descriptions of emotional states and instantiates the difference between emotion (*adfectus*) and illnesses of the mind (*morbus, uitium*). In the second Chapter, devoted to the Senecan plays *Troades*, *Oedipus* and *Medea*, I centralize Senecan tragic characters and their internal struggles: for this reason, there I examine their emotions and demonstrate how the text can guide the audience into a journey through the self-construction and self-transformation of the tragic protagonists. In the third Chapter, through an attentive analysis of Senecan rhetorical and sententious technique in the *Epistles*, I illustrate how his dramatic style is strictly connected to his pedagogical plan for his addressee. Consequently, the study of the emotions of fear and hope showcases the limits and possibilities of a dialogue between tragedies and *Epistles*, revealing a Senecan understanding of the self and his techniques of self-construction and self-transformation as distinctive features of both his poetry and prose. I conclude on one side that Seneca's *Epistles* are a dramatized journey of a *proficiens* with a writing technique poetically informed. On the other side, I argue that his view on language and poetry reveals how tragedy and philosophy can be linked in different ways from what is commonly understood - and that the roles of hope and fear in his work are an example of this.

Key-words: Seneca, emotions, fear, hope, epistolography and tragedy, Stoicism.

Lista de abreviaturas das obras antigas

Sen. *Lucius Annaeus Seneca* Lúcio Aneu Sêneca

Tragédias

Ag. *Agamemnon* *Agamêmnon*
HF. *Hercules Furens* *Hércules Furioso*
Med. *Medea* *Medeia*
Oed. *Oedipus* *Édipo*
Phoen. *Phoenissae* *As fenícias*
Tro. *Troades* *As troianas*

Outras obras

Ben. *De beneficiis* *Sobre os benefícios*
Const. *De constantia sapientis (= Dial. 2)* *Sobre a constância do sábio*
De ira *De ira (= Dial. 3-5)* *Sobre a ira*
Vit. beat. *De uita beata (= Dial. 7)* *Sobre a vida feliz*
De otio *De otio (= Dial. 8)* *Sobre o ócio*
Tranq. anim. *De tranquillitate animi (= Dial. 9)* *Sobre a tranquilidade da alma*
Breu. uit. *De breuitate uitae (= Dial. 10)* *Sobre a brevidade da vida*
Polyb. *Consolatio ad Polybium (= Dial. 11)* *Consolação a Políbio*
Helv. *Consolatio ad Helviam matrem
(= Dial. 12)* *Consolação à mãe Hélvia*
Nat. quaest. *Naturales Quaestiones* *Questões Naturais*
Ep. *Epistulae* *Epístolas Morais*

Outras fontes antigas

Aet. *Aetius* *Aécio*
Plac. *Placita Philosophorum* *Opiniões dos Filósofos*

Arist. *Aristoteles* *Aristóteles*
Poet. *Poetica* *Poética*
Pol. *Politica* *Política*
Rh. *Rhetorica* *Retórica*

Ar. Did. *Arius Didymus* *Ário Dídimos*

DL – *Diog. Laert.* *Diogenes Laertius* *Diógenes Laércio*
DL *Vidas e Doutrinas e dos Filósofos*

Cic. *Marcus Tullius Cicero* *Cícero*

<i>Fin.</i>	<i>De finibus bonorum et malorum</i>	<i>Sobre os fins dos bens dos males</i>
<i>Off.</i>	<i>De officiis</i>	<i>Livro dos Ofícios</i>
<i>Nat. D.</i>	<i>De natura deorum</i>	<i>Sobre a natureza dos deuses</i>
<i>Tusc.</i>	<i>Tusculanae disputationes</i>	<i>Disputas tusculanas</i>
<i>Ac.</i>	<i>Academica</i>	<i>Acadêmicas</i>
<i>Parad.</i>	<i>Paradoxa Stoicorum</i>	<i>Os paradoxos dos estoicos</i>
<i>Gal.</i>	<i>Galenus</i>	<i>Galeno</i>
<i>PHP</i>	<i>De placitis Hippocratis et Platonis</i>	<i>Sobre as Doutrinas de Hipócrates e Platão</i>
<i>Plut.</i>	<i>Plutarchus</i>	<i>Plutarco</i>
<i>Mor.</i>	<i>Moralia</i>	<i>Obras morais</i>
<i>Comm. not.</i>	<i>De communibus notitiis aduersus Stoicos</i>	<i>Contra os estoicos acerca das “noções comuns”</i>
<i>Vit.</i>	<i>Vitae Parallelae</i>	<i>Vidas Paralelas</i>
<i>Prop.</i>	<i>Propertius</i>	<i>Propércio</i>
<i>Ov.</i>	<i>Ovidius</i>	<i>Ovídio</i>
<i>Am.</i>	<i>Amores</i>	<i>Amores</i>
Outras tragédias		
<i>Eur.</i>	<i>Euripides</i>	<i>Eurípides</i>
<i>Andr.</i>	<i>Andromacha</i>	<i>Andrômaca</i>
<i>Hec.</i>	<i>Hecuba</i>	<i>Hécuba</i>
<i>Eur. HF</i>	<i>Hercules Furens</i>	<i>Hércules ou Héraclès</i>
<i>Eur. Med.</i>	<i>Medea</i>	<i>Medeia</i>
<i>Eur. Phoen.</i>	<i>Phoenissae</i>	<i>As fenícias</i>
<i>Eur. Tro.</i>	<i>Troades</i>	<i>As troianas</i>
<i>Soph.</i>	<i>Sophocles</i>	<i>Sófocles</i>
<i>OC</i>	<i>Oedipus Coloneus</i>	<i>Édipo Colono</i>
<i>OT</i>	<i>Oedipus Tyrannus</i>	<i>Édipo Tirano</i>

Obras de referência:

- ANRW* *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. H. Temporini; W. Haase. Berlin: de Gruyter, 1972-.
- CHHP* Algra, K.; Barnes, J; Mansfeld, J.; Algra, K.; Barnes, J; Mansfeld, J.; Schofield, M. (eds.). *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Enc. Virg.* *Enciclopedia virgiliana*. Direção de Francesco Della Corte. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1984-1991. 5 v.
- Fowler Fowler, H. N. *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta*. Bonn: typis Caroli Georgi Typogr. Acad., 1885.
- LS* A.A. Long and D. N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- OLD* Glare, P. G. W. (Ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- SVF* von Arnim, J. (ed.). *Stoicorum ueterum fragmenta*, Vols. IIV. Stuttgart: Teubner, 1968 (1905).
- TLL* *Thesaurus Linguae Latinae*. Leipzig, Teubner, 1900 – 2003.
- Usener Usener, H. *Epicurea*. Leipzig: Teubner, 1887 e Stuttgart: Teubner, 1966.

SUMÁRIO

Lista de abreviaturas das obras antigas	13
Obras de referência:	15
SUMÁRIO	16
Introdução	19
a. Da autoria e congruência entre obras trágicas e filosóficas em Sêneca	22
b. Estado da Questão sobre as Emoções na Antiguidade	26
c. Da datação e autoria das tragédias	32
d. Terminologias: Sêneca e os estudos do “Self”	36
e. Metodologia e objetivos	39
Capítulo I – Medo e Esperança nas <i>Epistolae Morales</i>	43
1.1 – Estoicismo e emoção é um paradoxo?	43
1.2 – Sobre a Esperança	46
1.2.1 – Esperança e desespero	46
1.2.2 – Esperança racional: <i>bonam spem de te concipio</i>	49
1.2.3 – Esperar é desejar	53
1.3 – <i>Adfectus</i> : doença da alma?	54
1.3.1 – Emoções e exercícios espirituais	59
1.4 – <i>Animus, Spiritus, Mens</i>	60
1.4.1 – O <i>animus</i> , sede das emoções, e o materialismo estoico	61
1.5 – O Sábio sente	74
1.6 – O tribunal das emoções: uma leitura da <i>uindicatio</i> como caminho da transformação de si mesmo nas <i>Cartas</i> de Lúcio Aneu Sêneca	78
1.6.2 – <i>Vindica te tibi</i> : a esperança como cura provisória do medo	82
1.7 – Julgamento afetivo: o ponto de vista estoico de Sêneca	93
1.7.1– Há algum benefício nas emoções?	96
1.7.2– Emoções como respostas a assentimentos: do que se vê e se sente, e do que se crê ver.	101
1.8 – Em direção a uma teoria senequiana das paixões nas <i>Cartas</i>	105
Capítulo II - Medo e Esperança na obra trágica de Sêneca	107
2.1 – Medo e Esperança em <i>As Troianas</i>	107
2.1.1 – A morte como tema central	107

2.1.2 – Reações emotivas e suas descrições em <i>As Troianas</i> – o pavor de Taltíbio e o colapso de Hécuba	110
2.1.3 – Uma emoção guia a cena.....	113
2.2 – Medo e Esperança em <i>Édipo</i>	119
2.2.1 – O medo como tema central.....	119
2.2.2 – Esperança, desejo em <i>Édipo</i>	124
2.3 – Medeia sem medo e sem esperança	130
2.3.1 – Medeia sem medo	130
2.3.2 – Medeia sem esperança	137
2.3.3 – Medeia e o reconhecimento	140
2.4 – Conclusão das análises das tragédias	147
Capítulo III – Sêneca e o Teatro	149
3.1 – O teatro nas <i>Cartas</i> : dramatizações.	149
3.2 – Saia da vida com um bom verso: Sêneca filólogo?.....	155
3.3 – Sêneca gosta de poesia? Poesia para fins filosóficos.	161
3.3.1 – <i>Sententiae</i> , audiência e poesia.....	163
3.3.2 – Cícero: o mestre da eloquência e a exclamação de Virgílio	168
3.3.3 Audiência e emoções	171
3.4 – Os jogos da Fortuna e as máscaras da vida.....	175
Conclusão	181
Textos latinos e Traduções.....	185
a. <i>Epístolas Morais</i>	185
Carta 1.....	185
Carta 5.....	187
Carta 7.....	190
Carta 8.....	194
Carta 9.....	199
Carta 11.....	206
Carta 12.....	210
Carta 13.....	214
Carta 14.....	219
Carta 15.....	225
Carta 22.15-16	230
Carta 28.9-10	230
Carta 23.2-3	230
Carta 33.4.....	231
Carta 41.1-2	231
Carta 45.4.....	231
Carta 74.7.....	232

Carta 75.4-6	232
Carta 75.8-14	233
Carta 76.31.....	235
Carta 77.20.....	235
Carta 80.1.....	235
Carta 82.5.....	236
Carta 84.10-11	236
Carta 85.9-11	237
Carta 88.2.....	238
Carta 92.30.....	238
Carta 104.12.....	239
Carta 107.10-11	239
Carta 108.8.....	240
Carta 108.11-12	240
Carta 108.24-25	241
Carta 113.23-25	242
Carta 114.15.....	243
Carta 115.12-14	244
Carta 116.1.....	245
Carta 120.20.....	245
b. Outras obras de Sêneca	246
<i>Nat. Quaest. Pref</i> 1.14	246
<i>Nat. Quaest.</i> 7.25.1-2	246
<i>Nat. Quaest.</i> 7.27.4	247
<i>Édipo</i> – passagens selecionadas	247
c. Outros autores	248
Tertuliano, <i>De Anima</i> 5.4-5, <i>SVF</i> 1.518.....	248
Calcídio, 220 (<i>SVF</i> 2.879, part., linhas 20-27; <i>LS</i> 53G, linhas 1-5).....	249
Referências Bibliográficas	250
Autores antigos.....	250
Obras de referência.....	254
Estudos modernos	255

Introdução

CHORVS *Post mortem nihil est ipsaque mors nihil,
uelocis spatii meta nouissima;
spem ponant auidi, solliciti metum:
tempus nos auidum deuorat et chaos.* (Sen. Tro. 397-400)¹

CORO: Depois da morte nada mais existe e nada é a própria morte,
a meta suprema de uma corrida veloz.

Que os gananciosos aí deixem **a esperança**; os tímidos,
o medo. O tempo guloso nos devora bem como o caos.

(Trad. de Cardoso, Z. A., 2014, p. 150, grifos nossos)

*‘Desines’ inquit ‘timere, si sperare desieris.’ Dices, ‘quomodo ista tam
diuersa pariter sunt?’ Ita est, mi Lucili: cum uideantur dissidere,
coniuncta sunt. Quemadmodum eadem catena et custodiam et militem
copulat, sic ista quae tam dissimilia sunt pariter incendunt: spem metus
sequitur.* (Ep. 5.7)

“Cessarás de **temer**”, diz ele, se cessares de **ter esperança**”. Você dirá:
“De que modo essas coisas tão diferentes se equiparam?” É assim, meu
Lucílio: embora pareçam discordar, estão coligadas. Assim como uma
mesma corrente algema o prisioneiro e o soldado, também essas coisas
tão diferentes andam lado a lado: o medo segue a esperança². (Grifos
nossos)

Embora extraídos de obras de gêneros bastante diversos – respectivamente, tragédia e
epistolografia filosófica – os trechos supracitados evocam, cada qual a seu modo, o assunto da

¹ Para o texto latino das tragédias senequianas utilizamos a edição de Otto Zwierlein (Oxford University Press, 1986). Consultamos também os estudos introdutórios de Fitch publicado pela *Loeb Classical Library* (2002; 2004; 2018).

² Salvo indicação diferente, o texto latino das epístolas de Sêneca é citado a partir da edição de Reynolds (1965) e a tradução dos textos latinos e modernos, aqui apresentada para permitir a avaliação de como os interpretamos, é de nossa autoria.

presente pesquisa: a forma como o medo e a esperança são tratados na obra de Lúcio Aneu Sêneca (*Lucius Annaeus Seneca*, 4 AEC-65 EC).

Quanto às *Epístolas Morais a Lucílio* (*Epistulae Morales ad Lucilium*),³ sabidamente filiadas à escola estoica, é de se perguntar que peso a consideração do medo e da esperança teria para o escopo filosófico-didático do missivista. Em outras palavras: até que ponto medo e esperança estariam presentes em tais epístolas e como se relacionam? Ademais, cabe perguntar: em que medida o tratamento concedido a um e outra nas cartas corresponderia ao dedicado às emoções na teoria expressa por Sêneca em suas obras filosóficas em geral?

Além de filósofo incontornável para os estudiosos do estoicismo antigo, sabemos que o preceptor de Nero é também o dramaturgo a quem são atribuídas as únicas tragédias que a civilização romana legou por completo à posteridade.⁴ No tocante ao corpus trágico de Sêneca, a indagação vai no mesmo sentido, desta vez levando-nos a questionar, de um lado, acerca da dimensão dramática que tais referências ao medo e à esperança teriam nas peças em si. De outro lado, considerando a importância que na *Poética* e *Retórica* de Aristóteles (*Poet.* 1449b 24–31; *Rhet.* 2.1, 1378^a20-23) é dada às emoções da ira e piedade a serem despertadas no público dos tragediógrafos gregos de sua época, é de se perguntar se poderíamos perceber um análogo estatuto do medo e da esperança numa espécie de poética imanente à tragédia senequiana, fosse o texto representado ou declamado junto à plateia romana imperial.⁵

³ No presente estudo não faremos distinção entre o uso dos termos “epístola” e “carta” para nos referirmos às missivas senequianas. Tomamos essa liberdade, pois entendemos que a distinção entre “carta”, em referência a missivas consideradas de finalidade privada, e “epístola”, para missivas visando à publicação, não se faz necessária para a investigação aqui proposta. Para autores que propõem tal diferença, veja-se, e.g. Deissmann; Mortimer Strachan, (2018, p. 220–221). Sobre o objetivo e a importância do gênero epistolográfico nas cartas senequianas remetemos à nossa Dissertação de Mestrado (Bezerra Felício, 2020, p. 28-35).

⁴ Embora pouco conhecido do público geral no mundo moderno, é notório que a tragédia senequiana tem inegável presença na dramaturgia moderna, quer por intermédio de autores como Shakespeare (Tarrant, 2018, p. 158) e Racine (Fitch, 2009, p. 192; 459), quer de sua recepção em diversos tipos de mídia (Brunetti, 2017; Funaioli, 2017; Manzoli, 2017; Tusini, 2017). Cada uma das tragédias que nos chegaram sob o nome de Sêneca é marcada por características dramáticas que influenciariam o drama renascentista: “o estilo declamatório” (“declamatory style”, Seneca; Boyle, 2014, p. 12), “a percepção psicológica, a encenação altamente eficaz, uma estrutura verbal e conceitual intelectualmente exigente e uma preocupação com teatralidade e teatralização” (“psychological insight, highly effective staging, an intellectually demanding verbal and conceptual framework, and a precocious preoccupation with theatricality and theatricalization”, Boyle, (2006, p.189). Uma das influências mais diretamente evidentes do teatro senequiano no drama renascentista é a divisão em cinco atos que era estranha à tragédia ática do século V AEC e, conforme observa Boyle, (2014), parece ter entrado na tragédia romana a partir do drama helenístico. Notavelmente, os tradutores elisabetanos das *Tenne Tragedies* de Sêneca (1581) dividem todas as peças do corpus em cinco atos, exceto a incompleta *As Fenícias* e a (hoje reconhecidamente apócrifa) *Otávia*, as quais são divididas em quatro atos.

⁵ Não entraremos neste estudo no mérito de se haveria encenação teatral ou mera declamação das tragédias, uma vez que trata-se em ambos os casos de uma atuação em público (ou seja, uma performance) de algo que chamavam de *tragoediae*. A discussão remonta ao século XIX, quando se aventou a hipótese de que poderiam existir tragédias somente para a leitura ou recitação diante de um público restrito (Schlegel, 1809; Boissier, 1861; Leo, 1878). Esse debate continuou ao longo do século XX, quando tivemos duas posições distintas: aqueles que, concordando com Herrmann (1924), entendiam as peças senequianas como dramas teatrais e outros, na esteira de Zwierlein (1986), que apoiavam a tese de que os dramas senequianos faziam parte desse tipo de texto de teor

Tendo em vista os dois blocos de questionamentos acima expostos, vem à tona uma nova questão: de que modo suas respostas se relacionariam? Conforme lemos no excerto da epístola supracitado, a postura estoica ali expressa prescreve a eliminação do medo por meio da esperança. Trata-se da eliminação do medo, i.e. de uma emoção (*affectus*), como lemos também no trecho abaixo:

Nulla autem causa uitae est, nullus miseriarum modus, si timetur quantum potest. Hic prudentia prosit, hic robore animi euidentem quoque metum respue; si minus, uitio uitium repelle, spe metum tempera. Nihil tam certum est ex his quae timentur ut non certius sit et formidata subsidere et sperata decipere. (Ep. 13.12)

Porém, não há nenhum motivo para se viver, nenhum limite para os males, caso se sinta medo de tudo o que se pode temer. Que a prudência seja útil em alguma circunstância, em outra, com firmeza de mente despreze até mesmo o medo evidente; ou, pelo menos, afaste um vício com outro, equilibre o medo com esperança. Dentre as coisas que receamos, nada é tão certo como o que se segue: os temores desaparecem assim como as esperanças enganam.

Em outros momentos do epistolário, Sêneca discorre sobre o caráter nefasto das emoções, como podemos ver no seguinte passo:

Vtrum satius sit modicos habere adfectus an nullos saepe quaesitum est. Nostrum illos expellunt, Peripatetici temperant. Ego non uideo quomodo salubris esse aut utilis possit ulla medocritas morbi. (Ep. 116.1).

dramático, mas formulado exclusivamente para a leitura. Já mais recentemente, John Fitch (1991) apresentou uma visão que reconciliava as duas posições antagônicas na crítica, enfraquecendo assim essa dicotomia entre a *recitatio* e a performance teatral. Ainda sobre o polêmico modo de encenação das tragédias de Sêneca em Roma antiga, remetemos a Lohner (2011), que traz uma contextualização detalhada da discussão acerca do tema, explicando as posições da querela ao longo dos últimos dois séculos e buscando apresentar uma definição do que seria a poesia declamada ou *recitatio*. Cf., também, Sutton (1986), que analisa em sua monografia direções de palco implícitas nas peças e as características cênicas de cada uma delas. Cf. ainda Boyle, 1997; Stroh, 2008; Paratore, 2011; Kugelmeier, 2014 e Aygon, 2016.

Discutiu-se bastante se é melhor ter paixões moderadas ou não as ter em absoluto. Os da nossa escola as rechaçam; os peripatéticos as moderam. Eu não vejo como pode ser saudável ou útil que uma doença seja moderada.

A décima terceira *Carta* sugere que a esperança é temporariamente útil para o novato no caminhar filosófico, porém em algum momento (como lemos na *Ep.* 116.1) as paixões deverão ser deixadas de lado no caminho da sabedoria. Encontramos também em *Ep.* 78.16-18 um encorajamento a se concentrar em exemplos de força ou em outros exemplos admiráveis: um remédio que, segundo Sêneca, moderaria o mal das lembranças das dores passadas. Sêneca faz apenas uma pequena concessão à esperança: quando menciona que as pessoas, ainda progredindo em direção à virtude, deveriam pensar na virtude como um prêmio a ser conquistado (*Ep.* 78.16). Em que medida tal ponto de vista – que vai no sentido de exorcizar o medo e a esperança – se mantém de modo sistemático nas epístolas? E como isso se harmoniza com a tematização do medo nas tragédias senequianas – e com um possível efeito, apreensível de certas cenas, que é provocar o medo na audiência?

As perguntas aqui alinhavadas, uma vez que vão em busca de vislumbrar uma congruência entre as obras filosóficas e a poesia dramática transmitidas como sendo de autoria de Lúcio Aneu Sêneca, partem de premissas básicas, que, caso não assumidas, estaria prejudicada até mesmo a possibilidade de formularmos nossa hipótese de investigação. Uma delas é a questão, por muito tempo debatida, da unicidade da autoria entre a obra filosófica e trágica e ainda, tal como mais recentemente revisitada, a questão da congruência entre tais subconjuntos de texto. Por seu caráter preliminar, trataremos logo a seguir de ambos os tópicos.

a. Da autoria e congruência entre obras trágicas e filosóficas em Sêneca

Para evidenciar a dimensão da ponte que tentamos estabelecer entre o tratamento de um mesmo tema no drama e na filosofia senequianos, parece-nos relevante lembrar que, no Renascimento italiano,⁶ ninguém menos que Giovanni Boccaccio (1313-1375) chegou a distinguir um Sêneca escritor de tragédias (*Seneca tragedo*)⁷ e um Sêneca prosador (*Seneca*

⁶ Machielsen (2014, p. 61).

⁷ Temos oito tragédias *cothurnatae* atribuídas a Sêneca: *Hércules furioso* (*Hercules Furens*), *As Troianas* (*Troades*), *As Fenícias* (*Phoenissae*), *Medeia* (*Medea*), *Fedra* (*Phaedra*), *Édipo* (*Oedipus*), *Agamêmnon* (*Agamemnon*), *Tiestes* (*Thyestes*). Cf. Conte (1994, p. 409); Von Albrecht (1999, p. 1070-1073). A tragédia *Hércules no Eta* (*Hercules Oetaeus*) já não é mais considerada de Sêneca, e a *praetexta Otávia* (*Octavia*) é hoje em dia considerada espúria pela maioria dos estudiosos.

morale)⁸. Boccaccio o faz enquanto filólogo, no seu comentário ao quarto livro da *Divina Comédia* de Dante Alighieri:

Chamamos a este de Sêneca ‘moral’, para diferenciar de um outro Sêneca, que é da mesma família e viveu pouco tempo depois do primeiro. Tendo o ‘moral’ o nome de Lúcio Aneu Sêneca), o outro foi chamado Marcos Aneu Sêneca, e foi poeta trágico (*tragedo*) pelo fato de que escreveu aquelas tragédias, que muitos acreditam que o Sêneca moral tivesse escrito.⁹

Contudo, apenas cerca de dois séculos depois, o jesuíta Martin Antonio Delrio (1551-1608) logrou defender de modo consistente que os dois Sênicas supostamente eram um só (Laarmann 2014, p. 53). Apesar de a querela ter-se apaziguado com Justus Lipsius (1527-1606) e o referido Martin Antonio Delrio, alguns estudos recentes ressaltam a relevância de se sistematizar a questão – como, por exemplo, o artigo de Machielsen (2014): “The rise and fall of Seneca ‘Tragicus’”.¹⁰ Poucos estudiosos ainda têm levantado a questão, conforme explicaremos com mais detalhe em nossa seção introdutória à datação das tragédias (cf. seção c deste capítulo).

Atualmente o debate gira menos em torno da autoria, concentrando-se mais numa perspectiva dela derivada e que concerne à nossa pesquisa: a existência ou não de uma congruência entre as obras filosóficas e a poesia dramática de Sêneca.

Entre os nomes importantes que sustentam a tese unitária está Giancarlo Mazzoli (1991, p. 203; 1997, p. 79-80). Também Degl’Innocenti Pierini (1999) apresenta um trabalho considerável sobre a coerência e organicidade das composições atribuídas a Sêneca. Por outro lado, embora em *Seneca und die Dichtung* (1974) aponte diferenças entre as obras filosóficas e poéticas atribuídas ao autor romano, Joachim Dingel não defende a existência de dois autores, e sim a incongruência entre os dois tipos de obra, chegando a recusar a possibilidade de serem lidas por meio de referências recíprocas.

⁸ Doze livros dos *Diálogos* (*Dialogi*) filosóficos coletados logo após a morte do autor e foram transmitidos em sete das seguintes obras: *Dos benefícios* (*De Beneficiis*) e *Da clemência* (*De Clementia*). Chegou até nos também a sátira *Apocolocyntosis* e, por fim, as *Epístolas a Lucílio* (*Epistulae ad Lucilium*). Cf. Conte (1994, p. 409); Von Albrecht (1999, p. 1063-1070).

⁹ “È cognominato questo Seneca “morale”, a differenza d’un altro Seneca, il quale, della sua famiglia medesima, fu poco tempo appresso di lui, il quale, essendo il nome di questo “morale” Lucio Anneo Seneca, fu chiamato Marco Anneo Seneca, e fu poeta tragedo, per ciò che egli scrisse quelle tragedie, le quali molti credono che Seneca morale scrivesse” (Boccaccio, 1994, p. 252). Cf. Toynbee (1902; 1907), Guerri (1926) e ainda Lana (1955).

¹⁰ Referências sobre a questão são, ainda, os estudos de Toynbee (1902), de Van Der Poel (1984). Cf. também o verbete de Herington (1982), “Seneca” no *CHCL*.

No mesmo sentido, alertando quanto ao risco de se fazer associações por demais apressadas entre a prosa e o drama de Sêneca, autores como Alessandro Schiesaro (2003) e C. A. J. Littlewood (2004) preferem, por esse motivo, ler as tragédias de Sêneca como algo à parte da sua prosa filosófica. Nas palavras de Schiesaro:

A tentativa de relacionar **a qualquer custo** as tragédias e a filosofia senequiana é uma *petitio principii*: perguntamo-nos como as tragédias podem ser compatíveis com a filosofia do autor porque já decidimos que deveriam ser compatíveis, já que foram escritas pela mesma pessoa. E, num certo sentido, fazer isso tiraria uma boa parte da graça.¹¹ (grifo nosso)

Ainda para Schiesaro “qualquer interpretação da relação entre as obras em prosa e as tragédias que minimize as características específicas de cada obra individual é insatisfatória e poderia, na melhor das hipóteses, oferecer uma sugestão geral”,¹² (2003, p. 23). De maneira parecida, mas em outros termos, Littlewood (2004, p. 15), embora conclua que ler as tragédias em termos estritamente estoicos é problemático, reconhece que a retórica moral das tragédias de Sêneca seja estoica.¹³

Na verdade, observando mais de perto a postura interpretativa que criticam, concordamos com Schiesaro (2003) e Littlewood (2004) quanto à necessidade de atentar às características de cada tragédia como obra literária que é, evitando reduzi-la (mesmo nas passagens que nos lembrem a argumentação estoica) a esquemas panfletários da filosofia. Trata-se de obras dramáticas, cujas convenções e particularidades devem ser apreciadas não a qualquer custo, nem se extraíndo *ad libitum* as partes que interessem, mas as lendo em seu contexto e função na tragédia.¹⁴

Segundo Nussbaum (1993, p. 148), o único estoico que parece ter refletido profundamente sobre a relação da sua literatura com a condução de si mesmo e das emoções

¹¹ “The attempt to relate the tragedies **at any cost** to Senecan philosophy is a *petitio principii*: we ask how the tragedies can be compatible with the author’s philosophy because we have already decided that they should be since they were written by the same person. But, in a sense, to do so would take away much of the fun” (Schiesaro, 2003, p. 20, grifo nosso).

¹² “But any interpretation of the relationship between the prose works and the tragedies which downplays the specific characteristics of each individual work is unsatisfactory, and may at best offer a general suggestion – almost a metaphor – of that relationship.” (Littlewood, 2004, p. 15)

¹³ “The moral rhetoric of Seneca’s tragedies is broadly Stoic: the stylized conflicts between freedom and slavery, tyrants and their victims, reason and passion, life and death are as clear in *Troades* as in Cicero’s *Paradoxa Stoicorum*. [...] More commonly a ‘**straight**’ Stoic reading of this kind is problematic” (grifo nosso).

¹⁴ Sobre esse ponto, ver, por exemplo, Ubersfeld (1977).

foi o próprio Sêneca.¹⁵ Em nossa visão, ainda que não tenha sido o único, sem dúvida nosso autor ponderou sobre essa relação, tal como Gregory Staley (2010) procura demonstrar em seu trabalho. O estudioso não sustenta que as tragédias de Sêneca devam ser lidas separadamente de sua prosa filosófica. Ele, ao contrário, propõe a percepção de uma poética senequiana, precisamente ao ler os trechos de prosa em que o filósofo romano compartilha seus pensamentos sobre poesia (especialmente as cartas 58 e 65) juntamente com as tragédias e seus comentários sobre epistemologia e psicologia. Nesse sentido, Staley (2010) afirma:

A minha tese é que Sêneca, ao escolher escrever tragédias, estava ciente das críticas de Platão ao gênero e dos perigos que isso representava para os objetivos da filosofia. Sêneca reconhece que os versos trágicos podem despertar paixões equivocadas (*Ep.* 115.12-14) e suas duas cartas sobre as “ideias” de Platão mostram que Sêneca entendia que a arte era uma forma de mimese. A arte é uma *imitatio naturae* (*Ep.* 65.3), e o artista “imita” (*imitatur Ep.* 65.8) um modelo. Se há uma ideia que molda a tragédia de Sêneca, ela deve ser encontrada na longa disputa entre filosofia e poesia que Platão nos transmitiu (*República* 607b) como sua justificativa para negar à poesia e, em particular, à tragédia um lugar em seu estado ideal.¹⁶

Na presente investigação, filiamo-nos à hipótese de Staley, i.e. no sentido de que pressupõe uma poética trágica senequiana imanente, quando assumimos a empreitada de observar o modo como o medo e a esperança são tematizados nas tragédias de Sêneca à luz da filosofia estoica do cordobês.¹⁷ Para tanto, dialogaremos com estudiosos que se propõem a

¹⁵ Os estoicos consideravam a poesia um evento auditivo (“auditory experience”), segundo lembra Nussbaum (1993, p. 102), para quem, mesmo que haja menção à leitura, ouvir é predominante – a estudiosa afirma que “certamente ler em si, nesse período, é acima de tudo uma experiência auditiva na qual elementos métricos estão sempre presentes”; (“And of course reading itself, in this period, is above all an auditory experience in which metrical elements are always present.”. Nussbaum, 1993, p. 103).

¹⁶ “It is my thesis that Seneca, in choosing to write tragedies, was aware of Plato’s criticisms of the genre and of the dangers that it posed to the goals of philosophy. Seneca acknowledges that tragic verses can stir misguided passions (*Ep.* 115.12–14) and his two letters on Plato’s “ideas” show that Seneca understood that art was a form of mimesis. Art is an *imitatio naturae* (*Ep.* 65.3), and the artist “imitates” (*imitatur Ep.* 65.8) a model. If there is an idea that informs Senecan tragedy, it ought to be found in the long quarrel between philosophy and poetry that Plato cited (*Republic* 607b) as his rationale for denying poetry and in particular tragedy a place in his ideal state.” (Staley, 201, p. 14).

¹⁷ Não entraremos no mérito de relação entre a poética senequiana e os preceitos platônicos sobre a poesia tal qual proposto por Staley: trata-se de tema interessantíssimo, mas que mereceria um trabalho específico para o qual, esperamos, este possa servir de base. Da imensa bibliografia sobre Platão e a poesia, destacamos Penelope Murray (1996) e Pierre Destrée (2011).

estabelecer tal ponte intratextual dentro das obras transmitidas como de autoria a Lúcio Aneu Sêneca, e sobretudo com os que tratam das paixões na obra trágica de Sêneca, procurando observar criticamente, a cada qual, também suas premissas e metodologia.

Por ora, cabe destacar que, precisamente a fim de nos dedicarmos a uma análise contextual mais aprofundada da tragédia senequiana que nos permita perceber as correspondências com sua prosa, optamos por fazer um recorte, analisando três dentre suas peças trágicas, a saber, *As Troianas (Troades)*, *Medeia (Medea)* e *Édipo (Oedipus)*. A cada uma delas será dedicado uma seção no capítulo segundo da Tese. Nossa escolha por essas três tragédias se deve a alguns motivos específicos: *As Troianas*, como será mostrado, é, por excelência, a peça sobre o medo e a esperança. O *Édipo* é uma peça que nos permite aprofundar com esmero a emoção do medo. E, por fim, *Medeia*, por não ser uma peça óbvia para o estudo dos dois estados afetivos elididos na presente pesquisa, desafia-nos a perceber se, mesmo como tema secundário, o tratamento de tais paixões permanece o mesmo. O tempo para o desenvolvimento de nossa pesquisa, também foi um fator limitador; esperamos, portanto, poder completar o estudo do tema nas demais tragédias de Sêneca em uma futura pesquisa de pós-doutorado.

Na próxima seção, voltamos os olhos para importantes pontos do contexto dos estudos recentes dedicados às emoções - assunto que é sem dúvida um pano de fundo para nossa discussão quer sobre o medo (reconhecidamente apontado como um *affectus* em textos antigos), quer sobre sua contraparte, a esperança, cujo estatuto, embora já tenhamos antecipado nossa posição quanto à sua pertinência ao repertório das emoções, ainda discutiremos no primeiro capítulo em seção dedicada exclusivamente à esperança.

b. Estado da Questão sobre as Emoções na Antiguidade

O que são as emoções? Como lidar com elas? Qual é o seu papel no processo de conhecimento e na vida humana, pública e privada? De grande relevância ainda no mundo contemporâneo – quer em termos teóricos, em várias disciplinas, quer aplicado a contextos pedagógico-didáticos, ou mesmo no mercado de trabalho atual – o tema das emoções perpassa, entre outros autores antigos, a obra de Lúcio Aneu Sêneca.

Além da obra seminal de David Konstan (2006a)¹⁸, temos em Richard Sorabji (2000), Martha Nussbaum (2006, 2013), Margaret Graver (2007), Ruth Caston (2016), Liesabeth Huppés-Cluysenaer (2018), Douglas Cairns (2022) alguns dos estudiosos que se debruçaram sobre as emoções na Antiguidade Clássica, seja em estudos com viés mais diretamente filosóficos (Graver 2007), seja em sua relação com política (Nussbaum 2013), com a lei e com o direito (Huppés-Cluysenaer 2018, Nussbaum 2006). Há ainda quem considere a história das religiões, na tentativa de traçar uma genealogia histórico-filosófica desde a “agitação estoica” até o conceito cristão de “tentação” (“Stoic agitation”; “Christian temptation”, Sorabji 2000, p. 343). Tais estudos serão levados em conta na medida que contribuam para a questão central aqui anunciada, i.e. a compreensão do modo como Sêneca entende medo e esperança, e o papel que teriam no corpus em estudo.

Para iniciar nossa discussão sobre as emoções, é importante que se leve em consideração a questão terminológica. O léxico das emoções precisa ser examinado com cuidado para não resvalar em essencialismos anacrônicos. O que costumamos chamar na modernidade de “emoção” (e o que, por vezes, chamaremos também de “afeto” e “paixão” no presente estudo), diz respeito a traduções aproximadas de um fenômeno que corresponderia sobretudo ao grego *pathos* e – como discutiremos na seção 1.3 (de título *Adfectus*: doença da alma?) e veremos ao longo do estudo será expressa por Sêneca por meio de vários termos latinos, entre eles o substantivo *adfectus*.

Diante de tal *uariatio* no texto de nosso autor, também varia a terminologia que empregamos para a tradução. Mas mesmo que vertêssemos sempre o termo *adfectus* (ou seus equivalentes latinos) por “emoções”, é patente que mesmo a denominação moderna (em nossa língua ou em outras) se caracteriza por uma imprecisão que os vários estudos evocados puderam ilustrar. Utilizaremos, vocábulos como “emoção” e “paixão” como termos aproximativos para render em nossa língua os fenômenos psicológicos que, pautando-nos no texto de Sêneca, descreveremos em detalhes no decorrer de nossa Tese.

Conforme aponta Konstan (2006a, 2006b, 2020), a ideia moderna de emoção, a categoria, como é entendida nas ciências sociais hoje, pode ser rastreada no mínimo desde Aristóteles, em cuja obra se encontra o primeiro registro dessa reunião de sentimentos como

¹⁸ O livro *The Emotions of the Ancient Greeks* (2006) de Konstan ganhou o prêmio “Goodwin Award of Merit” em 2008 pela *American Philological Association* como melhor livro publicado por um membro nos três anos prévios.

raiva, amor, piedade e vergonha sob o título de *pathos*.¹⁹ Ao fazê-lo, Aristóteles identificou a categoria trans-histórica da emoção, e assim, posteriormente, os estoicos trariam para essa noção outros desenvolvimentos – no sentido de destacarem sua complexidade, não no sentido de um progresso histórico da ideia, já que até os dias de hoje a definição do que seria uma emoção continua nebulosa, como afirmou James Russell (professor de psicologia do Boston College):²⁰

Pesquisadores de emoções enfrentam um escândalo: não temos uma definição consensual para emoção, termo que define nosso campo. Nós, portanto, não sabemos quais eventos contam como exemplos de emoção e quais eventos teorias da emoção devem explicar.²¹

De toda forma, ainda que não de modo exaustivo, as emoções são, pelo menos até certo ponto, interpretadas socialmente e têm uma história que tem sido investigada cada vez mais nas últimas décadas, gerando a produção de uma imensa gama de estudos, coletâneas e verdadeiras histórias da emoção.²²

Vejamos mais alguns exemplos de pesquisas dedicadas à compreensão histórica das emoções. Como apontamos seguindo Konstan (2006, 2020), seria Aristóteles o sistematizador da categoria. Contudo, a psicóloga construtivista Lisa Feldman Barret (2013) faz remontar a

¹⁹ "As paixões são todos aqueles sentimentos que, causando mudança nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários" *Retórica* 2.1, 1378a20-23 (tradução Isis Borges B. da Fonseca, Aristóteles, 2000, p. 5).

²⁰ A pesquisa do Prof. Russell centra-se na emoção humana. O seu interesse começou com a questão de como ambientes de grande escala (como casas, escritórios, centros comerciais) e eventos sociais (conversar com um amigo, trabalhar em equipe) influenciam a emoção e, assim, influenciam várias atividades humanas. Isso levou à questão fundamental de como as emoções podem ser descritas e avaliadas. Algumas ideias específicas perseguidas são um modelo "circumplexo" ("circumplex") de emoção, uma "teoria protótipo" de conceitos de emoção, que leva à ideia de que emoções específicas são compreendidas em termos de scripts, uma defesa da visão tradicional de que o desprazer é o oposto do prazer, uma revisão cética da visão tradicional de que as emoções básicas são universal e facilmente reconhecidas pelas expressões faciais. Mais recentemente, surgiu a questão de como estas várias ideias se enquadram num quadro mais amplo. Ele está desenvolvendo uma análise chamada "construção psicológica da emoção". Cf. James Russell - Psychology Department - Morrissey College of Arts and Sciences - Boston College, [s. d.].

²¹ "Emotion researchers face a scandal: We have no agreed upon definition for the term—emotion—that defines our field. We therefore do not know what events count as examples of emotion and what events theories of emotion must explain." Russell (2012, p. 337)

²² O campo de pesquisa que se interessa pela história das emoções cresce rapidamente desde os anos 1980 do século passado. A primeira obra que hoje é considerada fundadora da subdisciplina "História das Emoções" é a de Stearns; Stearns, 1985): "Emotionology: clarifying the history of emotions and emotional standards". Para uma introdução à "História das Emoções", cf. Plamper (2015), bem como Broomhall (2017); discussões filosóficas sobre o termo encontram-se em Deonna; Teroni (2012). Diversos trabalhos do campo de estudos da psicologia podem ser encontrados na *Emotion Review*, que desde 2009 se estabeleceu como uma das melhores revistas científicas sobre a pesquisa em emoções.

Platão a ideia de emoções-base que todo ser humano teria inscritas no seu interior. A partir do paradigma construtivista, Barret é veementemente contrária à ideia de que existam emoções-base, que é um dos conceitos-chave dos universalistas. Por sua vez, Paul Ekman (2003), além de ter uma lista das emoções-base (felicidade, raiva, desgosto, tristeza, medo e surpresa), também dedicou sua vida a estudar as expressões faciais que seriam supostamente universais e dariam sinais mensuráveis e reproduzíveis dessas emoções.²³

Se voltarmos aos socioconstrutivistas, veremos que, para eles, existe um afeto central (*core affect*),²⁴ i.e. um estado primitivo contínuo que varia seu valor no sujeito entre agradável/bom ou desagradável/ruim e tem uma gradação de excitação (calmo/agitado). Segundo eles, os seres humanos interpretam e conceituam esse *continuum*, criando, assim, categorias conceituais de emoções que adquirimos com a experiência e a socialização.²⁵

O desenvolvimento dos estudos das emoções teve ênfase também na área de Estudos Clássicos. Além dos autores acima citados, nos últimos anos, um grupo de pesquisa de Oxford fundado pelo *European Research Council* iniciou um projeto visando contribuir para um melhor entendimento dos fatores sociais e culturais que determinam a manifestação das emoções nos textos e em evidências materiais do mundo grego dos séculos IX-VII AEC. Um dos resultados dessas pesquisas foi a publicação da coleção *Unveiling Emotions I, II e III*, organizada por Angelos Chaniotis (2012, 2014, 2021). Chaniotis (2021) destaca como uma das mais relevantes abordagens da última década aquela que considera o pano de fundo emocional, ou, em suas palavras, as “intenções emotivas” (“emotive intentions”, Chaniotis 2021, p. 10) como essenciais para uma melhor compreensão das obras dos autores antigos – aspecto que, acrescentamos, não é anódino à sua recepção moderna. Ainda segundo o estudioso, esse interesse renovado nas emoções²⁶ proporcionou um enfoque diferenciado, enriquecendo as pesquisas²⁷ acerca das perspectivas cognitivas nos estudos da Antiguidade (2021, p. 10).

²³ Konstan (2006b) apresenta um estado da questão exaustivo acerca das origens da visão de Paul Ekman (evolucionista) e da visão construtivista nos estudos das emoções.

²⁴ Cf. Russell (2003).

²⁵ Seguindo a visão sócio-construtivista, as emoções se parecem com as cores que culturalmente são percebidas de maneira diferente. Por exemplo, no sistema de cores Xavante, povo indígena brasileiro, existe uma palavra para a cor “verde/amarelo/azul”: *i'udzé*. Cf. Bonfim; Quintino, (2013). O mesmo ocorre com a diferença entre a nossa classificação de cores e a classificação da língua russa, que conta com uma cor a mais do que a do português, Cf. Dal’Puppo; Jung Do Amaral; Uptmoor Pauly, (2022).

²⁶ Dentre os estudos da última década, destaquem-se Athanassaki, (2012); Kalimtzis, (2012); Scheid-Tissinier, (2012); Chaniotis, (2012), p. 15, n. 18, p. 24, n. 50; Chaniotis, (2014); Fulkerson, (2013); Renaut, (2014); Sistikou, (2014); Konstan, (2015); Patera, (2013, 2015); Caston, Kaster, (2016); Thumiger, (2016); Herrin (2017); Sanders, Johncock, (2016); Cairns, Nelis, (2017); Lateiner, Spatharas, (2017); Rey, (2017); Cairns (2018); Allard, Montlahuc, (2018); Spatharas, Kazantzidis, (2018); Karanika E Panoussi, (2019); Spatharas, (2019); Bettenworth, Hammerstaedt, (2020); Ehrenheim, Prusac-Lindhagen, (2020); Cairns, (2022).

²⁷ O professor David Konstan organizou um evento, a que tivemos a honra de assistir, chamado *Before Emotion* (NYU, no segundo semestre de 2022). Lá, no intuito de considerar o debate atualmente relevante sobre a

Diante desse cenário que reconhece, simultaneamente à importância de se estudar as emoções, a dificuldade de se delimitar o que é uma emoção (não, não apenas na antiguidade, mas também em dias atuais), coloca-se a questão do estatuto da esperança (*spes*, em latim). Não é senso comum, reconhecemos, tratar esperança como emoção. E, adiantamos, não é a intenção de nossa investigação sustentar categoricamente e *a priori* (antes de uma análise) tal definição em qualquer autor ou texto latino, mas apreciar a aproximação que, como veremos, Sêneca faz entre esperança (*elpis*, em grego, *spes* em latim) e o repertório afetivo (mais especificamente o medo). Nosso estudo parte, portanto, da impressão de que essa proximidade, sugerida nos textos de Sêneca, situa a esperança dentro do universo afetivo dos estoicos – impressão que, conforme apontamos a seguir, compartilhamos com alguns estudiosos do tema.²⁸

Veremos, oportunamente, que as obras de Sêneca contrapõem esperança a medo. Contudo, ao tratar de Aristóteles, David Konstan (2006b, p. 140) afirma que alguns dos opostos das emoções apresentados pelo filósofo grego dificilmente são considerados emoções no sentido moderno. Por exemplo, Aristóteles apresenta *πράυνοις* (*praunsis*, “a ação de acalmar”) como o oposto da ira, e *θάραρος* (*tharros*, que significa algo parecido com “confiança”) como o oposto do medo. Konstan, para quem esses opostos parecem mais um estado mental do que uma paixão, ainda assim enfatiza que a esperança tem um lugar em Aristóteles, mesmo se não é pelo peripatético classificada, estritamente, como uma emoção.

Porém, há quem veja antes da era aristotélica, já na poesia grega arcaica e clássica, o aspecto afetivo da esperança. É o que defende Douglas Cairns (2016) em seu interessante estudo sobre as metáforas usadas para expressar *elpis* (esperança). Embora *elpis* dependa de *doxa* (ou seja, passe pela cognição e aceite de opiniões, ou crenças), as suas subespécies são afetos.²⁹ Em

natureza das emoções, apresentou-se sobre o modo como o tema é tratado em diversas culturas clássicas (árabe, chinês, grego, latim hebraico e sânscrito). Uma segunda edição do evento aconteceu (*Before emotion II*, 9-10 nov. de 2023) no segundo semestre de 2023, analisando outras culturas e línguas, a saber a hitita, egípcia, maia, japonesa, suméria e acadiana.

²⁸ Em comunicação particular, Konstan, coorientador desta tese, nos indica como estudos quanto ao tema da esperança no mundo antigo, a tese de Andrew Culbreth (2020), e ainda Cairns (2017), Fulkerson (2018). Andrew Culbreth em sua tese *Good Hope and Happiness in Plato and Aristotle* (2020), estuda a natureza e os efeitos da esperança como uma emoção positiva nas psicologias morais de Platão e Aristóteles. Em poucas palavras, o estudioso argumenta que a esperança (*hope*, *elpis*) em autores gregos pré-platônicos tem frequentemente uma conotação negativa, por ser uma emoção intrinsecamente irracional, já que frequentemente está relacionada à crença de um certo resultado que nem sempre se cumpre. Com Platão e Aristóteles há uma mudança interessante: para eles a esperança é crucial, já que está diretamente ligada à morte, à coragem e à sabedoria. Por fim, ele define como “esperança aspiracional” (“*aspirational hope*”) a força motivacional essencial para o desenvolvimento moral e intelectual. A esperança aspiracional, seria a “boa esperança” (*euelpis*). No presente estudo nos deteremos sobre a boa esperança segundo Sêneca (*bona spes*) na seção 2.2.2 “*Esperança racional*”.

²⁹ Segundo o estudioso há uma ambiguidade do significado de *elpis* afetiva e proposicional desde Aristóteles, embora em geral o significado de *elpis* seja proposicional e não afetivo no filósofo grego. “Thus *elpis* can lack hope’s motivational force; and it often represents a purely propositional hypothesis rather than an affective state” Cairns (2016, p. 22); “The ambiguity of *elpis* between affective and propositional senses is reflected also in

outro estudo, ao ler o *Filebo* de Platão, focalizando especificamente o tema da esperança e da emoção, Cairns (2024) reflete que, assim como todos os estados mentais, a esperança também é passível de ter um tom afetivo, que portanto não lhe é exclusivo, e em especial no diálogo de Platão, sobre o qual ele se debruça a *elpis* tem uma papel central.³⁰

Mais especificamente, segundo Cairns, no diálogo platônico *Filebo* a esperança é a antecipação de um prazer futuro (32b-c). Para o estudioso, já que no diálogo há uma antítese (rara em língua grega) entre *elpis* e *phobos* (medo) e uma associação entre *elpis* e *tharros* (confiança), pode-se sugerir que se refiram sim (diferentemente do que afirmara Konstan quanto a Aristóteles) pelo menos a fenômenos afetivos. Na argumentação do diálogo platônico, os prazeres (assim como os medos, as expectativas e as opiniões) podem ser verdadeiros ou falsos e estão de alguma forma relacionados a imagens mentais (36c). Essas constantes comparações entre opiniões (*doxai*), medos (*phoboi*) e formas de ira (*thymoi*) seriam sinais de que até mesmo em Platão há um aspecto afetivo na esperança.³¹

Já quanto à obra de Sêneca, há quem assevere o caráter afetivo daquilo que nosso autor romano denomina como *spes*. Em especial, Kazantzidis e Spatharas (2018) apontam que “nos escritos éticos antigos antiemocionalistas, em especial os dos estoicos [...], [a esperança] é uma **paixão** que, lado a lado do medo é concebida como um poder imobilizador” (“in ancient anti-emotionalist ethical writings, especially those of the Stoics [...], [hope] **it is a passion** that, along with fear is conceived as an immobilizing power”, grifos nossos). Veremos que, ainda segundo esses autores,³² tanto em Cícero como em Sêneca se pode perceber uma mudança conceitual da noção grega *elpis* (que era, conforme eles definem, mais propriamente uma “expectativa mental”, “mental expectation”) para a latina *spes*. Segundo eles, *spes* consiste em um termo que pode ser visto como tendo valor afetivo mais discernível para os autores romanos do que para os gregos (“*spes* as a term assigned with a more discrete affective value”).³³

Aristotle. The antithesis of fear (*phobos*) and confidence (*tharsos*) recurs in the second book of the *Rhetoric* (τό τε γὰρ θάρσος τὸ ἐναντίον τῷ <φόβῳ, καὶ τὸ θαρραλέον τῷ> φοβερῷ, 1383a16– 17), but *tharsos* is then analyzed in terms of *elpis*, an *elpis* that involves a *phantasia* that the means of salvation are close at hand (ὥστε μετὰ φαντασίας ἢ ἐλπίς τῶν σωτηρίων ὡς ἐγγυὲς ὄντων, 17– 18, cf. 19– 20).” Cairns (2016, p. 23).

³⁰ Cairns (2024, p. 186): “Ma la fiducia può derivare sia dalla mera aspettativa che il successo è probabile, sia dall’atteggiamento più affettivo e desiderativo che chiamiamo speranza, ovvero da quel senso di possibilità e desiderabilità di un esito benefico che ha il potere di sostenerci nel presente. Vi è qui un aspetto affettivo, il quale non è tuttavia focalizzato unicamente sulla speranza. [...] Quindi, in quanto proiezione di condizioni future, ἐλπίς ha un ruolo nel desiderio. Ma questo ruolo non sembra essere di per sé affettivo o desiderativo: ἐλπίς si limita ad evocare, in modo piacevole, una narrazione o una rappresentazione di un futuro stato piacevole (38e-40b)”.

³¹ Cairns, (2024, p. 174, 179, 181, 182, 183,186).

³² Kazantzidis; Spatharas, (2018, p. 10)

³³ Cf. também Caston; Kaster, (2016); Citti, (2012); Star, (2012).

Tendo introduzido o estado da questão sobre esse tópico da *elpis/spes* em geral, vamos observar mais adiante (nomeadamente na seção 1.2, *Sobre a esperança*) algumas possibilidades de se ver a conotação afetiva da *spes* nos textos de Sêneca.³⁴ Para tanto, partiremos da referida constatação de que o próprio Sêneca entendia *spes* como um fenômeno psicológico muito proximamente relacionado ao *affectus* do medo, aprofundando as implicações de tal proximidade.

Por ora, vale apontar que, ainda que por vezes nos refiramos a *spes* como emoção, nossa pretensão não é defender seu estatuto absoluto. Por exemplo, não se pretende aqui que toda ocorrência de *spes* em texto de Sêneca integre um repertório das emoções senequianas nos moldes do sistema de *pathe* de Aristóteles. Contudo, amparados nos estudos de textos gregos e latinos que defendem o caráter afetivo de *spes*, visamos observá-lo como isso se dá nos textos filosóficos e trágicos senequianos em apreço.

É em tais lacunas desse pano de fundo das pesquisas sobre as emoções na obra senequiana que se insere nossa pesquisa – focada em especial no medo e na esperança no corpus selecionado. Desejamos, assim, poder contribuir para uma maior compreensão das emoções no estoicismo senequiano diante de uma leitura sistematizada de uma seleção de suas epístolas e tragédias.

c. Da datação e autoria das tragédias

A datação das tragédias senequianas é uma questão em aberto. Para nosso estudo, é um “começo sem esperança” (“ein hoffnungsloses Beginnen”, Abel, 1985, p. 703). Uma das dificuldades quanto a isso é que o próprio Sêneca não menciona suas tragédias em sua obra em prosa. A primeira referência indubitável das tragédias de Sêneca é o grafite em Pompeia (79 EC) que conta com o verso 730 do *Agamêmnon: Idaea cerno nemora* (Ag. 730) em inscrição: *idai cernu nemura* (“Vejo os bosques do Ida?”, Ag. 730; *CIL* iv. Suppl. 2.6698). Encontram-se, no entanto, num autor de seu tempo, Quintiliano, referências a dramas senequianos (por exemplo, *Medea apud Senecam*, *Inst.* 9. 2.8).³⁵

³⁵ Outra passagem de Quintiliano é *Inst.* 8.3.31 (“Lembro-me de, quando eu era ainda jovem que Pompônio e Sêneca disputavam até em seus prefácios se a frase ‘*gradus eliminat*’ “move seus passos além do limiar” era permitida na tragédia”; *memini iuuenis admodum inter Pomponium ad Senecam etiam praefationibus esse traetatum uer ‘gradus eliminat’ in tragoedia dici oportuisset*). O passo testemunha uma rivalidade entre Sêneca e Pompônio (que atuava na Roma claudiana). Segundo o autor da *Institutio Oratoria*, a polêmica entre os dois dramaturgo certa vez se deu devido ao estilo de ambos. Baseando-se na passagem, Keulen (2001, p. 8) aponta que, por Quintiliano provavelmente ter nascido por volta de 35 EC, a referência pode indicar um período de tempo

Dentre as hipóteses já aventadas para estabelecer a datação das tragédias, vejamos, por exemplo, a de Fitch (2017, p. xxiv), que, propondo critérios métricos e estilísticos, conclui que as peças se dividem em três grupos: o primeiro grupo de tragédias seriam *Agamêmnon* (*Agamemnon*), *Fedra* (*Phaedra*) e *Édipo*; o segundo grupo, *Medeia*, *Troianas* e *Hércules* (*Hercules*); e o terceiro e último grupo seria formado pelo *Tiestes* (*Thyestes*) e *As Fenícias* (*Phoenissae*). Segundo ele, não temos efetivamente datas certas; o primeiro grupo seria um grupo de tragédias altamente experimentais (“highly experimental”) pelos seus versos diferenciados (por exemplo, nas odes de *Agamêmnon* e *Édipo*), ao passo que o anapesto é pouco presente nas duas peças em relação à *Fedra*, mas ainda menos presente em *Fedra* do que no restante das tragédias. Uma peça do grupo do meio tem datação relativamente segura e aceita: *A Loucura de Hércules* (*Hercules Furens* ou somente *Hercules*), a saber, uma época pouco anterior ao ano 54 de nossa era. Já quanto a *Tiestes* e *Fenícias*, o último grupo de obras senequianas, tendo em comum um conjunto de palavras terminando em fim de verso, Fitch sugere tratar-se de tragédias tardias; também há sugestões de que ambas tenham sido escritas sob o império de Nero.

Um outro tipo de critério, de caráter circunstancial, também já foi aventado, ou seja, a possibilidade de que Sêneca tenha escrito algumas das suas tragédias durante o tempo do exílio na Córsega nos anos 41-9 da nossa era.³⁶ O agrupamento das tragédias pelo estilo, conforme a divisão de Fitch, não é aceito por todos como critério cronológico. Contudo tanto Fitch como Boyle (2017, p. xix) são inclinados a aceitar o terceiro grupo de tragédias como as últimas a serem escritas pelo tragediógrafo romano, que, segundo esse raciocínio, seriam de época neroniana. Finalmente, a maior parte das peças de Sêneca talvez deva ser atribuída ao principado de Cláudio (41 AEC – 54 EC), sob cujo governo o apoio imperial aos festivais dramáticos ocorreu sem o controle opressivo de seu antecessor Calígula.

Quanto a *Troades*, para Keulen (2001, p. 9) é mais provável que Sêneca tenha escrito essa obra entre 51 e 54. Já Herzog (1928, p. 94), sugere que tenha sido publicada no ano 53, quando Nero, conforme relata Tácito (*Ann.* 12.58), explicitamente apoiou discurso em favor “da causa de Ílion (“*causa Iliensium*”) para defender os moradores da colônia de Bolonha e conseguiu que a população obtivesse “isenção de todas as obrigações públicas”, (“*omni munere publico*”). Estava-se sob o governo de Cláudio, que morreu no ano seguinte, de acordo com o relato que aparece em Tácito (*Ann.* 12.58).

entre os anos 51-54 (ou, menos provavelmente, 49-50). Lembremo-nos de que Sêneca havia retornado do exílio em 49, e Pompônio Segundo governou a Alta Germânia em 50-51.

³⁶ Grimal, 1978, p. 426; Nieto Mesa, 1985, p. 91-109; von Albrecht, 1997, p. 1170, Boyle, 2017, p. xix.

Data-se *Medea* na metade do primeiro século da nossa era. Com base na análise estilométrica de Fitch (1981), Medeia foi colocada no ponto médio da carreira de Sêneca e é datada aproximadamente entre 50-60 EC. Quintiliano (*Inst.* 9.2.9) cita o verso 453 da *Medeia* “*apud Senecam*” enquanto discorre sobre como se deve fazer uma pergunta: “A que terras me mandas regressar?”, (*quas peti terras iubes?*, *Med.* 453). Essas palavras de Medeia dirigidas a Jasão são proferidas, segundo o gramático romano, “visando ao ódio” (*invidiae gratia*, *Inst.* 9.2.9)³⁷.

Essa citação já suscitou uma questão em que tocamos acima, a saber, a da autoria das tragédias transmitidas sob o nome de Sêneca. Graver (2023, p. 13), de maneira semelhante a Frederick Ahl (2008), afirma ter dúvidas de que nessa passagem Quintiliano esteja se referindo a Sêneca o Jovem. Segundo a estudiosa, poderia se estar falando de seu pai, Sêneca, o Velho, já que em outra passagem (*Inst.* 9.42-44), a referência ao “Sêneca” mencionado pelo gramático poderia ser Sêneca, o pai.³⁸

Questões sobre a autoria das tragédias foram levantadas também no estudo de Thomas Kohn (2003). Kohn apresenta uma lista extensiva de reflexões que levariam a questionar a autoria, não só de *Medeia* mas de todas as tragédias contidas no manuscrito *Etruscus (E)*. O estudioso especula que a dinastia literária dos *Annaeii* poderia ter produzido mais de um Sêneca literariamente ativo em torno da década de 50 da nossa era. Portanto, a querela de reconciliar a visão de mundo de Seneca *philosophus* com a de Seneca *tragicus* poderia simplesmente inexistir a partir dessa hipótese, que, evidentemente, não é o que seguimos.

Além das tragédias analisadas em nosso estudo (*As Troianas*, *Medeia*, *Édipo*), as tragédias transmitidas sob o nome de Sêneca compreendem sete outros dramas mitológicos. Duas dentre elas *Hércules no Eta (Hercules Oetaeus)* e *Otávia (Octavia)* não são mais consideradas de autoria senequiana. Isso porque, de um lado, a primeira é duas vezes mais longa que a média das peças senequianas além de ter diferenças estilísticas e temáticas; por outro lado, na segunda, Sêneca é uma das personagens e refere-se a eventos que aconteceram depois da morte do filósofo-dramaturgo romano. Além do mais, essa peça não se encontra no

³⁷ Seguimos Butler (1921, p. 379), que traduz: “to throw odium” e “per suscitare malanimo”, (Rino; Pecchiura, 1979, p. 253), que evidenciam na expressão de *gratia* + genitivo um sentido final.

³⁸ Graver (2023, p. 13, n. 14,15) argumenta também que em Quintiliano não se encontra nenhum contexto que se refira a Sêneca o Jovem, bem como que não há evidências dos primeiros séculos da nossa era que possam resolver o assunto. Para uma leitura crítica de *Medeia* e ulteriores observações acerca da autoria da peça, cf. Freitas, (2022). Remetemos também ao estudo de Nisbet (1990) que propõe uma datação absoluta das tragédias, afirmando que *Troades* e *Hercules Furens* foram compostas no ano 54; *Phaedra* perto do ano 49; quanto a *Oedipus* e *Agamêmnon*, por terem um metro experimental no coro, podem ser colocadas em datas próximas após a troca de imperador (de Cláudio a Nero), ou seja em algum momento depois do ano 54 e antes da morte de Agripina no ano 59.

manuscrito *E*.³⁹ Quanto ao restante das peças, exceto os argumentos dos estudiosos que trouxemos acima, é consenso geral que sejam de autoria de Lúcio Aneu Sêneca, o Jovem.⁴⁰

Nomeadamente as tragédias com correspondente grego são: *Fedra* (*Phaedra* ou *Hippolytus*), *A Loucura de Hércules* (*Hercules* ou *Hercules Furens*), *Agamêmnon* (*Agamemnon*) e *As Fenícias* (*Phoenissae* ou *Thebais*), que chegou sem as odes corais e presume-se, portanto, que esteja incompleta. O quinto drama assinado por Sêneca é *Tiestes* (*Thyestes*), do qual nenhum equivalente grego sobreviveu.

Além dos antecedentes gregos, a tragédia que nos chega da Antiguidade como sendo senequiana faz parte de uma tradição pré-existente de tragédias romanas: ademais dos fragmentos de tragédias encenados na época arcaica de Roma,⁴¹ temos ainda testemunhos de outros escritores romanos trágicos já em época mais avançada da República. Dentre eles, há o caso de Pacúvio (*Pacuvius* 220-130 ca. AEC), mencionado por Cícero (*Lael.* 24), e Ácio (*Accius* 170-80 AEC). Pacúvio parece ter se devotado amplamente à carreira de tragediógrafo (*Vell. Pat.* 117.1), é o autor a quem Columela (*Lucius Iunius Moderatus Columella* I séc. EC) classifica como, junto com Virgílio, representante de alto escalão da literatura romana (1, *praef.* 30). Apesar de haver mais de 40 títulos de tragédias conhecidos, a maioria destas chegou até nós em fragmentos curtos (cerca de 700 versos). Para Júlio César (100-44 AEC), para o imperador Augusto e para o senador Mamerco Emílio Scauro (que escreveu um *Atreu*, cf. *Dio* 58.24; *Tac. Ann.* 6.29), escrever tragédia era um exercício e uma atividade ocasional. Também temos Vário Rufo (*Varius Rufus* 70-15 AEC), que compôs um *Tiestes* encenado nos jogos em comemoração à vitória de Ácio (29 AEC), e o poeta Ovídio, que é também autor de uma *Medeia*, tragédia hoje perdida, que foi elogiada por Quintiliano (*Inst.* 10.1.98) e Tácito (*Dial.* 12.6).

São esses alguns autores e obras trágicas que teriam sido produzidas antes das tragédias de Sêneca em Roma. Apesar da distância temporal, é possível traçar uma certa relação entre as tragédias senequianas e seus modelos gregos, quer quanto aos temas adotados dos modelos, quer quanto a forma, desde a métrica adotada.⁴²

Além de tal continuidade, também quanto à obra trágica pode se dizer que Sêneca reivindica seu lugar. As pesquisas sobre sua tragédia nela ressaltam as muitas rupturas quanto

³⁹ Cf. Boyle, (2017); Zwierlein, (1986). As duas peças hoje consideradas apócrifas já foram recebidas pelos leitores do início da modernidade como autênticas, cf. Boyle, (2006).

⁴⁰ Cf. Boyle, (2017); Slaney, (2019).

⁴¹ Sobre a tragédia no período arcaico romano, ver Von Albrecht (1997, p. 76-359); Conte (1994, p. 104-109).

⁴² Sêneca utiliza o trimetro iâmbico como metro regular, um metro que é praticamente o mesmo do V séc. AEC, cf. Fitch, (2018, p. xxvii).

à tradição das tragédias hoje conhecidas, e mesmo quanto a preceitos previstos nas poéticas de Aristóteles e de Horácio. Destacam-se ainda diálogos possíveis por meio da constatação das semelhanças e dissonâncias entre as obras senequianas e seus modelos (de gêneros diversos).⁴³

De toda forma, sempre vale lembrar o fato de que tragédias senequianas encontram um lugar singular, por serem as únicas tragédias em língua latina transmitidas de modo praticamente integral, por suas idiosincrasias, pela recepção que teve na obra trágica moderna, bem como, conforme defendemos, pela sua relação com a obra filosófica de Sêneca.

d. Terminologias: Sêneca e os estudos do “Self”

Para que nosso trabalho tenha maior clareza, reputamos necessário nos debruçarmos brevemente sobre alguns dos termos mais frequentemente utilizados em nossa pesquisa. Empregamos a expressão “estudos de identidade” para designar o que em língua inglesa se costuma chamar de “self studies” em obras da área da filosofia redigidas em inglês. Veja-se, por exemplo, o livro *Ethics and Self-Cultivation* (2018) editado por Matthew Dennis, que apresenta como palavras-chave “Ética” (“Ethics”), “Virtude” (“Virtue”), “Filosofia – História” (“Philosophy—History”) e “(Filosofia) sobre si mesmo” (“Self [Philosophy]”).

Também estudos em língua francesa sobre esse assunto merecem atenção, visto que um filósofo importante para essa área é Michel Foucault (1936-1984). A referência ao termo “soi” no título de suas obras recebe traduções para o português brasileiro que variam entre “si”, “si mesmo” e “eu”, como vemos em *A escrita de Si* (2006) - livro originalmente publicado como *L'écriture de soi* (1983), e em *O cuidado de si* (2009; *Souci de soi*, 1984), conforme lemos em diversos autores (como Larrosa 1996, Kovaleski; De Oliveira, 2011). Encontramos também uma tradução mais direta da expressão francesa “soi” ou “soi-même” no artigo *O Si Mesmo: Entre Pierre Hadot e Michel Foucault* (Silva, 2021, grifo nosso).

Quando falamos dos estudos especificamente senequianos, encontramos a obra *Seneca and the Self* (Bartsch, 2009), que tem também entre suas palavras-chave o termo “Self”. Encontramos em inglês obras como *Self: ancient and modern insights about individuality, life, and death* de Richard Sorabji (2008), classificadas em português no Sistema de Bibliotecas da

⁴³ Agradecemos ao professor Alessandro Barchiesi, em seminário na NYU, por sua indicação quanto ao tema. Sobre isso, destaca-se, de ampla bibliografia, o influente estudo “Senecan Drama and its Antecedents” (Tarrant, 1978). Um estudo mais recente é o de Christopher V. Trinacty (2014) sobre a recepção de poesia augústea na tragédia senequiana.

Unicamp (SBU) como pertinentes ao assunto “Identidade (Filosofia)”, e ainda “Self (Filosofia)”.

Já em alemão, o termo “selbst” é bastante frutífero quanto à sua utilização nesses estudos: fala-se em “Selbsttraining”, “Selbstkontrolle”, “Selbstbelohnung”, “Selbstaufreizung bei Seneca” (Wiener, 2006). Em estudos filosóficos que contemplam a psicologia estoica é comum encontrar a expressão “Selbstkonstitution” (Neymeyr, 2008), uma característica presente também na língua inglesa, em *Technologies of the Self* (1988), obra que ainda não encontra tradução em português, mas que se convencionou chamar de “Tecnologias do eu”. Em inglês também se fazem notar os termos “Self-scrutiny”, “Self-transformation”, “Senecan Self” (Edwards, 1997). Trazemos aqui apenas uma amostra da imensa possibilidade de composições de palavras possíveis nas línguas germânica e anglo-saxã relacionadas ao contexto em que obras de Sêneca também são consideradas.

Em português brasileiro, essas expressões podem ser traduzidas pelo sufixo “auto”, ou pela expressão “de si mesmo” após a palavra em questão. Veja-se por exemplo, “self-scrutiny”, “autoexame” ou “escrutínio de si mesmo”. A estrutura da nossa língua nos lança desafios, mas também uma rica gama de possibilidades para nela recuperar o que em inglês é um prefixo, um substantivo, um adjetivo e até mesmo uma inteira área de estudos dentro da filosofia, a dizer: “Self”.

Parece-nos apropriado utilizar o termo “estudos da interioridade”, e traduzir as expressões conforme o idioma nos permite, de acordo com as situações específicas. Como inspiração para essa proposta, agradou-nos particularmente solução que Rolim de Moura (2015) utiliza em seu trabalho *Diálogo interior nas Cartas a Lucílio de Sêneca* (grifo nosso). Trata-se de uma análise que, nas palavras de Rolim de Moura, “deve muito a Traina” (1978), e que aponta com engenho para um tema característico da escrita senequiana: “Il linguaggio dell’interiorità” (Traina, 1978, p. 9).

Na obra referida, Alfonso Traina, de fato, delinea em alguns pontos o que seria a linguagem da interioridade na prosa senequiana: a constante presença do reflexivo direto (*deprehendas te oportet*, *Ep.* 28.9) e indireto (*secum morari*, *Ep.* 2.1), o uso da linguagem jurídica (*uindica te tibi*, *Ep.* 1.1), a acumulação pronominal (*sibi se*, *Ep.* 110.1), dentre outros elementos. Para Traina, essa “linguagem da interioridade” é a maior contribuição de Sêneca para o vocabulário filosófico do Ocidente.

A proposta de Traina explora com bastante detalhe a prosa senequiana. Porém, cabe perguntar: o que ocorre no que diz respeito às tragédias? É possível inserir as peças em um campo de estudos que em inglês se convencionou chamar de “Self-Studies” (e, como vimos,

em português carece de um nome bem estabelecido)? Star (2006) nelas investiga aquilo que ele chama de “linguagem endereçada a si mesmo” (“language of self-address in Seneca’s tragedies”) em *Agamêmnon, Tiestes e Medeia*. Tutrone (2019) e Littlewood (2015) tratam de questões afins em seus estudos acerca do modo como Sêneca constrói os tiranos em *Tiestes*.

Por exemplo, para Tutrone a racionalidade dos tiranos é a base para o caráter desumano dos mesmos. Já no *Édipo* de Sêneca, Wolf (2017) apresenta o personagem epônimo como herói-resoluidor, nos moldes dos que se veem em Ovídio e Virgílio, mas com uma grande diferença: o protagonista senequiano se reconhece em um constante processo de autorreflexão, sendo assim capaz de agir na peça. Para Aygon (2013) um dos motores da tragédia são as reflexões de Édipo, já ensejadas desde o monólogo inicial da tragédia.

Sobre as *Troianas*, Kathrin Winter (2019) aproxima dos estudos da cognição as técnicas literárias presentes em cenas espaciais vívidas. No que diz respeito aos “discursos interiores”, encontramos também Menzilioğlu (“Medea’s inner voices”, 2013, p. 134), cujo estudo acerca de *Medeia* versa sobre “o conflito interior da personagem entre as vozes da paixão e da razão” da protagonista (“den inneren Konflikt der Protagonistin zwischen den Stimmen der Leidenschaften und der Vernunft”, Menzilioğlu, 2013, p. 129). Segundo Müller (2014), *Medeia*, a personagem afligida por ἀκρασία (“incontinência”) ao vacilar de modo constante e volúvel entre diferentes julgamentos em seu espírito, nutre simultaneamente paixões em conflito, como amor e ódio por uma e mesma pessoa. Para o estudioso, a personagem *Medeia* de Sêneca é, desde o início da peça, uma representante de um sujeito que é dividido entre tais paixões conflitantes e, finalmente, se entrega completamente a uma das duas. Também Campbell (2019) delinea o modo como *Medeia* encena a sua identidade e interioridade de maneira progressiva na peça. Como se alcança a construção da personagem de *Medeia* aos moldes de uma heroína é questão que norteia os estudos de Freitas (2022) e Leão (2018), diante da inversão observável na tragédia: uma mulher repudiada e odiada, que é, ao fim da peça, alçada ao céu em uma carruagem alada para uma saída triunfal.

Não menos importante é a contribuição de John G. Fitch e Siobhan McElduff em seu artigo “Constructions of the Self in Senecan Drama” (2002), a que voltaremos mais adiante juntamente com os estudos acima citados. Por ora, esse breve elenco de estudos já nos parece indicar que aquilo que Traina chamou de “linguagem da interioridade” na prosa senequiana não escapa às tragédias do autor romano, conforme os mais recentes estudos apontam para esse aspecto do estilo de suas tragédias.

Somos, portanto, tentados a chamar essa linha de estudos de “estudos da interioridade”, pelo acentuado aspecto autorreflexivo e autorreferencial presente de diversas formas no texto

senequiano, conforme ressaltado nas pesquisas que mencionamos. Contudo, parece-nos também apropriado falar das relações entre emoções senequianas e “identidade”, num sentido filosófico.⁴⁴ Nosso escopo, portanto, será também inserir nosso estudo, bem como os que mencionamos acima, não exclusivamente, mas também no interior de um campo de estudos que chamaremos de “estudos de identidade”. Falemos de “Identidade”, por não se tratar somente do interior do ser humano, mas sim de uma construção de individualidades, de personagens, tanto nas tragédias, como do eu estoico na prosa.

Como Traina assevera em sua obra, embora o componente da interioridade seja reconhecido como essencial para a mensagem senequiana (Zeller, 1880, p. 721) e para o estoicismo (Martinazzoli, 1945, p. 197; Grilli, 1953, p. 217-280), não é essa a única dimensão da construção do sujeito em sua obra: existe também a relação com o outro, a relação com o mundo exterior e, mais em geral, a relação com o *cosmos*. O sujeito estoico senequiano pode parecer cerrado em si mesmo, sem deixar, contudo, de estar ligado ao mais amplo entendimento estoico de mundo. Por isso, nota-se em Sêneca uma construção de “identidade” - seja ela múltipla, dividida, coletiva ou individual como procuraremos demonstrar em nosso estudo. Chama a atenção nesse campo o quanto tem de frutífero o estudo de Sêneca nas áreas da filologia, da tradução, da linguística, da filosofia, e também dessa esteira de estudos de identidade que exemplificamos acima e de que trataremos no primeiro capítulo ao analisar as *Epístolas Morais* (na seção 1.5 O tribunal das emoções).

e. Metodologia e objetivos

Os estudos que mencionamos consistem em breve amostra do reconhecimento tanto da crescente importância do tema das emoções nos estudos de Humanidades, como de sua presença nos estudos sobre Lúcio Aneu Sêneca. Contudo, conforme acima aventado, falta ainda uma abordagem sistemática da dimensão que as emoções ocupam na obra de Lúcio Aneu Sêneca e do modo como possam dialogar em seus textos dramáticos e poéticos.

No recorte mais especificamente adotado neste estudo, um dos objetivos da pesquisa está o de entender a definição (ou definições) e a função do medo e da esperança que a obra de Sêneca, em diálogo com outros autores do Estoicismo antigo, apresenta. Com esse intuito, será necessário, por meio de referências a textos de outros autores estoicos ou doxógrafos, procurar

⁴⁴ De fato, o termo que mais se aproxima da área de estudos em que se insere nossa pesquisa talvez seja a expressão “Identidade”, a dizer, “Estudos de Identidade”, campo que se desenvolve no interior da Psicologia, Psicanálise ou ainda Filosofia (sendo o último caso um pouco mais raro de encontrar).

suprir certas lacunas que a exposição de Sêneca possa apresentar. Nossa exposição do Estoicismo antigo não se pretenderia exaustiva, mas sim se propõe a, na medida do possível, buscar no Estoicismo em geral, em particular na física estoica, noções fundamentais para a compreensão da natureza e funcionamento das emoções em Sêneca.

A cada um dos capítulos, dispomo-nos a cotejar o tratamento concedido ao tema nas obras senequianas abordadas. Em especial, interessa-nos apreciar as estratégias argumentativas do estoicismo senequiano nos gêneros distintos (epistolográfico e trágico).

É assim que, pretendemos, mais diretamente, contribuir para a reflexão sobre uma poética imanente na tragédia de Sêneca, em especial sobre o papel que as emoções nela exerçam. De modo mais amplo, a investigação visa colaborar com a reflexão sobre a história das emoções, em particular sobre sua profícua recepção nas teorias modernas que consideram o “cuidado de si”, como Ilsetraut Hadot, Pierre Hadot e Michel Foucault.

Tendo feito um levantamento preliminar da presença do medo e esperança nas epístolas, adotaremos no Capítulo II uma metodologia que analisa as estratégias retóricas em cada uma delas, e em seguida, na relação entre as cartas e outras obras do mesmo autor.⁴⁵ De posse dessa análise, pretendemos contribuir para a compreensão do vocabulário das emoções que, segundo a obra de Konstan (2006c, p. 6), difere com certa importância daquilo que chamaríamos de “emoção” em nossos tempos.

Observamos em nossa Dissertação de Mestrado (Bezerra Felício, 2020) a variedade de recursos empregados nas *Epístolas Morais* ao se exortar a Lucílio a se contrapor ao medo: *praemunitio*, imagens, *exempla*, antíteses, argumentos *ad absurdum*. De outro lado, detectamos em tal argumentação uma série de premissas e consequências, que, por sua vez, remetem a diversos aspectos da doutrina estoica. Por exemplo, é dentro do contexto da *Stoa* que se entende que não há, como contraparte ao medo, uma motivação a se ter esperança, e sim uma exortação a se reconhecer que o que se teme perder não tem efetivamente valor.⁴⁶ Contudo, referida desde o início da troca epistolar, a menção ao medo e a esperança continua ao longo das missivas.⁴⁷ É deste modo, e com tal metodologia que abordamos a questão: qual é a relação entre esperança e o medo para Sêneca?

⁴⁵ Ao analisar o modo estratégico como Sêneca integra tais temas na argumentação de cada uma das cartas selecionadas, observamos, por exemplo, quanto ele o faz de modo diretamente exortativo, invocando o leitor (Lucílio) e indicando-lhe um modo de agir com tais perturbações do espírito; e quando procede de modo mais teórico, apresentando mais explicitamente a relação com o estoicismo e a contribuição do filósofo romano. Para esses aspectos de parênética de Sêneca nas *Cartas*, ver Silveira (2014).

⁴⁶ Cf. “a vida não é um bem nem um mal” (*uita nec bonum nec malum est, Ep. 99.12*). Sobre a teoria dos valores e a vida como um indiferente no estoicismo senequiano, cf. De Pietro 2013, p. 75-90.

⁴⁷ “Livres-se primeiro do medo da morte (é ela que nos impõe jugo), em seguida do medo da pobreza” (*Libera te primum metu mortis (illa nobis iugum inponit), deinde metu paupertatis, Ep. 80.5*).

Contudo, fundamentalmente, a percepção da resposta quanto ao diálogo entre textos trágicos e epistolográficos de nosso autor vai buscar por efeitos possíveis em seu público, ao dizer isso adotamos premissas dos estudos que aplicam a teoria da intertextualidade a textos antigos. Em outras palavras, ao privilegiarmos os efeitos, estamos lidando com a ideia de público no qual os textos exerceriam seu impacto. Ao trazer como parâmetro tal público, estendemos portanto, nosso olhar para a imagem de Lucílio, o destinatário da epistolografia senequiana (assunto de nosso Mestrado, Bezerra Felício, 2020), agora também aos espectadores das tragédias senequianas. Nossa abordagem intertextual procura seguir os parâmetros correntes em Estudos Clássicos, conforme Gian Biagio Conte (1994), Alessandro Barchiesi (1997) e Paulo Sérgio de Vasconcellos (2001).

Em sua aplicação, vamo-nos pautar em discussões epistemológicas recentes, como a de Don Fowler (1997)⁴⁸, que já mencionava à época a escassez de estudos intertextuais dedicados à prosa, e, numa perspectiva teórico-filológica, a de Isabella Tardin Cardoso (2009, estudo republicado em português em 2020).

Para o estudo da escrita de Sêneca como “exercício espiritual”, consideramos, conforme acima mencionado, Ilsetraut Hadot (2004; 2014); Pierre Hadot (1995; 2001; 2002 [1981]; 2004; 2008; 2016), Michel Foucault (1983; 1984; 1988; 2001) e bibliografia recente acerca dos temas.

Ao citar as *Epístolas*, adotamos o texto latino editado por Reynolds (1965) e publicado na coleção *Oxford Classical Texts* e para as tragédias utilizamos a edição de Otto Zwierlein (Oxford University Press, 1986). As demais edições e traduções referidas na bibliografia são também eventualmente consultadas, bem como comentários ao texto. Caso não haja outra indicação, a tradução dos textos senequianos, pautada sobretudo por consultas aos léxicos *OLD* e *ThLL*, é de nossa autoria.

Também nos valem de traduções abalizadas, sempre que disponíveis. Mas, de modo geral, as traduções das *Epístolas* são de nossa autoria; caso assim não seja, a versão utilizada será oportunamente referida ao longo do estudo. Quanto às traduções das peças para o português já publicadas em nosso país, destacam-se a d’*As Troianas* de Zélia de Almeida Cardoso (1997); a versão de *Medeia* citada é de Ana Alexandra Alves de Souza (2011). Do *Édipo*, consultamos a tradução que integra o mestrado de Giovanni Roberto Klein (2005), servimo-nos também das traduções portuguesas de Duarte (2022, 2021) das tragédias quando oportuno. Por fim, para o diálogo *Sobre a Ira (De Ira)* servimo-nos da tradução de José Eduardo S. Lohner (2014).

⁴⁸ Para versões em português desse texto e os mencionados de Gian Biagio Conte (1994), Alessandro Barchiesi (1997), remetemos à antologia publicada por Prata e Vasconcellos (2021).

Quanto aos comentários às peças, foram de grande utilidade em especial os de Fantham, 1982; Keulen, 2001; Costa, [1973] 2016; Boyle, 2011, 2014, 2017; Fitch, 1981, 2017. O útil comentário a cartas selecionadas de Catharine Edwards (2019) foi utilizado para as *Epístolas*.

Capítulo I – Medo e Esperança nas *Epistolas Morais*

1.1 – Estoicismo e emoção é um paradoxo?

“Estoicismo” e “emoções”: a aproximação dessas duas palavras pode parecer paradoxal⁴⁹. É sabido que a escola filosófica iniciada por Zenão de Cício no III séc. AEC. tinha como objetivo ensinar a viver uma vida em direção à virtude – esta, o único bem verdadeiro e livre de qualquer perturbação ou agitação do ânimo, segundo Ilsetraut Hadot em seu estudo sobre a “direção espiritual” (“direction spirituelle”, Hadot, 2014)⁵⁰ em Sêneca. Contudo, conforme procuraremos demonstrar sobretudo quanto à filosofia senequiana, as emoções têm seu lugar na filosofia estoica.

Para evidenciá-lo, nossos critérios de análise levarão em conta o seguinte: em primeiro lugar, buscaremos interpretar os trechos senequianos a partir do texto em que se inserem e também de sua relação com o restante da obra em questão, seja ela, por exemplo, as *Cartas*, ou o diálogo *Sobre a Ira*, ou alguma de suas tragédias (como veremos no capítulo II). Em segundo lugar, buscamos compreender também como as obras citadas em nosso trabalho se inserem dentro do conjunto de obras senequianas mais amplo, também considerando seu estilo e gênero literário.⁵¹

Na esteira do que propõe Ilsetraut Hadot, especificamente sobre a obra de Sêneca⁵², levaremos em consideração a filosofia apresentada por Sêneca como uma filosofia que se

⁴⁹ Para a nossa surpresa escrevemos essa frase e reflexão seguinte antes de ler a obra de Margareth Graver (*Stoicism and Emotion*, 2007). Na introdução da obra magistral, a estudiosa escreve nos seguintes termos: “The title Stoicism and Emotion seems on the face of it to represent a contradiction in terms.” (Graver, 2007, p. 1).

⁵⁰ Em conversa particular, o professor David Konstan disse que essa interpretação não foi amplamente aceita entre os classicistas, pois as chamadas práticas espirituais seriam algo típico do monasticismo e não do estoicismo.

⁵¹ Em nossa Dissertação de Mestrado buscamos analisar o gênero epistolográfico das *Cartas* de Sêneca, levando em conta as suas características como parte de uma tradição maior de epístolas, bem como apreciando as inovações que o filósofo romano traz às suas cartas. Trata-se, como se sabe, de *Cartas* que por muitas vezes foram lidas como tratados filosóficos disfarçados de epístolas, ou até mesmo como ensaios. Cf. Bezerra Felício, 2020, p. 20-37.

⁵² Em sua obra *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie* (2014), Ilsetraut Hadot se dedica, depois de 45 anos, a uma reedição e atualização de sua Tese de Doutorado (1969) *Seneca und die Griechisch-Römische Tradition der Seelenleitung*. Neste livro totalmente centrado na reflexão sobre os fundamentos históricos e filosóficos da direção espiritual de Sêneca, a estudiosa responde aos críticos que depois da publicação de sua Tese reagiram como se ela e Pierre Hadot estivessem propondo uma “antifilosofia” (“antiphilosophie”, 2014, p. 28). Ela argumenta que há no conceito de “filosofia como maneira de viver” de Pierre Hadot (2001) e em seu conceito de “Direção Espiritual” a reunião de duas partes da filosofia: a dogmática e a parenética. Elas eram vistas como necessárias por Sêneca (*Ep.* 95) para dirigir e cuidar as almas com êxito (2014, p. 27). Assim, ela responde a essa “mésaventure” (2014, p. 28) da seguinte maneira: “La philosophie, comme Sénèque la comprenait, réunissait donc deux aspects à présent complètement dissociés; et si j’ai donné à ma thèse allemande le titre ‘Seneca und die griechisch-romische Tradition der Seelenleitung [Sénèque et la tradition gréco-romaine de la direction des âmes]’, je l’ai fait pour souligner un côté essentiel de la philosophie antique, qui était alors presque complètement ignoré. Outre que j’avais bien défini le sens que je donnais à la notion de ‘direction spirituelle’, je n’avais eu de cesse, tout au long de mon livre, de souligner l’impact de la partie théorique sur la direction spirituelle de Sénèque, fait qui

encontra dentro do estoicismo ortodoxo e é pertencente a um certo sistema coerente e coeso.⁵³ Em que sentido o estoicismo dentre outras escolas filosóficas da Antiguidade faria parte de um sistema internamente coeso? Certamente, conforme assevera Ilsetraut Hadot, isso não se daria de acordo com as expectativas modernas de uma filosofia acadêmica, e não numa sistemática filosófica, mas seguindo de critérios retóricos:

O diálogo platônico tem, portanto, uma função de direção espiritual. Não contente em indicar o caminho, ele próprio é um caminho pelo qual a alma avança para o Bem; é exercício, *askesis*. Isso não vale apenas para os diálogos platônicos, mas é uma perspectiva fundamental para uma boa compreensão dos escritos filosóficos da antiguidade em geral. Certamente, no período helenístico, o elênctico deu lugar ao dogmático, mas a maioria dos escritos filosóficos sobreviventes são, no entanto, nada menos que uma clara exposição de um sistema filosófico; melhor ainda, isso não é o que pretendem ser. Seu objetivo primordial não é apresentar um conjunto de doutrinas filosóficas, mas muito mais internalizá-las. Isso implica que a estrutura desses escritos resulta das perspectivas da direção espiritual e se constrói sobretudo sobre critérios que vêm da retórica e não de um sistema filosófico. Isso explica também a aparente ausência de sistema na composição da escrita de Sêneca, com seu séquito, hoje muitas vezes percebida como incoerente, de elementos dogmáticos e parenéticos, que abordam um mesmo tema sob diferentes ângulos, muitas vezes com surpreendentes recomeços, com digressões e impasses e repetições apenas aparentes.⁵⁴

pourtant n'a pas empêché quelques critiques de faire comme si je n'utilisais la notion de 'direction spirituelle' que dans le sens moderne restrictif et comme si je négligeais l'importance du facteur théorique pour cet auteur". Sobre o tema da dogmática e parenética nas *Ep.* 94 e 95 de Sêneca, ver ainda Mestrado de Silveira (2014).

⁵³ “Pour ce qui est de Sénèque, j'avais déjà, dans ma dissertation de 1969, en me ralliant à P. Grimal, insiste fortement sur son orthodoxie” (Hadot, I. 2014, p. 187). Contra essa posição encontramos Brad Inoowd (2005), que já descreve Sêneca como um filósofo eclético.

⁵⁴ “Le dialogue platonicien a donc une fonction de direction spirituelle. Non content de montrer la voie, il est lui-même une voie sur laquelle l'âme s'avance vers le Bien; il est exercice, *askésis*. Cela ne vaut pas seulement pour les dialogues platoniciens, mais il s'agit d'une perspective fondamentale pour une bonne intelligence des écrits philosophiques de l'Antiquité en général. Certes, à l'époque hellénistique, l' élenctique a laissé la place à la dogmatique, mais la plupart des écrits philosophiques conservés ne sont cependant rien moins qu'un exposé clair d'un système philosophique; mieux encore, ce n'est pas ce qu'ils entendent être. Leur objectif n' est pas en première ligne de présenter un ensemble de doctrines philosophiques, mais bien davantage de les faire intérioriser. Cela implique que la structure de ces écrits résulte des perspectives de la direction spirituelle et qu'elle se construit surtout sur des critères qui relèvent de la rhétorique et non d'une systématique philosophique. Ainsi s'explique également l'apparente absence de système dans la composition des écrits de Sénèque, avec leur succession, aujourd'hui souvent perçue comme incohérente, d'éléments dogmatiques et parenétiques, qui abordent un thème

Portanto, tomamos como ponto de partida de nossa investigação que é possível, sim, buscar certa sistematicidade na obra de Sêneca, na esteira de estudiosos como I. Hadot. Para tratar da sistematicidade da filosofia senequiana e sua relação com as emoções nos serviremos dos estudos acurados de Margareth Graver (2007), Brad Inwood (1985), Gretchen Reydam-Schils (2005), dentre outros.⁵⁵ Também aqui, para se perceber melhor as emoções dentro dessa perspectiva da obra senequiana, a estratégia persuasiva do autor será considerada, bem como as correspondências que se possam notar entre seus textos trágicos e filosóficos.⁵⁶

Principalmente em suas cartas percebemos que Sêneca não se coloca como um sábio: ele é um aprendiz (*proficiens*)⁵⁷ com experiências que ainda têm falhas e não chegou à virtude plena, mas tenta melhorar a cada dia (*Ep.* 6). O estado da sabedoria que é invulnerável, e que é atingida por meio dos exercícios espirituais, é a do sábio não do tipo que nada sente, mas sim que vence todo o incômodo (*Ep.* 9.3). A partir das primeiras cartas do epistolário, perceberemos que o controle das paixões não é absoluto ainda, e, como veremos em *Sobre a Ira*, 1.3.1, Sêneca discorda da metáfora que apresenta as paixões como armas úteis para determinados fins; encaminhamo-nos, portanto, para uma maior compreensão das emoções nas *Epístolas Morais*.

É conhecida a frase jocosa de Thomas Babington Macaulay (1800-1859), barão que foi um poeta, historiador e político “whig” britânico) sobre os textos de Sêneca nunca terem impedido ninguém de ficar irado. Mesmo assim, tentamos mostrar em nosso trabalho o fato de que os estoicos (dentre eles, Sêneca) foram os filósofos que desenvolveram particularmente em relação a seus antecessores o discurso sobre emoções no mundo antigo. Nesse sentido, Richard Sorabji afirma com segurança que “eles reagiram a seus predecessores e influenciaram seus rivais”.⁵⁸ De acordo com o estudioso, os estoicos sabiam lidar com as situações no que diz respeito aos altos e baixos da vida, mas não sabiam lidar com aquilo que modernamente é

identique sous des angles différents, souvent avec de nouveaux départs surprenants, avec des digressions et des impasses et des répétitions qui ne sont qu'apparentes.” Hadot, I. (2014, p. 74-75).

⁵⁵ Sobre a visão de Pierre Hadot (e de outros filósofos) e a ideia de sistema em Sêneca, ver ainda, os estudos de Matheus Clemente de Pietro (2008, 2013), que se dedicou também a um pós-doutorado sobre o tema. Adicionamos a essas reflexões a constatação de que, como já disse Inwood (2009, p. 151), a consistência ortodoxa no estoicismo antigo é fruto de um construto metodológico (“methodological construct”), uma vez que não temos acesso direto às obras completas.

⁵⁶ Dentre os recursos retóricos, atentaremos, por exemplo, àqueles mencionados acima, com especial enfoque a referências teatrais e a certa dramatização do estilo filosófico (Schafer, 2011) no texto senequiano em prosa. Para um emprego da tese de Schaffer em estudo sobre os *praecepta e decreta* nas epístolas, veja-se Silveira (2011).

⁵⁷ Sobre o papel do aprendiz (*proficiens*) e do sábio (*sapiens*) na filosofia estoica de Sêneca, cf. Bregalda (2006). Falamos também da relação entre Sêneca e o destinatário de suas *Epístolas Morais* em Felício Bezerra (2020).

⁵⁸ “They reacted to their predecessors and influenced their rivals”, Sorabji, 2000, p. 1.

chamado de “doença mental”. Se as técnicas estoicas ajudam a ver as situações de maneira diferente, parece-nos, portanto, que a terapia estoica é útil na sua área de competência. É importante lembrar que, se, conforme acima apontamos, o estoicismo era um sistema filosófico inteiro e internamente coesivo, sua terapia para as emoções era somente uma parte de toda essa compreensão.

1.2 – Sobre a Esperança

1.2.1 – Esperança e desespero

nec speraueris sine desperatione nec desperaueris sine spe.

(*Ep.* 104.12)

Não espere sem desespero, nem se desespere sem esperança.

Há tempos a esperança é um tema que se sobressai na obra de Sêneca. A atenção que o autor latino dava à esperança foi notada até mesmo numa composição anônima contida na *Anthologia Latina*: o poema *De spe*, que é uma dentre as composições transmitidas no *Código Vossiano* e atribuídas a Sêneca por estudiosos renascentistas.⁵⁹ Segundo Francesco Citti (2004, p. 25) a esperança é um tema significativo nos textos senequianos tanto em prosa como em poesia. Computando numericamente os termos *spes* e do verbo *spero* (e seus compostos), Citti encontra cerca de 300 ocorrências em toda a sua obra, número significativo em comparação a outros (*vide* Virgílio 81; Tibulo 10; Horácio 47). Citti nota uma maior frequência até mesmo na *Octauia* (o que acena para a possibilidade que o autor da pretexto talvez estivesse tentando imitar Sêneca também em sua atenção ao tema da *spes*).

Um dos propósitos da escrita de Sêneca para seu amigo Lucílio é o de entregar-lhe algo de que ambos possam desfrutar (*ego uero aliquid quot et mihi et tibi prodesse possit scribam*, *Ep.* 23.1). Para que a alegria de Lucílio não seja frívola (*ne gaudeat uanis*, *Ep.* 23.1), é preciso que ele aprenda a não colocar sua felicidade sob o poderio de outrem (*qui felicitatem suam in*

⁵⁹ O poema *De spe* foi transmitido no *Codex Vossianus* Q. 86 (datado do séc IX da nossa era), que integra a *Antologia Palatina*. Os versos que abrem o *Vossianus* referem-se ao exílio na Córsega e são precedidos pela *inscriptio* “*Senecae*”. Sobre a *Anthologia Vossiana*, cf. Armstrong, Pseudo-Seneca, 1998. Francesco Citti *De spe* (2012, p. 25-30) comenta com detalhe o poema e o relaciona à obra Sêneca e de Ovídio. Sobre os epigramas atribuídos a Sêneca, cf. Morelli, 2008. Há testemunhos na antiguidade de um Sêneca escritor de epigramas ou elegias (cf. Plin. *epist.* 5,3,5; *Prisc.* II 333,14-16 Hertz; cf. também Quint. *inst.* 10,1,129; Tac. *ann.* 14,52,3).

aliena potestate non posuit, Ep. 23.1). A primeira impressão a partir da leitura desse texto é a de que, para Sêneca, ter esperança é colocar sua felicidade em coisas que podem enganar. Isso fica mais claro no seguinte excerto:

Ad summa peruenit qui scit quo gaudeat, qui felicitatem suam in aliena potestate non posuit; sollicitus est et incertus sui quem spes aliqua proritat, licet ad manum sit, licet non ex difficili petatur, licet numquam illum sperata deceperint. Hoc ante omni fac, mi Lucili: disce gaudere. (Ep. 23.2-3, grifo nosso)

Chega ao topo quem sabe pelo que regozijar, quem não deposita sua felicidade sob o poderio de outrem. Quem é movido **pela esperança** é inquieto e inseguro de si. Mesmo que tal esperança esteja ao alcance das mãos, ou que não seja difícil de obter, ou mesmo que as **coisas esperadas** nunca o iludam. Antes de tudo, faça isso, meu querido Lucílio: aprenda a regozijar.

Aprender a regozijar-se (*gaudere*),⁶⁰ portanto, é não se deixar enganar pela esperança (*spes, sperata*). Logo, mesmo que se tenha colocado a expectativa em algo de fácil obtenção, essa atitude, segundo Sêneca é ainda assim um engano, uma ilusão (*deciperint*). Ainda neste capítulo, em seção a seguir, trataremos da oposição entre “ser seu” (*suum esse*), i.e. “pertencer a si mesmo”, que é o propósito da busca pela sabedoria, e “ser de outrem” (*alienum esse*), que é a condição de quem não é seguro de si e, pelo que lemos no trecho acima, não sabe se alegrar verdadeiramente.

Com isso, podemos compreender em parte a máxima que trouxemos em epígrafe à presente seção, “não espere sem desespero” (*Ep. 104.12*): a esperança parece ter uma característica fundamental de incerteza. Mesmo que se esperem coisas boas, elas não são seguras; portanto, não são confiáveis.

Na carta 104, Sêneca inicia um discurso sobre a saúde da mente por meio de uma comparação com sua viagem para a vila em Nomento para fugir da cidade. Ele parece ter melhorado de suas constantes febres agora que pode respirar ar limpo (*Ep. 104.6*), mas a influência do lugar não é decisiva para a saúde verdadeira caso a mente não tome posse de si (*se sibi praestat animus, Ep. 104.7*). Assim, Sêneca introduz nessa carta uma ideia já

⁶⁰ Graver e Long (2015, p. 517) notam que no uso normal do latim, “alegria” (*gaudium*) e “alegrar-se” (*gaudere*) pode referir-se a qualquer forma de deleite, independentemente do que o ocasionou. Nesta carta, Sêneca restringe a alegria àquela que, segundo o estoicismo, acompanha uma disposição virtuosa.

apresentada em passo anterior de seu epistolário: a de que é necessário mudar de mente e não de lugar (*animum debes mutare, non caelum, Ep. 28.1*). A carta 104 seguirá tratando do medo da morte e de como a mente que não estiver em paz quanto aos temores relacionados à morte (*ipsa pax timores sumministrabit, Ep. 104.10*) não se sentirá segura em nenhum lugar. Para o filósofo, o único mal que a morte acarreta é o temor que a precede (*cum <in> illa nihil sit mali nisi quod ante ipsa est, timeri, Ep. 104.10*). Portanto, ao se livrar desse medo, a perda de uma pessoa querida não será uma dor insuportável (*Ep. 104.11*). É nesse contexto que a esperança é equiparada ao medo:

Omnis dies, omnis hora te mutat; sed in aliis rapina facilius apparet, hic latet, quia non ex aperto fit. Alii auferuntur, at ipsi nobis furto subducimur. Horum nihil cogitabis nec remedia uulneribus oppones, sed ipse tibi seres sollicitudinum causas alia sperando, alia desperando? Si sapis, alterum alteri misce: nec speraueris sine desperatione nec desperaueris sine spe. (Ep. 104.12)

Cada dia, cada hora lhe transforma; mas o roubo é mais facilmente visível nos outros, aqui, em nós, fica escondido, porque não acontece abertamente. Os outros nos são roubados, mas nós somos furtados de nós mesmos. Você nem se dará conta dessas coisas, nem se esforçará para colocar remédios nessas feridas. Contudo, você semeará preocupações por tudo isso, seja ao ter esperanças, seja ao se desesperar? Se for sábio, misturará um com o outro: não espere sem desespero, nem se desespere sem esperança.

A morte é uma dessas coisas que quem não é sábio espera cheio de preocupações; mas o sábio entenderá que não há esperanças sem desespero. Nesse texto senequiano, a esperança, então, está conectada com as incertezas e as ansiedades em relação ao que está fora de nós, e, portanto, tem uma ligação com a dependência de outrem ou do futuro (e.g. um acontecimento certo, como a morte, ou algum outro possível).

Até o momento tratamos da esperança como vício, oposta ao medo e como não adequada ao sábio. Nesse sentido, ela é também uma paixão sobre a qual Lucílio é alertado mais de uma vez no decorrer do epistolário. Contudo, como deixa entrever a segunda parte da

máxima que nos serviu de epígrafe a esta seção (*nec desperaueris sine spe*, *Ep.* 104.12), há também nas *Epístolas* uma esperança racional, e, portanto, positiva.⁶¹

1.2.2 – Esperança racional: *bonam spem de te concipio*

Várias são as passagens epistolares em que Sêneca fala a respeito de uma “esperança boa”. Vejamos algumas delas:

bonam spem de te concipio, non discurreis nec locorum mutationibus inquietaris,
(*Ep.* 2.1).

Formo uma boa esperança a seu respeito: você não fica correndo de um lado para o outro, nem se atormenta com o desejo de mudança de lugar.

Dicam tamen quid sentiam: iam de te spem habeo, nondum fiduciam, (*Ep.* 16.2)

Direi, contudo, o que sinto: já tenho uma boa esperança a seu respeito, ainda não confiança.

Exulto quotiens epistulas tuas accipio; implent enim me bona spe, et iam non promittut sed de te spondent, (*Ep.* 19.1)

Toda vez que recebo uma carta sua, exulto, pois me enchem de boa esperança, e não são só uma promessa, mas dão uma garantia certa.

Em outra obra filosófica, Sêneca aponta que *bona spes* é algo típico da mente que se dedica a imitar os deuses (*Ben.* 7.31.5);⁶² nutre uma boa esperança também o sábio que

⁶¹ Esse sentido não negativo também pode ser visto no âmbito grego. Citti (2012, p. 31), ao analisar o significado de *elpis* (ἐλπίς, termo normalmente traduzido por “esperança” em línguas modernas) no contexto grego, nega inicialmente o significado do verbo ἔλπομαι tivesse um valor positivo ou negativo: seu significado genérico seria o de “supor”, “crer”, “esperar”. A partir do V século, o vocábulo tende a se especializar para indicar as expectativas futuras e se enquadra no âmbito das paixões emotivas e irracionais (Platão, *Nomoi*, 644c9-d1). Para um detalhamento sobre o conceito nos estoicos Crisipo e Zenão, cf. Citti, 2012, p. 31-35.

⁶² *Neminem ad excitandas domos ruina deterruit, et, cum penates ignis absumpsit, fundamenta tepente adhuc area ponimus et urbes haustas saepius eidem solo credimus; adeo ad bonas spes pertinax animus est.* *Ben.* 7.31.5 (O desabamento de uma casa nunca dissuadiu ninguém de construir outra e quando o fogo destruiu uma casa, lançamos os alicerces no solo ainda morno e muitas vezes confiamos cidades inteiras ao mesmo terreno onde arderam: até aqui há que se ter tenazmente a ter uma **boa esperança**", grifo nosso).

consegue viver o presente feliz e seguro em relação ao futuro. Portanto, quem se dedica à sabedoria, como o próprio Sêneca em suas cartas, tem expectativas da melhora que o caminhar filosófico pode proporcionar. Toda expectativa tem de ter, porém um limite:

Minus habeo quam speravi: sed fortasse plus speravi quam debui. (De ira 3.30.4)

Tenho menos do que esperei: mas talvez tenha esperado mais do que devia.

É verdade que os exemplos de esperança como sentimento positivo relacionado a uma expectativa razoável normalmente ligada aos benefícios da filosofia não se encontram facilmente nas *Epístolas* além das passagens já mencionadas. Já nos diálogos esse ponto de vista mais positivo quanto à esperança, desde que moderada, são mais comuns: além das passagens de *Sobre a ira* (2.2.21; 1.15.1; 1.19.5) e *Sobre os benefícios* (7.31.5), isso ocorre, por exemplo, em *Sobre a vida feliz* (26.3; 26.5). Quando Sêneca aborda a questão de ter muito ou pouca esperança por algumas coisas, ele mobiliza, junto com o tema da esperança, o do desejo. Mostraremos brevemente a seguir, como, em certos momentos do espistolário, *cupiditas* é um substituto de *spes* e, portanto, esperar tem a ver com desejar.

Aqui voltamos à questão, apresentada brevemente na Introdução desta Tese (1.2 – Estado da questão), da esperança como emoção em Sêneca. Quando nos deparamos com tais aproximações como *esperança/desejo*, constatamos, como reiterado por diversos estudiosos, que a definição de emoção é porosa e não necessariamente coincidirá entre as diversas culturas e diferentes períodos da história.

Conforme estudo de Cairns (2016, p. 17) a que nos referimos na Introdução, a esperança como uma simples expectativa que pode ser tanto positiva como negativa é o significado presente no termo *elpis* em grego desde Homero:

Supões, talvez, que o estrangeiro, confiado na força e nos braços,
Caso chegasse a encurvar o grande arco do herói, finalmente,
Para sua casa me queira levar e fazer-se me esposo? (Trad. ligeiramente adaptada de Alberto Nunes 2021, p. 1650, o grifo é nosso)⁶³

⁶³ *ἔλπει, αἶψ' ὁ ξείνος Ὀδυσσεύος μέγα τόξον / ἐντανύσει χερσίν τε βίηφι τε ἥφι πιθήσας, / οἴκαδέ μ' ἄξεσθαι καὶ ἐὼν θήσεσθαι ἄκοιτιν;* (*Odisseia* 21.314–16, o grifo é nosso).

Nesse contexto, a tradução para o verbo “esperar” em português também possibilita perceber essa nuance da palavra. Afinal as “coisas esperadas” (*sperata*, *Ep.23.3*) podem ser boas ou ruins; portanto, o significado da palavra está de fato relacionado a uma expectativa. Um ponto que nos interessa é que essa expectativa pode ser contextualizada dentro da categoria de experiência emocional, a qual se apresenta de maneira relevante no estoicismo que antecede Sêneca.

Já comentamos acima que, conforme Konstan (2007), a esperança não se apresenta, *stricto sensu*, como *pathos* na obra aristotélica. Contudo, há uma mudança importante no estoicismo grego em relação a Aristóteles que permite aproximar a esperança à categoria de emoção. Neste ponto seguimos Kazantzidis e Spatharas (2018, p. 10), para quem Cícero é um testemunho chave para compreender em que contexto a *spes* senequiana se insere:

metus quoque est diffidentia expectati et impendentis mali, et si spes est expectatio boni, mali expectationem esse necesse est metum. ut igitur metus, sic reliquae perturbationes sunt in malo. (Tusc. 4.80)

Também o medo é a desconfiança do mal esperado e iminente, e se a **esperança é a expectativa do bem**, necessariamente **a expectativa do mal constitui o medo**. Portanto, assim como o medo, as demais perturbações estão no mal. (Trad. de Bruno Fregni Bassetto, 2021, p. 383)

É de fato enquanto expectativa, *expectatio*, que a esperança é colocada como contraparte do medo no diálogo filosófico ciceroniano. Nessa contraposição, conforme Kazantzidis e Spatharas (2018, p. 10), o autor romano estaria relacionando a esperança à *epithumia* estoica. Com essa preferência tradutória, ilustra-se o fato de que *spes* e *metus* se apresentariam como pares de *pathe* na literatura latina,⁶⁴ algo que não era tão sistemático para *elpis* e *phobos* em língua grega. No mesmo sentido se expressa Matthew Leigh (1997, p. 15, n. 2), para quem, embora a tradução mais comum para *epithumia* seja *libido*, Cícero na passagem acima referida prefere utilizar a alternativa *spes*, prática que Sêneca seguirá.

⁶⁴ “Cicero’s axiomatic statement does not simply inscribe *spes* within an affective context; by placing it on the opposite side of *metus* (one of the four cardinal *pathe*, according to the Stoics), it supports the assumption that *spes* is a *pathos* in and of itself (closely aligned to, if not interchangeable with Stoic *epithumia*). In fact, *spes* and *metus* present one of the most common pairings of *pathe* in Latin literature (*elpis* and *phobos*, on the other hand, are not so systematically linked in Greek.” Kazantzidis e Spatharas (2018, p. 10).

Como nossa análise mais adiante pretende ilustrar, a “esperança” é polissêmica: isto é, nem sempre será a correspondente de *libido*, e nem sempre se relacionará a uma emoção propriamente dita, porém é possível determinar seu caráter afetivo e até status de emoção conforme mostraremos. Mas, de sua parte, o próprio Sêneca às vezes usa outros termos (além de *spes*) que podemos associar com “esperança” como emoção.

Segundo lembram Kazantzidis e Spatharas (2018, p. 11), é importante localizar as constantes associações entre medo e esperança (quer em Sêneca, quer em Cícero) dentro do contexto estoico. Em geral, de acordo com os estudiosos, os estoicos aproximam com mais facilidade esperança e desejo (*cupiditas*), e isso se daria de modo contrastivo:

nas fontes estoicas, entre medo e desejo: todas as quatro paixões estoicas (convencionalmente traduzidas como 'desejo', 'medo', 'tristeza' e 'prazer') estão interligadas em vários níveis, ao passo que o medo e o desejo criam um subconjunto consistente de afetos na medida em que ambos estão relacionados ao futuro: assim, enquanto a *epithumia* é definida como um desejo irracional, e que se origina da crença de que algo de bom nos acontecerá (φόβον δ' εἶναι ἔκκλισιν ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτοῦ τὸ δοξάζειν κακὸν ἐπιφέρεισθαι). [...] ἐπιφέρεισθαι), o medo é um ‘desvio’ irracional causado pela impressão de que algo de ruim nos acontecerá (φόβον δ' εἶναι ἔκκλισιν ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτοῦ τὸ δοξάζειν κακὸν ἐπιφέρεισθαι).⁶⁵

Para o nosso estudo isso é relevante, porque, ainda de acordo com os estudiosos (2018, p. 13), *elpis* sofre uma mudança significativa desde Aristóteles. Enquanto para Aristóteles a *elpis* é uma condição da qual pode derivar o prazer, e esperar é um processo cognitivo, para os estoicos a esperança pode ser em si uma emoção, mais precisamente uma “emoção preliminar” (“preliminary passion”, 2018, p. 13), e pensar em *elpis* como uma paixão cria, para um estoico, a necessidade de definir explicitamente esta paixão em termos de “o que parece ser bom ou

⁶⁵ “In Stoic sources, between fear and desire: while all four Stoic passions (conventionally translated as ‘desire’, ‘fear’, ‘sadness’ and ‘pleasure’) are intertwined with each other on multiple levels, fear and desire create a consistent sub-set of affections in that they are both concerned with the future: thus, while *epithumia* is defined as a longing that is irrational, and originates from the belief that something good will happens to us (τὴν μὲν οὖν ἐπιθυμίαν λέγουσιν ὄρεξιν εἶναι ἀπειθῆ λόγῳ· αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν ἀγαθὸν ἐπιφέρεισθαι), fear is an irrational ‘deflexion’ caused by the impression that something bad will happen to us (φόβον δ' εἶναι ἔκκλισιν ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτοῦ τὸ δοξάζειν κακὸν ἐπιφέρεισθαι). [...] ἐπιφέρεισθαι), fear is an irrational ‘deflexion’ caused by the impression that something bad will happen to us (φόβον δ' εἶναι ἔκκλισιν ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτοῦ τὸ δοξάζειν κακὸν ἐπιφέρεισθαι).” O texto grego citado vem do resumo do *pathos* estoico de Estobeu em *Ecl.* 2.7.10ss. Kazantzidis; Spatharas (2018, p. 12–13)

mau” (“what appears to be good or bad”, 2018, p. 13). Voltemo-nos agora a como o aspecto de desejo na esperança se dá na obra de Sêneca.

1.2.3 – Esperar é desejar

Uma prova patente de como para Sêneca *cupiditas* e *spes* se encontram, por assim dizer, num polo que contrasta com o medo, pode ser vista na carta 95 das *Epistulae Morales*. Observemos a seguinte passagem:

Omnes istae artes circa instrumenta uitae occupatae sunt, non circa totam uitam; itaque multa illas inhihent extrinstecus et impediunt, spes, cupiditas, timor. (Ep. 95.8, grifo nosso)

As artes de que você está falando preocupam-se apenas com as ferramentas da vida, e não com a vida como um todo. Há muitas coisas externas que podem atrapalhá-las e impedi-las, como **esperança, desejo e medo**.

Uma associação semelhante pode ser vista na Ep. 88. Ali, Sêneca discute sobre qual seria a função das diversas artes e áreas do conhecimento e se elas teriam alguma utilidade para a sabedoria. A certo momento, ele pergunta se a escansão das sílabas (*syllabarum enarratio*, Ep. 88.4) e se a atenção para com a língua (*uerborum diligentia*, Ep. 88.4)⁶⁶ teriam por acaso a capacidade de expulsar o medo, ou o desejo. (*quid ex his metum demit, cupiditatem eximit, libidinem frenat?*, Ep. 88.4). Depois, o autor passa à geometria e à música, e afirma enfaticamente que não há nada nelas que impeça de temer e de desejar: *ad geometriam transeamus et ad musicen: nihil apud illas inuenies quod uetet timere, uetet cupere* (Ep. 88,4, grifo nosso).

É na Ep. 85 que se apresenta uma discussão mais ampla sobre emoções (*affectus*), que pode lançar luzes sobre os meandros de uma associação entre esperança, desejo e medo. Ademais a passagem do epistolário 5.7 que inicia nosso trabalho (“o medo segue a esperança”) é precedida de uma observação de Sêneca, a qual nos saltou aos olhos quando percebemos a relação constante que Sêneca faz entre esperança e desejo. Antes de introduzir a máxima que deu origem às nossas primeiras perguntas do Doutorado, Sêneca diz: “descobri, em nosso

⁶⁶ No capítulo IV deste estudo, voltaremos a tratar dessa carta e também da questão referida.

Hecatão, que o fim do desejo é, afinal, progredir em direção à cura do temor” (“*apud Hecatonem nostrum inueni cupiditatum finem etiam ad timoris remedia proficere*”, *Ep.* 5.7). Isso significa que, antes mesmo de introduzir a estrita relação entre medo e esperança, ele já afirma que o ensinamento que se seguirá na epístola, chegar ao fim da *cupiditas*. Portanto, essas ocorrências mostram como para Sêneca há uma conotação de desejo (*cupiditas*) em *spes*. Entendemos então, como a esperança tem uma forte conotação afetiva e por vezes é pareada a uma emoção (uma das quatro emoções base do estoicismo) em algumas passagens das cartas de Sêneca.

1.3 – *Adfectus*: doença da alma?

Deinde, si ratio proficit, ne incipient quidem adfectus; si inuita ratione coeperint, inuita perseuerabunt. Facilius est enim initia illorum prohibere quam impetum regere.

Falsa est itaque ista mediocritas et inutilis, eodem loco habenda quo si quis diceret modice insaniendum, modice aegrotandum. Sola uirtus habet, non recipiunt animi mala temperamentum; facilius sustuleris illa quam rexeris. Numquid dubium est quin uitia mentis humanae inueterata et dura, quae morbos uocamus, inmoderata sint, ut auaritia, ut crudelitas, ut inpotentia [impietas]? Ergo inmoderati sunt et adfectus; ab his enim ad illa transitur. Deinde, si das aliquid iuris tristitiae, timori, cupiditati, ceteris motibus prauis, non erunt in nostra potestate. Quare? quia extra nos sunt quibus irritantur; itaque crescent prout magnas habuerint minoresue causas quibus concitentur. Maior erit timor, si plus quo exterreatur aut propius aspexerit, acrior cupiditas quo illam amplioris rei spes euocauerit. (Ep. 85.9-11)

Além disso, se a razão tiver alguma utilidade, então as emoções nem sequer começarão: se começaram sem o consentimento da razão, continuarão sem ela. É mais fácil prevenir o seu início do que controlar o impulso.

Assim, essa moderação é falsa e inútil, da mesma forma o é sugerir que alguém enlouquecesse com moderação ou adoecesse moderadamente.

Somente a virtude admite moderação, os males da mente não aceitam moderação; é mais fácil retirá-los do que gerenciá-los. Certamente não há dúvida de que os vícios estabelecidos e arraigados na mente humana, como a avareza, a crueldade e a falta de autocontrole, que chamamos de doenças, não estão

sujeitos à moderação. Logo, as emoções (*adfectus*) não são moderáveis, porque elas vêm dos vícios e levam a eles.

Além do mais, se você der alguma legitimidade à tristeza, ao temor (*timori*), ao desejo (*cupiditati*), e aos outros movimentos viciosos, não estarão mais debaixo de nosso poderio. Por quê? Porque o que os incitam está fora de nós; assim crescerão em função de quão maiores ou menores forem as causas de seus estímulos. Maior será o temor, quanto mais olharmos ou de mais perto o que nos assusta; mais ardente será o desejo quanto mais extremamente a esperança de ter o objeto desejado nos provocar.

Como vimos na *Ep.* 85, o *adfectus* leva a um vício e de alguma forma, para Sêneca, vem dele. Parece-nos que há uma gradação entre uma doença (*malum, morbus, uitium*) e uma emoção.

Ambas devem ser evitadas para o estoico romano, porém há gradações de gravidade, e, por meio da leitura da *Ep.* 75, mostraremos isso. Em certa carta, Sêneca se detém em uma descrição acurada do que seria um *adfectus* e qual seria a diferença entre esse e uma doença (*morbus*) da mente. Ele combina duas definições do estoicismo⁶⁷ de emoções em uma só: “As emoções são movimentos desajustados da mente, súbitos e impetuosos”⁶⁸ (*Adfectus sunt motus animi improbabiles, subiti et concitati, Ep.* 75.10). Caso as paixões sejam negligenciadas, elas podem se tornar uma doença (*qui frequentes neglectique fecere morbum, Ep.* 75.10).

'Quid ergo? infra illum nulli gradus sunt? statim a sapientia praeceps est?' Non, ut existimo; nam qui proficit in numero quidem stultorum est, magno tamen interuallo ab illis diducitur. Inter ipsos quoque proficientes sunt magna discrimina: in tres classes, ut quibusdam placet, diuiduntur.

Primi sunt qui sapientiam nondum habent sed iam in uicinia eius constiterunt; tamen etiam quod prope est extra est. Qui sint hi quaeris? qui omnes iam adfectus ac uitia posuerunt, quae erant conplectenda didicerunt, sed illis adhuc inexperta fiducia est. Bonum suum nondum in usu habent, iam tamen in illa quae

⁶⁷ DL 7.110; Stobaeus 2.7.10, 88–90W [LS 65A].

⁶⁸ Graver (2007, p. 15-16) observa que, para os fins da vida ordinária e ética (“ordinary life and ethics”), relatos de experiências emocionais envolvem a formação de um certo tipo de crenças e de conteúdo proposicional. Esse tipo de relato seria o que os filósofos chamam de “relatos de ‘termos intencionais’ (“intentional terms’ accounts”). Para ela, esses tipos de relatos são a maneira mais útil de se falar de emoções, e conclui: “Yet even when we proceed to that more properly mental description of mental experience, we do not suppose that we are somehow invalidating the results of contemporary brain research”.

*fugerunt decidere non possunt; iam ibi sunt unde non est retro lapsus, sed hoc illis de se nondum liquet: quod in quadam epistula scripsisse me memini, 'scire se nesciunt'. Iam contigit illis bono suo frui, nondum confidere. Quidam hoc proficientium genus de quo locutus sum ita conplectuntur ut illos dicant iam effugisse morbos animi, adfectus nondum, et adhuc in lubrico stare, quia nemo sit extra periculum malitiae nisi qui totam eam excussit; nemo autem illam excussit nisi qui pro illa sapientiam adsumpsit. **Quid inter morbos animi intersit et adfectus saepe iam dixi.** Nunc quoque te admonebo: morbi sunt inueterata uitia et dura, ut auaritia, ut ambitio; nimio artius haec animum implicuerunt et perpetua eius mala esse coeperunt. Vt breuiter finiam, morbus est iudicium in prauo pertinax, tamquam ualde expetenda sint quae leuiter expetenda sunt; uel, si mauis, ita finiamus: nimis inminere leuiter petendis uel ex toto non petendis, aut in magno pretio habere in aliquo habenda uel in nullo. Adfectus sunt motus animi improbabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum, sicut destillatio una nec adhuc in morem adducta tussim facit, adsidua et uetus pthisin. Itaque qui plurimum profecere extra morbos sunt, adfectus adhuc sentiunt perfecto proximi.*

Secundum genus est eorum qui et maxima animi mala et adfectus deposuerunt, sed ita ut non sit illis securitatis suae certa possessio; possunt enim in eadem relabi.

Tertium illud genus extra multa et magna uitia est, sed non extra omnia. Effugit auaritiam sed iram adhuc sentit; iam non sollicitatur libidine, etiamnunc ambitione; iam non concupiscit, sed adhuc timet, et in ipso metu ad quaedam satis firmus est, quibusdam cedit: mortem contemnit, dolorem reformidat. (Ep. 75. 8-14)

“E daí? Entre o sábio e as pessoas comuns não há nenhum degrau intermediário? Do nada, a pessoa cai ladeira abaixo da sabedoria?” Bem, eu acho que não. Pois o que progride (*proficiens*) ainda é contado como tolo, mas é grande a distância entre ele e os demais. Entre os que progridem (*proficientes*) em si há também grandes diferenças: são divididos em três classes, segundo alguns.

Os primeiros são os que ainda não têm sabedoria, mas já se posicionaram perto dela; entretanto estar perto é também estar fora. Quem são essas pessoas, você me pergunta? Aquelas que já abandonaram as emoções e os vícios, aprenderam

o que deveria ser compreendido, mas sua fidelidade ainda não foi experimentada. Essas pessoas ainda não têm a prática do bem, no entanto, já não podem recair naquilo de que escaparam; já estão lá naquele ponto onde não existem retrocesso, mas isso ainda não lhes é claro. Aquilo que me recordei ter-lhe escrito em certa carta: “Não sabem que sabem”. A pessoa já toca aquele bem e desfruta de si, mas ainda não confia. Alguns incluem, nessa categoria de pessoas que progredem (*proficientes*) de quem falei até agora, aquelas que já se livraram das doenças da mente, mas ainda não das emoções, e até então estão num terreno escorregadio, porque ninguém está fora do perigo dos males a não ser aqueles que sacudiram tudo isso de si; ninguém, porém, sacode essas coisas a não ser que tome para si a sabedoria. **Já expliquei outras vezes qual seria a diferença entre as doenças da mente e as emoções.** Mas vou lhe instruir de novo: as doenças são vícios arraigados e penosos, como a avareza, como a ambição: elas enroscam na mente com laços apertados, e quando é assim, se tornam uma doença crônica da mente. Em suma, a doença é um juízo teimoso no erro como, por exemplo, desejar coisas de maneira exagerada, quando essas devem ser pouco desejadas. Ou, se preferir, concluamos assim: aspirar em demasia coisas cujo querer deveria ser pouco ou nulo. Ou, então, ter em alta estima o que deveria ter pouco ou nenhum valor. As emoções são movimentos desajustados da mente, súbitos e impetuosos, que se forem frequentes e negligenciados tornam-se doenças, assim como o catarro, se não for frequente, se torna somente uma tosse; mas se persistir e se tornar crônico, pode passar a tuberculose. Assim, as pessoas que avançaram em relação à maioria estão fora do alcance da doença, mas sentem as emoções mesmo estando perto da perfeição.

Na segunda categoria, estão aquelas que se despiram dos maiores males da mente e das emoções, mas até esse ponto não contam ainda com a tranquilidade como sua posse. Elas podem, porém, ter uma recaída.

Na terceira categoria, estão aquelas que estão ao largo de muitos males e vícios grandes, mas não de todos. Escaparam à avareza, mas ainda a sentem ira, a luxúria não as atormenta mais, não menos que a ambição; já não têm mais apetites desordenados, mas ainda temem, e no interior do medo há gradações de resistência: desprezam a morte, receiam a dor. (Grifos nossos)

Ao fazer referência a carta anterior, nomeadamente *Ep.* 71.4, vemos que Sêneca explicita que há uma diferença entre as doenças da mente (*morbos animi*) e as emoções (*adfectus*). Existem os degraus intermediários em que as pessoas se inserem no caminho da sabedoria, e nem todos os afetos são necessariamente doenças, embora eles levem às doenças. As três classes de *proficientes* diferem entre si em relação ao quanto se livraram de vícios, já que alguns vícios são piores que outros. Na primeira categoria, dentro da qual nem o próprio Sêneca se insere, as pessoas ainda não se livraram dos afetos, mas sim das doenças da mente. Um exemplo de doenças da mente são coisas como a *avaritia* (avareza ou avidez), contra a qual Sêneca escreve quase em todas as epístolas por meio de suas máximas que fecham as epístolas.⁶⁹ A emoção seria, assim, uma tosse que não pode ser negligenciada, já as doenças da mente seriam como a tuberculose. É interessante como até mesmo as pessoas que estão perto da perfeição (*perfecto proximi*) ainda sentem as emoções (*adfectus sentiunt*). Nas outras duas classes de pessoas, as *proficientes* se despiram das emoções em geral, embora ele abra uma exceção para o medo, dizendo que há gradações de medo, e que até as pessoas na primeira classe de *proficientes* sentem o receio da dor.

Por fim, Konstan (2013, p. 436–437), acerca do vocabulário em latim que caracteriza as doenças da mente, ao ler o terceiro livro das *Disputações Tusculanas*, percebe que é estranho à língua latina chamar as *pathe* de *morbi* (lit. “doenças”) em latim, já que estas são movimentos da mente que não obedecem a argumentos racionais, e que por isso Cícero prefere utilizar a palavra *perturbationes*. Quando se trata de uma mente doente, ele utiliza a palavra *insania* (*Tusc.* 3.8), uma classificação mais específica de doença mental em latim que está ausente em grego. O próprio Cícero diz que a língua latina separa a doença mental (*insania*) da doença física (*morbis*). Na passagem da *Ep.* 75 que apresentamos nesta seção, pode aparentar que Sêneca não faça tal distinção, já que ele se serve do sintagma “*morbis animi*”, mas é interessante que ele precisa especificar “*animi*”, provavelmente porque a palavra *morbis*, sozinha, não poderia denotar um problema de saúde na mente.⁷⁰ Em outros lugares, Sêneca se serve da palavra específica do latim, como na *Ep.* 85.9 que analisamos na presente seção: “Assim, essa moderação é falsa e inútil, da mesma forma o é sugerir que alguém enlouquecesse (*insaniendum*) com moderação ou adoecesse moderadamente.” Se parafrasearmos Sêneca, podemos entender que, para falar contra a moderação das emoções, ele lança mão da definição

⁶⁹ Notamos a frequência com a qual Sêneca fala de dinheiro, ganância e se serve de metáforas econômicas em Bezerra (2017).

⁷⁰ Nota-se também que a expressão “doença da alma” com o termo *morbis animi* já está presente em Cícero *De finibus* I.59.

de emoção como uma forma de adoecimento (*insaniendum*) moderado. Por fim, no diálogo *Sobre a Ira* (3.1.2) Sêneca define a ira como uma breve insânia (*breuem insania*, 3.1.2) e a ferocidade de um rei cruel que inflige o mal por prazer como um mal insanável (*insanabile*).⁷¹

1.3.1 – Emoções e exercícios espirituais

Na obra de Sêneca há certas admoestações visando-se à autoanálise e ao autojulgamento (conforme mostraremos na seção 1.6 “O tribunal das emoções”, a seguir). O exercício espiritual do qual eles fazem parte (e que pode ser encontrado nas *Epístolas Morais* e no *De ira* 3.36.2-4) tem como objetivo principal o controle de si mesmo, para se obter uma mente bem-disposta (*composita mens*, *Ep.* 2.1). Vejamos como Sêneca se expressa sobre o tema:

Desinet ira et moderatior erit quae sciet sibi cotidie ad iudicem esse ueniendum. Quicquam ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem? Qualis ille somnus post recognitionem sui sequitur, quam tranquillus, quam altus ac liber, cum aut laudatus est animus aut admonitus et speculator sui censorque secretus cognouit de moribus suis! Vtor hac potestate et cotidie apud me causam dico. Cum sublatum e conspectu lumen est et conticuit uxor moris iam mei conscia, totum diem meum scrutor factaque ac dicta mea remetior; nihil mihi ipse abscondo, nihil transeo. Quare enim quicquam ex erroribus meis timeam, cum possim dicere: 'uide ne istud amplius facias, nunc tibi ignosco. (De ira 3.36.2-4)

“Cessarás tua ira e será mais moderada sabendo que diariamente terá de apresentar-se ao juiz. Que há de mais belo que esse costume de examinar todo o seu dia? Que sono é aquele que advém após a inspeção de si, tranquilo, profundo e livre, quando a alma foi elogiada ou advertida e, como um auto-observador e um censor secreto, ela chega ao conhecimento de seus hábitos! Utilizo-me desse recurso e diariamente advogo minha causa diante de mim mesmo. Logo que foi apagada a luz e minha esposa, já ciente de meu costume, fez silêncio, perscruto todo o meu dia e repasso meus atos e palavras. Nada escondo de mim, nada

⁷¹ Cf. sobre essa passagem a seção 1.7.1 - *Há algum benefício nas emoções?*.

omito. De fato, por que eu temeria algum de meus erros quando poderia dizer: ‘Trata de não fazer mais isso; por agora te perdoo.’”

(*De ira* 3.36.2, trad. de Lohner, 2014)

Essas obras propõem que o censor e sentinela de si mesmo precise, por exemplo, repetir em sua mente algumas questões e examinar seus comportamentos.

1.4 – *Animus, Spiritus, Mens.*

*Au centre de la philosophie de Sénèque, comme à celui du stoïcisme classique, se trouve l'idée de Nature.*⁷²

A a importância do medo e da esperança enquanto temas filosóficos se mostra reiteradamente também em autores posteriores – como, para lembrar apenas alguns célebres exemplos modernos, os filósofos Hobbes e Spinoza (cf. Chauí, 1987; Ribeiro, 2002; 2003a e 2003b).⁷³ Mesmo que nas pesquisas dedicadas se notem temáticas como as mencionadas, tanto a correlação entre esperança e medo nas tragédias de Sêneca, como os efeitos alusivos deriváveis de relações intertextuais em sua obra ainda merecem uma maior atenção.⁷⁴

Dentre os outros estudos sobre as emoções em Sêneca, uma perspectiva menos convencional acerca de estoicismo e as paixões se pode ver em *Poetry and passions: two Stoic views*, estudo em que Martha C. Nussbaum (1993) trata das paixões e suas percepções no estoicismo de Sêneca e dos antigos *Stoa*.

Margaret Graver (2007), com o objetivo de apresentar uma teoria estoica das emoções, entende que os fundadores do estoicismo não defendiam a supressão ou a negação de sentimentos naturais (“natural feelings”, Graver, 2007, p. 2). Mas, considerando a ética, a psicologia e a física estoica, a estudiosa nos explica como, segundo o estoicismo, é possível distinguir os sentimentos naturais ou humanos, separando-os dos que não são assim.

Atentamos, em nosso Mestrado, para o papel central que o leitor ocupa nas missivas senequianas dedicadas a guiá-lo por um caminho espiritual. Ali já pudemos, em certa medida,

⁷² Grimal, 1978, p. 353.

⁷³ Há, no entanto, pesquisas relevantes sobre as emoções na obra de Sêneca (cf. Z. de A. Cardoso 2002; e, de modo abrangente, o já mencionado estudo de Konstan, 2015), e que nos servirão de embasamento para a correlação aqui buscada. Sobre a presença do tema do medo nas *Epístolas*, é digno de nota Rosivach (1995), que se concentra no medo da pobreza, bem como Edwards (1999). O medo em *Édipo* foi assunto de estudo de Barberis (1994), remetemos também à seção 3.2.1 deste estudo. O tema da esperança em Sêneca vem sendo tratado por diversos autores, como Citti (2004), Gonzáles Vázquez (1996), Nussbaum (2009 [1993]), Cooper (2004) e Canellis (2000).

⁷⁴ Sobre a intertextualidade em Sêneca, cf. Schiesaro (1992) e Lohner (2005); na tragédia *Édipo*, ver Palmieri (1989); em *Medeia*, cf. Battistella (2015); em *Herculeus Furens*, Lushkov (2018); em *Agamenão*, cf. Trinacty (2017a); nas relações de Sêneca com Horácio, cf. Zanker; Winter; Stockninger (2017).

constatar que a escrita epistolar se apresenta como um exercício filosófico, nos moldes do que é proposto por Pierre Hadot (1981) e Ilsetraut Hadot (2004, 2014), que retomaram, em certa medida, a análise de Paul Rabbow (1867-1956)⁷⁵.

É verdade que Ilsetraut Hadot (2014, p. 15, n. 3) se distancia de Rabbow (1914), segundo Hadot, embora aborde a direção espiritual praticada por Sêneca, Rabbow priorizaria suas interpretações, valendo-se instrumentalmente dos textos senequianos; além disso, uma leitura do texto de Rabbow deixaria ver que ele fundamenta sua análise em critérios elaborados a partir dos *Exercícios espirituais* de Inácio de Loyola (1491-1556); assim, Rabbow constrói uma história de ética da vida a partir da época imperial que culminará em práticas cristãs⁷⁶.

A partir do desafio que temos diante de nós, i.e. de ler Sêneca em seus próprios termos, o tanto quanto possível,⁷⁷ dividiremos a seção seguinte deste primeiro capítulo em duas partes: em primeiro lugar nos dedicaremos a uma apresentação preliminar da física estoica, a natureza da mente e definições mais detalhadas dos termos que guiarão todas as nossas análises das peças e demais textos senequianos. Na segunda parte, centralizaremos nossas análises das *Epístolas Morais* para entender como Sêneca apresenta sua visão das emoções no caminho de crescimento espiritual de Lucílio (Bezerra Felício, 2020).

1.4.1 – O *animus*, sede das emoções, e o materialismo estoico

Nesta seção, trataremos inicialmente sobre aquilo que seria, segundo o estoicismo, a sede das emoções, ou seja, veremos mais de perto em que consiste o *animus*.⁷⁸ Para tanto,

⁷⁵ Rabbow (1914), além de Hermann Usener (1834-1905), havia apresentado estudos inovadores sobre antigas práticas de “automodelagem” (“self-shaping”, Laarman, 2014, p. 70), nas quais o “cuidado de si mesmo” (“souci de soi”, tradução do grego *epiméleia heautoū*) se desenvolve por meio de atividades metodicamente controladas, com o objetivo de tratar afetos e amenizar supostos males. Cf. ainda Davidson (1990).

⁷⁶ Para Hadot, Paul Rabbow “aborde certes, entre autres, la direction spirituelle pratiquée par Sénèque, mais ne s'appuie pas dans son interprétation sur les déclarations mêmes de cet auteur; convaincu de l'existence à l'époque impériale d'une technologie solide pour la maîtrise éthique de la vie, finissant par culminer sur la pratique chrétienne, il prend le schéma des Exercices d'Ignace de Loyola pour fondement de son analyse des textes de Sénèque, d'Épictète, de Plutarque et de Marc Aurèle.” (2015, p. 15, n. 3).

⁷⁷ Segundo Graver (2007, p. 11), Sêneca em seus textos demonstra ter sido treinado nas doutrinas estoicas de maneira efetiva. Para a estudiosa, tanto ele como Epicteto são pensadores independentes que se comprometem com a ética estoica; ambos trazem contribuições originais. Mostrar tais contribuições não é, entretanto, o escopo da obra de Graver, que (numa prática muito comum no estudo moderno do estoicismo antigo) se serve dos textos senequianos na medida em que se referem aos estoicos gregos e na medida em que não há outras fontes antigas para se referir a determinados pontos da filosofia estoica. De maneira similar, Ilsetraut Hadot (2014, p. 9-17) argumenta extensivamente em favor de Sêneca como filósofo estoico, leia-se: como pensador ortodoxo das doutrinas do estoicismo. Cf. também De Pietro, 2013; Grimal, 1966, p. 41; Grimal, [1978] 1991, p. 343-352.

⁷⁸ Em *Nat. Quaest.* 7.25.1-2, vemos como Sêneca passa de uma indagação sobre os astros (estrelas e planetas) para uma elocubração sobre a natureza da alma. Ao deixar Lucílio, seu interlocutor, também nessa obra filosófica (*Lucilium uirorum optimum*, *Nat. Quaest.* Pref. 1.1), com tal indefinição sobre a natureza da alma, Sêneca pode dar a entender, à primeira vista, que esteja deixando de lado as teorias estoicas sobre a natureza da

teceremos uma breve digressão, percorrendo alguns dos principais excertos aventados por estudiosos do tema. Em seguida, trataremos mais especificamente da relação e funcionamento das emoções tendo em vista os aspectos abordados sobre as relações entre corpo e mente.

Segundo a física estoica, para que haja comunicação entre corpo humano e sensações, mente, impressões, julgamentos, respostas afetivas, as últimas devem ser corpóreas; caso contrário, não se poderiam comunicar. Por isso, a alma e tudo o que a envolve pode ser descrita em termos físicos, já que esses fenômenos de alguma forma causam mudanças espaciais e físicas no mundo (Graver, 2007, p. 17; De Pietro, 2013, p. 128). Isso quer dizer: mudanças de *status* na mente são fatos físicos, mudanças no mundo. Com essa “visão materialista do mundo” (De Pietro, 2013, p. 128), começamos a estabelecer os termos do que seria a afetividade humana para o estoicismo.

É Tertuliano quem, entre os séculos II e III da era Cristã, transmite a visão que o estoico Cleanthes de Assos (ca. 330 - 230 a.C) teria quanto à natureza corpórea das emoções (*adfectus*):

Vult et Cleanthes non solum corporis lineamentis, sed animae notis similitudinem parentibus in filios respondere de speculo, scilicet morum et ingeniorum et adfectuum: corporis autem similitudinem et dissimilitunem capere: et animam itaque corpus, similitudini uel dissimilitudini obnoxiam. Item corporalium et incorporalium passiones inter se non communicare. Porro et animam compati corpori, cui laeso ictibus, uulneribus, ulceribus condolescit, et corpus animae, cui adflictae cura, angore, amore coagrescit, per detrimentum socii uigoris, cuius pudorem et pauorem rubore atque pallore testetur. Igitur

mente e da alma. Contudo, para nós é o contrário: seu compromisso com o sistema estoico como um todo se mostra na facilidade com que o filósofo passa da conversa sobre as estrelas para dissertar sobre a alma.

Isso porque, como veremos a seguir, se o *pneuma* está em tudo e explica tudo, o inverso também é verdadeiro. Por isso, parafraseando Sêneca, pode-se afirmar que, assim como não se consegue explicar com detalhes qual é a exata natureza dos cometas, também é difícil para o homem entender a natureza da alma, ou mesmo onde ela se situe (já que alguns pensam que está no peito, e outros na cabeça).

Nos parágrafos seguintes das *Questões Naturais*, Sêneca chamará a atenção para o quão é importante que a ciência se faça de geração em geração, e para a quantidade de coisas que ainda será descoberta nas futuras gerações (*multa uenientis aevi populus ignota nobis sciet, multa saeculis tun futuris cum memoria nostri exoleuerit reseruantur. Nat. Quaest. 7.30.5*). Para nossa pesquisa sobre as emoções, tal perspectiva senequiana acerca da possibilidade de expandir o conhecimento humano nos convida, de um lado, a reconhecer os limites epistemológicos quanto a conhecer de modo absoluto a natureza da mente ou alma. De outro, essa postura também nos estimula a observar de que modo, sob um aspecto prático, i.e., por meio de exercícios espirituais, o sábio pode aprender a lidar com as o fenômeno psíquico das emoções. Recentemente Melania Cassan (2022) publicou sua Tese de Doutorado com um estudo exaustivo sobre o *animus* em Sêneca intitulado “*Animus. Studio sulla psicologia di Seneca*”. Na Tese, ela dedica capítulo exclusivo ao estudo da alma na obra *Naturales Quaestiones* (p. 145-162).

anima corpus ex corporalium passionum communione. (Tertuliano, *De Anima* 5.4-5, *SVF* 1.518 part.)⁷⁹

Também Cleantes defende a ideia de que não apenas uma semelhança quanto às feições do corpo, mas também quanto às características da alma teriam uma correspondência nos filhos como se a partir de um espelho de costumes, faculdades intelectuais e afetos (*adfectuum*): no entanto, a semelhança e dissemelhança do corpo é que são refletidos: também com a alma ocorre da mesma forma que com o corpo, de acordo com a semelhança ou dissemelhança. Igualmente, as paixões corpóreas e incorpóreas não têm nada em comum. Por conseguinte, ele diz que a alma sofre junto com o corpo, quando ele adocece, ferido por golpes, feridas, úlceras; e também o corpo sofre junto com a alma, adoecendo junto quando ela se aflige com preocupações, angústia, amor, em detrimento do vigor de seu sócio: a vergonha e pudor da alma são atestados pelo rubor e palidez deste. Portanto, desta comunicação de paixões corpóreas, infere-se que a alma é corpórea.

Parafraseando o argumento de Cleantes tal qual reportado no tratado *Sobre a alma* de Tertuliano, temos que: alma e corpo se comunicam por serem parecidos (*similitudinem*), se não o fossem, não se poderiam comunicar, pois, presume-se, o que é incorpóreo não pode se misturar com o que é corpóreo. Por podermos sentir em nosso corpo (por meio da palidez ou rubor, como exemplificado) as alterações ocorridas na alma (*anima*), ela deve, necessariamente, ter natureza tangível.

Além disso, conforme se lê no texto abaixo, de autoria do filósofo cristão Calcídio (séc. IV de nossa era), no entender dos antigos estoicos (nomeadamente, Zenão e Crisipo), a substância que compõe a alma (*anima*) é o *pneuma* ou *spiritus* (palavra que, em latim, tal como

⁷⁹ Com o objetivo de facilitar a apreciação do modo como interpretamos os textos latinos, procuramos, sempre que possível, acrescentar outras traduções além da nossa, publicadas em línguas modernas. A que se segue é de Holmes (1870): “Cleanthes, too, will have it that family likeness passes from parents to their children not merely in bodily features, but in characteristics of the soul; as if it were out of a mirror of (a man's) manners, and faculties, and affections, that bodily likeness and unlikeness are caught and reflected by the soul also. It is therefore as being corporeal that it is susceptible of likeness and unlikeness. Again, there is nothing in common between things corporeal and things incorporeal as to their susceptibility. But the soul certainly sympathizes with the body, and shares in its pain, whenever it is injured by bruises, and wounds, and sores: the body, too, suffers with the soul, and is united with it (whenever it is afflicted with anxiety, distress, or love) in the loss of vigour which its companion sustains, whose shame and fear it testifies by its own blushes and paleness. The soul, therefore, is (proved to be) corporeal from this inter-communion of susceptibility”. O texto latino aqui reportado é a edição de Jerónimo Leal, Paris, 2019.

ocorre com o vocábulo grego *psiquê*, quer dizer, “hálito”, “fôlego”, “respiração”, sentidos 1, 2 e 3 do *OLD*; e, de modo mais abstrato, “espírito”, *OLD* sentido 4):⁸⁰

Stoici uero cor quidem sedem esse principiis animae partis consentiunt, nec tamen sanguinem qui cum corpore nascitur. Spiritum quippe animam esse Zenon quaerit hactenus: qui recedente a corpore moritur animal: naturalis igitur spiritus anima est. Idem Chrysippus: una et eadem, inquit, certe re spiramus et uiuimus. Spiramus autem naturali spiritu: ergo etiam uiuimus eodem spiritu. Viuimus autem anima: naturalis igitur spiritus anima esse inuenitur.

(Calcidius, 220, *SVF* 2.879, part., linhas 20-27; *LS* 53G, linhas 1-5)

Mas os estoicos concordam com que o coração seria efetivamente a sede da principal parte da alma, e não o sangue, que nasce com o corpo. O fato de que o fôlego (*spiritus*) é alma é afirmado por Zenão pelo fato de que, quando aquele abandona o corpo, o ser animado morre; portanto, o fôlego natural é a alma. Crisipo diz o mesmo: “Por certo, a substância por meio da qual vivemos e respiramos é uma só e a mesma. Porém, respiramos por meio de um fôlego natural: logo, também vivemos por meio do mesmo fôlego. Porém, vivemos por meio da alma: portanto, descobre-se que o fôlego natural é a alma.

Do mesmo modo, Aécio, em seu livro *Placita Philosophorum* (*Sobre as opiniões dos filósofos*, séc. II EC), afirma:

οἱ Στωικοὶ τὰ μὲν πάθη ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις, τὰς δ' αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ. Aetius, *Plac.* 4.23.1 (*SVF* 2.854; *LS* 53M)

“Os estoicos dizem que as afeições (*páthe*) se dão nas regiões afetadas, mas as sensações (*aísthéseis*) na parte comandante”⁸¹

⁸⁰ Sobre tal polissemia no termo grego *psiquê* (respiração, alma e também designando “borboleta”), veja-se, por exemplo, Petersmann (2003).

⁸¹ Tradução nossa do texto grego baseada na versão inglesa de *LS* 53M: “The Stoics say that [bodily] affections occur in the affected regions, but sensations in the commanding-faculty.”

Além de ser feita de *spiritus*, a alma é sozinha responsável pela vida (*item Chrysippus 'una et eadem' inquit 'certe re spiramus et uiuimus, SVF 2.879, linha 25-26; LS 53G linha 1*) e é uma região central de comando de todo corpo. Crisipo, em sua teoria das misturas, assume que o corpo é unificado por um fôlego que o pervade por completo.⁸² Dentro do esquema dos quatro elementos (terra, água, ar, fogo), o *pneuma* é uma mistura de ar e fogo com uma textura fina (“fine texture”, Graver, 2007, p. 19). Isso é ilustrado por uma imagem no seguinte excerto senequiano:

Non uides quam contraria inter se elementa sint? Grauius et leuius sunt, frigida et calida, umida et sicca; tota haec mundi concordantia ex discordibus constat: negas cometem stellam esse, quia forma eius non respondeat ad exemplar nec si ceteris similis?
(Sen., *Nat. Quaest.* 7.27.4)

Você não vê como os elementos são contrários entre si? São pesados e leves, frios e quentes, úmidos e secos: toda a harmonia do mundo provém de coisas contrastantes entre si: você nega que o cometa seja uma estrela, pelo fato de que a forma dele não corresponde ao exemplar, nem aos outros astros parecidos com ele?

Graver nos lembra (2007, n. 9, p. 225) de algo que e para nossa investigação é de fato importante ressaltar: que os quatro elementos básicos da filosofia estoica não são elementos no sentido moderno, como materiais de composição química fixa; são, na realidade, “partes de matéria” (“portions of matter”, 2007, p. 225) que se caracterizam por uma das quatro diferenciações principais: frio ou quente, seco ou molhado. Por isso, tudo o que é quente no universo tem fogo misturado em si. Ainda dentro do esquema dos quatro elementos, os dois que compõem o *spiritus* são opostos, pois o ar é frio e o fogo é quente. Essa diferença gera as tensões diferentes dentro do *pneuma*, tensões que vão causar as variações das próprias coisas, objetos e corpos com os quais o *pneuma* se relaciona.

⁸² Alexandre de Afrodísias *De mixtione* 216.14-218.6 (*LS* 48 C; *SVF* 2.473).

No diálogo filosófico *Sobre a natureza dos deuses* (*De natura deorum*, 45 AEC),⁸³ vemos que fogo e o calor que está em todas as coisas é o que permite que tudo cresça; por isso Cícero, ao expor a teoria estoica, argumenta que, quando não há mais calor, não há mais vida. É interessante notar como os estoicos explicavam toda a ação humana ou evento da natureza por meio de sua física do *pneuma*, até mesmo a digestão, conforme expõe Cleantes (segundo a obra de Cícero). Por sua vez, a conclusão apresentada no texto de Cícero é a chave para entendermos a tão atrelada conexão entre a força vital e o mundo. Em suma, o calor tem uma força vital que perpassa todo o mundo.

A partir da chamada “teoria da mistura” (“theory of mixture”), Long (2008 [1987], p. 292) explica que o *fôlego* (*spiritus* em latim; *pneuma* em grego) é o veículo divino. E o é assim por ser feito da mesma substância que a própria divindade. Conforme a *Ep.* 92.30, como veremos mais adiante ao tratar da ação que dá vida e movimento a tudo. Tendo em vista também a premissa de que só corpos interagem com corpos, a ação causativa do *spiritus* no mundo inteiro deve ser explicada por sua interação com todas as matérias. Por isso, os estoicos precisavam explicar a todo momento a conexão do *spiritus* com a matéria. Sêneca se ocupa também desse assunto em suas *Cartas*:

Ne putes autem primum me ex nostris non ex praescripto loqui, sed meae sententiae esse: inter Cleanthen et discipulum eius Chrysippum non conuenit, quid sit ambulatio. Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale. Quid est ergo, cur non ipsius

⁸³ “De fato, a realidade é tal que tudo o que se alimenta e cresce contém em si a força do calor, sem a qual não poderia nem se alimentar nem crescer, já que tudo o que é quente e ígneo se impulsiona e se move por seu próprio movimento; ora, o que se alimenta e cresce faz uso de algum movimento determinado e uniforme; e este por quanto tempo dura em nós, por tanto a sensação e a vida duram, mas, esfriado e desaparecido o calor, nós próprios tombamos e morremos. E isto precisamente, quanta força de calor há em todo corpo, Cleantes mostra também com estes raciocínios: nega, com efeito, haver algum alimento tão pesado que não seja digerido de noite e de dia; e em seus restos, naqueles que a natureza repeliu, também há calor. Por outro lado, as veias e artérias não param de latejar como que por certo movimento ígneo, e observou-se freqüentemente que, quando o coração de algum ser vivo é arrancado, palpitava tão vivamente que semelhante a celeridade ígnea. Portanto, tudo que vive, seja animal seja parido da terra, vive por causa do calor nele encerrado. Daí deve-se compreender que aquela natureza do calor tem em si uma força vital estendida por todo o mundo.” (Trad. de Vendemiatti, 2003, p. 64-65). *Sic enim res se habet, ut omnia, quae alantur et quae crescant, contineant in se uim caloris, sine qua neque ali possent nec crescere. nam omne quod est calidum et igneum cietur et agitur motu suo; quod autem alitur et crescit motu quodam utitur certo et aequabili; qui quam diu remanet in nobis, tam diu sensus et uita remanet, refrigerato autem et extincto calore occidimus ipsi et extinguimur. Quod quidem Cleanthes his etiam argumentis docet, quanta uis insit caloris in omni corpore: negat enim esse ullum cibum tam grauem, quin is nocte et die concoquatur; cuius etiam in reliquiis inest calor iis, quas natura respuerit. iam uero uenae et arteriae micare non desinunt quasi quodam igneo motu, animaduersumque saepe est, cum cor animantis alicuius euolsum ita mobiliter palpitaret, ut imitaretur igneam celeritatem. Omne igitur, quod uiuit, siue animal, siue terra editum, id uiuit propter inclusum in eo calorem, ex quo intellegi debet eam caloris naturam uim habere in se uitalem per omnem mundum pertinentem.* (Cic. *De natura deorum*, 2.23-25, Walsh, 2016).

*Chrysippi exemplo sibi quisque se uindicet et ista tot animalia, quot mundus ipse non potest capere, derideat? “Non sunt” inquit “uirtutes multa animalia, et tamen animalia sunt. Nam quemadmodum aliquis et poeta est et orator, et tamen unus, sic uirtutes istae animalia sunt, sed multa non sunt. Idem est **animus** et **animus** et iustus et prudens et fortis, ad singulas uirtutes quodammodo se habens.” Sublata controuersia conuenit nobis. Nam et ego interim fateor **animum** animal esse, postea uisurus, quam de ista re sententiam feram; **actiones eius** animalia esse nego. Alioqui et omnia uerba erunt animalia et omnes uersus; nam si prudens sermo bonum est, bonum autem omne animal est, sermo animal est. (Ep. 113.23-25, grifos nossos)*

Agora, não imagine que sou o primeiro de nossa escola que não fala segundo regras, mas tem seu próprio modo de pensar: Cleantes e seu discípulo Crisipo discordavam quanto ao que era o ato de caminhar. Cleantes sustentava que era o **espírito** transmitido a partir da essência principal até os pés, ao passo que Crisipo sustentava que era a essência primordial em si. Por que, então, segundo o exemplo do próprio Crisipo, não deveria cada homem reivindicar sua própria liberdade e rir de todos esses seres animados – tão numerosos que o próprio universo não os pode conter? “As virtudes”, dizem⁸⁴, “não são muitos seres vivos e, no entanto, são coisas vivas. Pois, assim como um indivíduo pode ser poeta e orador e, entretanto, ser um, da mesma forma essas virtudes são dotadas de ânimo, sem serem, porém, muitas. **A mente** (*animus*) é a mesma: e pode ser, ao mesmo tempo, **uma mente** (*animus*) não somente justa como também prudente e ainda corajosa, mantendo-se em certa atitude em relação a cada

⁸⁴ *Inquit*: o verbo em terceira pessoa é traduzido de modo diverso pelos tradutores consultados: ou atribuindo o parágrafo entre aspas a um sujeito impessoal, “dizem” (Segurado e Campos, 2004, p. 625); “si osserva” (Boella, 1983, p. 901); ou ao adversário “the opponent says” (Kaster, 2010, p. 449).

virtude”.⁸⁵ A disputa está resolvida⁸⁶ e, portanto, estamos de acordo. Pois também eu devo admitir, nesse ínterim, que **a mente** (*animus*) é dotada de ânimo, desde que com a condição de que mais tarde eu possa dar meu voto final; mas nego que os **atos da mente** sejam dotados de ânimo. Caso contrário, todas as palavras e todos os versos estariam dotados de ânimo; pois, se a fala prudente é um bem, e todo bem um ser dotado de ânimo, então a fala é um ser dotado de ânimo.

O trecho da epístola senequiana reportado acima, além de nos trazer uma pequena discordância entre Crisipo e Cleantes, nos dá uma amostra prática do modo como os estoicos se esmeravam em empregar a ideia do *spiritus* que pervade todas as coisas como explicação para tantas questões, até mesmo para o ato de caminhar (*ambulatio*). Sêneca tenta explicar sua posição: para ele, nem tudo que é gerado pela interação do *spiritus* com um outro corpo é necessariamente dotado de ânimo (*animal*).

Em seu tratado sobre a ira, Sêneca dialoga com Aristóteles⁸⁷, por vezes com ele concordando, por vezes discordando dele ou acrescentando algo ao filósofo grego. É-nos possível pensar que nas *Cartas* (*Ep.* 13, 15, 19, 24, 29, 75, 77, 91, 108, 110) temos como pano de fundo teorias antigas sobre os quatro movimentos patológicos (i.e. das paixões) da alma, que atualmente estudiosos (a partir de exposições encontradas em Cícero e de fragmentos citados sobretudo por Estobeu e Andrônico de Rodes) consideram estar presentes no estoicismo como um todo⁸⁸. Esses movimentos compõem a chamada “teoria estoica da cognição”, ou “teoria das paixões”, que consiste no entendimento de que os *affectus* se originam a partir de um

⁸⁵ *Animus*: note-se que aqui temos o uso de *animus* e não *anima*. Embora houvesse autores antigos que mantiveram a distinção semântica entre os vocábulos, como, por exemplo, em Virgílio; para Margherita Isnardi Parente (*Enc. Virg.* 1984 p. 171, 173, 176, 177), um uso indistinto já se notava também na Antiguidade. Ainda segundo Negri, *anima* poderia significar o ar, o respiro e a parte vital do ser humano; ao passo que *animus* se referiria com mais frequência à realidade psicológica da parte vital do ser humano, porém para a estudiosa, Virgílio não trabalha com uma distinção filosófica de *anima* e *animus* como Lucrecio teria feito cf. Alfieri (*La concezione dell'anima in Lucrezio* 1966). Nos verbetes, para *anima*, a autora traz cinco sentidos básicos: 1. ar; 2. sopro vital/vida; 3. “persona singola, singola vita, vita personale”; 4. o que sobrevive aos corpos no mundo dos mortos; 5. respiração (sem conexão com a ideia de vida e sopro vital). No verbe *animus*, também há cinco sentidos básicos: 1. “o conjunto das faculdades psíquicas do indivíduo”; 2. “ânimo”; 3. “vontade”; 4. “atenção”; 5. “disposição”, transitória ou constante. No trecho em pauta, *animus* é traduzido de modo equivalente a *anima* em Segurado e Campos que traduz por “alma” (2004, p. 625); encontramos “l’ânimo” em italiano (Boella, 1983, p. 901); e “mind” em inglês (Kaster, 2010, p. 449).

⁸⁶ Segurado e Campos traduz “Nestes termos, acaba-se a desavença e estamos todos de acordo” (2004, p. 625); “La disputa è finita, siamo d’accordo” (Boella, 1983, p. 901); “The controversy is settled; we are in agreement” (Kaster, 2010, p. 449).

⁸⁷ *De ira*, 1.3.1; 1.9.2; 3.3.1; 3.17.1.

⁸⁸ De Pietro (2013, p. 208-2011, 234) e Manning (1976). Cf. também especialmente Stob. 2.88.16-18; Cic. *Tusc.* 3.24-25; Andronic.Rhod. *De Passionibus* 1(= SVF 3.391 = LS 65B).

juízo falso. Em seu *De ira*, percebemos que, para o preceptor de Nero, as emoções seguiam um caminho na cognição: em primeiro lugar, a pessoa precisaria reconhecer a natureza do estímulo (injúria no caso da raiva); em seguida, deveria julgar o mérito do estímulo, por isso, então, esse processo envolve atos mentais voluntários e não somente reflexos instintivos, do corpo ou da mente.

A respeito disso, David Konstan se pergunta: “por que Sêneca, os estoicos e Aristóteles reconhecem que as emoções envolvem julgamento, por isso são processos cognitivos e insistem na natureza voluntária de atos mentais?”.⁸⁹ Esse aspecto não meramente instintivo remete-nos ao tribunal das emoções, à ponderação à qual o leitor é chamado diante da agitação da mente e do espírito. As paixões, para serem tais, precisam ser maleáveis à razão, de que se pode reivindicar o controle (*De ira* 2.2.1).

A alma tem ações (*actiones eius*) e são essas ações, no contexto acima, o motivo da controvérsia entre Cleantes e Crisipo: para Cleantes, o ato de caminhar é uma transmissão que vai da essência principal (*a principali*, *Ep.* 113.23) para o pé; para Crisipo, o ato de caminhar já é a essência principal (*ipsum principale*, *Ep.* 113.23). Sêneca se vale de poesia para afirmar seu ponto de vista:

*Sed si cui uirtus animusque in corpore praesens, hic deos aequat, illo tendit
originis suae memor. Nemo improbe eo conatur ascendere unde descenderat.
Quid est autem cur non existimes in eo diuini aliquid existere qui dei pars est?
Totum hoc quo continemur et unum est et deus; et socii sumus eius et membra.
Capax est **noster animus**, perfertur illo si uitia non deprimant. Quemadmodum
corporum nostrorum habitus erigitur et spectat in caelum, ita **animus**, cui in
quantum uult licet porrigi, in hoc a natura rerum formatus est, ut paria dis
uullet; et si utatur suis uiribus ac se in spatium suum extendat, non aliena uia
ad summa nititur. (*Ep.* 92.30, grifos nossos)*

Mas, “se alguém tem virtude e alma em seu corpo”⁹⁰, será parecido com os deuses, uma vez que, lembrando-se de suas próprias origens, tende a voltar para

⁸⁹ Konstan, 2013 p. 177.

⁹⁰ *Si cui uirtus animusque in corpore praesens*: nas edições da *Eneida* de Virgílio, lê-se não *in corpore* (no corpo) e sim *in pectore* (no peito): ‘*nunc, si cui uirtus animusque in pectore praesens, adsit et euinctis attollat brachia palmis*’: *Aen.* 5.363-4 (grifos nossos), na tradução de Odorico Mendes: “Agora quem valor **no peito** encerra / Sus, os braços levante, as mãos ligadas.” Sobre as citações “erradas” no texto de Sêneca (com estudo especial sobre Homero), cf. Schmitzer (2000), também sobre as relações entre Sêneca e Virgílio, cf. Knight, 2021.

elas. Ninguém age de maneira imprópria ao tentar subir de onde desceu. Qual seria a razão de você não acreditar que existe algo de divino em quem é parte de deus? Tudo o que existe aqui onde estamos confinados é uma unidade e é deus; somos seus sócios e seus membros. **Nossa mente** é capaz de chegar até a ele, se os vícios não a empurrarem para baixo. Da mesma maneira que a postura do nosso corpo é ereta e olha para o céu, assim também é a **nossa mente**, que se alonga o quanto quiser, na direção em que preferir e foi formada pela Natureza, para desejar as mesmas coisas que os deuses. E, caso se sirva da força que lhe é própria e avance no seu próprio espaço, não se empenhará em direção ao topo por outra via.

Tendo em vista as questões que nos movem, evidenciamos dois aspectos importantes da passagem acima. Um deles é que (não pela primeira vez) Sêneca faz referência à natureza como uma regra para o ser em geral: a natureza não é somente a origem (*hoc a natura rerum formatus est*), mas é a medida com a qual o aspirante a seguir a filosofia estoica deve se comparar (*cum rerum natura delibera: illa dicet tibi et diem fecisse se et noctem. Ep. 3.6*, “Decida tendo em conta a natureza: ela lhe dirá que fez tanto o dia como a noite”). Lembremos aqui da epígrafe empregada nesta seção 1.4, frase que emprestamos de Pierre Grimal: “No centro da filosofia de Sêneca, tal como ao centro do estoicismo clássico, se encontra a ideia da Natureza”.⁹¹

Em segundo lugar, Sêneca se aproxima mais uma vez de estoicos a ele anteriores ao associar com tanta certeza a virtude e a racionalidade humana com o divino. O ser humano é igual a deus, mas em que sentido? Em suas *Questões Naturais*, o autor nos explica:

*Quid ergo interest inter naturam dei et nostram? Nostri melior pars **animus** est, in illo nulla pars extra **animum** est; totus est ratio.*
(*Quaest. Pref* 1.14)

Que diferença há entre a natureza de deus e a nossa? Nossa melhor parte é a **mente** (*animus*); em deus não há nenhuma parte fora a **mente**: ele é todo razão.
(Grifos nossos)

⁹¹ Sobre a ideia de se viver segundo a Natureza (*secundum naturam uiuere*) em Sêneca, e sua correspondência em outros autores do estoicismo grego e romano, ver De Pietro (capítulo “*Naturae consentire: harmonia entre a vontade pessoal e o destino*”, 2008, p. 89-117).

À maneira tipicamente senequiana, com seu estilo epigramático (“epigrammatico”, Boella, 1983, p. 17; Traina, 1978, p. 34) caracterizado por máximas curtas encadeadas em um crescendo de intensidade na medida em que elas se encurtam cada vez mais; um *fulmen in clausula* (Traina, 1978, p. 34) conclui o período: *totus est ratio*. Não é inocente a associação que Sêneca faz entre deus, *animus* e *ratio*. Isso porque, se compartilhamos algo com o divino, esse algo será a razão, uma vez que o divino é a razão.

Em termos materiais, conforme mencionado nos parágrafos anteriores, compartilhamos da “matéria física” que compõe o divino; esse *spiritus* que permeia todas as coisas e se conecta com a estrutura e organização do universo como um todo. *Ratio* é a palavra latina que Seneca e Cícero escolhem para traduzir o termo “ontológico grego ‘logos’” (Hadot, 2014, p. 14).

Em outra carta, Sêneca afirma que é coisa de tolo pedir uma boa mente (*bonam mentem*, *Ep.* 41.1) aos deuses, porque ao homem é possível obtê-la por si mesmo, portanto, não é preciso elevar as mãos aos céus, ou falar com estátua alguma. Depois disso, o missivista afirma:

Prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. (Ep. 41.1-2)

Deus está perto de você, está com você, está dentro de você. Assim eu digo, Lucílio: um espírito (*spiritus*) sagrado tem sua sede dentro de nós, é observador da nossa bondade e maldade e nosso guardião; é tratado por nós conforme nós o tratamos.

É impossível deixar de ver a dimensão sagrada que também permeia os escritos estoicos; mas é importante notar a aproximação do *sacer spiritus* com algo que está dentro do ser humano e o guia. A explicação dessa parte da física estoica confirma a continuidade que Sêneca e os outros estoicos viam entre deus, a razão, o *animus* humano e a constituição da própria Natureza. O *spiritus* é, portanto, um termo com sentido específico no estoicismo, que, nessa filosofia, carrega as características que tentamos delinear na presente seção.

Em tempo: antes de passar, pois, à sua relação com o tema das emoções, central à nossa investigação, cabe mais uma ponderação sobre a tradução dos termos-chave aqui mencionados (*pneuma*, *anima*, *spiritus*), e uma breve inclusão de uma outra noção, igualmente importante (to *hēgemonikon*) e suas possíveis versões para o latim (*ipsum principale*, *principatum*, *mens*,

animus) e para nosso idioma. Em sua monografia sobre estoicismo e emoções, Graver (2007, p. 21) menciona que prefere não utilizar muito a palavra “soul” (“alma” em inglês) para se referir ao *pneuma*, evitando trazer ao seu estudo a conotação teológica que o termo pode acarretar no idioma inglês, a qual foge dos escopos do trabalho da estudiosa. De nossa parte, preferimos tentar manter a diversidade lexical que Sêneca aporta em seus textos.

Na medida do possível, como vimos tentando fazer, buscaremos traduzir os termos que se referem a essa central de comando interior do ser humano recorrendo a palavras que marquem as escolhas de Sêneca, atentando à sua repetição e variação e ao seu significado para os aspectos teóricos do tema das emoções. Apesar de os termos “mente”, “espírito”, “alma”, entre outros, estarem potencialmente eivados de também outras conotações em nosso português corrente, buscaremos traduzir *mens* e *animus* por “mente” (quando o significado de *animus* não parecer que explicitamente esteja se referindo à palavra “ânimo” em português, acepção mais rara em latim, já que no *OLD* é o número correspondente ao sentido 13 e 14 “humor, disposição e força”). *Spiritus*, a depender do contexto, será vertido por “espírito” ou “fôlego”. Ademais a tradução de *anima* tenderá a ser “alma”, mas às vezes também corresponderá a “fôlego” vital.

Como vimos acima, o termo grego *pneuma*, bem como o latim *spiritus* parecem fazer referência à matéria física que compõe a alma humana. Contudo, no estoicismo grego o termo que se utiliza para falar da função central da alma é *tó hēgemonikon* (lit., “a parte comandante”). Parece-nos que Sêneca se refere a essa função algumas vezes com a palavra *principale*, como acima, em *ipsum principale Ep.* 113.24; e em *Ep.* 113.23-24: ‘*Constitutio*’ (...) ‘*est, ut uos dicitis, principale animi quodam modo se habens erga corpus*’ (“Vocês dizem que a constituição principal da alma de alguma forma interage com o corpo”, *Ep.* 121.10). O *tó hēgemonikon* é aquilo que De Pietro (2013, p. 128) traduz como “parte comandante” e Graver como “faculdade central diretiva” (“central directive faculty”, 2007, p. 21). Cícero em seu *Sobre a natureza dos deuses* (*De natura Deorum*) explicita que está utilizando a palavra latina *principatum* para aquilo que os gregos chamam de *hēgemonikon*.⁹² A partir do *De natura Deorum* 2.29 de Cícero,

⁹² “Existe, então, uma natureza que contém todo o mundo e o protege, e ela certamente não é sem sensação e razão; de fato, é necessário que toda natureza que não seja isolada nem simples, mas unida e ligada a outro ser, tenha em si algum **princípio dirigente**, como no homem a **mente** (*mentem*), na besta algo semelhante à **mente** de onde nascem as inclinações para as coisas; ao passo que das árvores e daquelas coisas que se geram da terra é nas raízes que se julga estar o princípio dirigente. E como **princípio dirigente** designo aquilo que os gregos chamam *hēgemonikôn*, ao qual nada em cada gênero nem pode nem deve ser superior; deste modo, é necessário que aquilo mesmo em que está o **princípio dirigente** da natureza inteira seja o melhor de todos e o mais digno de poder e domínio sobre todas as coisas. (trad. de Vendemiatti, 2003, p. 66, grifos nossos, levemente alterada). *Omnem enim naturam necesse est, quae non solitaria sit neque simplex sed cum alio iuncta atque conexa, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in belua quiddam simile mentis, unde oriantur rerum adpetitus; in arborum autem et earum rerum, quae gignuntur e terra, radicibus inesse principatus putatur, principatum autem id dico, quod Graeci hēgemonikon uocant, quo nihil in quoque genere nec potest nec debet esse praestantius, ita necesse*

podemos também ver que por vezes *hēgemonikon* é traduzido por *mens* em latim (que *LS* traz em inglês como “intelligence”).⁹³ Nossa impressão é que Sêneca utiliza por vezes de maneira intercambiável com *animus* conforme vemos no trecho da *Ep. 2: aegri animi ista iactatio est: primum argumentum compositae mentis existimo posse consistere et secum morari*, grifo nosso (“A mente fraca é que tem essa preocupação: penso que a primeira prova de uma mente bem-disposta⁹⁴ é a de poder manter-se e habitar consigo mesma”, grifo nosso *Ep. 2.1*). Giuseppe Scarpat (1975, p. 47-49) decide traduzir *aegri animi* por “animo ammalato” e *compositae mentis* por “mente equilibrata”; já Segurado e Campos (2004, p. 3) verte por “alma doente” *aegri animi*, e “espírito bem formado”, *compositae mentis*” diferentemente de Canali (2018, p. 61) que em língua italiana escreve “spirito malato” (*aegri animi*) e “animo equilibrato” (*compositae mentis*). Os tradutores anglófonos também variam em sua língua de destino: Gummere (1996, p. 7) se serve das palavras “spirit” para *animi* e “mind” para *mentis*; Graver e Long (2015, p. 26) decidiram verter utilizando duas vezes a palavra “mind” (“a mind in poor health”, *aegri animi*; “a settled mind”, *compositae mentis*). Em todos esses casos vemos que a tradução é bastante variada, tendo, assim, um critério dificilmente discernível. Em virtude do escopo do nosso trabalho, buscaremos explicitar a palavra latina quando necessário, buscando manter, na medida do possível, o padrão que acima explicitamos sobre a tradução dos termos *anima* e *animus*.

est illud etiam, in quo sit totius naturae principatus, esse omnium optimum omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum. (Cic. *De natura Deorum* 2.29).

⁹³ Kaster (2010), ao traduzir o *De Ira*, escolhe verter *anima* por “soul” em inglês e *animus* por “mind”, seguindo a proposta de Graver que prefere utilizar a palavra “mind” em inglês. Segurado e Campos (2004) traduz *animus* às vezes por “alma” (*Ep. 113.24*) e às vezes por “ânimo” (*Ep. 9.3*); o mesmo acontece com a língua italiana (Boella, 1983) “anima” (*Ep. 113.24*) e “animo” (*Ep. 9.3*). De Pietro (2008) traduz na *Ep. 66.6 animus* por “alma” (*Animus intuens uera, peritus fugiendorum ac petendorum, non ex opinione sed ex natura pretia rebus imponens*; “é uma alma que contempla o que é verdadeiro, hábil em distinguir o que deve ser evitado ou almejado, que calcula o valor (*pretia imponens*) das coisas não segundo o senso comum, mas segundo a natureza” *Ep. 66.6* trad. de De Pietro 2008, p. 14-15, grifos nossos) e também em *Ep. 74.31 animus* é traduzido por “alma”. Em outra carta encontramos “espírito” (*fac potius quomodo animus secum consonet nec consilia mea discrepent*, “Ao invés disso, ensine-me como meu espírito pode estar de acordo consigo mesmo e como fazer com que minhas decisões não sejam discrepantes”, *Ep. 88, 9* trad. de De Pietro, 2008, p. 69, grifos nossos). Mas também traduz por “mente” a mesma palavra como lemos em *Ep. 82.8* (“Nunc animis opus, Aenea, nunc pectore firmo”. *Faciet autem illud [sc. pectus] firmumadsidua meditatio, si non uerba exercearis sed animum, si contra mortem te praeparaueris, aduersus quam non exhortabitur nec attollet qui cauillationibus tibi persuadere temptauerit mortem malum non esse*”, Agora é preciso ânimo, Enéias, agora um peito firme. Ora, há de o tornar firme um constante treinamento: se você tiver exercitado não as palavras, mas a mente; se você se tiver se preparado contra a morte, contra a qual aqueles que, por meio de sofismas, tiverem tentado te convencer de que a morte não é um mal, nem encorajarão, nem elevarão”, *Ep. 82.8*, trad. de De Pietro, 2013 p. 158, grifos nossos.)

⁹⁴ *Composito* (*OLD compositus* sentido 5 e 7, cf. *compono* sentido 6 e 14). Notamos que o termo é utilizado com uma certa frequência pelo filósofo no primeiro livro de suas cartas: *compositae mentis* (*Ep. 2.1*); *animo composito* (*Ep. 4.1*), *dum componis*, (*Ep. 4.1*); *composita paupertas* (*Ep. 4.10*); *aliquid ex eo quod composui turbatur* (*Ep. 7.1*). Conforme o *OLD*, a palavra traz a acepção de organização, disposição, e também de algo que não está perturbado pelas paixões, i.e. algo acalmado, plácido, sedado.

Como Graver (2007, p. 22) evidencia, fundamental é que, nos estoicos, há uma centralização da atividade psíquica, uma vez que tudo o que acontece no nosso corpo é gerenciado e passa por essa central de comando, que se localizava, segundo a maioria dos estoicos, no peito (Calcídio, 220, *SVF* 2.879; *LS* 53G) e, conforme outros, no cérebro (Galeno *De usu respirat.* 4.502; *SVF* 2.783).

1.5 – O Sábio sente

Em suas *Cartas*, Sêneca parece modular esse entendimento de invulnerabilidade, dizendo que o ânimo invulnerável (*inuulnerabilem animum*, *Ep.* 9.2) “vence, em verdade, todo o incômodo, mas o sente” (*uincit quidem incommodum omne sed sentit*, *Ep.* 9.3). Tal ponto de vista é diferente daquele sustentado pelos seguidores de Estilbão, que defendiam que o sábio sequer sentiria algum incômodo (*illorum ne sentit quidem*).⁹⁵

A nona epístola da obra é a carta mais longa do primeiro livro, são vinte e dois parágrafos dedicados à amizade e ao “elogio da solidão”. A iniciar pelos filósofos citados e pelas argumentações oferecidas. Aqui Sêneca, além de citar Epicuro, refere-se aos filósofos Estilbão, Átalo, Crisipo e ao comandante Demétrio, o Poliorcetes. Observamos isso, não pela quantidade de filósofos citados, pois já na *Ep.* 6.6 havia sido apresentada uma vasta lista de nomes ligados à filosofia, mas porque vemos presente uma argumentação que não se dá a partir da simples citação de um determinado autor, ou sua máxima. Argumenta-se mais amplamente acerca de uma visão sobre a amizade que é divergente da senequiana e, com isso, desenvolve-se uma certa argumentação em forma de debate, para que Lucílio aprenda.

A carta tem seu início com um questionamento oriundo de Lucílio, um Lucílio leitor (dessa vez de Epicuro), e a pergunta de Lucílio é específica acerca de uma de suas leituras: Epicuro refuta um preceito do filósofo Estilbão (ca. IV-III séc. AEC) sobre a autossuficiência do sábio e a necessidade de amizades (*Ep.* 9.1). No segundo parágrafo nos é apresentada brevemente uma questão de tradução do termo grego “ἀπάθειαν”, palavra que segundo Sêneca não pode ser traduzida corretamente com um só vocábulo em latim. Ele então sugere duas traduções: “ânimo invulnerável” (*inuulnerabilem animum*, *Ep.* 9.2) e “ânimo ordenado além de

⁹⁵ Segundo o *Thesaurus Linguae Latinae (ThLL)*, o termo *uulnerabilis* aparece pela primeira vez em Sêneca (*De Beneficiis* 5.5.1) (Gloss. 21, XI, 59). A discussão sobre vulnerabilidade do sábio e sua relação com a amizade na discussão da *Ep.* 9 em nosso Mestrado (Bezerra Felício, 2020, p. 141).

todo o sofrimento” (*animum extra omnem patientiam positum, Ep. 9.2*). A esse respeito Scarpat⁹⁶ afirma que Cícero nunca teria traduzido essa palavra literalmente, o autor do I séc. AEC usa perífrases como “tranquilidade do espírito” (*tranquillitas animi, Tusc. 4.10*). Enquanto o sábio estoico sente e vence todo incômodo (*incommodum omne, Ep. 9.3*), o sábio do tipo de Estilbão⁹⁷ vence sem nem o sentir. De toda forma, tanto um como o outro concordam sobre o fato de que o sábio deve ser contente em si mesmo (*se contentus est sapiens, Ep. 9.3*). Assim, mesmo que seja privado de um de seus membros, o sábio será contente em si mesmo e, por isso, poderá ficar sem amigo, não que queira ficar sem um (*Ep. 9.4-5*). O sábio pode fazer outros amigos (*faciendarum amicitiarum, Ep. 9.5*), caso perca alguém, assim como Fídias fazia as suas estátuas. Por isso, Sêneca aporta o dito do filósofo Átalo,⁹⁸ que dizia ser mais agradável fazer um amigo que tê-lo (*iucundius esse amicum facere quam habere, Ep. 9.7*).

Mesmo depois de ter divagado por outros assuntos (*Ep. 9.4-7*), no oitavo parágrafo Sêneca retorna à autossuficiência do sábio. Aqui ele reporta uma frase de Epicuro e a contesta. Com isso, nas palavras de Scarpat,⁹⁹ Sêneca “quer expor a mesma perplexidade em relação à teoria de Epicuro” sobre a amizade, segundo a qual a *amicitia* existiria pelo seguinte motivo:

‘ut habeat qui sibi aegro adsideat, succurrat in uincula coniecto uel inopi’ (Ep. 9.8).

“para que tenha alguém que o assista na doença, para que socorra se for posto em prisão, ou estiver necessitado”.¹⁰⁰

Mas Sêneca refuta, afirmando que o fim da amizade seria o seguinte:

sed ut habeat aliquem qui ipse aegro adsiedeat, quem ipse circumuentum hostili custodia liberet. Qui se spectat et propter hoc ad amicitiam uenit male cogitat. (Ep. 9.8)

⁹⁶ Scarpat, 1975, p. 189,204-205.

⁹⁷ Seriam os filósofos Megáricos, de Megara, cidade natal de Estilbão (Scarpat, 1975, p. 206).

⁹⁸ *Attalus*: Átalo (I séc. EC), que liderava uma escola filosófica em Roma teria sido preceptor do próprio Sêneca (*Ep. 108*). Sêneca transmitiu pensamentos significativos do orador e filósofo Átalo. .

⁹⁹ “Vuol esporre la stessa perplessità di fronte alla teoria epicurea” (Scarpat., 1975, p. 196).

¹⁰⁰ Trata-se do fragmento 175 (Usener).

Mas para que tenha alguém a quem ele mesmo ajude na doença, que ele mesmo, como protetor, liberte a pessoa que estiver cercada pelos inimigos. Quem está voltado para si e por causa disso chega à amizade, está pensando mal.

Tem-se, pois, uma crítica à amizade utilitarista apresentada por Epicuro. Para o filósofo romano, essa seria uma amizade que começa da mesma maneira que termina. Temos nessa passagem uma atitude senequiana que é diferente em relação à de Epicuro e ao seu ensinamento; algo que não havia aparecido até esse momento (*Ep.* 9) no epistolário. Provavelmente a especificidade da pergunta feita por Lucílio no primeiro parágrafo pode ter levado Sêneca a abordar essa polêmica de forma diferente, ou até mais avançada em relação às outras vezes em que abordou o tema da amizade.

Uma voz sem identidade definida de repente pergunta: “Para o que você arranja um amigo?” (*In quid amicum paras?*, *Ep.* 9.10). Essa nova dramatização¹⁰¹ abre espaço para que Sêneca nos dê uma definição de amizade,¹⁰² mais elevada então, que a de Epicuro:

Vt habeam pro quo mori possim, ut habeam quem in exilium sequar, cuius me morti et opponam et inpendam: ista quam tu describis negotiatio est, non amicitia, quae ad commodum accedit, quae quid consecutura sit spectat. (Ep. 9.10)

Para que eu tenha por quem poder morrer, para que eu tenha quem eu siga até o exílio, à morte dele eu me oponha e a ele me devote: isso aí que você descreve não é amizade, mas são negócios, que acontecem para a conveniência, que olham para o que resultará.

Nos parágrafos 11 e 12, vemos uma comparação entre a amizade e o amor entre dois amantes, porque o amor acende por si próprio os ânimos (*ipse per se amor*, *Ep.* 9.12). Assim, a amizade é útil por ela mesma. Sêneca retoma o raciocínio (*Ep.* 9.13) e continua falando dos mal-entendidos que podem ser gerados pela má compreensão do princípio filosófico da autossuficiência do sábio. Depois de expor a distinção do filósofo Crisipo, segundo a qual o

¹⁰¹ Como diria Edwards (1997, p. 34): “Dramas are enacted within the self, new roles assumed at every moment”.

¹⁰² Sobre essa passagem Scarpato afirma: “Seneca ci dà la piú alta definizione dell’amicizia” (1975, p. 201).

sábio precisa das coisas (*re opus est*, *Ep.* 9.14), porém não é carente de nada (*nulla re egere*, *Ep.* 9.14), por isso precisa de amigos (*opus est*, *Ep.* 9.15) e deseja (*cupit*, *Ep.* 9.15).

Por tal motivo, um sábio que é privado de tudo se encontrará como o deus Júpiter (*Ep.* 9.16) quando o mundo for dissolvido. Depois de quatro parágrafos (*Ep.* 9.18-21), que apresentam uma anedota sobre Estilbão e Demétrio, o Poliorcetes. Depois será enunciada uma máxima, dessa vez também de Epicuro,¹⁰³ e um verso de um certo “poeta cômico”:¹⁰⁴ “Não é feliz quem assim não se considera” (*non est beatus, esse qui non putat*, *Ep.* 9.21). Em seguida, é levantada essa pergunta do parágrafo 22, e Sêneca a atribui ao seu amigo. Lucílio pergunta e, na passagem de *Ep.* 9.22, põe em cheque a autoridade da máxima. Em outras palavras, ele questionaria o missivista sobre como seria possível uma máxima mudar o estado de ânimo de alguém (*si beatum se dixerit ille turpiter diues et ille multorum dominus sed plurimum seruus, beatus sua sententia fiet?*, *Ep.* 9.22). Sêneca finaliza a carta dizendo que a máxima denuncia uma realidade interior, isto é, a frase cortante epigramática manifesta “o que” a pessoa que a pronuncia “sente” (*quid sentiat*, *Ep.* 9.22)¹⁰⁵.

Então percebemos que é apresentada uma dimensão diferente da máxima: ela não é somente algo dito, mas algo que se sente (*sed quid sentiat*, *Ep.* 9.22); e não é algo que se sente uma só vez, mas constantemente (*adsidue*, *Ep.* 9.22).¹⁰⁶ Conforme Long e Graver (2015, p. 508) afirmam ao analisar esta carta, Sêneca está em completa conformidade com a posição usual dos estoicos acerca das emoções ordinárias (como luto, medo e desejo): ou seja, que elas dependem de julgamentos baseados em falsas noções de valor e deveriam ser eliminados (*Ep.* 85; *Ep.* 116). Os estudiosos, justamente se alinhar ao estoicismo de Sêneca aponta que:

os estoicos não almejam uma anulação dos sentimentos não natural: eles concordam com todos os outros que as emoções têm uma base na natureza humana e sustentam que mesmo uma pessoa moralmente perfeita experimentaria certos tipos de sentimentos.¹⁰⁷

¹⁰³ ‘*Si cui*’ inquit ‘*sua non uidentur amplissima licet totius mundi dominus sit, tament miser est.*’ (“Se a alguém” ele diz, “os seus bens não lhe parecerem abundantes, poderia ser o dono do mundo inteiro, contudo seria pobre”). Fragmento 474, Usener. (*Ep.* 9.20).

¹⁰⁴ Há, porém, muita incerteza sobre a autoria do verso, provavelmente é de Publílio, o mesmo poeta citado em *Ep.* 8.9-10;. Ribbeck inclui esse verso entre os de autoria incerta, fragmento 77. (Reynolds, 1965, p. 22; Scarpat, 1975, p. 232-233)

¹⁰⁵ Cf. Bezerra Felicio, (2020, p. 55-61) acerca dos questionamentos de Lucílio, um leitor ativo.

¹⁰⁶ Concluiremos nosso trabalho apresentando a visão de Sêneca da linguagem e da poesia no Capítulo IV.

¹⁰⁷ “At the same time, he is quick to point out that the Stoics do not aim for an unnatural lack of feeling; they agree with everyone else that the emotions have a basis in human nature, and they hold that even a morally perfect person would experience certain kinds of feelings” Graver; Long, (2015, p. 509).

É assim, portanto, que sábio estoico, sente. Como referimos, os filósofos que são restritivos acerca da eliminação dos sentimentos, segundo Graver e Long (2015, p. 509), seriam os cínicos da escola de Estilbão, o filósofo de Megara que se associou a Crates o Cínico (citado na *Ep.* 10.1). Sêneca está totalmente de acordo com a posição estoica usual sobre emoções comuns como tristeza, medo e desejo, (ou seja, que elas são dependentes de falsos julgamentos de valor e devem ser totalmente eliminadas, *Ep.* 85; *Ep.* 116). Ao mesmo tempo, eles apontam que os estoicos não visam a uma *apatheia* contra a natureza: eles concordam com todos os outros que as emoções têm uma base na natureza humana, e sustentam que mesmo uma pessoa moralmente perfeita experimentaria certos tipos de sentimentos. Por exemplo, na *Ep.* 85.3 Sêneca assevera que o sábio não é completamente imune à tristeza, porque isso seria contrário à natureza humana, o sábio não é abatido por ela, mas ela ainda o toca. Por fim, a partir da carta em apreço entendemos que a posição mais extrema, que elimina todos os sentimentos da pessoa sábia, está associada aos filósofos cínicos, não aos estoicos, e sobretudo não a Sêneca.

1.6 – O tribunal das emoções: uma leitura da *uindicatio* como caminho da transformação de si mesmo nas *Cartas* de Lúcio Aneu Sêneca

Uma mente que tenha a tutela de si mesmo, a posse de si mesmo parece ser o objetivo geral do discípulo que se aproxima da filosofia senequiana, especialmente de suas cartas. Escritas ao único destinatário Lucílio, as *Epístolas Morais* tratam de diversos temas da vida diária juntamente com ensinamentos filosóficos. Nelas as perguntas frequentes contribuem para que as cartas se apresentem diante do leitor de forma dialógica (Dos Santos, 1999), quase a lembrar o antigo dialogismo presente no estudo da filosofia desde Platão.¹⁰⁸ Algumas dessas perguntas estão em forma de antecipação de objeções (*praemunitio*), outras se referem a uma conversa extra epistolar, aproximando assim o Sêneca-preceptor de seu leitor e incluindo o discípulo na conversa ao longo de todo o epistolário.

Nas *Epístolas* há uma estrita relação entre o cultivo de si e as emoções: Sêneca instrui sempre seu leitor a procurar a moderação (*temperantia*, *Ep.* 14.15) e, livre dos medos da vida (*Ep.* 5.7; 13.13; 14.6), conquiste a mente purificada de qualquer mácula e esplêndida (*mentis a omni labe purae et splendidae*, *Ep.* 4.1) por meio do treinamento filosófico, um treinamento interior (“volte rapidamente do corpo ao espírito: este sim, você há de exercitar dia e noite”, *cito redi a corpore ad animum; illum noctibus ac diebus exerce. Ep.* 15.5).

¹⁰⁸

Sobre o tema do diálogo dramático em Platão, remetemos a Nightingale (1995).

Esse exercício espiritual tem como objetivo principal a tutela de si mesmo. A seguir, analisaremos passagens das *Cartas* em que o espírito e a propriedade intelectual são tratados como posse que precisa ser reivindicada, e perceberemos como o procedimento *uindicatio* da *legis actio sacramenti* é evocada na obra do filósofo estoico.

1.6.1 – O juiz interior

No tribunal do mundo interior do aspirante a sábio, ele é seu próprio juiz, é advogado de si mesmo e réu:

*Tempus est desinere, sed si prius portorium soluero. 'Initium est salutis notitia peccati.' Egregie mihi hoc dixisse uidetur Epicurus; nam qui peccare se nescit corrigi non uult; deprehendas te oportet antequam emendes. Quidam uitii gloriantur: tu existimas aliquid de remedio cogitare qui mala sua uirtutum loco numerant? Ideo quantum potes te ipse **coargue**, **inquire** in te; **accusatoris** primum partibus fungere, deinde **iudicis**, novissime **deprecatoris**; aliquando te offende. Vale*

Chegou a hora de acabar; mas, antes, vou pagar minha taxa de importação. “Está no início da cura quem tem conhecimento das próprias culpas.” Parece-me que Epicuro disse isso de maneira excelente; pois, quem não sabe que peca não quer correção. Antes de se emendar, convém que você se pegue em flagrante. Alguns se gabam dos vícios: você acha que alguém que enumera seus males no lugar das virtudes medita sobre a cura? Por isso, **acuse** a si mesmo o quanto puder, **interrogue-se a** si mesmo; primeiro exerça a função do **acusador** dentre as partes, em seguida a do **juiz** e, por último, a do **deprecante**; cedo ou tarde você precisará se penalizar. Fique bem. (*Ep.* 28.9-10, grifos nossos).

No contexto dessa carta, temos uma célebre passagem em que Sêneca fala a Lucílio que a constante mudança de lugar não irá remover o dano e a doença da sua alma: ele deve mudar o espírito e não o céu (*animum debes mutare, non caelum*, *Ep.* 28.1). Em carta anterior, seu leitor havia sido instruído a medir seu progresso pela firmeza do seu espírito (*animi firmitate*, *Ep.* 20.1) e pela diminuição dos desejos (*cupiditatum deminutione*, *Ep.* 20.1). O termo *cupiditas*, pode também ser traduzido por “paixão” ou “emoção” (Canali, 2018 p. 161).¹⁰⁹ Ademais, nessa

¹⁰⁹ Os já referidos autores Kazantzidis e Spatharas (2018, p. 11-13) notam a partir do passo da *Ep.* 5.7-8, que o estoicismo opera uma mudança significativa no que diz respeito à *elpis* aristotélica; para eles há uma associação da esperança no mundo romano com desejo (“Stoicism marks a profoundly important shift in his respect – which is crucial for understanding also Roman *spes*”, 2018, p. 12). Tal equivalência entre *spes* e *cupiditas* está explicitada na proximidade das palavras *cupiditatum* e *sperare* na epístola em questão, (*Sed ut huius quoque diei lucellum tecum communicem, apud Hecatonem nostrum inueni cupiditatum finem etiam ad timoris remedia proficere.*, *Ep.* 5.7, “Mas vou repartir com você também o pequeno lucro de hoje: descobri, em nosso Hecatão,

passagem está presente a imagem da filosofia como cura¹¹⁰, porque os vícios da alma precisam ser curados como fossem uma doença que torna quem dela está acometido vulnerável, e um doente não deve ser sacudido (*aegrum enim concutis, Ep. 28.3*).

Conforme asseveramos anteriormente, o tema da vulnerabilidade “está intimamente ligado à ideia de emoção”, de acordo com Martha Nussbaum, para quem “as emoções são respostas a essas áreas de vulnerabilidade, respostas nas quais registramos os danos que sofremos, podemos sofrer ou, felizmente, não sofremos.”¹¹¹

Ao concluir a carta em apreço, o filósofo explora a metáfora jurídica para explicar qual seria o trabalho interior que deveria ser feito para que o próprio indivíduo julgue o estado dos vícios em seu interior. É assim que o *proficiens* aparece nesse trecho como parte de uma ilustração explícita de um tribunal do espírito: ele precisa ser acusado, se defender, passar por um interrogatório e proferir a sentença sobre si mesmo. Porém, existem outras passagens em que a alusão ao ritual jurídico é evocado mesmo que por meio de um só verbo. Em nossa leitura, propomos que a presença do verbo *uindicare* costuma sinalizar uma utilização muito específica pelo autor do epistolário. Apreciaremos a seguir uma amostra dessas passagens.

Selecionamos somente algumas das não numerosas ocorrências do verbo *uindico* e, a partir delas, vamos nos deter nas passagens que nos propiciarão uma discussão sobre a relação da posse de si com as emoções e uma instituição do direito romano:

Ep. 1.1: uindica te tibi,

Ep. 8.1; studiis uindico,

Ep. 19.4: quietem potes uindicare,

Ep. 21.5: ac se diu uindicabunt,

Ep. 33.4: sibi quisque se uindicat

Ep. 45.4: aliquid et meo uindico

Ep. 65.1: antemeridianum illa sibi uindicabit

Ep. 82.5: se sua uindicat

Ep. 85.24: pro confessa uindicare

Ep. 88.24: turba locutum sibi in filosofia uindicat

que o fim da ganância é, afinal, progredir em direção à cura do temor.”). Resta-nos ainda analisar o aspecto da esperança que está ligado ao desejo.

¹¹⁰ Sobre a imagem da filosofia como medicina para a alma, cf. Armisen-Marchetti (1989, p. 136-138), De Pietro (2008, 2013), Silveira (2011, 2014), e bibliografia indicada nos respectivos estudos.

¹¹¹ “But the idea of vulnerability is closely connected to the idea of emotion. Emotions are responses to these areas of vulnerability, responses in which we register the damages we have suffered, might suffer, or luckily have failed to suffer”, Nussbaum, (2006, p. 6).

Ep. 95.3: Ego me omissa misericordia uindicabo

Ep. 95.7: sic dubium communemque tibi uindica

Ep. 97.14: licet tueatur ac uindicet

Ep. 113.23: Chrysippi exemplo sibi quisque se uindicet. (Grifos nossos)

O levantamento lexical das expressões que contêm o verbo *uindico* nos estimulou a investigar com mais detalhe as passagens em que tais ocorrências possam apontar para uma reivindicação similar àquela do início do epistolário: *uindica te tibi*.

1.6.2 – *Vindica te tibi*: a esperança como cura provisória do medo

Ita fac, mi Lucili: uindica te tibi, et tempus, quod adhuc aut auferebatur aut subripiiebatur aut excidebat collige et serua. (*Ep.* 1.1)

Faça assim, Lucílio meu: **reclame** você para si mesmo, e o tempo que até o dia de hoje lhe tinha sido roubado, ou furtado, ou mesmo o que lhe resvalava, ajunte-o e preserve-o. (Grifos nossos)

De acordo com Braren (1999, p. 42) “a ênfase expressiva é conferida aos dois objetos diretos do verbo *uindicare*, *te* e *tempus*, um é a pessoa endereçada, que aqui pode ter dimensões universais; e o outro, o assunto da epístola, o tempo”. Em sentido estrito, *te* é objeto de *uindica*, mas *tempus* é objeto de *collige et serua*. Talvez num sentido poético, poder-se-ia pensar que houvesse um jogo de palavras elaborado por Sêneca ao aproximar *te* e *tempus* embora pertençam a enunciados distintos, podendo-se assim interpretar a construção como ambígua durante a leitura do texto, que porém ao chegar ao fim da frase com os verbos *collige et serua* a ambiguidade seria resolvida.¹¹² Cf. No sentido *OLD1*, o verbete *uindico* é descrito como vocabulário legal, com o significado de “afirmar o título de alguém, reivindicar como propriedade (o que está em posse de outrem)” (“to assert one’s title to, claim as one’s property (what is in the possession of another), fazendo assim referência ao procedimento

¹¹² Agradecemos ao professor Paulo Sérgio de Vasconcellos por observar essa questão importante em nossa defesa, que enriquece a leitura deste trecho. O professor nos lembrou que a vírgula antes do *et tempus* é adicionada pelos editores modernos e que sem essa vírgula a ambiguidade que Braren sublinha pode ser entendida como um recurso poético e não que realmente ambos os verbos sejam objeto direto de *uindica*. Além do mais, na leitura primeira que o leitor poderia fazer, sem a vírgula, há um elemento que pode ser trazido à discussão: a leitura dessa forma primeira se enquadraria na tendência de Sêneca a colocar no meio elemento que é comum a dois outros (a “lei de Hammelrath”, ver Traina, 2011, p. 108 e seguintes). Remetemos a nossa Dissertação de Mestrado (Bezerra Felício 2020, p. 62) em que observamos o uso que Sêneca faz do vocabulário do campo da economia e finanças para falar de tempo.

denominado *manus iniectio* (sentido 1b do *OLD*). Segundo Gaffiot aponta para o verbete *uindico*: “primitivement les deux parties se transportaient sur les lieux avec le préteur et, mettant ensemble la main sur l’objet en litige, le revendiquaient avec des formules sacramentelles: Gell., 20,10,7”. Embora no item 2a do *OLD* encontremos o sentido não legislativo e, portanto, metafórico do verbo (“in non legal use”), a ênfase do aspecto jurídico dessa expressão é encontrada também em traduções da expressão *uindica te tibi* para outras línguas: “set yourself free for your own sake” (Gummere, 1996, p.3), “rivendica finalmente te a te stesso” (Scarpato, 1975, p. 37) e “reclama o direito de dispores de ti” (Segurado e Campos, 2004, p. 1).

Para melhor compreender essa expressão, faremos referência a um procedimento jurídico romano: a *legis actio sacramenti*, uma antiga lei por meio da qual era possível reivindicar uma propriedade (*in rem*) ou uma pessoa (*in personam*) e ter o reconhecimento da tutela dessa propriedade ou pessoa. Mais precisamente, o procedimento *uindicatio* prevista na *legis actio sacramenti* funcionava da seguinte maneira:

“uma vez presentes ambos os contendentes diante do magistrado julgante (*in iure*) e presente ali também o objeto contendido (ou um símbolo que o representasse) a parte que tinha tomado a iniciativa do litígio, com uma varinha (*festuca*) em mãos, fazia o ato de posseção do objeto, afirmava solenemente que o objeto lhe pertencia – por exemplo, se o objeto em contestação fosse um escravo ele dizia: *hunc ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio* “digo que esse homem é meu *ex iure Quiritium*” – e o tocava com a varinha. A outra parte, que não queria dar anuência, realizava os mesmos atos e pronunciava a mesma fórmula. Assim, depois da *uindicatio* de uma parte, vinha a *contrauindicatio* da outra parte. Executado o *sacramentum* por ambas as partes, intervinha o pretor mais uma vez, que *uindicias dicebat*, emanava uma providência [...] em razão do qual atribuía o possesso interino, ou provisório, do objeto contendido, a uma das duas partes que proporcionasse as garantias consideradas mais idôneas. Essas garantias assumiam o papel de *praedes* (*praedes litis et uindiciarum*) porque garantiam que, uma vez que a parte a qual o bem havia sido confiado provisoriamente cedesse ao bem, o restituiria ao adversário juntamente com os frutos maturados durante o processo (*Gaius, iur., Institutiones* 4.1.16). Terminada a parte *in iure*, o juízo continuava *apud iudicem*. Nessa fase cada parte procurava demonstrar ao juiz que o bem contendido lhe pertencia: o ônus da prova era importante porque *in iure* cada uma das partes havia feito a

uindicatio e a *contrauindicatio*, ou seja, afirmado ser dono da *res* contendida” (Marrone, 2006, p. 63-65).

Sobre a *legis actio sacramenti in rem* se têm mais informações em comparação com a versão *in personam* (Marrone, 2006, p. 63; Baldus, 2106, p. 542). No direito romano, entretanto, era possível reivindicar tudo o que fosse objeto de direitos absolutos. Isto é claramente demonstrado, por exemplo, ao se reivindicar para uma pessoa a escravidão ou a liberdade (Baldus, 2016, p. 542). A possibilidade de essa lei ter sido utilizada para a reivindicação de liberdade de um escravizado é relevante para o nosso contexto, já que não poucas vezes temos no epistolário a comparação da servidão às paixões como uma verdadeira escravidão a que o corpo é submetido (*Ep.* 9.22; 13.7; 14.1; 15.3 dentre outras). Um paradoxo, é a servidão à filosofia, escravidão que pode trazer a verdadeira liberdade: (*philosophiae seruias oportet, ut tibi contingat uera libertas*; “convém que te tornes escravo da filosofia para que te caiba a verdadeira liberdade”, *Ep.* 8.7).¹¹³ Parece-nos relevante que essa expressão esteja presente desde o início do epistolário: já notamos¹¹⁴ a importância do *tempus* na *Ep.* 1 como requisito fundamental para que Lucílio continue seu caminho em direção à sabedoria; agora percebemos que a metáfora jurídica pode engendrar leituras diferentes nas *Epístolas Morais*.

Na esteira de Braren (1999), lemos a passagem da *Ep.* 1.1 como um início prescritivo, porque temos uma reivindicação de propriedade sobre si mesmo e sobre o tempo que é apresentado como a única posse (*Ep.* 1.3) do ser humano. Talvez o restante da *Carta* possa ser uma maneira de instruir o leitor sobre como proceder para que a *uindicatio* inicial tenha efeito legal e para que o juiz profira um parecer favorável. Porém, muitas são as adversidades que podem entrar no processo de *contrauindicatio*, desde a fortuna até as emoções, pois pensamos estar em posse dos supostos bens que a fortuna nos lega, mas estamos envidalhados neles (*hoc quoque miserrimi fallimur: habere nos putamus, haeremus, Ep.* 8.3). Traina (1978, p. 12) observa que Sêneca transpôs para a filosofia e para o campo moral o conceito jurídico de *suum esse/alienum esse*, atestado como *sui iuris esse* já desde Plauto (*Pers.* v. 472) e Terêncio (*Phorm.* v. 587), e já utilizado em sentido metafórico na latinidade antes de Sêneca (como, por exemplo, em Cícero, *Rep.* 3.37) de modo a representar a independência e a originalidade de pensamento. A utilização dessas expressões por Sêneca parece corresponder, ainda segundo

¹¹³ Trata-se do fragmento 199 de Epicuro (Usener, 2002). Em nosso artigo (no prelo pela editora De Gruyter) “On Freedom: Comparative Readings of Hegel and Seneca in Postcolonial Discourse”, detivemo-nos sobre o uso da metáfora da escravidão em Sêneca, apontando para o estoicismo como uma filosofia da liberdade em meio à dominação.

¹¹⁴ Bezerra Felicio, 2017.

Traina, às coisas que dependem de nós (τὰ ἐφ' ἡμῖν) e as que não dependem de nós (τὰ οὐχ ἐφ' ἡμῖν) referidas por Epicteto.

As passagens das cartas que foram apresentadas no início de nosso trabalho (*Ep.* 5.7; *Ep.* 13.12 na Introdução) trazem não só a correlação entre o medo e a esperança, mas também a relação desses dois vícios com o futuro. Na *Ep.* 5.8, Sêneca diz que não há o que se surpreender diante dessa associação, pois “ambas são típicas de um espírito oscilante e agitado pela expectativa do futuro”:

*Quemadmodum eadem catena et custodiam et militem copulat, sic ista quae tam dissimilia sunt pariter incendunt: **spem metus sequitur**. Nec miror ista sic ire: utrumque pendentis animi est, utrumque futuri expectatione solliciti. Maxima autem utriusque causa est quod non ad praesentia aptamur sed cogitationes in longinqua praemittimus; itaque providentia, maximum bonum condicionis humanae, in malum uersa est. Ferae pericula quae uident fugiunt, cum effugere, securae sunt: nos et uenturo torquemur et praeterito. Multa bona nostra nobis nocent; timoris enim tormentum memoria reducit, providentia anticipat; nemo tantum praesentibus miser est. Vale. (*Ep.*5.7-9)*

Assim como uma mesma corrente algema o prisioneiro¹¹⁵ e o soldado, também essas coisas tão diferentes andam lado a lado: **o medo segue a esperança**. E não fico admirado que essas coisas vão assim: ambas são típicas de um espírito oscilante e agitado pela expectativa do futuro. Porém, a maior causa das duas é que não nos adaptamos ao presente, e sim lançamos antecipadamente nossos pensamentos para um tempo distante. E assim a providência, o maior bem da condição humana, é transformada em mal. As feras que avistam perigo fogem e, quando escapam, estão seguras; nós nos atormentamos tanto com o que virá quanto pelo passado. Muitos de nossos bens nos prejudicam; isso porque a memória traz de volta o tormento do temor, a providência o antecipa; ninguém é triste somente em razão do presente. Fique bem. (Grifos nossos)

A corrente que liga o prisioneiro e o soldado (*Ep.* 5.7) é o futuro, ou melhor, a expectativa do futuro, e o fato de a mente se revolver constantemente sobre o que pode ser e

¹¹⁵ *Custodiam*: aqui *custodia* tem sentido de “pessoa sob a custódia de outrem”, “prisioneiro”, cf. *Ep.* 77, 18, Suet. *Tib.* 61, 16, e comentário de Scarpat (1975, p. 110).

que ainda não é. De maneira parecida, na *Ep.* 13, antes de prescrever a esperança para aliviar o medo (*uitio uitium tempera, spe metum tempera, Ep.* 13.12), Sêneca explicita o propósito desse remédio: é para que Lucílio não fique triste antes do tempo em que podem ou não acontecer as coisas que ele tanto temia. De fato, essa relação entre medo e futuro enunciada no palco trágico já era conhecida em textos da Antiguidade como, por exemplo, no próprio Platão (sec. IV AEC): o filósofo havia inserido o medo no âmbito das paixões e da irracionalidade em suas *Leis* (644c9-d1).¹¹⁶

Em suma, na passagem referida do diálogo filosófico platônico, tem-se uma conversa o entre o ateniense e Clínias; na qual o ateniense afirma que o homem deve direcionar sua vida ao caminho direito, e que, mesmo se errar, suas virtudes o levarão de novo a tal caminho. Tendo Clínias concordado com ele, o ateniense chega à conclusão de que, se esse homem for capaz de conduzir a si mesmo, será então um homem bom, incapaz de cometer um mal. Finalmente, o ateniense oferece uma ilustração para explicar melhor seu raciocínio: tendo assumido que cada ser humano é uma unidade singular, ele propõe que cada homem possui dois conselheiros antagônicos: o prazer (*ἡδονή*) e a dor (*λύπη*). Mas, além desses dois, o ser humano também possui duas opiniões sobre o futuro: a esperança (*ἐλπίς*) e o medo (*φόβος*).

Contudo a esperança é um remédio é provisório. A posição de Sêneca é claramente estabelecida na carta:

Non loquor tecum Stoica lingua, sed hac summissiore; nos enim dicimus omnia ista quae gemitus magitusque exprimunt leuia esse et contemnenda. Omittamus haec magna uerba, sed, di boni, uera: illud tibi praecipio, ne sis miser ante tempus, cum illa quae uelut inminentia expausti fortasse nunquam uentura sint, uenerint. Quaedam ergo nos magis torquent quam debent, quaedam debent, quaedam torquent cum omnino non debeant; aut augemus dolorem aut praecipimus aut fingimus. (Ep. 13.4-5)

Não falo com você no dialeto “estoicês” (visto que nós dizemos que tudo o que arranca gemidos e gritos é fraco e deve ser desprezado) mas de maneira

¹¹⁶ *Πρὸς δὲ τούτοις ἀμφοῖν αὖ δόξας μελλόντων, οἷν κοινὸν μὲν ὄνομα ἐλπίς, ἴδιον δὲ φόβος μὲν ἢ πρὸ λύπης ἐλπίς, θάρρος δὲ ἢ πρὸ τοῦ ἐναντίου. ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις λογισμὸς, ὃ τί ποτ’ αὐτῶν ἄμεινον ἢ χεῖρον ὅς γενόμενος δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπωνόμασται. (644c9-d1).* “And that, besides these two, each man possesses opinions about the future, which go by the general name of “expectations”; and of these, that which precedes pain bears the special name of “fear,” and that which precedes pleasure the special name of “confidence”; and in addition to all these there is “calculation,” pronouncing which of them is good, which bad; and “calculation,” when it has become the public decree of the State, is named “law.” (Platão, *Nómoi*, trad. de Bury, 2014 [1926], p. 66-67).

mais modesta. Deixemos de lado essas palavras que são grandiosas; mas, pelos bons deuses, verdadeiras: faça-lhe estas prescrições a fim de que não fique triste antes do tempo em que aconteçam as coisas que você tanto temia serem iminentes e que talvez nunca venham a acontecer. Portanto, algumas coisas nos atormentam mais do que devem, outras nos atormentam antes do que devem, outras ainda nos atormentam quando não devem atormentar de forma alguma; ou aumentamos a dor, ou a antecipamos, ou a inventamos. (Grifos nossos)

Lucílio não está recebendo instruções conforme a doutrina estoica (*stoica lingua*) e Sêneca se declara consciente disso. Em outras palavras, Sêneca, diferentemente dos estoicos que dizem que “tudo o que arranca gemidos” deve ser desprezado (*omnia ista quae gemitus [...] exprimunt [...] contemnenda*), decide se expressar uma outra concepção ao separar explicitamente o que é doutrina estoica e o conselho que Lucílio está prestes a receber. Novamente, no texto senequiano a relação entre emoção e tempo é estabelecida: o medo pode ser causado pela antecipação (*praecipimus*) de uma possível dor. A carta se segue com uma instrução: apresenta as perguntas que Lucílio deveria se fazer diante de uma possível infelicidade; ele precisa entender se os seus temores são verdadeiros ou não (“Você diz: ‘De que maneira entenderei se são vãos ou verdadeiros os meus temores?’”; *‘Quomodo’ inquis ‘intellegam, uana sint an uera quibus angor?’*, Ep. 13.7) através de uma regra (*regulam*, Ep. 13.7): os tormentos vêm pelo tempo presente (*praesentibus*, Ep. 13.7) ou futuro (*futuris*, Ep. 13.7), ou por ambos ao mesmo tempo (*utrisque*, Ep. 13.7), e há um tipo de exercício para que o *proficiens* possa se livrar do tormento em cada temporalidade:

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. ‘At enim futurum est.’ Primum dispice an certa argumenta sint uenturi mali; plerumque enim suspicionibus laboramus, et inludit nobis illa quae conficere bellum solet fama, multo autem magis singulos confitit. Ita est, mi Lucili: cito accedimus opinioni; non coargimus illa quae 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. (Ep. 13.7-8)

Sobre o presente se tem facilmente um critério: se o seu corpo está livre e saudável, e não há nenhuma dor causada por injúria, **veremos o que será no futuro; hoje não há nada que fazer**. “Mas haverá”. Primeiramente, examine se há certeza quanto aos males vindouros; pois sofremos a maior parte desses males por suposição, como iludidos pelo boato - algo que costuma dar cabo até mesmo de uma guerra, mas que abate muito mais os homens individualmente. Assim é, Lucílio meu: **rapidamente aceitamos as suposições que nos levam ao medo; e não as examinamos**, mas trememos e, com isso, batemos em retirada como aqueles a quem a poeira levantada por uma fuga de ovelhas expele dos acampamentos de guerra, ou como os que se apavoram por algum conto disseminado sem autor. (Grifos nossos)

Segundo o trecho acima reportado, o medo relacionado ao futuro é infundado, pois o futuro ainda não existe. Além disso, aqui ao tratar do medo, Sêneca exemplifica o processo emotivo que passa pela cognição, típico da filosofia estoica. Por que se chega ao tremor e ao terror diante de suposições (*opinionum*, *Ep.* 13.8) ainda não certas? Porque, assim como um boato de guerra apavora os acampamentos, normalmente as pessoas não examinam (*excitimus*, *Ep.* 13.8) os pensamentos sobre os males vindouros. O medo é então fruto da aceitação não ponderada de uma opinião, e de uma maneira que Sêneca não sabe explicar, (*nescio quomodo*, *Ep.* 13.9), as coisas vãs, ou ilusões (*uana*, *Ep.* 13.9) transmitem algo (*quidquid*, *Ep.* 13.9) com a permissão da mente (*animi*): “O que quer que venha do incerto é transmitido por conjecturas e com a permissão de uma mente (*animi*) assustada”, (*quidquid ex incerto uenit coniecturae et pauentis animi licentiae traditur*, *Ep.* 13.9). É interessante notar que até esse ponto e pelo restante da carta Sêneca trata de medos possíveis, verossímeis (*uerisimile*, *Ep.* 13. 10), mas antes de continuar a ajudar Lucílio a curar seus medos do futuro, Sêneca faz uma curtíssima digressão sobre um tipo de medo que não passa pela autorização da mente (*sine mente*), a dizer, os delírios (“Assim, não há medos tão perniciosos, tão irremediáveis quanto os delírios: alguns são sem razão; estes, sem juízo”; *Nulli itaque tam perniciosi, tam inreuocabiles quam lymphatici metus sunt; ceteri enim sine ratione, hi sine mente sunt.* *Ep.* 13.9).

Mas, voltando ao que passa pela razão: qual seria o benefício de não se deixar levar por esse tipo de medo antes que o mal esperado aconteça? Ganha-se tempo (*quid Facies lucri? tempus.* *Ep.* 13.11), já que até mesmo a má sorte é inconstante (*habet etiam mala fortuna leuitatem*, *Ep.* 13.11). O motivo de temores “pode acontecer e pode não acontecer e neste

interim não é” (*fortasse erit, fortasse non erit: interim non est, Ep. 13.11*). A esse ponto da epístola se inicia finalmente a prescrição do remédio vicioso: a esperança.

Lucílio é aconselhado a pensar em coisas melhores (*interim tibi meliora promitte, Ep. 13.10; meliora proponere, Ep. 13.11*), assim é introduzido aos poucos o raciocínio que culminará na máxima “afaste um vício com outro, equilibre o medo com esperança” (*uitio uitium repelle, spe metum tempera, Ep. 13.12*). Nessa carta, a proximidade contrastiva é sintetizada de uma maneira tipicamente senequiana, ou seja, epigramática (com *fulmen in clausula*, como diria Traina, 1978 [1974], p. 34), e se dá em um raciocínio que não coloca a esperança como solução final para o medo.

Pouco antes da frase em questão, Sêneca diz que não existiria razão para viver (*nullam autem causa uitae est, Ep. 13.12*) caso o medo tomasse conta de tudo (*si timetur quantum potest, Ep. 13.12*). O primeiro conselho, antes da esperança como remédio, é a firmeza de espírito ou robustez mental (“com firmeza de espírito despreze até mesmo o medo evidente”; *robore animi euidentem quoque metum respue, Ep. 13.12*). Caso Lucílio não consiga tal mente firme, pelo menos (*si minus, Ep. 13.2*), que ele se sirva da esperança. Pouco depois da frase-relâmpago, Sêneca prossegue em sua missiva: “Dentre as coisas que receamos, nada é tão certo que não seja ainda mais certo o que segue: os temores desaparecem assim como as esperanças enganam” (*nihil tam certum est ex his quae timentur ut non certius sit et formidata subsidere et sperata decipere. Ep. 13.12*).

Assim, é recomendado a Lucílio que examine não somente o medo, como também a esperança (*ergo spem ac metum examina, Ep. 13.13*) e que veja qual terá mais votos nesse tribunal íntimo. Mas a solução melhor seria não fazer como a maioria, que pende de um lado para o outro (*maiores partem mortalium [...] discurrere, Ep. 13.13*) e não se concentra em si mesma (*nemo enim resistit sibi, Ep. 13.13*), transformando assim uma apreensão em temor (*statim in timorem uenit scrupulus, Ep. 13.13*). Finalmente Sêneca chama a esperança de um “remédio fraco” (*tam lenibus remediis, Ep. 13.14*), e essa longa digressão é chamada de encorajamento (*exhortatione, Ep. 13.15*) – algo de que Lucílio precisaria menos do que de alguns conselhos (*admonitione, Ep. 13.15*). E, para finalizar a carta, Sêneca cita uma de suas costumeiras máximas, seu “presente”, e fala mais um pouco sobre esperança:

‘Inter cetera mala hoc quoque habet stultitia: semper incipit uiuere.’ Considera quid uox ista significet, Lucili uirorum optime, et intelleges quam foeda sit hominum leuitas cotidie noua uitae fundamenta ponentium, nouas spes etiam in exitu inchoantium. (Ep. 13.16)

“Entre diversos males que a tolice tem, um é este: ela está sempre começando a viver”. Considere o que essa frase significa, ó Lucílio, melhor dos homens; e entenderás quão vergonhosa é a futilidade diária tanto dos homens, que põem novos fundamentos para a vida, como os que, já no fim, começam **novas esperanças**. (Grifo nosso)

É a partir dessa máxima de Epicuro que o missivista chama de tolos todos aqueles que, já na velhice, começam a ter “novas esperanças” (*novas spes*). Mesmo que essa carta tenha apresentado a esperança como um remédio, ainda que fraco, o final do texto associa tudo o que é vergonhoso e fútil à mesma esperança.

Ora, essa pessoa que todos os dias começa a viver simboliza exatamente o contrário do homem que é dono de si; ou seja, está distante daquele que, como evidenciamos no início desta seção, reivindicou a posse de si mesmo. Não por acaso, na carta em que a velhice é tematizada com particular atenção (*Ep.* 12), Sêneca conclui:

*Ille beatissimus est et securus sui **possessor** qui crastinum sine sollicitudine expectat; quisquis dicit ‘uixi’ cotidie ad lucrum surgit. (Ep. 12.8)*

É o **dono** mais feliz e seguro de si quem espera o dia de amanhã sem inquietação; quem quer que diga: “Vivi”, a cada dia sai lucrando. (Grifos nossos)

Voltamos ao tema da posse de si. Aqui, podemos relacioná-lo às emoções. Como vimos, o homem que deve usar a esperança como remédio para o medo não é seguro de si, não consegue sequer se concentrar em si mesmo quando chega ainda o impulso que se transformará em medo. E é a filosofia que poderá ajudá-lo a proteger e fortalecer sua mente. Mais adiante no epistolário, em uma longa exposição sobre silogismos falsos (*interrogatio*), encontramos a metáfora da filosofia como uma fortaleza que protege o espírito. Ali dentro o indivíduo reclama (*uindicat*) para si mesmo o que é seu:

*Philosophia circumdanda est, inexpugnabilis murus, quem fortuna multis machinis lacessitum non transit. In insuperabili loco stat animus qui externa deseruit et arce **se sua uindicat**; infra illum omne telum cadit. (Ep. 82.5, grifos nossos)*

Devemos nos cercar da filosofia, muro inconquistável, que a fortuna mesmo tendo nos tomado de assalto com seus aríetes, não traspassou nossa muralha. O espírito, que abandonou as coisas em seu entorno, está naquele lugar insuperável e em segredo **reclama o que é seu para si**; nessa fortaleza, todo ataque sucumbe.

No mundo interior de Sêneca, ou seja, o *animus* – o *proficiens*, o indivíduo reivindica o que é seu: se no *incipit* do epistolário Lucílio deveria reivindicar a si mesmo e o tempo, agora a mente protegida pela filosofia toma posse de si mesma e do que é seu de direito (*se sua*, *Ep.* 82.5). A referência a uma reivindicação de posses está presente também no que diz respeito à propriedade intelectual de máximas e ideias mais em geral. Segundo o estoico o tudo o que é verdadeiro é dele (*quod uerum est meum est*, *Ep.* 12.11), as melhores riquezas se tornam públicas (*sciant quae optima sunt esse communia*, *Ep.* 12.11). Por esse motivo, não seria tão relevante sempre citar quem seriam os autores das máximas que ele traz por toda parte no epistolário, já que o que foi dito pertence a todos (*et quid interest quis dixerit: omnibus dixit*. *Ep.* 14.17). Leiamos abaixo:

Iam puta nos uelle singulares sententias ex turba separare: cui illas adsignabimus? Zenoni an Cleanthi an Chrysippo an Panaetio an Posidonio? Non sumus sub rege: sibi quisque se uindicat. Apud istos quidquid Hermarchus dixit, quidquid Metrodorus, ad unum refertur; omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est unius ductu et auspiciis dicta sunt. (Ep. 33.4, grifos nossos)

Consideremos: se quisermos separar da multidão uma a uma as máximas: a quem as atribuiremos? A Zenão, ou a Cleantes? A Crisipo ou a Panécio, ou a Posidônio? **Não estamos sob o juízo de um rei: qualquer um pode reclamar a posse de si mesmo.** Dentre esses autores, o que Hermarco disse, ou o que Metrodoro disse, atribuem-se os ditos a um só. Tudo o que alguém naquela comunidade disse foi dito sob condução e auspício de um único líder.

É verdade que Sêneca estava em fim de vida sob o juízo de um imperador, e afastado da corte por este. Mas na terra da filosofia não há tirano: como procuramos demonstrar até aqui,

até mesmo diante dos antigos estoicos, Sêneca reivindica a posse de si mesmo. Também Lucílio é encorajado a falar algo que se originasse nele mesmo (*aliquid de tuo profer, Ep. 33.7*) e a não se mover mais debaixo de outro guia (*quousque sub alio moueris? Ep. 33.7*). Notamos, portanto, que a tutela de si mesmo envolve o desprendimento dos vícios da mente em relação ao tempo futuro bem como uma certa autonomia intelectual:

*Sed qualescumque sunt, tu illos sic lege tamquam uerum quaeram adhuc, non sciam, et contumaciter quaeram. Non enim me cuiquam emancipauit, nullius nomen fero; multum magnorum uirorum iudicio credo, **aliquid et meo uindico.***
(*Ep. 45.4*, grifos nossos)

Mas qualquer que seja o valor dos meus livros, leia-os desta forma: como se eu estivesse procurando a verdade; não a sei, e a procuro constantemente. Pois não sou liberto de ninguém, não carrego o nome de ninguém;¹¹⁷ confio no juízo de grandes homens e também **reclamo algo como meu.**

A esse respeito, sem citar os trechos que analisamos acima, Graver e Long (2015, p. xvii) definem o estoicismo de Sêneca como um estoicismo majoritariamente ligado às doutrinas básicas da escola filosófica, com algumas divergências baseadas nas suas experiências como romano e na sua extensa leitura de outros filósofos.¹¹⁸ Segundo eles ainda, a questão que domina os escritos filosóficos de Sêneca é a de como um indivíduo poderia chegar a uma vida que seja “boa”, “how an individual can achieve a good life”, (Graver; Long, 2015, p. xvii). Da mesma forma, a partir de nossa apreciação dos trechos selecionados nesta seção, concluímos, portanto, que a independência intelectual é algo que Sêneca reclama para si através da metáfora jurídica da *uindicatio*. Isso, de um lado, nos traz a percepção de que o estoicismo de Sêneca lida a seu modo com as emoções em geral (inclusive com o medo e a esperança). De outro lado, uma vez que recordamos que a emoção tem, no estoicismo de Sêneca, algo de racional, é possível pensar que reivindicar a liberdade da mente envolva iniciar um processo racional que Sêneca representa de modo bastante concreto recorrendo à linguagem jurídica.

¹¹⁷ Os libertos costumavam ter o nome daqueles a que serviram quando escravos, cf. Graver, Long (2015, p. 525).

¹¹⁸ “While he is committed to upholding basic Stoic doctrines, he recasts them on the basis of his own experience as Roman and a wide reading of other philosophers” Graver, Long, 2015, p. xvii. De acordo com os estudiosos, o estoicismo que influencia Sêneca seriam as inovações introduzidas com Panécio e Posidônio, os quais introduziram alguns ensinamentos de Platão e Aristóteles no estoicismo.

1.7 – Julgamento afetivo: o ponto de vista estoico de Sêneca¹¹⁹

adfectus quidem tam mali ministri quam duces sunt. (De ira, I.9.4)

“As paixões são tão ruins como servas quanto como guias”.
(*Sobre a Ira*, 1.9.4, trad. de Lohner, 2014)

“Nosso propósito é viver segundo a natureza (*Nempe propositum nostrum est secundum naturam*, *Ep.* 5.4), diz Sêneca no início do epistolário¹²⁰. E para isso quem quisesse se aproximar do caminhar filosófico proposto pelo amigo-preceptor Sêneca deveria se empenhar em se despir das emoções (*adfectus*, *Ep.* 116.1). Conforme leremos no trecho a seguir, Sêneca é incisivo e admite não enxergar como benéfica a moderação daquilo que ele considera uma doença (*morbi*, *Ep.* 116.1).

Na mesma obra as *Epístolas morais*, Sêneca escreve a seu amigo Lucílio sobre a ideia estoica de que os medos, os desejos, as superstições (que Nussbaum traduz por “religious anxiety”, 1993) não são naturais, não são dádivas da Natureza, e sim, na realidade, maldições, pestes (*pestibus*). Afirma ainda que alguém que tenha iniciado o caminho da sabedoria é capaz de se desvencilhar e, assim, viver na mesma condição em que nasceu.

Nesta seção apresentaremos o modo como o conceito estoico de emoções está ligado com o julgamento e as crenças do ser humano. Isso já começa com o antigo estoico Crisipo, para quem as emoções são formas de julgamento (*κρίσις*) equivocadas, formadas por crenças (*δόξα*) falsas¹²¹. Portanto, segundo esse ponto de vista, podem ser tratadas até chegar à cura por

¹¹⁹ Por se basearem no relato de Galeno (*PHP*, iv.5, 268D), Sorabji (2000, p. 55-65) e Brennan (1998, p. 59-60) sustentam existir uma diferença substancial entre as visões de Zenão e Cleantes sobre a natureza das emoções; Graver (2007, p. 33), de sua parte, discorda desses estudiosos, pois, segundo a filósofa, eles se baseiam no relato de Galeno, mas ela contrapõe os testemunhos de Cícero (*Acad. post.* I.38), Plutarco (*Mor.* 441cd) e na definição de que Zenão dá às emoções, ou seja, a de que seriam “crenças recentes” (“fresh beliefs”), perceptíveis em Galeno (*PHP* 4.7.1-5) e Cícero (*Tusc. Disp.* 3.74-75). Nussbaum (1993 p. 110, n. 12) também desconfia da afirmação de Galeno sobre a diferença entre Zenão e Crisipo por ele afirmar sem nenhuma base (segundo Nussbaum) que Cleantes apoia a visão de Posidônio.

¹²⁰ O fim último da filosofia estoica é “viver harmoniosamente: “Zenão definiu o *telos* como viver harmoniosamente” Τὸ δὲ ἥεινὸ ὁ κέλ Ζήλοσ νύησο ἀπέδοθε· ἠὲ ὀκνινγνπέλοσ δῆλ’ (*Stob.* 2.75.11). Cf. De Pietro, 2013 para um estudo detalhado sobre a harmonia em Sêneca e no estoicismo.

¹²¹ *Dio. Laert.* VII.111 (“grief is a fresh *δόξα* that something bad is present”), tradução de Nussbaum, 1993). Crisipo parece ter escrito sobre as paixões (*Peri Pathon*). Sobre a estrutura dos livros que compunham a obra, cf. Galeno *PHP* V.6.45-6, De Lacy, 1978, p. 336-337.

meio de técnicas terapêuticas, as quais são frequentemente ilustradas nos textos estoicos com a imagem de filosofia como remédio: ¹²²

*Nostrum istud, non naturae uitium, est. Illa nobiscum queri debet et dicere: “quid hoc est? Sine cupiditatibus uos genui, sine timoribus, sine **superstitione**, sine perfidia ceterisque pestibus: quales intratis exite.” Percepit sapientiam, si quis tam securus moritur quam nascitur; (Ep. 22.15-16)*

O vício é nosso, não da natureza. Ela deveria queixar-se de nós e dizer: “E daí? Eu os gerei sem desejos, sem temores, sem **superstições**, sem perfídias e outras doenças: assim como vocês entraram no mundo, saiam.” Alcançou a sabedoria quem morre tão tranquilo quanto nasceu. (Grifos nossos)

Na esteira de Crisipo, Sêneca se detém no tema das emoções em seu tratado *Sobre a Ira*. Observemos o seguinte excerto da obra:

*Ira praeceptis fugatur; est enim uoluntarium **animi** uitium, non ex his quae condicione quadam humanae sortis eueniunt ideoque etiam sapientissimis accidunt, inter quae et primus ille ictus **animi** ponendus est qui nos post opinionem iniuriae mouet. (De ira. 2.2.2)*

A ira é evitada por preceitos. É efetivamente um vício voluntário **da mente** (*animi*), não desses que ocorrem por certa condição da sorte humana e que, por isso, sucedem até com as pessoas mais sábias, devendo incluir-se entre eles também aquele primeiro impulso **da mente** (*animi*) que nos move depois da suposição de uma injúria. (*Sobre a Ira*, 2.2.2, trad. ligeiramente adaptada de Lohner, 2014, Grifos nossos)¹²³

¹²² Em discussões sobre a obra filosófica senequiana, De Pietro (2008, 2013) e Silveira (2011, 2014) têm apontado o recurso das “imagens” (por exemplo, da medicina, da vegetação, do corpo humano); sobre a filosofia como medicina para a alma, cf. ainda o abrangente estudo sobre as imagens em Sêneca de Armisen-Marchetti (1989, 136-138).

¹²³ Nossas alterações da excelente tradução de Lohner visam apenas ressaltar a constância (ou não) no emprego senequiano de alguns termos que aqui perseguimos. Na passagem em questão alteramos somente os termos grifados que na edição original são traduzidos como “alma”, e para os propósitos de nossa Tese, traduzimos *animus* por “mente”.

Vemos que, segundo o filósofo romano, as emoções são a reação da nossa razão a um estímulo, isto é, um movimento voluntário da mente (denominado, a bem dizer, de vício voluntário da mente, *uoluntarium animi uitium*). Ao contrário dos estímulos transmitidos por percepções, as emoções são também reações voluntárias, exceto as que não são sujeitas à vontade (*uoluntas*) e são conseqüentemente “invencíveis e inevitáveis” (*inuicti et ineuitabiles*, *De Ira*, 2.2.1).

Interessa-nos destacar aqui que as emoções, de acordo com essa visão estoica específica,¹²⁴ envolvem a razão. Segundo aponta Nussbaum (1993, p. 105; 1987, p. 137,160), Crisipo faz coincidir as paixões com os julgamentos avaliadores,¹²⁵ ao passo que Sêneca traça uma distinção entre julgamento e paixão.¹²⁶ No entanto, a descrição senequiana parece ser ainda mais detalhada, distinguindo estímulos, impressões, julgamentos, assentimento ao julgamento, e finalmente o extravasar da emoção. Sêneca mesmo descreve tal processo afetivo em três movimentos da alma:

Ergo prima illa agitatio animi quam species iniuriae incussit non magis ira est quam ipsa iniuriae species; ille sequens impetus, qui speciem iniuriae non tantum accepit sed adprobavit, ira est, concitatio animi ad ultionem uoluntate et iudicio pergentis. Numquam dubium est quin timor fugam habeat, ira impetum; uide ergo an putes aliquid sine adsensu mentis aut peti posse aut cauere. (De ira. 2.3.5)

Portanto, **o primeiro abalo da mente** (*animi*), que a ideia de injúria incutiu, não é ira, tanto quanto não o é a própria ideia de injúria. Aquele impulso seguinte, que não apenas recebeu a ideia de injúria, mas a aprovou, é ira, concitação da alma que procede à vingança **por vontade e discernimento**. Não há a menor dúvida de que o temor contenha em si a fuga, e a ira, o impulso agressor. Vê, então, se julgas que é possível ou buscar ou prevenir algo sem **o assentimento**

¹²⁴ De acordo com Nussbaum (1993), o estoicismo propunha duas visões concorrentes sobre a física da alma e, por consequência, sobre a natureza das emoções: a visão cognitiva - desenvolvida por Crisipo, talvez por Zenão e de alguma forma continuada por Sêneca e Epiteto, conforme aqui apresentamos, e a visão não-cognitiva encontra sua forma em Posidônio (135 – 51 AEC), filósofo que defende a tripartição da alma (segundo Platão), e encontra-se também em forma preliminar em Diógenes de Babilônia (230- ca. 150/140 a. C).

¹²⁵ Galeno em seu *Sobre Hipócrates e as doutrinas de Platão* relata como se Zenão tivesse pronunciado e Crisipo escrito que o sofrimento é uma “opinion” (δόξα), atribuindo a ambos a seguinte afirmação: ““A aflição é uma opinião nova de que algo ruim está presente”” (, *SVF* 3.391; *SVF* 3.463; *LS65B*; 65E).

¹²⁶ Sorabji (2000, p. 3) reconhece que os primeiros movimentos propostos por Sêneca são importantes para uma melhor compreensão da terapia estoica das emoções.

da mente (*animi*). (*Sobre a Ira*, 2.3.5, trad. de Lohner, 2014 – grifos nossos e ligeira alteração)¹²⁷

A esse respeito, podemos afirmar que o relato de Sêneca sobre as emoções é mais articulado do que se pode encontrar nos textos remanescentes dos estoicos gregos.¹²⁸ Como vimos nos excertos acima, o primeiro movimento é incontrolável, não é uma emoção, não envolve julgamento. Então, advém o segundo movimento da alma, que “que nasce de um juízo, é eliminado por um juízo” (*qui iudicio nascitur, iudicio tollitur*, *Sobre a Ira*, 2.4.2, trad. Lohner, 2014). Entre os primeiros movimentos que Sêneca traz como exemplos no livro I do *De ira*, estão as sensações geradas ao se assistir a uma peça, ou ouvir uma música.

1.7.1– Há algum benefício nas emoções?

Existe algum momento em que as emoções são benévolas? O estoico romano parece ser radical: no que diz respeito à ira, especificamente, não é positivo nem mesmo ficar irado diante de algo reprovável. Quanto a isso (conforme Sêneca mesmo refere no primeiro livro do tratado *Sobre a Ira*), Aristóteles¹²⁹ pensaria de maneira diferente:

Non irascetur sapiens peccantibus. Quare? quia scit neminem nasci sapientem sed fieri, scit paucissimos omni aevo sapientis euadere, quia condicionem humanae uitae perspectam habet; nemo autem naturae sanus irascitur. Quid enim, si mirari uelit non in silvestribus dumis poma pendere? Quid, si miretur spineta sentesque non utili aliqua fruge compleri? Nemo irascitur, ubi vitium natura defendit. (De ira, 2.10.6)

¹²⁷ Na passagem em apreço, alteramos da tradução de Lohner somente a expressão “**abalo da mente**” (*animi*), que havia sido traduzida por “abalo da alma”. Para os propósitos de nossa Tese, procuramos traduzir *animus* por “mente”.

¹²⁸ Cooper; Procopé, 1995, p. 45, n. 4: “Seneca's account here of how of an emotion starts is more articulated than anything to be found in our sources for early Greek Stoics. Usually these speak simply of an ‘impression’ to which the mind ‘assents’, thus giving rise to the emotion. They make no reference, as Seneca does here, to an ‘involuntary movement, a preparation for an emotion’ or ‘first mental agitation’ that ‘registers’ the impression before it is assented to and anger proper (or another emotion) infects the mind.” Konstan (2015, p. 174) a esse respeito afirma: “Seneca’s writings constitute the fullest surviving evidence for the Stoic view of the emotions.” Já Nussbaum (1987 p; 153) chama de “useful distinctions”, esse relato – sobre os movimentos da mente – que Sêneca desenvolve particularmente acerca das emoções.

¹²⁹ De acordo com Cooper e Procopé (1995 p. 27, n. 24), não se registra nas obras que nos chegaram de Aristóteles o trecho a que Sêneca se refere, o mais próximo que se encontra está na *Ética a Nicômaco* 1116b23-1117a9. É possível que Sêneca queira ser enfático ao atribuir esse preceito a Aristóteles, ou cogitar a hipótese (especulativa) de que a citação não pertencesse a ele, mas a algum autor peripatético como Teofrasto ou Jerônimo de Rodas. Sobre citações “erradas” em Sêneca, remetemos novamente a Schmitzer (2000).

O sábio não ficará irado com os que erram. Por quê? Porque sabe que ninguém nasce sábio e sim se torna um. Ele sabe que, em cada época, pouquíssimos se convertem em sábios, já que tem completo conhecimento da condição da vida humana, e **nenhum homem sensato se enfurece contra a natureza**. Iria ficar admirado de não penderem frutos nas matas silvestres? Iria se admirar de espinheiras e sarçais estarem repletos de ervas inúteis? Ninguém se enfurece quando é a natureza a defensora do vício. (Trad. de Lohner, 2014)

O filósofo romano ainda completa:

*Deinde nihil habet in se utile nec acuit **animum** ad res bellicas; numquam enim uirtus uitio adiuuanda est se contenta. (De ira, 1.9.1)*

Afinal, nada ela tem de útil em si nem estimula **a mente** (*animum*) para as atividades bélicas. É certo que nunca a virtude precisa ter ajuda do vício, bastando-se a si mesma. (*Sobre a Ira*, 1.9.1, trad. de Lohner, 2014, levemente adaptada)

No que toca à ira justificada, Nussbaum (1987, p. 165) considera o homem aristotélico mais virtuoso que o homem estoico. Vejamos como a estudiosa entende a questão: se as emoções são respostas a áreas de vulnerabilidade (“responses to areas of vulnerability”, Nussbaum 2006, p. 6),¹³⁰ a pessoa virtuosa ficará indignada e até mesmo irada com alguém que tenha assassinado um ente querido; nessa situação, para Aristóteles, a ira pode ser uma arma bem usada. Vejamos, porém, como Sêneca trata o tema:

*"Irascimur," inquit, "saepe non illis qui laeserunt, sed iis qui laesuri sunt; ut scias iram non ex iniuria nasci." Verum est irasci nos laesuris, **sed ipsa cogitatione** nos laedunt, et iniuriam qui facturus est iam facit. (De ira, 1.3.1)*

¹³⁰ Para a estudiosa, as emoções são “respostas nas quais registramos os danos que sofremos, podemos sofrer ou, felizmente, não sofremos” (Nussbaum, 2006, p. 6).

“Por vezes nos enfurecemos”, argumenta-se, “não com aqueles que nos ultrajaram, mas com os que mostram intenção de nos ultrajar, comprovando-se que a ira não nasce de uma injúria”. É verdade que nos enfurecemos com os que mostram intenção de nos ultrajar, mas **em nosso próprio pensamento** nos ultrajaram, e quem fará uma injúria já a está fazendo.

(*Sobre a Ira*, 1.3.1, trad. de Lohner 2014)

Ainda que possa encontrar respaldo em Aristóteles¹³¹, ou em certas descrições da ira de Sêneca (conforme o trecho acima), a definição de emoção, proposta por Nussbaum, não parece corresponder à definição mais ampla, isto é, que compreenderia todas as emoções segundo Sêneca, ou segundo os estoicos em geral.

No trecho que acabamos de citar, o preceptor de Nero sustenta que um mal que ainda não foi infligido pode nos causar ira, ao passo que a ponderação acerca dos males possíveis, prováveis ou futuros (portanto incertos de alguma forma) será importante para proporcionar ao indivíduo a compreensão das emoções e crenças acerca do mundo.

A forma com que Sêneca caracteriza a *ira* em seu tratado sobre essa emoção muito se assemelha ao modo como ele se refere ao medo nas *Epístolas Morais*. Lá, a presença real ou imaginada de um mal é a causa tanto da ira, como dos temores. A comparação é aventada pelo próprio missivista em passagem por nós já evocada:

Nonnunquam, nullis apparentibus signis quae mali aliquid praenuntient, animus sibi falsas imagines fingit: aut uerbum aliquod dubiae significationis detorquet in peius aut maiorem sibi offensam proponit alicuius quam est, et cogitat non quam iratus ille sit, sed quantum liceat irato. Nulla autem causa uitae est, nullus miseriarum modus, si timetur quantum potest. Hic prudentia prosit, hic robore animi euidentem quoque metum respue; si minus, uitio uitium repelle, spe metum tempera. Nihil tam certum est ex his quae timentur ut non certius sit et formidata subsidere et sperata decipere. (Ep. 13.12, Grifos nossos)

¹³¹ Konstan (2020, p. 435-436) considera Aristóteles o inventor da concepção das emoções (*pathē*) como uma categoria de alguma forma ligada à cognição: “It is by now customary to think of Aristotle’s conception of the *pathē* as highly cognitive in nature, or at least containing a strong cognitive element: emotions involve judgements, and are defined in the *Rhetoric* as causing a change in our judgements, provided that they are accompanied by pleasure and pain (2.1,1378a20–3).”

Não raro, sem sinais evidentes que prenunciem qualquer mal, **a mente cria para si falsas imagens**: ora distorce, para pior, algumas palavras de significação duvidosa, ora considerando maior do que é uma ofensa recebida, e não pensa em quanto irado o outro esteja, mas em quanto é possível que se ire. Porém, não há nenhum motivo para se viver, nenhum limite para os males, caso se sinta medo de tudo o que se pode temer. Que a prudência seja útil em alguma circunstância; em outra, com **firmeza de mente**¹³² despreze até mesmo o medo evidente; ou, pelo menos, afaste um vício com outro, equilibre o medo com esperança. Dentre as coisas que receamos, que não seja mais certo o que segue: os temores desaparecem assim como as esperanças enganam.

Como vemos, a proposta senequiana para superar essa situação é a de desprezar o medo com firmeza de espírito (*robore animi*, *Ep.* 13.12). Além disso, ao mencionar que a mente cria para si imagens falsas (*animus sibi falsas imagines fingit*, *Ep.* 13.12), Sêneca exemplifica mais uma vez o pensamento estoico que relaciona emoções a avaliações (frequentemente vistas como enganadoras) de aspectos do mundo.

Apesar de já ter sido por alguns considerado que os estoicos preceituam uma completa expurgação das paixões,¹³³ no que diz respeito à vida política essa visão pode trazer contribuições. Na seção I.2.5-6 do tratado *Sobre a Ira*, são apresentados alguns governantes, tais quais Fálaris (*Phalaris*, tirano de Agrigento na Sicília, ca. 570-554 séc. AEC), Apolodoro (*Apollodorus*, tirano de Macedônia 279-276 AEC), Aníbal (*Hannibal*, general cartaginense 247-181 AEC), Voleso (*Lucius Valerius Messalla Volesus*, procônsul da Ásia no ano 12 EC sob Augusto), como exemplos de personagens históricos que, por terem assentido à ira, esquecendo-se da clemência, se converteram em algo muito pior: agentes de crueldade, que infligem o mal por prazer, eivados de ferocidade.

Embora suas façanhas de guerra e matanças parecessem na visão daqueles personagens mesmos dignas de louvor, Sêneca os recrimina: “Que régia façanha!”. Tivesse ele sido um rei, o que teria feito? Isso não foi ira, mas um mal maior e insanável” (*Quid hic rex fecisset? Non fuit haec ira sed maius malum et insanabile* *Sobre a Ira*, 2.5.5, trad. de Lohner, 2014).

¹³² *Robore animi*: se quisermos traduzir *animus* de modo mais homogêneo, leia-se “firmeza da mente”.

¹³³ “I have postponed discussing the ideal of eradicating emotion, just as I postponed discussing the thesis of indifference, because I find these belong to the less acceptable side of Stoicism.” Sorabji, 2000, p. 181. Cf. também Nussbaum, 1987, p. 165.

Tão grande mal se originou a partir da ira (*Sobre a Ira*, 2.5.3). Não sabemos e nem podemos confirmar se a política de seu tempo (na corte de Nero), levou Sêneca a essas conclusões (como afirma Nussbaum, 1987, p. 171), mas concordamos com a estudiosa quanto ao fato de esse é o argumento estoico sobre eliminação das emoções que mais se sustenta diante do contraponto aristotélico que apresentamos anteriormente.

Não por coincidência, o tratado senequiano dedicado a Nero é o tratado *Sobre a Clemência* (*De Clementia*). A obra se configura como uma instrução dirigida ao jovem Nero para que ele pautasse seu governo¹³⁴ pela virtude da clemência (*clementia*) e não se deixe vencer pela ira:

Est ergo, ut dicebam, clementia omnibus quidem hominibus secundum naturam, maxime tamen decora imperatoribus, quanto plus habet apud illos, quod seruet, quantoque in maiore materia apparet. Quantulum enim nocet priuata crudelitas! principum saeuitia bellum est. (De Clementia 1.5.2)

Portanto, como eu estava dizendo, a clemência existe certamente em todos os homens de acordo com a natureza deles; todavia é especialmente honrosa nos imperadores; quanto mais haja o que preservar por meio destes, tanto mais aparece em grandes materializações. Como prejudica pouco, de fato, a crueldade de um cidadão particular! A sevícia dos príncipes é uma guerra. (*Tratado sobre a Clemência*, trad. de Braren, 2013 [1990])

Mesmo que a maioria das emoções seja perniciosa e precise ser erradicada, nossa impressão é de que, também em passagens como a da supracitada *Ep.* 9, tais como nas que analisamos anteriormente, Sêneca efetivamente não reputa impensável sentir emoções. Também em outro passo (*Sobre a Ira*, 1.10.4), ele afirma que a paixão é útil se estiver de acordo com a Natureza (*'Ita' inquit 'utilis adfectus est, si modicus est.' Immo si natura utilis est;* “Afirma-se: ‘A paixão é útil, se moderada’. Não, ela é útil, se baseada na natureza”, trad. de Lohner, 2014.).

¹³⁴ Na tragédia senequiana *Édipo* (ver seção 2.2), veremos ecos desses ideais para um governante quando o Rei de Tebas afirma: “*Oedipus: Certissima est regnare cupienti uia/ Laudare modica et otium ac somnum loqui;/ Ab inquieto saepe simulator quies*” (*Oe.* 682-684); “Édipo: É a via mais certa para aquele que deseja reinar / louvar a moderação e falar do ócio e do sono; / **pelo inquieto é freqüentemente fingida a quietude**” (trad. de Klein, 2005, p. 78, grifos nossos).

É, pois, de se perguntar: quais paixões estariam então de acordo com a lei da Natureza (*lex naturae*, *Ep.* 4.10)? Quais são os inconvenientes que o sábio ainda sente, apesar de superados? As boas emoções parecem ser o que Margaret Graver chama de *eupatheiai* (“eupathic response”, 2007, p. 101). Ao defender que Sêneca “dá escopo e elaboração consideráveis ao afeto ‘natural’”, a estudiosa afirma:

A pessoa sábia chora tanto involuntariamente, como em um funeral com soluços sacudindo todo o seu corpo, quanto voluntariamente, ao se lembrar das boas ações e alegre companheirismo do ente querido. As lágrimas involuntárias são forçadas por uma certa "exigência da natureza" (*naturalis necessitas*) e são uma indicação de "humanidade".¹³⁵

1.7.2– Emoções como respostas a assentimentos: do que se vê e se sente, e do que se crê ver.

Na primeira parte deste capítulo, em nossa breve introdução à física estoica, trouxemos alguns apontamentos sobre a visão de Sêneca e dos estoicos antigos acerca das emoções.

Observamos brevemente, nos excertos do *De ira* acima apresentados, uma desconfiança em relação aos julgamentos sobre o mundo, direcionada a livrar a mente da agitação (*agitatio animi*, *De ira* 2.3.5). Segundo afirmam alguns estudiosos – como Sellars (2018, p. 15) e Edwards (1997, p. 25), na esteira de Foucault (1988) –, essa atitude teria florescido em textos dos primeiros dois séculos da nossa era.¹³⁶ O estoicismo, que então era amplamente difundido no Império Romano (Edwards 1997, p. 26), deu uma resposta frutífera a essas questões.

Ainda segundo tais autores, o que se destaca nos escritos senequianos é o treinamento filosófico; um treinamento interior, mas não menos caracterizado por exortações a um certo tipo de ação: notem-se os verbos no imperativo e instruções de comportamento:

cito redi a corpore ad animum; illum noctibus ac diebus exerce (*Ep.* 15.5)

¹³⁵ “The wise person weeps both involuntarily, as at a funeral with sobs shaking his whole body, and voluntarily, when remembering the loved one’s kind deeds and cheerful companionship. The involuntary tears are forced out by a certain ‘requirement of nature’ (*naturalis necessitas*) and are an indication of ‘humanness’ (*humanitas*).” (Graver, 2007, p. 101).

¹³⁶ Sellars (2018, p. 15) e Edwards (1997, p. 25), na esteira de Foucault (1988), chamam a atenção para essa atitude de “self-monitoring” e corroboram com seus estudos para a tese do estudioso francês de que a era romana foi uma “era de ouro para o cultivo de si” (Foucault 1988, p. 45).

volte rapidamente do corpo em direção ao espírito: este sim, você há de exercitar dia e noite.

Nesse contexto, a autoanálise é algo frequente na obra senequiana. Aquilo que se chama modernamente como exercício espiritual, e que tem como objetivo principal a tutela de si, pode ser vislumbrado tanto nas *Epístolas Morais* como no *De ira*. Vejamos mais um exemplo em excerto desta obra:

*In conuiuio quorundam te sales et in dolorem tuum iacta uerba tetigerunt: uitare uulgares conuictus memento; solutior est post uinum licentia, quia ne sobriis quidem pudor est. Iratum uidisti amicum tuum ostiario causidici alicuius aut diuitis quod intransum summuerat, et ipse pro illo iratus extremo mancipio fuisti: irasceris ergo catenario cani? et hic, cum multum latrauit, obiecto cibo mansuescit. Recede longius et ride! [...] **Praesume animo multa tibi esse patienda**: numquis se hieme algere miratur, numquis in mari nauisare, in uia concuti? Fortis est **animus** ad quae praeparatus uenit. (De Ira, 3.37.1-3)*

Num jantar, atingiram-te os gracejos de algumas pessoas e palavras lançadas para provocar teu ressentimento: lembra de evitar companhias vulgares. Depois do vinho fica mais desatado o atrevimento deles, pois nem mesmo sóbrios têm pudor. Viste um amigo irado com o porteiro de um advogado ou de uma pessoa rica por ter barrado sua entrada, e por causa dele tu mesmo ficaste irado com este escravo da mais baixa condição. Ficarás irado com um cão acorrentado? Até este, depois de muito latir, amansa-se ao lhe jogarem comida. Retira-te mais para longe e dá risada” [...] **Pressupõe em tua mente que deverás passar por muitos sofrimentos**. Acaso alguém se admira de ter frio no inverno, de ter náusea no mar, de ser sacudido numa viagem? É forte a **mente** (*animus*) diante dos males para os quais vem preparada”. (*Sobre a Ira*, 3.37.2-3, trad. ligeiramente alterada de Lohner, 2014. Grifos nossos)¹³⁷

Lemos que o censor e sentinela de si mesmo precisa repetir em sua mente algumas perguntas, examinar seus comportamentos: o exercício prescrito é o de pressuposições mentais

¹³⁷ Novamente, na passagem em questão, visando aos propósitos de nossa tese, alteramos da tradução citada somente a versão de *animus*, de “alma” por “mente”.

para se prevenir da possível dor. A autoanálise começa com a pergunta sobre quais acontecimentos do dia causaram que tipo de reação afetiva. Pode ter sido, por exemplo, uma provocação no jantar, ou presenciar um amigo maltratando o porteiro, ou, ainda, um tipo de discriminação social de um rico em relação a um mais pobre. Tudo isso poderia deixar alguém irado, mas o conselho de Sêneca é que seu leitor se retire e reflita sobre diversos sofrimentos pelos quais é possível passar. Isso fortaleceria a alma, porque estaria preparada para os males que a fortuna poderia trazer. Tudo isso para obter uma mente forte (*fortis animus*) que é capaz de estar preparada para os males. Não é somente esse o exercício para se prevenir de ser afetado por situações externas: há também a prática de colocar um guia interior diante de si, conforme Sêneca instrui Lucílio na *Ep.* 11 e demonstra na prática no trecho que segue à referida seção do *De Ira*. Na *Ep.* 11.9-10, Sêneca se serve de Epicuro para ensinar sobre o guia interior:

Hoc, mi Lucili, Epicurus praecipit; custodem nobis et paedagogum dedit, nec inmerito: magna pars peccatorum tollitur, si peccaturis testis adsistit. Aliquem habeat animus quem uereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat. O felicem illum qui non praesens tantum sed etiam cogitatus emendat! O felicem qui sic uereri potest ut ad memoriam quoque eius se componat atque ordinet! Qui sic aliquem uereri potest cito erit uerendus. Elige itaque Catonem; si hic tibi uidetur nimis rigidus, elige remissioris animi uirum Laelium. Elige eum cuius tibi placuit et uita et oratio et ipse animum ante se ferens uultus; illum tibi semper ostende uel custodem uel exemplum. Opus est, inquam aliquo ad quem mores nostri se ipsi exigant: nisi ad regulam praua corriges. Vale. (Ep.11.9-10)

“Isso, Lucílio meu, Epicuro prescreve: ele nos deu um vigia e um pedagogo, e não sem razão: a maior parte dos erros é removida, se, estando prestes a errar, uma testemunha assiste a nossos atos. Que mente tenha alguém a quem possa venerar, e por cuja autoridade torne ainda mais santo o seu lugar secreto. Oh, feliz aquele que aperfeiçoa não somente o que está à vista, mas também o pensamento! Oh, feliz aquele que pode venerar alguém de tal maneira que à lembrança dele também se disponha e se organize! Quem pode venerar alguém dessa forma, em breve será venerado. E, sendo assim, escolha Catão, ou, se este lhe parecer rígido demais, escolha um homem de espírito mais brando, Lélcio. Escolha um de quem lhe agradem tanto a vida como as palavras e mesmo a

aparência, pois é o que carrega o espírito diante de si. Mostre-o sempre para você mesmo, seja como vigia, seja como exemplo. É preciso, afirmo, alguém cujos costumes orientem os nossos próprios: você não corrigirá as deformações se não com uma medida. Fique Bem.”

Lélio ou Catão podem ser o exemplo que o leitor de Sêneca que deseje entrar no caminho da sabedoria e estar em controle das próprias paixões precisa ter sempre diante de si, como vigia. Porém como isso se dá na prática? Na passagem seguinte vemos um ótimo exemplo disso:

Contumeliam tibi fecit aliquis. Numquid maiorem quam Diogeni philosopho Stoico, cui de ira cum maxime disserenti adulescens proteruus inspuit? Tulit hoc ille leniter et sapienter : “Non quidem,” inquit, “ irascor, sed dubito tamen an oporteat irasci.” Quanto Cato noster melius! Qui, cum agenti causam in frontem mediam quantum poterat attracta pingui saliuia inspuiisset Lentulus ille patrum nostrorum memoria factiosus et impotens, abstersit faciem et: “Adfirmabo,” inquit, “ omnibus, Lentule, falli eos qui te negant os habere.”
Contigit iam nobis. Nouate, bene componere animum; aut non sentit iracundiam aut superior est. Videamus quomodo alienam leniamus; nec enim sani esse tantum uolumus, sed sanare. (De ira, 3. 38-39.1)

“Alguém te fez uma afronta: acaso foi maior do que aquela feita a Diógenes, o filósofo estoico, em quem um jovem petulante cuspiu quando ele discutia precisamente a respeito da ira? Ele o tolerou calma e sabiamente: “De fato, não me sinto irado”, disse ele, “mas estou em dúvida se deveria irar-me.” Quanto melhor fez nosso Catão! Enquanto sustentava a defesa de uma causa, o bem conhecido Lêntulo, faccioso e descontrolado, como lembram nossos pais, lançou-lhe em plena frente uma espessa cusparada, acumulada o máximo possível por ele. Aquele enxugou o rosto e disse: “A todos irei afirmar, Lêntulo, que estão enganados os que te chamam desbocado”.

Já conseguimos, Novato, bem dispor nossa alma: ou ela não sente iracúndia ou fica acima dela. Vejamos como aliviar a ira alheia. Com efeito, não apenas queremos ficar sãos, mas também sanar.

(*Sobre a Ira*, 3.38-39.1, trad. de Lohner, 2014)

Novato (o endereçado do diálogo) recebe a instrução de como seria ter um vigia interno, alguém diante de quem o espírito pudesse se corrigir. É interessante notar que Catão o Jovem¹³⁸ é mencionado nas duas situações por ser, para Sêneca, um exemplo nítido de estoicismo diante dos desafios do fim da República. Sobre a importância do *exemplum* para o exercício filosófico, lembramo-nos da máxima contida na *Ep.* 6.5: “longo é o caminho por preceitos, breve e eficaz por exemplos” (*longum iter est per praecepta, breue et efficax per exempla*) e da exortação a Lucílio *recognosce exempla* (*Ep.* 4.8). A finalidade dos exemplos é *componere animum* “ter a mente bem-disposta”, isto é, uma mente que responda corretamente ao que vê e sente

1.8 – Em direção a uma teoria senequiana das paixões nas *Cartas*

Aristóteles é considerado o primeiro filósofo do ocidente a falar das *pathē* como categoria específica e agregadora de outros termos (Konstan, 2020) também na discussão envolvendo emoções e o campo jurídico. Parece que, mesmo com suas diferenças, os estoicos teriam haurido de sua definição de emoções.

Na *Ética a Nicômaco* entendemos, em linhas gerais, que o papel cognitivo das emoções é o de reconhecer que a excelência nos juízos se atinge por meio da autoeducação e da autorreflexão, ao passo que na *Política* aristotélica vemos a possibilidade de educar as emoções dos cidadãos por meio das leis.

Mutatis mutandis, Sêneca evoca um contexto jurídico para a educação de si mesmo e para a autocondução tão presente em seus escritos epistolográficos. Segundo Maroney (2018) e Solum (2013), para se cultivar as emoções corretamente, o indivíduo deveria, em primeiro lugar, educar a si mesmo, e as leis poderiam ajudar nesse processo. Essa atenção renovada às emoções e ao cuidado de si tem trazido férteis produções também na área denominada “Ética da Virtude”.¹³⁹ Como dissemos na Introdução, foram Ilsetraut e Pierre Hadot que lançaram o pontapé inicial para a discussão moerna acerca da filosofia clássica como maneira de viver.

¹³⁸ *Cato*: provavelmente se trata aqui não de Catão o Velho e sim de seu sobrinho, o estoico Catão o Jovem (*Marcus Porcius Cato, Vticensis*, 96-46 AEC). Tendo sido acérrimo inimigo de César e um determinado expoente do senado romano na fase final da República, Catão é lembrado, por um lado, como um guardião rigoroso da tradição e do estado livre no espírito das antigas virtudes romanas e do estoicismo. Por outro lado, é reportado como ultraconservador (Cícero, *Epistulae ad Atticum*, 2.1.8). “Porcius”, in: Brill’s New Pauly.

¹³⁹ “A ética da virtude se tornou muito popular nesses campos nos últimos dez a vinte anos. Nessa área, reconhece-se prontamente que não basta ensinar aos alunos um conjunto de regras, mas é necessário que desenvolvam uma certa disposição moral: uma forma virtuosa de compreender, sentir e agir.” Huppés-Cluysenear, 2018, p. 4 (“Virtue ethics has become very fashionable in these fields over the last ten to twenty years. In these fields it is readily acknowledged that it is not enough to teach students a set of rules, but that it is necessary for them to develop a certain moral disposition: a virtuous way of understanding, feeling and acting”).

Segundo Sharpe (2018), a área de estudos da identidade (*self*) foi a responsável pela reconsideração de Sêneca depois do desprestígio do século XIX. Mas, continua o estudioso, o “estoicismo é em certo sentido uma antiga ética das virtudes se sustentarmos que a ética das virtudes envolve (a) a reivindicação de que o objetivo da vida é a felicidade e o florescimento; e (b) que o cultivo das virtudes é muito importante, e suficiente para uma vida feliz”¹⁴⁰. Longe de aceitarmos acriticamente afirmações tão imponentes e genéricas sobre grandes campos de estudos, entendemos que é também nesse quadro de instrução de si para viver segundo natureza que se insere a *uindicatio* que Sêneca retoma nos trechos das epístolas analisados anteriormente.

Em suma, vimos que o controle das paixões é desejado pelos ensinamentos de Sêneca visando a uma mente robusta. Vimos também que o estado do sábio que é invulnerável não é o daquele sábio que nada sente, mas sim o daquele que vence todo o incômodo (*Ep.* 9). Ademais, além de formar uma opinião sobre um acontecimento que gere estímulos, é preciso concordar com ela – quem sabe julgá-la. Se não fosse possível fazer isso, estaríamos totalmente à mercê das nossas emoções. Embora geralmente se diga que o maior objetivo dos estoicos fosse erradicar todo tipo de emoção, percebemos que esta não é a proposta precisamente de Sêneca. Segundo lemos nas *Cartas*, o principal objetivo dos seus ensinamentos era ajudar as pessoas a se livrarem de paixões destruidoras de sua própria paz de espírito e dos laços sociais em geral. Para esse fim, além de suas brilhantes habilidades de persuasão por meio de vários exemplos e argumentos, a metáfora jurídica é também mobilizada.

Assim é que a abordagem dialógica das *Cartas* se mostra bastante congruente com o estilo dialético e dialógico que o exercício filosófico requer. A *legis actio sacramenti* que possibilita reivindicar o direito de posse (no caso senequiano, a posse sobre si mesmo) se entrelaça com a teoria das emoções, diante do ensinamento de que é preciso ponderar, no tribunal interior, os vícios para se encontrar a cura. Buscamos explorar a metáfora jurídica como um possível caminho de compreensão do texto senequiano sobre a transformação de si e sobre o gerenciamento dos vícios da alma. E ela não apenas se mostrou recorrente nas epístolas, mas também pragmática precisamente por ilustrar de modo concreto o procedimento da mente (*animus*) que assente ou não à emoção.

¹⁴⁰ “Stoicism is in a sense the ancient virtue ethics, if we hold virtue ethics to involve (a) the claim that the goal of life is happiness or flourishing; and (b) that the cultivation of the virtues is very important, and maximally even sufficient for a happy life” (Sharpe, 2018, p. 104).

Capítulo II - Medo e Esperança na obra trágica de Sêneca

Neste Capítulo nos dedicamos à análise das peças *As Troianas*, *Édipo* e *Medeia*, com o objetivo de, primeiramente, ver como se apresentam as emoções do medo e da esperança nas peças em cada uma. Além disso, veremos até que ponto tal presença corresponderia à teoria da emoção estoica senequiana para um público que estivesse com ela familiarizado.

2.1 – Medo e Esperança em *As Troianas*

Poder-se-ia falar de uma poética do medo¹⁴¹ na tragédia de Sêneca? Se sim, que lugar ocuparia a esperança? Ao rever a função que as emoções possam ocupar na estrutura da obra dramática do autor romano, nossa hipótese é de que, diferentemente do que propõe Aristóteles (que privilegia e.g. medo, ira e compaixão como as paixões trágicas por excelência), talvez no dramaturgo romano o medo e a esperança possam ter tal lugar de destaque.¹⁴²

Mais diretamente, uma pergunta que se coloca é: em que medida as idiosincrasias de suas obras trágicas confirmam ou refutam as constatações a que chegamos, no Capítulo I, quanto ao modo como Sêneca lida com *metus* e *spes* nas suas cartas?

A seguir, abordaremos a questão na tragédia *As Troianas*. De início, nossa atenção se volta para a morte e o medo da morte, tema que se entendemos como predominante nas cartas (Bezerra Felicio, 2020, p. 81-91).

2.1.1 – A morte como tema central

Entre os temas que encontramos na tragédia senequiana *As Troianas* (*Troades*, ca. 51-53) estão a volubilidade da fortuna, a instabilidade da posição dos poderosos (v. 1-6 e 259-266 e 1145) e, ressaltamos, a morte, que costuma ser considerada o tema principal (Fantham, 1982, p. 78; Keulen, 2001, p. 13). Segundo Zélia de Almeida Cardoso (Cardoso, 1995, p. 153), essa tragédia traz aspectos aparentemente contraditórios quanto a tal temática, nomeadamente, a lamentação da morte e o seu louvor.

¹⁴¹ Cf. Winter (2014).

¹⁴² Sobre as paixões no texto de Aristóteles, pensamos sobretudo em *Retórica* 1, 2, 1356a 1-20; *Poética* 19, 1456b 37-41; para reflexão sobre o tema, remetemos, entre outros, ao estudo fundamental de Konstan (2006, 2015). Para um contraste entre a estética senequiana e as prescrições poéticas aristotélicas, cf. e.g. Dupont (2007), *Aristotle le vampire du théâtre occidental*. Para um contraste entre Sêneca e a *Arte poética* de Horácio, cf. “Horatian Contexts in Senecan Tragedy”, Trinacty (2017a).

De fato, encontramos na peça referências à morte dos filhos de Hécuba (v. 32-33) e de seu marido (v. 44-50), e particularmente são exploradas no texto as mortes de Políxena, filha da rainha troiana, e do neto Astíanax. Além disso, a tragédia também foca em ações de resistência à morte - o que ocorre, por exemplo, quando Astíanax se agarra assustado à sua mãe (v. 792) no momento em que está prestes a ser entregue a Ulisses, mas se mostra “intrépido” (*intrepidus animo* v. 1093) antes de saltar espontaneamente da torre (v. 1102). Outro exemplo de uma mente estável diante da morte é encontrado em Políxena, que de bom grado (v. 945) ouve a notícia de que ela será morta e no momento final (v. 1151-4), quando sua impavidez comove todos os presentes, inclusive o carrasco Pirro. Em contrapartida, segundo nota Keulen (2001, p. 13), para Hécuba, a morte é seu único desejo (v. 1171-5).

Ao nosso ver, nessa tragédia a tematização da morte está estritamente ligada ao tema das emoções, nomeadamente ao medo e àquilo que seria, de acordo com Sêneca, seu oposto: a esperança.

O medo da morte, além de estar presente na tragédia em apreço, é um assunto frequentemente tratado na obra em prosa do filósofo estoico, em especial em suas *Epístolas Morais*. De sua parte, Calder (1976, p. 34) o aponta de modo bastante inspirador: “Sêneca se sentia atraído pelo medo trágico dos poetas (por exemplo, o *Prometeu* de Ésquilo), que ele via em termos estoicos”.¹⁴³ No presente capítulo, analisaremos passagens selecionadas d’*As troianas* para também entender se a afirmação de Calder procede quanto a essa peça: seriam as emoções retratadas em termos estoicos na tragédia em questão?

Desde os primeiros versos de *As troianas*, encontramos emoções diversas, em especial o medo, que, como mencionado, será relacionado às personagens de Hécuba, Andrômaca, a Ulisses e aos gregos em geral. Luto e ira também são temas engendrados desde o início da obra. Mas, segundo Draper (1990), o papel da esperança nas *Troades* chega a ser estruturante. Indícios disso são versos como os seguintes:

CHORVS *Post mortem nihil est ipsaque mors nihil,*
uelocis spatii meta nouissima;
spem ponant auidi, solliciti metum:
tempus nos auidum deuorat et chaos. (Sen. Tro. 397-400)

CORO: Depois da morte nada mais existe e nada é a própria morte

¹⁴³ “Seneca was attracted by the tragic fear of the poets (e.g., Aeschylus' *Prometheus*) which he saw in Stoic terms”. Calder, 1976, p. 34.

a meta suprema de uma corrida veloz.

Que os gananciosos aí deixem **a esperança**; os tímidos,

o medo. O tempo guloso nos devora e também o caos.

(Trad. de Cardoso, Z.A. 1997, p. 63, grifos nossos)

Ao lermos os versos acima, percebemos que as mulheres estão aflitas pela vindoura morte de Políxena. Ali, o coro nega que deposite esperança em algo após a morte. Assim, além de termos a proximidade dos termos *metus* e *spes* (ambos dispostos no mesmo verso latino, v. 399, e nas enfáticas posições inicial e final), temos a associação da esperança com pessoas ávidas (*avidum*, v. 400).

Quanto a uma passagem posterior, Citti (2012, p. 42) nota a semelhança entre a fala de Andrômaca (*Tro.* 422-425) e a máxima que uma epístola de Sêneca atribui a Hecatão: “‘Cessarás de temer’ (...) ‘se cessares de ter esperança’” (*‘Desines’ inquit ‘timere, si sperare desieris.’ Ep. 5.7*). No mesmo sentido, Andrômaca reflete mais adiante na tragédia: “É muito triste temer quando nada mais se espera!”¹⁴⁴ (*‘Miserrimum est timere, cum speres nihil’*, *Tro.* 425).

Similar aproximação desses dois vícios se nota no passo epistolar sobre o qual nos detivemos no Capítulo I da Tese, quando vimos que, nas passagens das *Epístolas* em questão, o medo e a esperança estão relacionados ao futuro, às expectativas do que pode ou não pode acontecer. De modo não diferente, em *As Troianas* (v. 425) percebemos que a existência de Astíanax (filho de Andrômaca) é apresentada como algo que, de um lado, impede que a mulher troiana morra; mas, de outro, também a faz viver numa condição de vida cheia de temores. Em outras palavras, por causa do filho, as adversidades são possíveis e plausíveis; contudo, para a viúva de Heitor essa é a condição mais miserável de todas: temer sem nada por que esperar.

Diante dessa contradição, defendemos aqui que a esperança, tal como apreensível do contexto da cena em apreço, seja uma emoção estoica de acordo com Sêneca: o status da *spes*, como o de outras emoções, conforme asseveramos em nossa introdução,¹⁴⁵ é cultural e socialmente determinado, não havendo, portanto, listas universais fechadas do que seria ou não uma emoção.

Em todo o caso, formulações antitéticas de *spes* e *metus* em passagens como as apresentadas nas tragédias de Sêneca convidam a refletir sobre um aspecto importante da natureza das emoções.

¹⁴⁴ Cardoso, Z. A., 1997, P. 65.

¹⁴⁵ Cf. Na Introdução a seção “b. Estado da Questão sobre as Emoções na Antiguidade”

2.1.2 – Reações emotivas e suas descrições em *As Troianas* – o pavor de Taltíbio e o colapso de Hécuba

A fim de refletir um pouco mais detidamente acerca da relação entre teoria estoica das emoções e emoções trágicas, analisemos a seguir a passagem em que o mensageiro grego Taltíbio relata sobre o modo como se sentiu quando Aquiles lhe aparecera em visão, pedindo o sangue de Políxena:

TALTHYBIUS

Pauet animus, artus horridus quassat tremor.

maiora ueris monstra (uix capiunt fidem)

uidi ipse, uidi. [...]

(Tro. 168-170)

TALTÍBIO: Minha alma se enche de pavor, um horrível tremor agita-me os membros. Os grandes prodígios dificilmente são admitidos como coisas verdadeiras. Mas eu vi! Sim, eu vi. (Trad. de Cardoso, Z.A., 1997, p. 43)

Chama-nos a atenção o modo como o mensageiro grego expressa o quão é difícil a ele mesmo de acreditar no que vê (*uix capiunt fidem*), e o fato de que essa visão não crível o enche de “pavor” (*pauet*) e é agitada por “um horrível tremor” (*horridus...tremor*). É como se, diante de um acontecimento macabro e inusitado, ele mal tivesse assentido às sensações que aquela visão lhe trouxera.

Isso porque pode não ser evidente, à primeira vista, que o mensageiro realmente concorde com os eventos assustadores que ele narra logo a seguir. A terrível visão da terra, dos mares tremendo diante da presença de Aquiles, parece-nos ser um evento suficientemente impactante junto ao público para se prescindir da análise estoica do modo como a emoção funciona na personagem: ou seja, a vivacidade da imagem parece dispensar, na cena trágica, a percepção de um passo a passo do processo afetivo nos moldes da descrição senequiana no *De ira* (*De ira*, 2.3.5).¹⁴⁶

¹⁴⁶ Nesse sentido, lembramo-nos aqui da possibilidade, aventada por Sêneca e por nós mencionada no Capítulo anterior, de haver movimentos da alma que tomam o indivíduo antes mesmo de que ele possa assentir, como vimos no *De ira*, 2.3.5

Além disso, como ressaltamos acima, o mensageiro é abalado por um tremor horrível (168); *horridus* é um adjetivo bastante frequente na obra de Sêneca (está presente 20 vezes nas tragédias e 14 vezes em sua prosa, conforme aponta Keulen 2001, p. 169). A presença desse adjetivo no início do primeiro episódio da peça *Troades* aponta para o clima geral de horror comum a essas cenas de sonhos e visões (também no v. 457, quando Andrômaca relata seu sonho). A descrição física (*quassat tremor*, v. 168) é relevante para entendermos como isso será decisivo na cena de Ulisses e Andrômaca que analisaremos a seguir.

Sêneca usa duas frases curtas (*pauet animus... horridus quassat tremor*, v. 168) para descrever o que Taltíbio está experimentando. Em lugar da descrição filosófica do processo emocional, o que percebemos ali é simplesmente a descrição do que acontece dentro da mente do homem (*pauet animus*) com sua resposta física (*artus horridus quassat tremor*). De toda forma, o modo como Taltíbio se expressa, enfatizando a materialidade da manifestação do medo sobre o corpo, não destoia da concepção estoica da natureza física da mente e de suas emoções.

Por fim, na mesma passagem, chamamos a atenção para a repetição *uidi ipse, uidi* (lit. “eu vi pessoalmente, eu vi”), que enfatiza o “estado emocional da mente de Taltíbio” (Keulen, 2001, p. 170). Em nosso entendimento, essa construção também desperta a atenção do leitor (ou do espectador) para o que se segue: a visão fantástica. A questão aqui poderia ser se esse horror causado por algo incrível (*uix capiunt fidem*, v. 169) tematiza o assentimento a um juízo. Quanto a este ponto, revendo o que afirmávamos acima, podemos dizer que temos sim, nesses versos, embora de modo menos analítico do que na obra filosófica, uma certa descrição de um processo afetivo também nas palavras do mensageiro?

Caso o personagem descrevesse a cena em termos estoicos conforme visto no capítulo anterior, poderíamos esperar as seguintes formulações: seu julgamento do mundo, por mais difícil que fosse de acreditar, teria afetado seu espírito (*animus*). Com isso, encontramos, dessa vez numa tragédia senequiana, a relação entre a experiência visual de um acontecimento (seja ele verdadeiro ou falso) e o assentimento da razão a essa visão, i.e. o julgamento, mas também às emoções causadas pelo aceite. Novamente, tal representação cênica do medo não destoia do que vimos nos textos da filosofia estoica, inclusive nos de Sêneca, nos quais, como ressaltamos, a emoção faz parte de um processo de aceite racional àquilo que a mente apreendeu da situação.

Em seu lamento e monólogo, Hécuba lembra que havia já visto a queda de Troia em sonho quando estava grávida de Páris (*Tro.* 34-36). Ela havia previstos males e os havia renunciado (*praedixit mala, Tro.* 35) em lugar de calar seus medos (*nec tacui metus, Tro.* 36). Portanto, o medo (*metuit, Tro.* 2) já aparece desde o princípio da tragédia em uma convocação

para que todos (*quicumque*, *Tro.* 1) vissem (até mesmo os que não temiam a volubilidade divina) qual era então a condição de Troia:

*HECVBA: Quicumque regno fidit et magna potens
dominatur aula nec leues metuit deos
animumque rebus credulum laetis dedit,
me uideat et te, Troia: non umquam tulit
documenta fors maiora, quam fragili loco
starent superbi. (Tro. 1-6)*

HÉCUBA: Todo aquele que confia em seu trono e reina, poderoso, num grande palácio e não teve receio dos deuses inconstantes e se entregou de espírito crédulo a coisas alegres, que me vejam a mim e a ti, Tróia! Nunca a Sorte apresentou provas maiores de como os soberanos se assentam sobre tão frágil base! (Trad. de Cardoso, Z.A., 1997, p. 31)

Hécuba perdeu sua cidade: a outrora altiva Troia, que já havia sido potência hegemônica da Ásia Menor, está em chamas. “Ninguém melhor que Hécuba poderia nos levar a esta atmosfera de morte e destruição” (“No one better than Hecuba could lead us into this atmosphere of death and destruction”, Keulen, 2001, p. 71): a rainha perdeu seu marido, muitos de seus filhos e sua liberdade. A lista ainda não havia chegado ao fim; no decorrer do enredo, ela ainda perderá mais pessoas amadas: sua filha e seu neto.

Quanto ao tema da liberdade na peça, segundo nos aponta Isabella Tardin Cardoso (Cardoso, I., 1999, p. 231-232), o encontramos no mesmo prólogo: Príamo, o já falecido marido de Hécuba, é, por estar morto, segundo palavras da viúva, “livre” (*liber*, v.142). Essa relação da morte com a liberdade é similar àquilo que analisaremos nas seguintes seções deste Capítulo, ao tratarmos dos pensamentos de Andrômaca em relação ao futuro de seu filho.

Continuando no tema da morte, vale lembrar que Chiara Battistella (2018) explora a tradição literária a partir do luto de Hécuba diante do corpo morto de Heitor (*Il.* 22.430-6). A estudiosa aborda sobretudo Homero, e passando por Eurípides, chega às *Troades* de Sêneca. No dramaturgo romano, segundo destaca Battistella, as referências à rainha se misturam à da queda de Troia, numa identificação entre Hécuba e a cidade. Tal identificação se afirma desde o nível lexical (como no jogo de palavras entre o nome da rainha e o que lhe advém *Hecuba-succubuit*, 945-954), e tem efeitos na representação do colapso da Hécuba senequiana

(“Hecuba’s collapse”, Battistella, 2018, p. 566). A estudiosa italiana empresta a expressão de Fantham (1983), para quem o colapso que sofre Hécuba ao saber da morte de Políxena é de natureza espiritual. O luto em que Hécuba se mostra desde o prólogo, e que é agravado no final da peça, é um luto maternal exemplar (“exemplar maternal grief”, Battistella, 2018, p. 566).

De fato, quando Políxena é sacrificada a Aquiles, Andrômaca comenta: “Mas a pobre mãe desfalece com a notícia do suplício! A mente abalada vacilou. [...]” (“*at misera luctu mater audito stupet;/ labefacta mens succubuit [...]*”, v. 949-950).¹⁴⁷

Para Battistella, o jogo de palavras de que Sêneca se vale nesses dois versos parece ser uma tentativa de trazer para o texto latino a relação entre dois termos gregos, o nome *Hekabe* (“Hécuba”) e o verbo *keimai* (“prostrada”). A estudiosa nos chama a atenção para o modo como no prólogo Hécuba se coloca, no final das contas, lado a lado com a cidade (*me uideat et te, Troia, Tro.* 4): quando traz a queda de Troia com também o verbo *incubuit*, o texto senequiano reforçaria, assim, a relação entre a rainha e Troia (Battistella, 2018, p. 570). A ideia subjacente a tal ligação é a de que, na forma latina, o próprio nome da rainha faria alusão à postura prostrada da personagem, uma postura que corresponde a um estado de espírito.

Para nosso estudo, se nos lembramos da teoria senequiana dos tribunais das emoções vista no Capítulo II, a equivalência entre Hécuba e a cidade caída chama atenção para o fato de que é a prostração de Hécuba que expressa como a queda de sua mente (*mens*) – que, ao contrário de um ânimo firme (necessário para um racional e decisivo não assentimento aos afetos), - sucumbiu às emoções porque foi abalada: *labefacta mens succubuit [...]*, v. 949-950).

2.1.3 – Uma emoção guia a cena

Após termos sublinhado a presença do medo da morte, bem como a tematização de sua contraparte, a esperança, e ainda o luto e a realidade da morte na peça senequiana, vamos-nos deter numa cena específica da peça: o diálogo entre Andrômaca e Ulisses no terceiro ato (v. 519-814) de *Troades*.

¹⁴⁷ Cardoso, Z. A., 1997, p. 111.

Mas, antes do diálogo com seu inimigo, cabe observar o modo como a princesa troiana e viúva de Heitor compartilha sua miserável situação, descrita em termos de esperança e medo (*Tro.* 421-425). Destaquemos alguns excertos da passagem que o evidenciem:

ANDROMACHA:

*oblita nati misera quaesiui Hectorem:
fallax per ipsos umbra complexus abit.
O nate, magni certa progenies patris,
spes una Phrygibus, unica afflictae domus,
ueterisque suboles sanguinis nimium inclita
nimiumque patri similis! [...]
[...] sed mei fati memor
tam magna timeo uota: quod captis sat est,
uiuamus. Heu me, quis locus fidus meo
erit timori quae te sede occulam? (*Tro.* 459-464; 474-476)*

ANDRÔMACA:

esquecida de meu filho infeliz, procurei Heitor: a sombra falaz desvaneceu-se através de meus abraços.

Ó meu filho, descendência legítima de um grande pai, **única esperança** para os frígios, **única esperança** para uma casa aflita, rebento excessivamente ilustre de um velho sangue, excessivamente semelhante ao pai.

[...]

Mas, lembrada de meu destino, tenho medo de augúrios tão grandiosos! O que conseguires já é suficiente: que vivamos. Ai de mim! Que lugar será seguro para o seu **temor**? Em que abrigo me esconderei?

(trad. de Cardoso, Z.A., 1997 p. 69, Grifos nossos)

Diante de tais lamentos, o velho pede a Andrômaca que desvele seus medos e suas visões. Andrômaca acabara de ver em sonho Heitor, cansado e sujo. Ele lhe dera a missão de salvar seu filho, apresentado como sendo a única esperança dos troianos (*O nate, magni certa progenie patris, / spes una Phrygibus, unica afflictae domus*, v. 461-2). Andrômaca passa a se perguntar se, por acaso, chegarão os tempos em que um defensor e vingador dos troianos reconduziria os refugiados de volta à pátria (v. 470-4). Contudo, logo ao se lembrar de seu

destino, admite que teme ter tamanha esperança, (*sed mei fati memor /tam magna timeo uota*, v. 474-5). Ela também se pergunta sobre que lugar será seguro para os seus temores (*Heu me, quis locus fidus meo / erit timori quae te sede occulam?*, v. 476-7). Por fim, decide esconder o filho no túmulo sagrado do pai enquanto está se tremendo e suando (“Um frio suor escorre-me por todos os membros; desventurada, eu temo o presságio do fúnebre lugar”; *sudor per artus frigidus totos cadit: / omen tremesco misera feralis loci*, v. 488).¹⁴⁸ Após revelar ao ancião todo o seu medo, ele a aconselha a se afastar do túmulo para que tal emoção não denunciase a presença do filho (v. 512-3).

Finalmente chega Ulisses (v. 516-517): sua entrada é também caracterizada por um discurso sobre o medo (v. 530-50): o herói revela seus temores do passado, o medo atual da descendência de Heitor, e, em seguida, pede a Andrômaca que liberte os gregos desse medo. Mais uma vez Andrômaca se expressa sobre o medo e a morte, invertendo, porém, a lógica: o medo dela é a vida (“Se desejás forçar Andrômaca pelo medo, Ulisses, ameça-a com a vida, pois meu desejo é morrer”; *Si uis, Vluxe, cogere Andromacham metu, / uitam minare: nam mori uotum est mihi.*, 576-7).¹⁴⁹ O medo sentido pelos gregos só se dissipará com a morte de quem poderia se tornar um vingador, um herói à altura do pai; a esperança de uns se choca frontalmente com o medo de outros. Ulisses responde com uma ameaça de fogo, tortura (v. 578-81); mas Andrômaca se mostra impassível (“A mãe corajosa não admite nenhum temor”, *animosa nullos mater admittit metus*, 588).¹⁵⁰ Depois disso, Andrômaca jura com um presságio de uma morte abominável que o filho dela está sepultado. Ulisses diz acreditar, pois ela fez um juramento, mas caso esteja mentindo o que mais ela poderia temer? Essa mãe para Ulisses está em um luto insólito, ela está nervosa (*maeret, illacrimat, gemit*, v. 615), anda de um lado para o outro (*huc et illuc anxios gressus refert*, v. 616), ela está com mais **medo** do que enlutada (*magis haec timet, quam maeret*, v. 618, grifo nosso).

Interessa-nos, nessa cena repleta de emoções (e de descrições destas), o fato de que Ulisses desconfia de Andrômaca precisamente devido aos sinais físicos de uma emoção específica: o medo. No verso 618, ele diferencia medo de luto¹⁵¹ e, com base nesta distinção entre as emoções, decide não acreditar nas palavras de Andrômaca. Nos versos que se seguem na cena, a própria Andrômaca expõe uma descrição detalhada de suas emoções (v. 623-4). Em seguida, o medo denuncia a *fraude materna* (v.627), e agora Andrômaca se vê dividida entre

148 Trad. Cardoso, Z. A., (1997, p. 71).

149 Trad. Cardoso, Z. A., (1997, p. 79).

150 Trad. Cardoso, Z. A., (1997, p. 81).

¹⁵¹ Sobre o luto na Antiguidade, remetemos a Konstan (2016a, 2016b, 2018).) Sobre o luto em Sêneca, ver Wilcox, (2006); Tutrone, (2022).

dois medos: o de entregar o filho, ou o de violar as cinzas do amado. Afinal, quando Ulisses demonstra a intenção de destruir o túmulo por inteiro, a troiana suplica em vão, até que, ela desistindo, ele obtém seu propósito e a deixa a lamentar a morte do filho.

Achamos relevante evidenciar, com o exemplo de uma cena inteira, o quanto a presença do tema das emoções é impactante não apenas em momentos de clímax, como efeito das cenas: sua tematização é fundamental até mesmo no desenrolar do enredo da tragédia senequiana em questão.

Além disso, no diálogo entre Andrômaca e Ulisses, alguns conceitos filosóficos correntes na prosa do autor cordobês são mencionados, ainda que *en passant*. Por exemplo, temos toda a discussão sobre a esperança no futuro de Astíanax: valeria a pena temer por ele, que, por ser tão novo, não representa nem uma esperança certa de futuro? Questão semelhante é tematizada nas *Ep.* 4, 5 e 13.¹⁵²

Notemos ainda que, segundo os personagens de *Troades*, o medo tem manifestações físicas específicas, descritas de maneira muito semelhante àquela com que Sêneca descreve as manifestações físicas da ira em seu diálogo *Sobre a Ira (De ira, 1.1.3-4)*. Para o público que associe os dois textos, trágico e filosófico, a impressão é de que Andrômaca, já tomada pelo medo, estava na fase de extravasar a emoção. Conforme nota Konstan (2015, p. 174), esses relatos ricos em descrição das emoções parecem ser típicos e característicos de Sêneca.

No episódio que estamos comentando já é possível discutir a ausência de medo da morte, ausência afirmada por Andrômaca. Para nosso estudo, é significativo que o medo (e não o luto) - emoção também aqui (como na fala de Taltíbio acima analisada) caracterizada por sua expressão física (choro, gemido, gestos nervosos) - é fator decisivo para a conclusão racional do personagem com que ela dialoga, bem como para o desfecho da cena e, ainda, para as suas consequências ao final da tragédia senequiana. Ademais, temos na cena de Andrômaca e em suas falas uma interpretação da morte consistente com o que vimos na prosa senequiana.¹⁵³

3.1.3.1 – Os medos e as esperanças de Andrômaca

¹⁵² Conforme analisamos no Capítulo I de nossa Tese.

¹⁵³ Conforme a estudiosa Elaine Fantham (1982, p. 81-82) afirma, essa é uma interpretação consistente da morte tanto na prosa quanto no drama de Sêneca. Ela interpreta esse aspecto particular da tragédia como uma necessidade emocional do próprio Sêneca, “vivendo sob uma autocracia arbitrária”, “but the welcome given to death as liberation answered an emotional need of Seneca himself, living under arbitrary autocracy, and is no less appropriate to the captive world of the Troades.” (Fantham, 1982, p. 81). Mas não é preciso ir além do episódio em apreço para discutir essa ausência de medo da morte afirmada por Andrômaca.

Na mesma cena (v 519-814), a viúva troiana vê Heitor sob dois pontos de vista. De fato, a condição miserável da personagem se deve também ao seguinte impasse: como ela preservará de um lado seu filho e, do outro, as cinzas de seu querido marido? Ela decide, dirigindo-se ao seu próprio coração (*anime*, 662), salvar aquele a quem os Dânaos temem.

Nas tragédias de Sêneca, há pouco mais de 25 ocorrências em que personagens que se referem a si mesmas evocando o *animus* (no vocativo *anime*, ver Keulen, 2001, p. 363). Para nossa análise, isso é particularmente importante porque alguns estudiosos (como Tarrant, 2018 em seu comentário sobre *Agamêmnon*) supuseram que a frequência dessa expressão poderia ser explicada pela crença filosófica de Sêneca de que atos voluntários requerem o consentimento da faculdade racional.

De nossa parte, essa evocação nos remete à descrição que Sêneca, em textos filosóficos (cf. *De Ira*, 2.3.5), apresenta para explicar o papel do *animus* (ou, ainda de modo menos frequente, nos textos citados em nosso estudo) frente às emoções. A explanação que envolve não apenas a aceitação de impressões, aparências e crenças, mas também a capacidade de as questionar. Podemos pensar que ponderações de Andrômaca também seriam um exercício derradeiro para questionar os julgamentos da própria personagem sobre suas emoções e realidade?

Quando vemos o resultado de todos os pensamentos dessa mãe desesperada, parece possível dizer que não havia ali um dilema real. Afirmamos isso porque, assim que ela tentasse salvar Astíanax, a tumba seria revelada e suas amadas cinzas seriam, de toda forma, profanadas. Então, colocando em outras palavras a pergunta acima, seria importante perguntar se, neste caso em que há ocorrência da palavra *animus*, pode-se dizer que Andrômaca estava de fato em meio a um processo de decisão totalmente racional. Ao nosso ver não é bem assim, a impressão é que estamos diante de exemplo da tese de Fitch, ou seja, que “os dramas de Sêneca são coloridos, mas não controlados pelo pensamento estoico”. (2008, p. xxxv). Como mencionado acima (e explicitado nas falas dos personagens de *As Troianas*), o medo tem manifestações físicas específicas e, nos versos apreciados, Andrômaca já estava dominada pelo medo, e estava na fase de extravasar emoções; ou seja, ela não era mais capaz de tomar decisões racionais, mesmo parecendo que tentasse fazer isso. Sem dúvida, ela também estava em um “beco sem saída”: o que ela realmente poderia fazer nessa situação para salvar seu filho, caso o túmulo fosse destruído?

Esta cena nos mostra de modo singular manifestações de emoção, e também uma forma como se pode diferenciar emoções como luto e medo. Isso não parece ser algo que Sêneca explore em *De ira* ou em suas *Cartas*. Temos, portanto, um contraste específico entre esperança

e medo que, definitivamente, não se limita ao teor da *sententia* “tempere o medo com a esperança” (*spe metum tempera*, *Ep.* 13.12), que citamos anteriormente neste estudo. Dessa forma podemos afirmar que, a ideia que a esperança pudesse reduzir o medo não funcionaria no contexto das mulheres troianas sofrendo as consequências da derrota na guerra.

Considerar a compreensão estoica e especialmente senequiana das emoções – ou seja, o modo como o elemento racional funciona como parte da concepção senequiana de emoção – é relevante para precisamente compreender a complexidade de algumas cenas de *As Troianas* e entender como as emoções estoicas podem funcionar na tragédia.

Na peça que analisamos, constatamos que, por meio da expressão ou descrição da emoção do medo, Sêneca não apenas repete ou apresenta exemplos mitológicos e históricos da concepção elaborada em suas cartas e tratados. O que seus personagens trágicos fazem (na medida do que, a todos aqueles que não alcançaram a sabedoria, se mostre possível fazer) é representar essas afirmações não de forma analítica e racional, mas em meio a situações periclitantes, de que as emoções fazem parte, guiando não só a *mis-en-scène* de suas vidas, mas também sua *mise-en-abyme*.

Também vale lembrar toda a discussão sobre a esperança no futuro de Astíanax: valeria a pena temer por ele, que, por ser tão jovem, nem mesmo representaria uma certa esperança vindoura? (*Ep.* 4, 5, 13, 99).

Para o propósito maior de nossa tese, achamos relevante trazer, com o exemplo da cena apreciada, a presença impactante do tema das emoções nessa tragédia de Sêneca. Nesses diálogos entre Andrômaca e outras personagens, alguns conceitos filosóficos da prosa do autor são mencionados, mesmo que *en passant*, sem dúvida de modo a lembrar o leitor da prosa senequiana e da teoria ali desenvolvida, mas sem apresentar respostas fáceis. Afinal, não é à toa que a poesia senequiana sobrevive ao tempo e às questões que nele perpassam.

2.2 – Medo e Esperança em *Édipo*

2.2.1 – O medo como tema central¹⁵⁴

Tal como *As Troianas*, *Édipo* é uma peça em que, desde o início, o medo é um tema dominante, já nos primeiros versos. Deparamo-nos com um monólogo em que o personagem epônimo, titubeante, está tomado por tal emoção:

*Oe. curis solutus exul, intrepidus uagans
(caelum deosque testor) in regnum incidi;
infanda timeo: ne mea genitor manu
perimatur; hoc delphicae laurus monet
aliudque nobis maius indicunt scelus. (Oe., 13-18)*

ÉDIPO: Livre de cuidados, exilado, **intrépido** vagando
(tomo como testemunho o céu e os deuses), obtive por acaso poder,
o infando **temo**: que por minha mão meu pai
pereça; disto os loureiros délficos me advertem
e um outro crime ainda maior me indicam. (Trad. de Klein, 2005, p. 21-22.
Grifos nossos)

A poucos versos do início do monólogo, vemos uma contraposição entre o estado anterior de Édipo “intrépido” (*intrepidus*, v.13) e o estado atual dominado pelo terror (*infanda timeo*, v. 15). A autodescrição é contraditória: o tempo presente do verbo *timeo* indica que o medo o está tomando de assalto a personagem devido a “coisas indizíveis” (*infanda*): ter assassinado seu pai e ter cometido outro crime que, nesse momento do drama, Édipo prefere não mencionar.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Como especificamos em nossa Introdução, caso sigamos a datação de Fitch (2018) e Boyle (2011) a tragédia *Édipo* faz parte do primeiro grupo de tragédias de autoria de Sêneca e, junto com *Agamênon* e *Fedra*, deve ter sido composto no período do exílio, 41-49 EC.

¹⁵⁵ A esse respeito Boyle (2011, p. lvii) afirma que o maior medo de Édipo é o incesto (*maius nefas*, v. 18). A ênfase temor refletiria, segundo o estudioso, uma maior repulsa quanto ao incesto presente na cultura romana do I século da nossa era, se comparada à cultura do *Édipo* sofocliano da Grécia do V século AEC. O estudioso não apresenta, porém, maiores dados para a inferência de tal contraste, do qual não estamos convencidos.

A comparação entre *Édipo* de Sêneca com a tragédia sofocliana tem gerado muitos profícuos estudos.¹⁵⁶ Sófocles (497-496 AEC – 406-405 AEC),¹⁵⁷ ao compor *Édipo tirano*, ambientou a história em uma Tebas com características atenienses. Por isso, poderíamos dizer, com Staley (2014, p. 115), que o Édipo sofocliano é uma “autoimagem nacional”, que, apresentada no retrato de um tirano e estrangeiro, deve agora enfrentar uma crise. Ele aparenta ser um completo desconhecedor da desgraça que lhe sobrevém; mas, como um rei idôneo, prepara-se para resolver as questões de seu povo. Então, o Édipo grego expressa sua preocupação com o povo;¹⁵⁸ ao passo que o discurso inicial do Édipo romano nos desvela um rei extremamente autocentrado desde o início da tragédia. O Édipo senequiano seria, de acordo com Calder¹⁵⁹ “um homem pego no *metus* e liberto somente pelo conhecimento”. Veremos, porém, que o medo se transformará em ira no final da peça, e o fim trágico de Édipo será guiado não necessariamente por ter ciência do que fez, mas por emoções fortes, conforme defenderemos, e por acabar cometendo crimes piores do que aqueles que o oráculo de Delfos lhe havia profetizado: já que o Édipo romano imputará sobre si mesmo a culpa da morte de Jocasta também.

Segundo Staley (2014), o medo expresso pelo Édipo senequiano denuncia seu conhecimento - em algum nível - da possibilidade de ele próprio ter cometido o assassinato do pai. Ele argumenta que esse Édipo tinha um “autoconhecimento literário”, colocando-se, assim, na mesma posição da audiência da tragédia grega. Enfim, Sêneca, segundo Staley, trabalha com

¹⁵⁶ Para uma análise sobre o processo de transmissão e recepção do *Édipo* senequiano recomendamos a se de Doutorado de Renata Cazarini de Freitas (2019): *Entre a tradução e a adaptação: Édipo, de Sêneca*. Na última década, os estudos intertextuais são os mais explorados da tragédia em questão: Aygon, (2019) compara o silêncio do quarto ato de *Édipo* ao silêncio tematizado na obra de Longino (ca. 213-273 EC) *Do Sublime*, numa leitura com enfoque no significado moral das tragédias. O Édipo senequiano é frequentemente comparado com a personagens de Eurípides e Sófocles, cf. Paré-Rey, 2013; Simms, 2018; Weber, 2015. Segundo Hélène Vial (2015), Sêneca se serve de Ovídio, nomeadamente de suas *Metamorfoses* como fonte de memória mitológica: as inovações senequianas em relação a Virgílio e Ovídio foram amplamente perscrutadas e associadas a manifestações modernas e contemporâneas do mito de *Édipo* em volume da *Spudasmata 149*, coletânea de estudos organizados por Francesco Citti e Alessandro Iannucci (2012), sob o título de *Edipo clássico e contemporâneo*. Ali que lemos estudos sobre a fortuna crítica da obra desde o séc. XVI ao nosso século, chegando à relação com o cinema de Pier Paolo Pasolini (1922-1975) ou de Toshio Matsumoto (1932-2017). Dentre os autores antigos, as relações entre Sêneca e Ovídio permanecem dentre as mais exploradas, haja vista, e.g., a referência ao mito de Acteão, que Sêneca traz tanto em *As Fenícias* como em *Édipo*, ambos os casos bebendo da versão ovidiana do mito (Anna Basile, 2012). Na esteira da revisão do conceito de imitação e da revalorização da literatura latina como uma literatura de segundo grau (cf. em relação a Virgílio, em especial Vasconcellos, 1993) a obra poética de Sêneca é hoje reconhecida como muito mais que uma simples emulação da mais antiga tragédia grega de Sófocles.

¹⁵⁷ Para discussão sobre a biografia de Sófocles, cf. Ahl, 2008, p. 5.

¹⁵⁸ O povo está diante do rei esperando que este tenha a capacidade de resolver a crise, pois uma praga os assola. Sófocles foi o primeiro autor a encenar o mito de Édipo tendo como pano de fundo a praga, e Atenas havia experienciado uma praga de tifo em 430-429 AEC. Além disso, o líder popular Péricles veio a falecer no ano 429 AEC. Não se pode afirmar que Sófocles tinha a intenção de criar esses paralelos da história com a situação política de uma Atenas em que um líder ruía enquanto outro surgia (Ahl, 2008, p. 9-10).

¹⁵⁹ Citamos a afirmação mais amplamente: “Seneca’s *Oedipus* is largely the tragedy of a man caught in *metus* and freed only by knowledge” (Calder, 1976, p. 34).

a sugestão de que Édipo soubera da verdade, uma vez que haveria uma imagem de uma culpa implícita,¹⁶⁰ quase “subconsciente”. A. J. Boyle (2011, p. 110) sustenta que a dúvida é o *Leitmotiv* da cena inteira. De fato, em favor da argumentação do estudioso, podemos notar a presença do adjetivo *dubius* em referência ao sol, com efeito de hipálage, no primeiro verso da obra.

Mas, além da dúvida, o próprio Édipo reconhece seu medo nos versos 15-16. Portanto, é na perspectiva do personagem Édipo que observaremos a função do medo nessa tragédia. Vimos, pois, que desde o princípio da tragédia, em seu monólogo, o protagonista expressa grande temor: esse é um Édipo tipicamente senequiano,¹⁶¹ que manifesta abertamente suas inquietações; deslocando, assim, o foco da encenação para as palavras e para a ação interna, a dizer, para a dimensão psicológica.¹⁶²

Seguindo Citti (2012, p. 101), quanto à tragédia de Sêneca:

Assim a verdade [leia-se, da tragédia] não é descoberta, como em Sófocles, por meio de uma atenta, progressiva e quase científica coleta de indícios, mas é ‘pressentida’ pelo protagonista que desde o início é investido pela dúvida, pelo medo e pela culpa¹⁶³.

Em contrapartida, no Édipo sofocliano o público conhece mais sobre Édipo que ele mesmo. Essa é uma das razões pelas quais, na esteira de diversos estudiosos entre eles Staley, confirmamos que Sêneca não faz uma simples tradução de Sófocles, “mas o adapta e o romaniza, escrevendo uma tragédia de um tipo diferente: não Édipo como um herói em busca da verdade, mas um espectador da revelação da verdade que ele já suspeitava”.¹⁶⁴ Quando, em Sófocles, começa a suspeitar que ele mesmo teria assassinado seu pai, Édipo também é tomado pelo medo (*Oedipus Tyrannus* 917-1013); o medo é a palavra-chave desse trecho da obra, de acordo com Ahl (2008, p. 48): segundo o estudioso de todas as peças de Sófocles, na peça há 20% das ocorrências da palavra “medo” (*φόβος*).¹⁶⁵

¹⁶⁰ Cf. também Mastrorarde, (1970, p. 314).

¹⁶¹ Citti (2012, p. 100).

¹⁶² Eliot (1974, p.68).

¹⁶³ “Così la verità non si scopre, come in Sofocle, mediante un’attenta, progressiva e quasi scientifica accolta degli indizi, ma è ‘presentita’ dal protagonista, che fin dall’inizio è investito dal dubbio, dalla paura e dal senso di colpa”. Citti (2012, p. 101).

¹⁶⁴ “Seneca does not succumb to this fault; he does not simply translate Sophocles, him, he writes a tragedy of a different sort: not Oedipus as a hero Oedipus as spectator to the revelation of a truth but Oedipus as spectator to the revelation of a truth which he already suspects”(Staley, 2014, p. 113).

¹⁶⁵ No Édipo sofocliano o medo apresentado no início da trama é de um homem que quer dar total auxílio ao seu povo, enquanto o Édipo romano não demonstra a mesma atitude diante do medo, ele está completamente

Sigamos o fio do medo ao longo do drama senequiano para aprofundar nossa compreensão de tal tema na obra. Finalmente Édipo confessa o que o oráculo lhe teria profetizado além do crime de parricídio: “com o tálamo do pai e com funestas núpcias, / incestuosas, iluminadas por fachos ímpios, ao filho Febo ameaça”¹⁶⁶ (*thalamos parentis Phoebus et diros toros / gnato minatur impia incestos face, Oe. V. 20-21*). A seguir, o rei tebano manifestará novamente que o incesto é seu maior medo:

*hic me paternis expulit regnis timor,
hoc ego penates profugus excessi meos:
parum ipse fidens mihimet in tuto tua,
Natura, posui iura. cum magna horreas,
quod posse fieri non putes metuas tamen:
cuncta expauesco meque non credo mihi. (Oe. v. 22-27)*

este é o **temor** que me expulsou do reino de meu pai,
por isso, fugitivo, deixei meus penates:
pouco confiando em mim mesmo, coloquei em segurança as tuas,
Natureza, leis. Quando **tens horror** a algo grande,
embora não creias que possa acontecer, **temes** mesmo assim;
atemorizo-me com tudo e não confio em mim mesmo. (Trad. de Klein, 2005,
p. 23, os grifos são nossos)

A força motriz das ações de Édipo é o medo (*timor*). Foi essa emoção que o expulsou do reino de seu pai, e a motivação por ele expressa era a de respeitar as leis da natureza (*Natura iura*). Vemos aqui, à primeira vista, um pano de fundo estoico no raciocínio do rei atemorizado que queria proteger a Natureza, conforme o preceito do estoicismo de viver segundo a natureza (“Decerto, nosso propósito é viver segundo a natureza”, *nempe propositum nostrum est*

tomado pelo medo. (Édipo: Descendentes de Cadmo! Crianças, moços! / Por que trazeis à testa ramos súplices, / prostrados, nos assentos dos altares? / Vapor de incenso assoma em meio à pólis, / assomam cantos fúnebres, lamentos. Considerei injusto ouvir dos núncios, / por isso eu vim, meninos pessoalmente, / Édipo, cujo nome pan-aclamam. / Fala, decano! Tens a primazia / da palavra. Que humor vos pde assim? / Temor? Anseio? O meu intuito é dar / total auxílio. Um homem insensível / seria, alheio à ocupação das sédes. (Trad. de Vieira, 2011, p. 39) Οιδίπους: ὃ τέκνα, Κάδμου τοῦ πάλαι νέα τροφή, /τίνας ποθ' ἔδρας τάσδε μοι θοάζετε / ἰκτηρίοις κλάδοισιν ἐξεστεμμένοι; / πόλις δ' ὁμοῦ μὲν θυμιαμάτων γέμει, / ὁμοῦ δὲ παιάνων τε καὶ στεναγμάτων: / ἀγὼ δικαίων μὴ παρ' ἀγγέλων, τέκνα, / ἄλλων ἀκούειν αὐτὸς ὄδ' ἐλήλυθα, / ὁ πᾶσι κλεινὸς Οιδίπους καλούμενος. / ἀλλ' ὃ γεραῖέ, φράζ', ἐπεὶ πρέπων ἔφυς / πρὸ τῶνδε φωνεῖν, τίνι τρόπῳ καθέστατε, / δείσαντες ἢ στέρξαντες; ὡς θέλοντος ἂν / ἐμοῦ προσαρκεῖν πᾶν: δυσάλητος γὰρ ἂν / εἶην τοιάνδε μὴ οὐ κατοικτίρων ἔδραν. (OT v. 1-13).

¹⁶⁶ Trad. de Klein (2005, p. 23).

*secundum naturam uiuere, Ep. 5.6).*¹⁶⁷ Porém, o medo continua a ser dominante na fala do rei. Édipo tem horror (*horreas*), teme (*metuas*) e um temor generalizado (*cuncta expauesco*): como ele poderia ser algum exemplo de quem respeita as leis da natureza? Há aqui aquilo que Littlewood chama de “fracasso estoico” (“Stoic failure”, 2004, p. 23) e, podemos conectar essa frase de Édipo à questão que tratamos no início de nossa Tese: a relação entre a filosofia e a poesia senequianas. Apesar de aparecerem conceitos do estoicismo aqui e ali nos dramas senequianos, eles não necessariamente o conduzem.

Quando Jocasta entra em cena, sua exortação ao monarca, face ao discurso embebido de medo, também parece estoica, ou como disse Boyle estoico-romana (“Jocasta’s opening speech is both Stoic and Roman”, Boyle 2011, p. lxxi):¹⁶⁸

IOCASTA: *quid iuuat, coniunx, mala
grauare questu? regium hoc ipsum reor:
aduersa capere, quoque sit dubius magis
status et cadentis imperi moles labet,
hoc stare certo pressius fortem gradu.
haud est uirile terga Fortunae dare. (Oe. v. 82-86)*

JOCASTA: De que serve, esposo, os males
agravar com queixas? Isto é o que considero digno de um rei:
suportar as adversidades, e por mais que a situação
esteja incerta e o fardo do poder cadente vacile,
tanto mais a coragem deve resistir acirradamente, de pé firme:
não é viril dar as costas à Fortuna. (Trad. de Klein, 2005, p. 26)

Jocasta encerra sua fala com uma máxima que engloba o que acabara de dizer nos versos anteriores, com a típica força retórica do estilo senequiano. Sua exortação surtirá efeito? Édipo responde negando que seus medos sejam covardes (*uirtusque nostra nescit ingauos metus, Oe. v. 88*) e que não há traço de pavor nele (*abest pauoris crimen, Oe. v. 87*). Para comprovar suas afirmações, relembra como enfrentou a Esfinge e como resolveu o enigma do monstro alado (*triste carmen alitis solui ferae, Oe. v. 102*). A aliteração do verso 88 que segue a fala de Jocasta

¹⁶⁷ Sobre o tema, remetemos ao Mestrado de De Pietro (2008).

¹⁶⁸ A exortação da rainha não determina o tom da tragédia, já que o fim de Jocasta vai contradizer sua própria exortação inicial (*Oe. v. 1024-1039*).

contradiz sua afirmação de que ele não está com medo: *Abest pauoris crimen ac probum procul*. (*Oe.* v. 87, Boyle 2011, p. 99).¹⁶⁹

Ademais, Boyle (2011, p. 99) vê nessa aliteração uma intensidade emocional da resposta, algo que seria contrário ao que se enuncia (*abest...*). Repetições de palavras também reforçam a intensidade emocional de uma fala ou de uma determinada cena, e Sêneca abusa desse recurso em suas tragédias,¹⁷⁰ como na fala que segue imediatamente as palavras repletas de medo que analisamos anteriormente (*Oe.* v. 22-27). No v. 28, Édipo continua: “Agora, agora os fados se preparam para tramar algo contra mim” (*Iam, iam aliquid in nos fata moliri parant*, *Oe.* v. 28)¹⁷¹. Com tal intensidade, as falas de Édipo se mostram repletas de medo e têm uma alta carga emocional, não só em suas palavras, mas também em sua poesia.

2.2.2 – Esperança, desejo em Édipo

Após a resposta de Édipo, que se defendeu da acusação de Jocasta, inicia o primeiro canto coral (*Oe.* v. 110-205). Nesse canto há uma descrição minuciosa da praga, reforçando a atmosfera de terror por meio do detalhamento dos efeitos físicos da epidemia. Há, logo no início da ode, a invocação a Baco (*Oe.* v. 113), o único deus invocado pelo coro nessa tragédia. Significativamente essa é a única tragédia senequiana em que Baco, o deus da transformação, está presente nas preces do coro.¹⁷² Apesar do deus do teatro ser invocado, nesse canto coral não há alegria ou otimismo teológico, mas só destruição e devastação. Quando Édipo entra em cena novamente, o medo entra com ele:

OEDIPVS *Horrore* quatior, fata quo uergant *timens*,
trepidumque gemino pectus affectu labat:
ubi laeta duris mixta in ambiguo iacent,
incertus animus scire cum cupiat timet.
Germane nostrae coniugis, fessis opem
si quam reportas, uoce properata edoce! (*Oe.* v. 206-211)

¹⁶⁹ É interessante lembrar que segundo Traina e Bertotti (1992, p. 380, nota) *paueo* e *horreo* descrevem os efeitos físicos do temor, como o bater do coração e o arrepio.

¹⁷⁰ Nas tragédias analisadas no presente trabalho encontramos, por exemplo, *iam, iam*, em *Oed.* v. 688; *Tro.* v. 1141; *Med.* v. 692, 949, 982. Há a repetição de outras palavras também: *nunc, nunc*, em *Tro.* v. 107; *Med.* v. 13. *me, me*, *Tro.* v. 680; *te, te*, *Oed.* v. 642, 1042; *tu, tu*, *Oed.* v. 249; *ille, ille*, *Oed.* v. 106, *Tro.* v. 721; *hunc, hunc*, *Oed.* v. 1038; *has, has*, *Tro.* v. 739; *Med.* v. 980; *ite, ite*, *Med.* v. 845, *Tro.* v. 1165; *duc, duc*, *Tro.* v. 993.

¹⁷¹ Klein (2005, p. 22) traduz: “Já os fados se preparam para tramar algo contra mim”.

¹⁷² Cf. Boyle (2011, p. lxxxv).

ÉDIPO: Sou sacudido pelo **horror**, **temendo** para onde se inclina nosso fado,
 meu peito **trépido** titubeia com um sentimento duplo:
 quando a alegria e as penas jazem confundidas na dúvida,
 o espírito incerto **teme** saber, embora o deseje.
 Ó irmão de minha esposa, se trazes alguma esperança
 Aos aflitos, com voz pressurosa ensina-a. (Trad. de Klein, 2005, p. 36, os grifos
 são nossos)

Édipo descreve o modo como seu corpo está tomado pelo horror: ele treme (*quatior*), o peito titubeia (*trepidumque pectus*) por um duplo afeto (*gemino affectu*): sua mente instável (*incertus anumus*) teme saber (*scire timet*) ao mesmo tempo que tem o desejo de saber (*cum cupiat*), o que, como vimos no Capítulo anterior, implica alguma esperança. A fala de Édipo termina com um pedido: caso Creonte tenha alguma ajuda para lhe oferecer, que fale logo. Por meio do verbo *cupio*, lemos na fala de Édipo mais uma vez a comparação do medo com a esperança; de fato, agora são chamados de “afetos gêmeos” (*gemino affectu*) como se fossem um o verdadeiro correspondente do outro; como aliás, Sêneca descreve na *Ep. 5*: – as emoções são ligadas como uma mesma corrente prende dois prisioneiros. Ao aproximar os verbos *cupio* e *timeo* no fim do verso 209, Sêneca à sua maneira aforístico-sentenciosa (ou “epigramática”)¹⁷³ chama a atenção para a emoção que, também nessa tagédia, se contrapõe ao medo tão presente nas falas de Édipo: a esperança.

A esperança será contraposta ao medo também numa descrição do Estado emocional de Jocasta, no v. 1008:

CHORVS. *dubitat afflictum alloqui,*
cupit pauetque. iam malis cessit pudor,
sed haeret ore prima uox. (Oe. 1007-1009)

CORO: Hesita falar ao aflito,
deseja-o e teme-o. Já o seu pudor cedeu aos males,
 e prende-se nos lábios a primeira palavra. (Trad. de Klein, 2005, p. 108, os grifos
 são nossos)

¹⁷³ Ao falar das *Epístolas Morais*, Boella (1983, p. 17) define tal estilo como “epigrammatico”.

Nessa cena final, Édipo já está cego e o coro descreve a reação de Jocasta ao ato de Édipo de cegar-se: ela não consegue falar com Édipo, ela o deseja e teme-o. E esse sentimento antecedeu seu trágico suicídio em cena. Embora Klein em sua tradução tenha colocado como objeto do temor e do desejo o próprio Édipo em sua tradução, assim como o fazem outros tradutores consultados por nós,¹⁷⁴ o texto em latim permite também uma leitura em que Jocasta simplesmente sofre as duas emoções: o medo e o desejo. Aqui podemos relembrar a equiparação (que por vezes se dá na prosa senequiana) de *cupio* com *spes*. Já é verdade que tal equiparação que é marcada na sociedade romana influenciada pelo estoicismo,¹⁷⁵ por isso, é importante lembrar que, ainda que essa dupla de afetos tenha sua dívida conceitual com tal filosofia, nem todas as vezes em que aparece na literatura romana, há implicações filosóficas estoicas. Por exemplo, lemos na elegia de Propércio: “Pois a noite sóbria sempre atormenta os amantes sozinhos; / a esperança e o temor revolvem a mente para ambos os lados” (*semper enim uacuos nox sobria torquet amantes; / spesque timorque animos uersat utraque modo*, Prop. 3.17.11-12) ou Ovídio em seus *Amores*: “esperemos na mesma medida, na mesma medida em que tememos os amantes”, (*speremus pariter, pariter metuamus amantes*, Am. 2.19.5).

No Édipo sofocliano, temos uma breve amostra disso no diálogo entre Jocasta e Édipo (v. 977-987) em que a esposa do rei, já amedrontado, tenta dissuadi-lo de se deixar arrebatar pelo medo.

JOCASTA: Fará sentido o padecer humano
se o Acaso impera e a previsão é incerta?
Melhor viver ao léu, tal qual se pode.
Não te amedronte o enlace com tua mãe,
pois muitos já dormiram com a mãe
em sonhos. Quem um fato assim iguala
a nada, faz sua vida bem fácil.

¹⁷⁴ "she wants him and fears him", Wilson (2010, p. 68); “lo desidera e insieme ne ha paura”, Paduano, (2018, p. 113); “deseja-o e teme-o”, Duarte (2021, p. 282).

¹⁷⁵ Recordamos que “O estoicismo marca uma mudança profundamente importante a seu respeito – que é crucial para a compreensão também da *spes* romana. No geral, os estoicos estão mais dispostos a *equiparar* a esperança ao desejo, tanto que os dois conceitos se tornam intercambiáveis”, (“Stoicism marks a profoundly important shift in his respect—which is crucial for understanding also Roman *spes*. Overall, the Stoics are more willing to *equate* hope with desire, so much so that the two concepts become interchangeable”, Kazantzidis; Spatharas 2018, p. 12). Em nosso estudo, percebemos que nem sempre os dois sentimentos são intercambiáveis; porém, há algumas ocorrências em que é efetivamente possível perceber tal equivalência, como demonstramos na seção 1.2.3, apontando passagens em que Sêneca emprega *spes* como sinônimo de *cupiditas*.

ÉDIPO: Nenhum reparo ao teu discurso, esposa,
se a mãe me gerou não mais vivesse.
Tua fala bela não me anula o medo.
(Trad. de Vieira, 2011, p. 83-84)¹⁷⁶

Jocasta fala de medo em geral: ao trazer o tema da fortuna e do acaso, ela relaciona o medo com o futuro. Já na peça senequiana, num diálogo entre Édipo e a personagem de um Velho, já indo para o desfecho da trama, encontramos a tentativa de expurgar o medo de Édipo por meio de raciocínios muito semelhantes aos evocados na *Ep. 13*:

SEN. Viduam relinques? OE. Tangis en ipsos metus
SEN. Effare mersus quis premat mentem timor;
prestare tacitam regibus soleo fidem.
OE. Conubia matris Delphico monitu tremo
SEN. Timere uana desine et turpes metus
depone. (Oe. v. 797-801, grifo nosso)

VELHO: Abandonarás a viúva?

ÉDIPO: Tocas exatamente no meu medo.

VELHO: Dize-me qual temor no profundo inquieta a tua mente;
Tenho o costume de prestar fidelidade tácita aos reis.

ÉDIPO: Com o oráculo de Delfos tremo diante da ideia de casar com minha mãe.

VELHO: **Pare de temer coisas vãs e enterre o medo vergonhoso...**

(tradução nossa)

Quando o Velho comenta com Édipo que seus medos são vãos (*uana*), percebe-se uma semelhança com a referida carta 13, de que tratamos no Capítulo II: em ambos os passos, sugere-se que as coisas fúteis e duvidosas, que afetam a mente causando medo, raramente ou nunca irão acontecer. Embora, no diálogo entre o Velho e Édipo, logo se demonstre que o medo

¹⁷⁶ Ἰοκάστη: τί δ' ἂν φοβοῖτ' ἄνθρωπος ᾧ τὰ τῆς τύχης / κρατεῖ, πρόνοια δ' ἐστὶν οὐδενὸς σαφής; / εἰκὴ κράτιστον ζῆν, ὅπως δύναίτο τις. / σὺ δ' εἰς τὰ μητρὸς μὴ φοβοῦ νυμφεύματα: / πολλοὶ γὰρ ἤδη κὰν ὀνειράσιν βροτῶν / μητρὶ ξυνηνύσθησαν. ἀλλὰ ταῦθ' ὄτῳ / παρ' οὐδέν ἐστι, ῥᾶστα τὸν βίον φέρει.
Οἰδίπους: καλῶς ἅπαντα ταῦτ' ἂν ἐξείρητό σ'ι, / εἰ μὴ 'κύρει ζῶσ' ἢ τεκοῦσα: νῦν δ' ἐπεὶ / ζῆ, πᾶσ' ἀνάγκη, κει καλῶς λέγεις, ὀκνεῖν. (*OT. 977-986*)

do rei não é tão frívolo (e, portanto, não tão vergonhoso), essa convergência pode ser considerada um indício de que podemos explorar mais profundamente a relação textual entre o modo como Sêneca filósofo e o Sêneca trágico lidam com o mesmo *adfectus*.

Tal como vimos na análise das *Troades* (Cap. III), tampouco em *Édipo* o medo (*timor*) se mostra uma emoção neutra: ao contrário, já que não tem força para interromper os tormentos que cercam as personagens, tal emoção terá o efeito de provocar catástrofes em razão de seu componente negativo.¹⁷⁷

Sêneca, em sua tragédia também aporta um diálogo que poderíamos chamar de “filosófico”. Nele, quando Creonte traz argumentos sobre o motivo que teria para não desejar tomar o lugar do rei, dá-se também uma discussão sobre duas visões sobre o medo entre Édipo e Creonte (v. 697-706):

*CR. Quid si innocens sum? OE. Dubia pro certis solent
timere reges. CR. Qui pauet uanos metus,
ueros meretur. OE. Quisquis in culpa fuit,
dimissus odit: omne quod dubium est cadat.
CR. Sic odia fiunt. OE. Odia qui nimium timet
regnare nescit: regna custodit metus.
CR. Qui scepra duro saeuus imperio regit,
timet timentis: metus in auctorem redit. (Oe. v. 697-706, grifo nosso)*

CREONTE: O quê? Se eu sou inocente?

ÉDIPO: Os reis têm o costume de temer coisas duvidosas no lugar de certezas.

CREONTE: Quem teme temores vãos, merece verdadeiros.

ÉDIPO: Quem quer que tenha sido culpado, odeia mesmo tendo sido perdoado: tudo o que é duvidoso precisa acabar.

CREONTE: Assim nasce o ódio.

ÉDIPO: Quem teme demais o ódio não sabe reinar: **o medo é guardião do reino.**

CREONTE: **Quem é cruel e detém seu governo com duro cetro, teme os que o temem: o medo se volta contra seu autor.** (tradução nossa)

¹⁷⁷ Hiltbrunner, 1985, p. 1003-4.

Podemos ver que, de um lado, Édipo argumenta que o medo é guardião do reinado; ao passo que Creonte diz que é refém do medo quem o usa em desmedida.

Ora, de maneira parecida (apesar de não idêntica), vimos anteriormente que, na *Ep.* 5.8, após afirmar que o medo segue a esperança (*Ep.* 5.7), Sêneca argumenta que tanto o medo como a esperança são pensamentos lançados para um tempo distante.¹⁷⁸ Na *Epístola* 5, afirma-se que, se nessa atitude há alguma condição positiva, esta seria a previdência e não o medo. Já na tragédia, o personagem Édipo tenta argumentar, em sua discussão com Creonte, que o medo seria uma “segurança” para o reino.¹⁷⁹ Mais uma vez, entendemos que a ponderação senequiana sobre a necessidade do assentimento a uma crença sobre a realidade não se restringe a seus escritos filosóficos: tal ideia é evocada também em seu drama. Como referimos, segundo o coro trágico, o personagem Édipo estaria se atormentando com coisas incertas (*dubia*), e não com o presente e com certezas. Falando de um futuro incerto para si e para o seu reino (v. 35), percebemos Édipo fazendo um julgamento do mundo, nesse caso um julgamento que o público, conhecedor do mito, sabe ser falso ou pelo menos duvidoso. Parece-nos contribuir para tal ironia dramática o fato de que Édipo em seguida responde que o medo é guardião do reinado; ao que Creonte replica que, na realidade, somente é refém do medo quem o usa em desmedida.

A um leitor da filosofia de Sêneca que estivesse entre a audiência da peça, a fala de Creonte poderia lembrar o modo como nela é tratado o tema das emoções e crenças acerca do mundo, na necessidade de sua superação, e, envolvidos nesse processo, os exercícios senequianos. Comparada ao ambiente em que foi produzida a obra trágica sofocliana, Sêneca escreve sua tragédia em uma Roma imperial, com questões políticas de outra ordem que as vigentes na *pólis* grega. Ainda quanto ao contexto, os estudiosos de Sêneca, segundo comenta Frederick Ahl (2008, p. 11), não associam a ocorrência de praga alguma à composição de seu *Édipo*. Porém, não há como não notar que Sêneca se detém muito mais do que Sófocles na descrição da praga servindo-se de uma precisão médica ímpar (v. 110-201 do *Édipo* senequiano). O autor romano descreve a praga, e também uma quarentena forçada, juntamente com a seca e até mesmo a fome de que os súditos de Édipo seriam vítimas.¹⁸⁰

Além da possível alusão a tais aspectos do contexto histórico ateniense, vemos que o Édipo greco-tebano, retratado por Sófocles, é recheado de histórias dentro do enredo mais

¹⁷⁸ Ver análise detalhada na seção 1.6.2, “*Vindica te tibi*: a defesa do tempo e a esperança como cura provisória do medo”.

¹⁷⁹ Esse motivo pode ser encontrado no verso “*Oderint dum metuant*” na peça do tirano *Atreus* de Ácio (v. 203) e é citado por Sêneca no diálogo *De Clementia* 1.12.4.5 e 2.2.2.9.

¹⁸⁰ Ahl, 2008, p. 15

amplo (Ahl, 2008, p. 18-20):¹⁸¹ temos a história de um homem poderoso, Creonte, que se havia tornado líder de Tebas sem nenhuma oposição; temos a história de um povo que busca desesperadamente a solução para o fim de uma praga; há, ainda, a curta história de um homem de Corinto que quer contar em primeira mão sobre a morte do pai de Édipo; e, por fim, há a história de um velho escravo que é a única testemunha viva do assassinato de Laio.

Em suma, encontramos muitas histórias dentro da história maior no *Édipo* sofocliano, ao passo que o Édipo romano consiste mais numa história única enredada num longo autoexame do rei tebano. Ora, o autoescrutínio e o autoexame são um procedimento característico dos textos de Sêneca, também em suas *Epístolas*.¹⁸² Quanto a estas, Catherine Edwards, ao discorrer sobre o *self* estoico, diz que se trata de um “*self* essencialmente individual”¹⁸³. Segundo ela, na visão estoica, os seres humanos experienciam *representações* (a maneira pela qual as coisas aparecem para o indivíduo). Isso se daria porque cada indivíduo teria suas representações particulares e poderia dar ou reter assentimento para tais. Essas representações são, conforme Edwards (1997), a combinação do mundo e das experiências do indivíduo.¹⁸⁴

2.3 – Medeia sem medo e sem esperança

2.3.1 – Medeia sem medo

*MEDEA: Di coniugales tuque genialis tori,
Lucina, custos quaeque domituram freta
Tiphyn nouam frenare docuisti ratem,
et tu, profundi saeue dominator maris,
clarumque Titan diuidens orbi diem,
tacitisque praebens consciium sacris iubar
Hecate triformis, quosque iuravit mihi
deos Iason, quosque Medae magis*

¹⁸¹ Ahl, 2008, p. 18-20.

¹⁸² Edwards (1997).

¹⁸³ “The Stoic self is essentially individual” (Edwards, 1997, p. 26).

¹⁸⁴ Na esteira do que denominamos, grosso modo, “estudos de identidade”, sem entrar no mérito da interpretação psicanalista inspirada em Freud, a introspecção psicológica das personagens das tragédias é estudada por Badalì (2015), à luz dos temas das obras em prosa do filósofo romano. Encontramos também em Berno (2017) esse tema, com ênfase à função gnosiológica das lágrimas. Adentramos, assim, em uma área de estudos que relaciona nas tragédias a questão da interioridade com as emoções e a filosofia senequiana. Nesse campo de estudo híbrido, encontramos ainda Aste (2018), que analisa a solidão e a angústia presentes no monólogo inicial da peça; já Aygon (2013) nos mostra que um dos motores dessa tragédia são os sentimentos e as reflexões desse Édipo que já principia tomado pelo medo

*fas est precari: noctis aeternae chaos,
 auersa superis regna manesque impios
 dominumque regni tristis et dominam fide
 meliore raptam, uoce non fausta precor. (Med. 1-12)*

MEDEIA: Ó deuses conjugais e tu, guardiã do leito nupcial,
 Lucina; tu que aprendeste com Tífis a dirigir
 um novo navio que haveria de desbravar os mares;
 e tu, senhor implacável das profundezas do Oceano;
 e Titã, que distribuis pelo mundo a claridade do dia;
 ó tu que ofereces uma luz cúmplice em cerimónias misteriosas,
 Hécate triforme; ó deuses por quem
 me jurou Jasão; e os que Medeia invoca
 com maior legitimidade: ó Caos da noite sem fim;
 ó escusos reinos dos deuses supernos; ó manes sacrílegos;
 ó senhor de um reino sombrio: ó soberana raptada
 para maior fidelidade: com imprecções agoirentas vos conjuro!
 (Trad. de Alves de Sousa, 2011, p. 37) ¹⁸⁵

Medeia é-nos apresentada desde o início da tragédia senequiana como alguém que tem intenção de se vingar pelo mal sofrido. Trata-se de um mito já conhecido: muitos anos depois de ter abandonado sua terra natal para se casar com Jasão, a personagem encontra-se em uma situação de fragilidade. Jasão em cena fala de sua intenção de se casar com Creúsa (*Med.* v. 437-439), e seu pai Creonte (rei de Corinto) decreta o exílio à estrangeira Medeia (*Med.* v. 190-191, 490-491).

No prólogo da tragédia em questão, Sêneca não se serve de uma figura divina para guiar a audiência dentro do mito já conhecido, mas coloca em cena a experiência, as sensações e os pensamentos repletos de emoções da rainha Medeia. A atenção à volubilidade da sorte é um início preceptivo para a compreensão do resto da peça e tema fundamental em *Medeia* e em outras tragédias senequianas (*Med.* v. 219, 287; *Thy.* v. 391-2; *Ag.* v. 57; *Tro.* v. 5-6) bem como na obra em prosa do filósofo estoico.

¹⁸⁵ Salvo indicação diferente, as traduções aqui apresentadas da *Medeia* são de autoria de Ana Alexandra Alves de Sousa (2011).

Nos versos iniciais, Nelis (2017, p. 402) nota a repetição da palavra “deuses” (*Di*, 1; *deos*, 8), o estudioso chega a aventar a possibilidade de que no nome *Medea*, no oitavo verso, o público percebesse a junção de *Me + dea*, sugerindo talvez que Sêneca estivesse deixando implícita a relação entre a princesa cólquida e o divino. Segundo o estudioso, a presença da palavra *deae* cinco linhas depois (em que Medeia invoca as Fúrias como *sceleris ultrices deae*, *Med.* 13) poderia fortalecer a possibilidade de um leitor ver o *deae* em *Medeae*. De nossa parte, notamos uma simetria métrica cruzada nos versos iniciais: depois de Medeia invocar os deuses (*di coniugales*, *Med.* 1), a protagonista (que domina não só o primeiro ato, mas também a peça inteira), invoca os deuses pelos quais outrora Jasão lhe jurara fidelidade matrimonial (*Hecate [...] quosque iuravit mihi / deos Iason*, *Med.* 7-8). Porém, agora ela tem direito de suplicar (*fas est precari*, *Med.* 9) ao Caos da noite eterna (*noctis aeternae chaos*, *Med.* 9). O verso 8 inicia com *deos* e o verso 9 termina com *chaos*; ao passo que *Medeae* composto somente de sílabas longas pesa solenemente no verso como *aeternae* no verso seguinte:

quosque iuravit mihi
deos (A) Iason, quosque Medeae (B) magis
fas est precari: noctis aeternae (B) chaos (A) (Med. v. 8-9)

A ênfase aqui recai sobre o nome da protagonista, não só por sua posição no interior do verso, mas também porque ela iniciará a elencar os deuses aos quais lhe é mais apropriado suplicar, a dizer, os deuses infernais, do submundo. Caso a simetria das três sílabas longas que dão ênfase à Medeia e *aeternae* faça sentido, nesta posição retoma-se um tema importante das tragédias senequianas que é a incerteza e desconfiança nos deuses (*deos, chaos*). Contudo, nessa peça, tal tema se contrapõe à determinação de Medeia (*Medeae, aeternae*) para cumprir seus planos. Ela não será um exemplo de constância, se considerarmos como a ama e o coro a retratam (*Med.* 380, 670, 849-869): mas, conforme nota (Bexley, 2016), o percurso da protagonista tem a ver com reconhecimento (*ingrate Iason. coniugem agnoscis tuam?*, *Med.* v. 1021, “ingrato Jasão. Reconheces a tua esposa?”, Alves de Sousa, 2011, p. 101) e com coerência consigo mesma. Embora *aeternae* nada tenha a ver sintaticamente com *Medeae*, é interessante, de fato, notar a mesma posição das palavras com três sílabas longas. Ao fim da tragédia, ela voará em um carro alado pelos ares como, segundo ela, Medeia costuma fugir (*sic fugere soleo*, *Med.* v. 1022), quase rumo à eternidade. Ademais, serão os deuses invocados nos versos iniciais cuja existência será posta em dúvida por Jasão no verso final da peça (v. 1027).

Os temas principais da peça estão, sem dúvida, relacionados à sua protagonista. O que Nelis (2017), vê no monólogo inicial (ao sugerir um jogo de palavras entre o nome “Medeia” e as palavras *anime*, *metus*, *mens*, *tremenda*, *memorau*) é similar àquilo que Konstan (2007) havia observado nos versos iniciais da Medeia euripídiana (Eur. *Med.* 1-8). Para Nelis, essa repetição é comparável à maneira com que Eurípides fizera nos versos iniciais de sua *Medeia*. Assim o estudioso faz um experimento: coloca Sêneca como leitor de Eurípides, e como um leitor atento que percebeu o jogo de palavras e, por sua vez, aplicou os seus próprios jogos de palavras. Ainda segundo Nelis (2017), esses recursos sonoros e poéticos dos quais Sêneca se serve para apresentar os temas principais da peça caracterizarão a protagonista, haja vista, e.g. sua emocionalidade, o medo, a mente e suas memórias. Lemos na tradução de Ana Alexandra Alves de Souza que, em nossa língua, nos proporciona fruir dos versos por meio de um jogo de sons similar ao latim:¹⁸⁶

MEDEA: *Per uiscera ipsa quaere supplicio uiam,*
si uiuis, anime, si quid antiqui tibi
remanet uigoris; pelle femineos metus
et inhospitalem Caucasum mente indue.
quodcumque uidit Phasis aut Pontus nefas,
uidebit Isthmos. effera ignota horrida,
tremenda caelo pariter ac terris mala
mens intus agitat: uulnera et caedem et uagum
funus per artus—leuia memorau nimis:
*haec uirgo feci. (Med. 40-52)*¹⁸⁷

MEDEIA: Procura nas próprias vísceras o caminho para a vingança, se estás viva, minha **mente**, e se é que ainda tens um pouco do teu antigo vigor. Bane os **medos** próprios das mulheres e reveste a tua **mente** da inospitalidade do Cáucaso.

¹⁸⁶ Konstan, (2007) encontra cinco exemplos de jogos de palavras com o nome “Medeia” nos primeiros seis versos de abertura da tragédia grega: Εἶθ’ ὄφελ’ Ἀργοῦς μὴ διαπτάσθαι σκάφος / Κόλχων ἐς αἶαν κυανέας Συμπληγάδας, / μὴδ’ ἐν νάπαισι Πηλίου πεσεῖν ποτε / τμηθεῖσα πεύκη, μὴδ’ ἐρετμῶσαι χέρας / ἀνδρῶν ἀριστέων οἳ τὸ πάγχρυσον δέρος / Πελία μετῆλθον. οὐ γὰρ ἂν δέσποιν’ ἐμῆ / Μήδεια πύργους γῆς ἔπλευσ’ Ἴωλκίας / ἔρωτι θυμὸν ἐκπλαγεῖσ’ Ἰάσονος (Eur. *Med.* 1-6)

¹⁸⁷ O texto latino aqui citado das tragédias segue a edição de Zwierlein, 1986.

Quaisquer perfídias que o Fásis ou o Ponto tenham visto, o Istmo também as verá. Selvagens, desconhecidos, arrepiantes, capazes de fazer tremer tanto o céu como a terra

são os males que agitam, bem fundo, a minha **mente**: feridas carnificina e exéquias perturbadas por membros lacerados.

É leve demais o que **enunero**: isto fiz eu, uma rapariga virgem.

(Trad. ligeiramente adaptada de Alves de Sousa, 2011, p. 39)¹⁸⁸

O habilidoso trabalhar fino da palavra, que mostraremos ser importante também para a filosofia senequiana no quarto capítulo de nossa Tese, enfatiza nessa passagem os conceitos-chave que serão retomados ao longo de toda a peça. E, embora a ira seja uma das emoções considerada força motriz da peça (Bán, 2019; Menzilcioğlu, 2013; Mussarra Roca, 2016), encontramos nesse jogo de palavras iniciais um dos termos importantes para o nosso estudo: *metus*. A relação de Medeia com o medo será importante para que ela finalmente cumpra seu destino, e se torne Medeia (*Medea nunc sum*, v. 910), ainda que em uma leitura inicial nossa perspectiva possa não parecer óbvia.

A primeira vez em que aparece o tema do medo na peça relacionado a coisas de mulher (*pelle femineos metus*, *Med.* v. 42); há uma implicação aqui de inversão de gênero (Boyle, 2014, p. 125). Nos versos anteriores, dois momentos importantes da trama já foram anunciados: a saída pelos carros alados do pai (v. 32) e o sacrifício que será oferecido (v. 37-39). A saída triunfal é apresentada por meio de uma súplica: “Permite, permite que eu viaje pelos ares no carro do meu pai” (*da, da per auras curribus patriis uehi*, *Med.* v. 32). A filha do Sol anuncia sua vingança como a única coisa que lhe resta: “Resta-me apenas isto: levar eu própria, de pinho/ o archote nupcial ao tálamo, e depois das preces / sacrificiais, imolar as vítimas nos altares consagrados” (*hoc restat unum, pronubam thalamo feram / ut ipsa pinum postque sacrificas preces / caedam dicatis uictimis altaribus*, *Med.* v. 37-39). Seu destino já está decidido, mas o que há ainda de acontecer na trama? O drama senequiano já foi lido¹⁸⁹ como um longo processo de interiorização das questões que envolvem o mito antigo. Vimos que, nas *Troianas*, Hécuba coincide com a cidade de Troia e tudo o que acontece com a cidade é sentido pela rainha, levando-nos a nos centrar nas perdas, no luto e na desesperança dela. Da mesma

¹⁸⁸ Da ótima tradução de Alves de Sousa, modificamos somente as primeiras duas ocorrências de “mente” (cujo latim é *animus* e Alves de Sousa traduziu, respectivamente, por “alma” e “espírito”). Como acima referido, para os propósitos de nossa Tese, procuramos traduzir de modo sistemático *animus* por “mente”.

¹⁸⁹ Cf. Ker, (2006, p. 30).

forma, a princesa cólquida, na peça em questão é a *persona* por meio da qual entramos e saímos desse drama senequiano. Segundo Ker (2006, p. 25-26), esse tema (que, defendemos, se encaixa no que chamamos de “Estudos de Identidade”) é um ponto de coerência e consistência na inteira obra do dramaturgo romano. A crise para Medeia não é exatamente o que fazer, porque isso já está instanciado desde seu monólogo inicial no drama; mas é como encontrar a si mesma nesse processo de vingança. Uma das coisas que ela precisa enfrentar para tanto é “repelir os medos de mulher” (*Med.* v. 42).

Kathrin Winter (2018) apresenta uma perspectiva instigante sobre gênero e identidade na elaboração da vingança de Medeia. Segundo a estudiosa, mesmo que alguns entendam que Medeia deva se desfazer de sua identidade feminina¹⁹⁰ para cumprir a vingança, (algo típico do mundo masculino no mundo romano), ela não relaciona sua vingança ao ser masculino. A linguagem de Medeia, especialmente nessa passagem em que ela precisa se despir de “medos de mulher” é um desejo por *uirtus* e honra de maneira que se alinha a modelos masculinos de deveres do herói e de vingança.¹⁹¹ Embora Medeia adote uma *persona* masculina na medida em que formula sua vingança; segundo Winter, (2018, p. 99) o imaginário que envolve parto e dar à luz complica esse paradigma (proposto, por exemplo, por Walsh, 2012) em frases como “Já nasceu minha vingança: / eu dei à luz!” (*parta iam, parta ultio est: / peperi*, v. 24-25).

Com *anime ... pelle*, Medeia impõe a si mesma uma transformação. Logo, ela tem que expulsar algo, (precisamente o medo), e se vestir (*mente indue*, v. 43) da inospitalidade do Cáucaso (*inhospitalem Caucasum*, v. 43). Lisl Walsh (2018), de maneira não convencional, interpreta esses imperativos como direções de palco. Segundo a estudiosa, poderiam se referir a objetos ou vestimentas que o ator poderia facilmente retirar e vestir. Concordamos com ela, no sentido que, mesmo sem elementos externos, a audiência é convidada desde o início da peça a especular sobre a busca por identidade empreendida pela protagonista. Afinal, o que ela está incitando a expelir e encorajando a se revestir é seu *animus*¹⁹² e sua *mens*, tudo acontece no seu

¹⁹⁰ Nas palavras de Winter: “É o terreno comum entre os filhos de Medeia e os seus feitos abomináveis o que é ironicamente apropriado para a vingança em si, porque os filhos de Medeia não são apenas o fruto do seu ventre, mas também os instrumentos através dos quais ela alcançará a sua vingança. Medeia, portanto, emprega imagens tipicamente vistas como femininas, ao mesmo tempo que se associa a uma tradição de masculinidade heroica.” (“It is the common ground between Medea’s children and her abominable deeds, which is ironically appropriate to the vengeance itself because Medea’s children are not only the fruit of her womb but also the instruments through which she will achieve her revenge. Medea thus employs imagery typically seen as feminine while simultaneously associating herself with a tradition of heroic masculinity”, 2018, p. 99)

¹⁹¹ Sobre o conceito de *uirtus* na obra senequiana cf. Bregalda, (2005, p. 41-48).

¹⁹² O vocativo *anime* nos lembra do que mostramos na nossa análise das *Troades*, a saber: de como a notável frequência desse vocativo poderia ser explicada pela visão filosófica de Sêneca de que atos voluntários requerem o consentimento da faculdade racional. Nesse sentido, embora Medeia pareça algumas vezes ser tomada por sentimentos irracionais, durante a peça inteira ela elabora racionalmente seus pensamentos, sentimentos e sua futura vingança.

interior. E mais, Medeia dá indícios de que está voltando a algo antigo, por invocar o Cáucaso: uma cordilheira de montanhas entre o Mar Negro e o Mar Cáspio que se encontram na fronteira com a Cólquida, sua terra natal. Boyle (2014, p. 125) nota que o adjetivo *inhospitalem* é uma tradução latina do grego ἄξενος, que significa “hostil para estrangeiros” e é precisamente porque Corinto a rejeitou como estrangeira que Medeia irá se tornar *inhospitalis* para Corinto.¹⁹³ Somos convidados então a assistir Medeia realizar o trabalho mental e físico de autotransformação.

Além do mais, Medeia culpa Jasão pelo mal que sofre e, também, pelo que vai ainda cometer. Como se não tivesse já decidido por sua vingança, Medeia rememora a ofensa que Jasão lhe impôs:

MEDEA: *Occidimus: aures pepulit hymenaeus meas.*
uix ipsa tantum, uix adhuc credo malum.
hoc facere Iason potuit, erepto patre
patria atque regno sedibus solam exteris
deserere durus? merita contempsit mea
qui scelere flammis uiderat uinci et mare?
adeone credit omne consumptum nefas?
incerta uecors mente non sana feror
partes in omnes; unde me ulcisci queam? (Med. 116-124)

MEDEIA: Estou perdida: o canto nupcial feriu meus ouvidos.

É a custo que eu própria, sim, a custo, que eu creio em tamanha desgraça.

¹⁹³ O tema do caráter estrangeiro ou bárbaro de Medeia é uma das fortunas críticas do mito em sua recepção ao longo dos séculos. No contexto brasileiro, lembremo-nos da peça *Além do Rio* de Agostinho Olavo (1957). Agostinho Olavo escreveu a peça reimaginando o mito de *Medeia* no Brasil colonial do final do século XVII. Integrante do Teatro Experimental do Negro (TEN), grupo fundado por intelectuais negros como Abdias do Nascimento (1914-2011), Agostinho Olavo parece misturar alguns elementos da *Medeia* grega e romana inserindo criações novas e originais. Os conflitos de identidade também parecem centralizar essa refiguração da *Medeia* em terras brasileiras. Assim como a antiga *Medeia*, *Jinga* é uma estrangeira, uma bruxa, descendente do Sol. Durante todo o drama, ela faz uma jornada em busca de sua identidade. A princesa cólquida finalmente se encontrará no canto e na prática da espiritualidade afro-brasileira chamada na peça de “macumba”. Em 1966 ocorreu no Senegal o *1er Festival Mondial des Arts Nègres*, patrocinado pela UNESCO, e como a peça era “uma experiência de négritude” (Nascimento, 2004, p. 218), o TEN escolheu *Além do Rio* para ali ser representada, mas a então Secretaria de Cultura Brasileira não aceitou enviar a companhia alegando que a peça precisava de “um critério de integração nacional” (Nascimento, *Carta a Dacar*, 1966). Tendo apresentado sobre este tema que liga a identidade afro-brasileira a um mito clássico na conferência *45th annual Southwest Popular/American Culture Association (SWPACA)*, agradecemos aos participantes pela discussão e à organização pela premiação que nosso abstract recebeu (Heldrich-Dvorak Graduate Travel Awards).

Foi isto que Jasão ousou fazer, depois de me ter privado do meu pai, da minha pátria e do meu reino: deixar-me sozinha numa terra estrangeira, homem cruel?! Desprezou os serviços que lhe prestei, depois de ter visto chamas e mar serem vencidos pelos meus crimes? Acredita ele que esgotei toda a minha capacidade para actos ímpios? Inquieta, desvairada, **de mente insana, sou arrastada em todas as direções.** Onde poderei eu vingar-me?
(Trad. de Alves de Sousa, 2011, p. 43-44)

Chama-nos a atenção nesse trecho o vocabulário relacionado à mente (*incerta mente; mente non sana*). Essa imagem da mente adoecida e que é conduzida para todas as partes é, como vimos,¹⁹⁴ típica do linguajar filosófico senequiano. No nosso entendimento, a peça não se pretende um panfleto da filosofia estoica; mas, parece-nos que o estado mental da personagem é descrito levando em consideração a psicologia estoica. Considerar a compreensão estoica e especialmente senequiana das emoções – ou seja, o modo como o elemento racional funciona como parte da concepção senequiana de emoção – é, mais uma vez, relevante para precisamente compreender a complexidade de algumas cenas da *Medeia* e entender como as emoções estoicas podem funcionar na tragédia.

2.3.2 – Medeia sem esperança

Como havia anunciado no prólogo, Medeia está livre de medo. De fato, como veremos nas passagens a seguir, no decorrer de toda a trama quem sente medo são todas as outras personagens, menos Medeia.

*NVT. Siste furialem impetum,
alumna: uix te tacita defendit quies.*
ME. Fortuna fortes metuit, ignavos premit.
NVT. Tunc est probanda, si locum uirtus habet.
ME. Numquam potest non esse uirtuti locus.
NVT. Spes nulla rebus monstrat adflictis uiam.
ME. Qui nil potest sperare, desperet nihil.

¹⁹⁴ Ver seção 1.3 Adfectus: uma doença da alma?

*NVT. Abiere Colchi, coniugis nulla est fides
nihilque superest opibus e tantis tibi.*

*ME. Medea superest: hic mare et terras uides
ferrumque et ignes et deos et fulmina.*

*NVT. **Rex est timendus.** ME. Rex meus fuerat pater.*

*NVT. **Non metuis arma?** ME. Sint licet terra edita. (Med. 156-169)*

AMA: Contém esse ímpeto desenfreado, filha. Mesmo a quietude do silêncio dificilmente te protege.

MEDEIA: **A fortuna tem medo** dos fortes; aos cobardes, oprime-os.

AMA: A coragem só merece louvor, quando se lhe oferece ocasião.

MEDEIA: Nunca pode faltar ocasião para a coragem.

AMA: **Não há esperança alguma então que aponte uma saída para a tua aflição.**

MEDEIA: **Quem já perdeu a esperança não tem por que desesperar.**

AMA: Está longe a Cólquida, a fidelidade do teu marido é nenhuma, nada te resta de tão grandes riquezas.

MEDEIA: Resta Medeia; nela vês mar e terra e ferro e fogo e deuses e relâmpagos!

AMA: **Deves recear o rei.**

MEDEIA: Também meu pai era rei.

AMA: **Não tens receio** do seu exército?

MEDEIA: Nem que nasça da terra.

(Trad. de Alves de Sousa, 2011, p. 46-47)

Com uma esticomitia baseanda na troca e debate de máximas caracterizada pelo estilo sentencioso senequiano e repleta de força retórica, estamos diante do embate entre Medeia e sua ama, que ao longo da peça funciona como personagem moderadora, tentando aconselhar a rainha e dissuadi-la de seu plano de matar seus filhos para se vingar de Jasão. No que diz respeito à discussão sobre encenação do drama senequiano, Boyle (2014, p. 167) defende que cenas como essa seriam quase impraticáveis em um recital de um único orador. A antílabre (ou divisão de um verso entre duas personagens) seria mais difícil ainda de ser compreendida pela audiência. Ao levar isso em conta, o estudioso acredita que teríamos nessa cena uma prova de

que a tese de que a tragédia de Sêneca tenha sido escrita apenas ou principalmente para ser recitada (aparentemente por um único orador) seria insustentável.

De toda forma, nessa cena, a ama pede que Medeia contenha seu *impetus* (impulso), uma palavra, como vimos,¹⁹⁵ importante na descrição estoica das emoções.¹⁹⁶ Será que em sua mente Medeia ainda precisa dar consentimento à impressão que a dor da traição de Jasão lhe havia causado? Medeia não responde diretamente à sua ama. Para esta, mesmo que Medeia estivesse calma e quieta (*tacita*) ela teria poucas defesas: com uma máxima sobre a Fortuna e o medo, a rainha responde sem verdadeiramente responder à ama. É uma variação do provérbio “A sorte ajuda os fortes” (*fortis/audentis Fortuna iuuat*): *Fortuna fortes metuit*, ou seja: “A sorte teme os fortes”, tal provérbio aparece com pequenas adaptações em diversos autores latinos,¹⁹⁷ inclusive em Sêneca *Ep.* 94.28 (*Audentis fortuna iuuat piger ipse sibi opstat*, “A fortuna ajuda os audazes, preguiçoso é obstáculo para si mesmo”). Medeia continua com a inversão, pois na segunda parte do provérbio que diria que o preguiçoso é obstáculo para si mesmo, Medeia assevera: “[A fortuna] pisa nos covardes” (*Med. [Fortuna] ignauos premit. v. 158*).

Após uma breve interação sobre o correto lugar da *uirtus* (“coragem”, ou também a habilidade de atuar como um homem, cf. Boyle, 2014, p. 169),¹⁹⁸ o tema da esperança é introduzido pela ama. A “ideia central”¹⁹⁹ de nosso estudo é mobilizada em uma cena tão emblemática pelos versos que seguirão. A ama, ainda no intuito de dissuadir Medeia de seus impulsos, mostra-lhe como ela não tem saída (*uiam*) para suas aflições (*adflictis*), ela não tem esperança (*spes nulla*) e a rainha rebate dizendo que ela não está em desespero precisamente porque não tem esperança alguma. A resposta da rainha de Corinto, em tom sentencioso, coloca ênfase no tema da esperança por posicionar as palavras *sperare* e *desperet* no centro do verso (*Med. v. 162*):

Qui nil (A) potest sperare (B), desperet (B) nihil (A)

¹⁹⁵ Cf. seção 1.7 de nosso estudo.

¹⁹⁶ Cf. Introdução do nosso estudo.

¹⁹⁷ A título de exemplo: Terêncio (*Ph.* 203), Cícero (*Tusc.* 2.11), Virgílio (*Aen.* 10.284). Para mais referências cf. Boyle, 2014, p. 168.

¹⁹⁸ Para Boyle (2014, p. 169) Medeia distorce o significado de *uirtus*, conceito tão importante não só para a sociedade romana, mas também para o ideal de sabedoria dos estoicos. No v. 161, Medeia acaba afirmando que há sempre lugar para virtude, até mesmo a calamidade de suas futuras ações.

¹⁹⁹ “A central Senecan idea”, diz Boyle (2014, p. 169) ao comentar essa mesma passagem da tragédia e colocando-a em conexão com a *Ep.* 5.7. A ideia central senequiana é que “ser livre de esperança é ser livre de medo” (“freedom from hope entails freedom from fear”).

Essa disposição quiástica nos lembra que, quando Sêneca cita a Hecatão para trazer seu ensinamento lá no início do epistolário (*Ep.* 5.7), a frase também é disposta de maneira quiástica:

'Desines' (A) inquit 'timere, (B) si sperare (B) desieris (A)'

Por não termos o texto grego equivalente dessa exata expressão,²⁰⁰ não se pode garantir que Sêneca tenha adicionado o quiasmo em relação ao grego. Mas sabemos por outras traduções que permitem uma comparação que Sêneca²⁰¹ costumava traduzir trechos do grego adicionando sua estilização na língua latina para reportar conceitos importantes de sua filosofia.²⁰²

2.3.3 – Medeia e o reconhecimento

Depois de Medeia ter se afastado do medo (v. 42), e até mesmo da esperança (v. 163), pois não lhe resta nem esperar em algum futuro, ela chega a uma verdadeira constatação quanto a si mesma: “Resta Medeia” (*Medea superest*, v. 166), responde a rainha à sua ama, que acabava de lhe perguntar o que sobraria se ela não tem esperança, não tem a fidelidade do marido e nem riquezas. Em cada tragédia senequiana encontramos metateatro,²⁰³ frequentemente as personagens são espectadoras dentro do palco quase a guiar qual seria a reação do espectador e leitor da tragédia em si. Medeia é uma autora interna da peça,²⁰⁴ e seus conflitos interiores são grande parte da peça. A protagonista, autoconsciente, está prestes a cumprir seu destino prescrito no mito conhecido não só hoje em dia, mas também à época dos leitores-espectadores do primeiro século. Conforme assevera Rosenmeyer (1989, p. 52):

"A autodramatização, o intenso reconhecimento do personagem de que está criando seu papel para o deleite e horror dos outros, e que a presença deles acrescenta substância à sua posição, é também uma espécie de exercício

²⁰⁰ Trata-se do fragmento 25 Fowler. Tal citação do filósofo estoico (*Hecatonem nostrum*, *Ep.* 5.7) do início do século I AEC, que foi aluno de Panécio (Cic., *Off.* 3.90), encontra-se somente no epistolário senequiano.

²⁰¹ No capítulo III, vamos nos deter sobre algumas traduções do grego para o latim feitas por Sêneca ao evidenciar sua visão sobre a linguagem e sobre a poesia.

²⁰² Como gentilmente nos fez notar o professor Paulo Sérgio Vasconcellos também há um quiasmo no confronto entre medo e esperança em *Troades: spem (A) ponant auidi (B), solliciti(B) metum (A) Tro.* 399.

²⁰³ Entendemos metateatro como “autoconsciência do teatro” (“theatrically self-conscious Theatre”), Boyle, *An Introduction to Roman Tragedy*, p. 250, n. 26 e p. 272, n. 67. Sobre metateatro nas outras tragédias de Sêneca cf. também Bezerra Felício, 2023. Veja-se também o livro organizado por Zélia de Almeida Cardoso e Adriane da Silva Duarte (2010), especialmente a parte I do livro sobre ilusão no teatro greco-latino.

²⁰⁴ Schiesaro, 2003, p. 17-19.

existencial. Medea deseja se tornar Medea, e Hércules Hércules, para conformar-se tanto com suas próprias expectativas quanto com as de seus inimigos e amigos."²⁰⁵

Restará Medeia, e ela se tornará Medeia. O tema do reconhecimento (*ἀναγνώρισις*) como autoafirmação é fundamental para a visão senequiana de ser humano. Erica Bexley (2016, p. 31) e Fitch e McElduff (2002), notam que as *dramatis personae* senequianas se comportam de maneira profundamente autoconsciente, chamando-se a si mesmos pelo nome e dando sinais de que conhecem antecipadamente seus destinos.²⁰⁶ As personagens senequianas parecem ser autoconscientes, certamente também pela longa tradição de literatura à qual pertencem.²⁰⁷ Contudo, Bexley (op. Cit.) aborda a questão sob outra perspectiva. Para a estudiosa o comportamento autoconsciente não remete apenas ao aspecto metateatral e aos antecedentes literários, mas também a ideais estoicos de constância pessoal. Vale lembrar que nas *Epístolas* há diversas exortações a Lucílio para que ele seja coerente consigo mesmo e que permaneça no caminho que já começou (*Ep.* 1.1; *Ep.* 4.1; *Ep.* 35.4; *Ep.* 89.14). Lucílio também será reconhecido, não por ser um novo Lucílio, mas por ser quem ele havia prometido que seria (*agnosco Lucilium meum: incipit quem promiserat exhibere, Ep.* 31.1). A coerência, ou a coincidência de atos e palavras, de mente e espírito, tem a ver também com a visão de Sêneca sobre linguagem, assunto que abordaremos no próximo capítulo com mais detalhe. O aspecto metateatral, o reconhecimento de Medeia e a característica que Bexley chama de “quase-estoico” (“quasi-Stoic”, 2016, p. 32) não competem mas se amalgamam. No fim, Medeia será Medeia (*Medea nunc sum, Med.* v. 910) e perguntará a Jasão se a reconhece (*coniugem agnoscis tuam?, Med.* v. 1021).²⁰⁸

Medeia sem medo é causa de medo para os demais. Quando Creonte entra em cena, ao fim de seu curto monólogo, antes de se dirigir a Medeia, ele pondera: “Foi-lhe concedida vida; liberta ela o meu país / do medo e parta em segurança” (*concessa uita est, liberet fines metu /*

²⁰⁵ “Self-dramatization, the character's intense recognition that he is creating his role for the delectation and horror of others, and that their presence adds substance to his standing, is also a kind of existential exercise. Medea wishes to become Medea, and Hercules Hercules, to conform both to their own expectations and to those of their enemies and friends.”

²⁰⁶ Apontamos para o conhecimento prévio de algo oculto em nossa seção sobre o *Édipo* (2.2).

²⁰⁷ Cf. Campbell, 2019; Mastronarde. 1970, p. 314).

²⁰⁸ Nesse mesmo tema de construção de si mesma Codoñer (2013) sugere que Medeia ao longo da peça persegue uma volta à sua identidade anterior ao matrimônio. Em nossa visão, Medeia busca uma autodeterminação que não depende do matrimônio, um tema que Bexley chama de “reconhecimento sem reunião” (“Recognition without reunion”, 2016, p. 45-46), porque entendemos que mesmo que ela busque sua identidade cólquida (*Med.* 43-44) ela também afirma que fará coisas piores do que aquilo que fez quando era virgem (*Med.* 49-50). Freitas (2022) também analisa como Medeia se serve da ira para ser Medeia novamente; cf. também Campbell, 2019.

abeatque tuta. Med. v. 185-186). Depois de um pequeno embate entre Medeia e Creonte (*Med. v. 192-202*) em que Medeia enfrenta a autoridade de Creonte que a manda novamente para sua terra natal (“Vai queixar-te aos Colcos”, *I, querere Colchis*”, *Med. v. 197*); Creonte, então dirige a Medeia a ponderação que havia feito em seu monólogo de entrada:

*CREON: Tu, tu malorum machinatrix facinorum,
cui feminae nequitia, ad audendum omnia
robur uirile est, nulla famae memoria,
egredere, purga regna, letales simul
tecum aufer herbas, libera ciues metu,
alia sedens tellure sollicita deos. (Med. 266-271)*

CREONTE: Tu, tu, maquinadora de acções criminosas que tens a maldade feminina capaz de tudo ousar e uma força varonil, sem nenhuma consideração pela tua reputação, parte, limpa o meu reino, leva contigo, ao mesmo tempo, as tuas ervas letais, **liberta os cidadãos do medo**, desafia os deuses, instalada noutra terra. (Trad. De Alves de Sousa, 2011, p. 54)

A resposta de Medeia é parecida com uma negociação: caso Creonte não tenha medo de suportar uma guerra, ele poderia expulsar tanto a Medeia como a seu companheiro, logo ele está temeroso (*si metuis pati, / utrumque regno pelle, Med. v. 274-275*). Boyle (2014, p. 200-201) observa que a *geminatio* com a qual Creonte começa essa invectiva misógina contra Medeia (*tu, tu*) ocorre somente em *Oe. v. 249*, e lá o contexto é o de uma súplica divina. Portanto, ele caracteriza como abuso essa repetição enfática seguida de palavras de desprezo em relação à figura feminina, um feroz abuso junto com a ordem para que ela saísse do reino. O *hapax totius latinitatis* que ocorre no insulto a Medeia, a dizer “*Machinatrix*” (*ThLL Gloss. VIII, 16*), pode ser um neologismo senequiano: a palavra ecoa a Medeia euripídica (Eur. *Med. 409*), em que ela chama as mulheres de “maquinadoras (ἀμηχανώταται) mais incompetentes para fazer o bem”.²⁰⁹ No que diz respeito a libertar os cidadãos do medo, claramente Sêneca está ecoando Cícero (*Cat. 1.10*). O fio condutor do medo continua, e o temor que Medeia suscita

²⁰⁹ A tradução acima citada é mais literal. Vieira (2010, p. 61) traduz: “a raça fêmea / ignora como haurir algo elevado, / sábia quando edifica o horror do fado.”

no povo é reiterado duas vezes pelo coro. No fim da peça, tanto a família real como o povo inteiro temem Medeia:

*CHORVS: quando efferet Pelasgis
nefanda Colchis aruis
gressum metuque soluet
regnum simulque reges? (Med. 870-873)*

CORO: Quando é que a infame mulher da Cólquida
levará para longe dos campos pelasgos
os seus passos e libertará do medo
o reino e também a família real? (Trad. De Alves de Sousa, 2011, p. 91-92)

Aqui há uma diferença notável entre Eurípides e Sêneca: na *Medeia* grega, Creonte teme por si mesmo e pela filha (Eur. *Med.* v. 282–3, 316–18), ao passo que a *Medeia* romana é fonte de medo para toda Corinto. O medo assume uma condição cósmica no coro que separa o segundo ato do terceiro (*Med.* v. 307-379). As odes corais das tragédias senequianas costumam estar conectadas com os versos imediatamente anteriores a elas, como se dá na terceira ode coral (*Med.* 578).²¹⁰ Contudo há uma quebra de expectativa, que possivelmente a audiência perceberia, pois a última fala de Creonte refere-se aos rituais de casamento (*Sacra me thalami uocant, Med.* 299); e o coro inicia um canto sobre a expedição dos argonautas. A expectativa da audiência ser frustrada corrobora para uma característica que vimos nas tragédias senequianas, que é a centralização da peça em um só personagem: Medeia havia centrado sua fala no regresso do navio Argo (*Med.* v. 238), e a ode coral se relaciona à fala de Medeia e não à de Creonte. O coro de corintos se pronuncia sobre os perigos da navegação e louva uma era antiga (*candida saecula, Med.* v. 329), anterior à navegação, em que cada um ficava em seus litorais e “as leis de um mundo bem delimitado” eram respeitadas:

*CHORVS: Bene dissaepi foedera mundi
traxit in unum Thessala pinus
iussitque pati uerbera pontum
partemque metus fieri nostri*

²¹⁰ Cf. também *HF* 123–4, 523, *Oed.* 401–2, *Pha.* 272–3, 754–5, *Thy.* 113–19, 784–8.

mare sepositum. (*Med.* 335-339)

CORO: As leis de um mundo bem delimitado,
o navio de pinho da Tessália reduziu-as a uma só
e obrigou as águas a submeterem-se aos golpes
dos remos e tornou o mar mais remoto
parte do nosso medo. (Trad. de Alves de Sousa, 2011, p. 59)

O tempo da narração muda: passamos da antiga Era Dourada a um mundo atual para a audiência contemporânea de Sêneca, já que os versos acima parecem uma descrição do mundo do I séc. da nossa era, mais do que da época dos corintos. Eles falam de um mundo em que as fronteiras foram abertas através da navegação, de um mundo que se abriu “não deixou nada onde estivera antes”²¹¹, antecipando a dissolução de todas as fronteiras. Essa ode “meditativa”²¹² recorta um só tema e o torna central tanto para a ação dramática que o antecedeu como para o que se seguirá.²¹³ Conforme afirma Boyle (2014, p. 208), a ode coral permite ao público uma trégua entre as duas cenas centrais de confronto (Creonte/Medeia, Jasão/Medeia). E a própria ode encena em seus versos um modelo da peça: “quebra do pacto – medo – dissolução”²¹⁴. Esse padrão começou a emergir na troca de máximas entre Creonte e Medeia do ato anterior (*Med.* v. 185-7, 252-7, 266-71). Segundo o estudioso, a tentativa de sujeição do oceano pelos argonautas não é apenas problemática, mas tem afinidades com a tentativa de Creonte de subjugar o prêmio dos Argonautas: Medeia. Os versos que destacamos acima são exatamente o ponto de mudança de narrativa, e nessa mudança da narrativa observável não se destaca o papel do medo. O medo oriundo do mar mais remoto pode ser Medeia, assim como pode ser a narrativa cósmica que essa ode engendra, e que envolve a quebra das leis naturais (*foedera*) e a futura dissolução das fronteiras.

Medeia é Medo:

IASON *Hinc Rex et illinc* – MEDEA: *Est et his maior metus*

²¹¹ Na tradução de Alves de Sousa (2011, p. 60): “Todos os marcos fronteirios foram deslocados, / as cidade sconstruíram muralhas em novos territórios. / O mundo abriu-se e não deixou nada / onde antes estivera”, (*Terminus omnis motus et urbes / muros terra posuere noua, / nil qua fuerat sede reliquit / peruius orbis: Med.* v. 369-372).

²¹² “the second coral ode is [...] primarily meditative”, Boyle, (2014, p. 208).

²¹³ A diferença do coro euripidiano (*Eur. Med.* 410-38), que ataca a falta de fidelidade dos homens e é um pouco mais empático com Medeia, o coro senequiano é crítico a Medeia e problematiza sua participação na expedição argonáutica.

²¹⁴ “Breach of covenant–to fear–to dissolution”, Boyle, (2014, p. 208).

*Medea. nos † conflagere. certemus sine,
sit pretium Iason. IASON: Cedo defessus malis.
et ipsa casus saepe iam expertos **time**.*

MEDEIA: *Fortuna semper omnis infra me stetit. (Med. v. 516-520)*

JASÃO: Aqui há um rei e outro ali!

MEDEIA: Também há **um medo maior** que eles:

Medeia. Nós † é unirmo-nos. Vamos à luta
seja Jasão o prémio!

JASÃO: Desisto, cansado de sofrimento.

E os acasos da fortuna, que já muitas vezes experimentaste, **teme-os**, tu própria.

MEDEIA: A fortuna todas as vezes que se manifestou, foi sempre inferior a mim.
(Trad. ligeiramente adaptada de Alves de Sousa, 2011, p. 70-71, Grifos
nossos)²¹⁵

Nesse confronto com Jasão, ele tenta fazer valer sua autoridade de rei dizendo que há dois reis, ele mesmo e Creonte. Mas Medeia toma conta da trama toda e se torna o próprio medo. Com uma aliteração *metus* / *Medea*, ela se apropria dessa identidade que causa temor nos outros: é um medo maior que dois reis juntos. De maneira extremamente interessante, Boyle (2014, p. 261) nota que Sêneca provavelmente foi o primeiro autor a usar *metus* de uma pessoa como objeto de medo.²¹⁶ Aqui é quase inevitável lembrar a recorrente associação entre realza/poder e medo, seja nas tragédias senequianas (*Oed.* 705-706), seja nas suas epístolas como um todo (*Ep.* 14.3-4).

Por fim, aquilo que havia sido dito de maneira indireta no diálogo com a ama (*Med.* v. 156-169), a dizer, que a fortuna teme os fortes, pois, agora é reformulado com um sujeito explícito, e Medeia afirma que a fortuna sempre foi inferior a ela. Na relação entre Medeia e Fortuna, há uma subversão do ensinamento estoico de que é preciso vencer a Fortuna (*Ep.* 71.30; *Ep.* 98.14) e não ser enganado por ela (*Ep.* 8). No embate com a ama, a última fala de Medeia contém também uma máxima sobre como ela é invencível diante da Fortuna: “A fortuna

²¹⁵ Na presente passagem, da tradução citada alteramos somente as palavras “um medo maior” cujo latim é *maior metus* (Alves de Sousa havia traduzido como “algo mais assustador”). Para os propósitos de nossa Tese, optamos por traduzir essa expressão de maneira mais literal.

²¹⁶ *Tro.* 62, v. 243, 742, *Pho.* v. 516, *Thy.* v. 1049. Boyle (2014, p. 261) nota que Ovídio (*Ov. Met.* 12.612) utiliza *timor* para se referir a Aquiles como objeto de medo.

pode arrebatá-la a minha riqueza, não meu ânimo”, (*Fortuna opes auferre, non animum potest. Med.* v. 176).

A *Medeia* de Sêneca já foi lida, no entanto, como uma peça essencialmente antiestoica (Chaumartin, 2014, p. 659). Um motivo para tanto é que diante da peça, aparentemente, o espectador deveria desejar se afastar das emoções ao ver o que acontece com a rainha de Corinto. Mas, na tragédia em questão, não há moderação ou extirpação de emoções, nem há condenação da emoção; na nossa leitura não identificamos elementos que sugeririam ao espectador o que Chaumartin sugere, pelo contrário: no ato final, um carro alado, de maneira triunfal e quase divinizada, transporta a rainha pelos ares. Para nós, a questão não é definir se a tragédia é estoica ou antiestoica, mas é aventar possibilidades de interpretação a partir das realidades da audiência que são apreensíveis a partir do texto trágico. Afinal, como diz Susanna Braund “o que é óbvio é que as obras em prosa são abertamente didáticas, enquanto as tragédias parecem deixar mais trabalho para o público.”²¹⁷

Medeia é vista como fonte de medo para o reino e para a família real. Ao passo que ela parece conseguir se libertar dos medos para cumprir sua missão, quem se enche de temor são as pessoas que estão ao redor dela. Lembremo-nos do que ela havia asseverado em sua conversa com a ama, ao dizer que ela nem teme, nem espera. Assim, a fim de cumprir sua cruel tarefa de vingança, a cólquida já repeliu de uma vez por todos os seus temores (v. 54), de tal forma que, em suma, não teme nem mesmo a sorte (v. 519-520).

Na peça em questão, em seus monólogos, e em seus embates com outras personagens, Medeia racionaliza de diversas formas o que sente. Embora ela seja tomada por ira e amor (v. 867-868), ela pondera mais de uma vez o que pretende fazer para se vingar de Jasão. Rosenmeyer chama a peça de “estoica”; mas nós nos abtemos de categorizar dessa maneira, o estudioso assevera “o herói agarra sua falha ou seu crime, e seu fim primorosamente planejado, como se fossem coisas belas, e a ressonância do discurso final converte a fraqueza em triunfo e a feiura em esplendor.”²¹⁸

²¹⁷ “What is obvious is that the prose works are overtly didactic while the tragedies seem to leave more work for the audience to do”, Braund, 2011, n. 234.

²¹⁸ “In the Stoic play the hero clutches his flaw or his crime, and his exquisitely contrived end, as if they were things of beauty, and the resonance of the final speech converts the weakness into triumph and the ugliness into splendor” (Rosenmeyer, 1989, p. 54).

2.4 – Conclusão das análises das tragédias

Em nossa leitura, pudemos constatar que as tragédias apreciadas apresentam de formas diferentes o tema do medo e da esperança. Ao iniciarmos este Capítulo com a análise da peça *As troianas*, vimos como o medo, presente desde o início da peça, está relacionado ao tema da fortuna que envolve as paixões das personagens em relação à destruição e ao futuro de Troia e dos troianos. Conforme reflete o coro (*Tro.* 397-400), no fim da vida os seres humanos podem renunciar tanto ao medo como à esperança. Ademais, a personagem Andrômaca pondera sobre quão miserável é a vida de quem só teme, sem ter esperança alguma (*Tro.* v. 425): com isso ela aponta para a constância dos dois sentimentos em *Troades*.

Isso converge com o que vimos em *Medeia* (terceira das peças analisadas), em que o desejo e o medo são chamados de “afetos gêmeos” (*Med.* v. 207). Já em *Édipo*, encontramos também a dupla esperança e medo por meio dos verbos *cupit/pauet* (*Oe.* v. 1008). Ali, observamos que, embora a esperança não tenha muito destaque na tragédia, a passagem em que o desejo aparece confirma, antes de tudo, como a *cupiditas* pode ser, também na tragédia senequiana (tal como vimos em suas epístolas filosóficas) equiparável à esperança - o que pode ser efetivamente um indício, já apontado por estudiosos, de como de como a dupla é constante no mundo romano por influência do estoicismo.

Medo e esperança, portanto, estão presentes nas três peças analisadas, e, a nosso ver, ocupam, como dupla, um papel central em *Troades*. Em *Medeia*, ambas as emoções são importantes para a construção da identidade da protagonista Medeia, ao passo que em *Édipo* há de fato uma predominância do medo em relação à esperança. Nossa apreciação das três peças evidencia a motivação para sua escolha para o presente estudo: essas tragédias (diferentemente, por exemplo, da peça *Tiestes* do mesmo autor), apresentam mais tensão quanto às emoções em apreço e conferem um papel maior para a esperança.

Quando consideramos as emoções do medo e da esperança individualmente - e não como “emoções gêmeas” -, vemos que o medo é pervasivo na construção do personagem do rei tebano: como observamos, quando Édipo entra em cena, o medo entra em cena. O Édipo senequiano se constrói em relação ao que ele teme: sua relação com os crimes de incesto e do parricídio é mediada pelo medo, pelo horror, e em certa medida até pelo desejo, porque ele teme e deseja saber em sua mente incerta (*incertus animus*, *Oe.* v. 209) o seu fado. De sua parte, a personagem de Medeia, de maneira estratégica, se afasta do medo e da esperança para poder cumprir o seu destino. Se não há medo nem esperança para a Medeia, resta Medeia. Ela não teme o rei (*Med.* v. 168), não teme a fortuna (*Med.* v. 158), e se torna fonte de medo para todas

as personagens ao seu redor. Os cidadãos a temem (*Med.* v. 270), a família real e o reino a temem (*Med.* v. 872-873), até que ela mesma se identifica com o próprio medo (*Est et his maior metus / Medea, Med.* v. 516-517) - e é nesse universo tomado pelo medo em que a peça encontra seu motivo central.

Pudemos observar que a maneira como as emoções nas peças são descritas relembra as descrições que Sêneca apresenta em seus textos em prosa. Isso se mostra, por exemplo, quando Édipo descreve sua mente como incerta e dividida entre duas emoções (*incertus animus, Oe.* v. 209), quando Medeia descreve sua mente abalada interiormente (*mens intus agitat, Med.* v. 50) e quando o mensageiro Taltíbio sofre com o medo em sua mente (*pauet animus, Tro.* v. 168). No palco senequiano, tal agitação da mente se reflete em expressões físicas em todas as personagens afetadas pelas emoções. Contudo, conforme pudemos ponderar, a descrição da emoção em termos da teoria estoica das emoções não significa que as peças tragam um tratamento estoico das mesmas: as nuances do estoicismo se subordinam ao drama, em última análise, a poética de nosso autor.

Por fim, a análise de como se dá a associação entre medo e esperança nas tragédias selecionadas traz uma perspectiva de leitura interessante. Como vimos no Capítulo II, conforme Sêneca, existem dois tipos de emoções: em primeiro lugar, as respostas instintivas, que não envolvem julgamento e que, portanto, são involuntárias (e, conforme mencionamos, até o sábio é suscetível a essas).

Em segundo lugar, existem as emoções propriamente ditas no sentido estoico, i.e. as que envolvem julgamentos e, portanto, envolvem a razão. As personagens das peças tematizam as emoções ali representadas, e suas expressões instintivas podem trair seus sentimentos mesmo quando tentam escondê-los. Vimos por exemplo, o modo como Andrômaca falha em esconder seu medo diante de Ulisses em *Troades* (*Tro.* v. 519-814); ou também o modo como Édipo diz ter sido motivado por razões nobres em sua fuga da sua cidade natal (ou seja, alegadamente ele foi movido pelo zelo pelas leis da Natureza); porém o que o move e o que o moveu é essencialmente o medo (*Oe.* v. 22-27), que pervade suas falas. Finalmente, quando Medeia hesita antes de cometer seus crimes, mesmo depois de ter-se despido do medo e da esperança (*Med.* v. 985-990), temos um outro exemplo de falha de alguém que tenta controlar suas emoções. Há uma tensão entre o que as personagens dizem sentir e o que elas sentem, e as peças de Sêneca retomam constantemente esse motivo dramático, levando-o a suas últimas consequências.

Capítulo III – Sêneca e o Teatro

Neste capítulo não nos deteremos diretamente na presença do *metus* ou *spes*, mas no uso que Sêneca faz do teatro em suas epístolas. Veremos que, com isso, o próprio autor aponta para o modo de leitura de suas tragédias, e o papel que o estoicismo cumpre nelas e como pode então ser apreendido, inclusive junto ao medo e à esperança – tema ao qual voltaremos na Conclusão.

3.1 – O teatro nas *Cartas*: dramatizações.

Non ergo sequor priores? facio, sed permitto mihi et inuenire aliquid et mutare et relinquere; non seruius illis, sed assentior

Logo, não sigo os antigos? Eu o faço, mas permito-me descobrir um pouco, mudar outro pouquinho e abandonar algumas coisas. Concordo com eles sem ser subserviente. (*Ep.* 80.1)

O que Sêneca pensa sobre poesia? Tendo analisado as três tragédias propostas no início de nosso trabalho, pareceu-nos oportuno para concluir nosso estudo colocar novamente a prosa senequiana em relação à sua poesia. Na presente seção nos deteremos sobre a função do teatro na filosofia que se depreende de suas *Cartas*. A dimensão poética da obra em prosa de Sêneca não se encontra somente nas citações (às quais trataremos mais adiante), mas também em sua escrita, que é teatralizada²¹⁹ em diversos níveis. Nomeadamente, nas *Epístolas* a *persona* que emerge do missivista e a segunda *persona*, *i.e.*, a de Lucílio são, em suma, verdadeiras personagens que interagem por meio de dramatizações. Isso pode ser visto em formulações do tipo: “*Tu me’ inquis ‘uitare turbam iubes,...’*”, *Ep.* 8.1 (“Você diz: “Você me manda evitar a

²¹⁹ Cf. Edwards (1997, p. 34): “Os dramas são encenados dentro do eu, novos papéis assumidos a cada momento” (“Dramas are enacted within the self, new roles assumed at every moment”). Schafer, (2011, p. 50), que propõe uma leitura dramatizada das *Epístolas*, em seu estudo conclui que, visto o irrestrito comprometimento com a virtude, Sêneca apresenta em seus textos epistolares um retrato da educação marcadamente variado e pluralístico. A educação é como um edifício para o qual tudo pode ser usado: os estudos filosóficos, a história, a poesia e também as coisas do dia a dia, mesmo as mais banais. Sobre o tema da dramatização na educação, cf. também, Silveira (2014, p. 77-116). No que diz respeito à dramatização no estilo senequiano remetemos ao clássico de Traina *Lo stile drammatico del filosofo Seneca* (2011 [1974]), estudo que retomaremos com mais detalhe mais adiante no presente capítulo. Sobre essa passagem Scarpat, em uma leitura biografista, conclui que *eum* seria o próprio Nero, para mais informações cf. Scarpat, (1975, p. 127-130 e 148).

multidão...”); “*Quid ergo inquis*”, 9.22 (“E daí?”, você diz...”); ou, ainda, em falas atribuídas a um leitor genérico “*Quaeris*” *Ep.* 2.6 (“Você pergunta...”; ou “Perguntam...”); “*Epicurus inquis*”, *Ep.* 12.11 (“Epicuro’, você diz...”); ou ainda a uma terceira pessoa que por algum motivo fora mencionada na epístola “*ego sum Felicio*”, (“Eu sou Felício”, *Ep.* 12.3).

A dramatização nas cartas²²⁰ pode ser observada, por exemplo, na epístola 12, sobre a velhice, em que Sêneca se coloca como personagem entre outras personagens e apresenta uma imagem duvidosa de si mesmo: os sinais da velhice do filósofo estão à sua vista, ele não tem onde se esconder dela. É significativo que a *Ep.* 12, a última do primeiro livro, trata do tema da velhice por meio do relato de uma visita à casa de campo de Sêneca: a casa estava velha (*Ep.* 12.1), as plantas nodosas e secas (*Ep.* 12.2) e até mesmo o porteiro está, segundo relata o autor, mais perto do cemitério do que da vida (*Ep.* 12.3). Mas, como nos fez notar o professor Paulo Sérgio de Vasconcellos,²²¹ há nessa carta uma dramatização das emoções também. Ali, Sêneca se descreve como um homem irado que trata injustamente um subalterno, já que atribui uma culpa a um inocente: *iratus illi proximam occasionem stomachandi arripio*: “Irado, logo que tive uma ocasião de demonstrar meu mau-humor, eu o ataquei.” (*Ep.* 12.2). Uma parte do episódio narrado na carta poderia se tornar facilmente uma cena de comédia, com ligeira adaptação do original, (e.g. tirando-se os verbos *dicendi*, como *inquam, inquit*):

SENECA: *Apparet has platanos neglegi: nullas habent frondes. Quam nodosi sunt et retorridi rami, quam trists et squalidi truci! Hoc non accideret si quis has circumfoderet, si inrigares. [...]*

(*conuersus ad ianuam*)

Quis est iste, iste decrepitus et merito ad ostium admotus? Foras enim spectat. Vnde istum nanctus es? Quid te delectatuit alienum mortuum tollere?

FELICIO: *Non cognoscis me? Ego sum Felicio, cui sollebas sigillaria adferre; ego sum Philositi uilici filius, deliciozum tuum.*

SENECA: *Perfecte iste delirat: pupulus, etiam deliciozum meum factus est? Prorsus potest fieri: dentes illi cum maxime cadunt.* (*Ep.* 12.2-3)

²²⁰ Em nossa Dissertação de Mestrado, já estudamos como o gênero epistolar simula um “diálogo entre amigos ausentes”, na definição de Cícero (*amicorum conloquia absentium*, *Fil.* 2,7.4), e que relembra, assim, o diálogo filosófico. Nesse sentido, agradecemos à Profa. Dra. Carol Martins da Rocha por nos lembrar em sua arguição o modo como o gênero epistolar compartilha certas características com o drama, tais como o ponto de vista das personagens (em primeira pessoa), a determinação espaço-temporal e a ironia dramática. Cf. Barbiero, 2022.

²²¹ Agradeço aos comentários sempre precisos e generosos do prof. Paulo Sérgio Vasconcelos que me chamaram a atenção para o aspecto dramático da representação das emoções nas *Epístolas Morais*.

SÊNECA: “Parece que estes plátanos estão negligenciados: estão sem folhagem alguma. Quão nodosos e secos estão os ramos, quão sombrio e áspero está esse tronco! Isso não aconteceria se alguém cavasse em volta deles e os regasse.”.

[...]

(voltado para a porta)

“quem é esse aí? Esse decrepito próximo da entrada e que com razão foi posto perto da entrada.²²² Pois ele já está de saída... Onde você conseguiu esse troço? Como? Você achou graça de tomar o defunto de outra pessoa?

FELÍCIO: Não está me reconhecendo? Eu sou Felício, para quem você costumava trazer bonequinhos de argila. Eu sou Felício, filho do caseiro Filosito, o seu xodó.

SÊNECA: Perfeito, esse aí está delirando: num pupilo, e mesmo no meu xodó ele se transformou? Daqui para frente, isso pode acontecer: ainda mais agora que os dentes vão começar a cair!”

O filósofo demonstra surpresa ao saber que vira aquele velho quando ainda era um menino. Ao longo do epistolário, essa *persona* senequiana assume novos papéis a cada momento. Isso porque, quando fala de leitura (*Ep.* 2), o filósofo se põe como leitor (*apud Pomponium legi, Ep.* 3.6; *ex pluribus quae legi, Ep.* 2.5; *hodierno die legi, Ep.* 8.7; *Exulto quotiens epistulas tuas accipio Ep.* 19.1; *audi quid me in epistula tua delectauerit, Ep.* 74.1); quando fala de amizade (*Ep.* 3), ele se põe como amigo (*Ep.* 6). Se fala de tempo (*Ep.* 1), Sêneca expõe suas preocupações em relação à velhice (*Ep.* 12, *Ep.* 49). Além disso, ele pode parecer um preceptor mais distante (*Ep.* 94) ou um *proficiens* que, apesar de um pouco mais experiente que Lucílio, é ainda alguém com falhas a confessar (*Ep.* 7.1). A título de exemplo, podemos apontar outra variação de *persona*, como nos momentos em que fala de doenças da alma, assumindo o papel de um médico (*Ep.* 78). Não menos relevante para nosso estudo, Sêneca é também um espectador, conforme lemos na sétima epístola a Lucílio. Ali, ao refletir sobre os vícios que a multidão pode suscitar no *animus*, o missivista chega à conclusão de que o próprio Lucílio poderia ser sua plateia (e vice-versa):

²²² *Ad ostium*: referência a um costume fúnebre: quando os olhos do defunto eram fechados, os parentes repetiam diversas vezes seu nome em voz alta (*conclamatio*), em seguida ele era lavado e ungido, vestido de acordo com o seu status e posto no leito fúnebre (*lectus funebris*) com os pés em direção à porta. Cf, Kierdorf “Burial”, in: *Brill’s New Pauly* e Bezerra Felicio, (2020).

Egregie hoc tertium Epicurus, cum uni ex consortibus studiorum suorum scriberet: 'haec' inquit 'ego non multis, sed tibi; satis enim magnum alter alteri theatrum sumus'. Ista, mi Lucili, condenda in animum sunt, ut contempnas uoluptatem ex plurium assensione uenientem. Multi te laudant: ecquid habes cur placeas tibi, si is es quem intellegant multi? introrsus bona tua spectent. Vale. (Ep. 7.11-12)

De modo extraordinário se expressou este terceiro, Epicuro, escrevendo a um único dentre os colegas dos seus estudos: “Isso”, diz “eu não dou a muitos, mas a você; pois somos um para o outro um teatro grande o bastante”. Esses ensinamentos, Lucílio meu, devem ser guardados na nossa mente, para que se despreze o prazer vindo da aprovação da maioria. Muitos o louvam: por que você gostaria de ser alguém a quem muitos pudessem entender? Que eles assistam a suas qualidades interiores. Fique bem.

Como vemos no excerto acima, atividade da troca filosófica que se dá entre preceptor e discípulo ou a atividade entre dois amigos é comparada a uma peça teatral em que um amigo se apresenta ao outro. Sêneca é teatro de Lucílio e Lucílio é teatro de Sêneca. Schiesaro (2009, p. 107) lê essa epístola como uma confirmação de que a teoria de interpretação que se depreende da prosa senequiana enfatiza o papel da audiência.²²³ O estudioso observa como Sêneca, na *Ep.* 7.5, depois de evidenciar a maneira como os jogos gladiatórios podem inflamar a alma de vícios, coloca sobre os espectadores a responsabilidade sobre o eventual afloramento daqueles vícios. Buscamos trazer o quinto parágrafo da carta em questão, dando ênfase à sua dramatização,²²⁴ sem adicionar ou remover trechos:²²⁵

SPECTATOR 1: *Sed latrocinium fecit aliquis, occidit hominem.'*

SENECA: *Quid ergo? quia occidit, ille meruit ut hoc pateretur: tu quid meruisti miser ut hoc spectes?*

²²³ Sobre esse aspecto na teoria da recepção, cf. Iser (2002 [1967]). Cf., também, Cardoso (2020)

²²⁴ Mais precisamente, no texto transmitido de Sêneca, não há tal divisão de falas ou indicação dos enunciadores.

²²⁵ Esse parágrafo repleto de vozes poderia também ser lido nos trilhos do tópico da amizade interior que abordamos em detalhe em nossa Dissertação de Mestrado (Bezerra Felício, 2020) como um diálogo que tem lugar no interior do escritor, porque, de fato, os espectadores não são sequer mencionados.

SPECTATOR 2: *Occide, uerbera, ure! Quare tam timide incurrit in ferrum? quare parum audacter occidit? quare parum libenter moritur? Plagis agatur in uulnera, mutuos ictus nudis et obuiis pectoribus excipiant.*

(Intermissum est spectaculum)

SPECTATOR 3: *interim iugulentur homines, ne nihil agatur.*

SENECA: *Age, ne hoc quidem intellegitis, mala exempla in eos redundare qui faciunt? Agite dis immortalibus gratias quod eum docetis esse crudelem qui non potest discere. (Ep. 7.5)*

ESPECTADOR 1: Mas alguém cometeu um latrocínio.

SÊNECA: E daí? Porque matou, ele mereceu sofrer isso; e você, o que mereceu, infeliz, para ser espectador disso?

ESPECTADOR 2: Mate, espanque, queime! Por que ele avança contra a espada com tanto receio? Por que morre com tão pouca vontade? Que com açoites seja impelido a ferir, que eles se deem golpes um ao outro, contra os peitos nus e abertos.

(o espetáculo é interrompido)

ESPECTADOR 3: enquanto isso, que eles sejam degolados para que alguma coisa seja representada.

SÊNECA: Pois bem! Vocês nem sequer entendem que os maus exemplos recaem sobre os que assim se portam? Agradeçam aos deuses imortais por estar ensinando crueldade a quem não a pode aprender!

Nesse contexto, respondendo a uma das tantas *dramatis personae* que preenchem essa epístola, ao perguntar se acaso seu interlocutor não identificado, ou seja, o público que assiste aos jogos, não perceberia que os maus exemplos recaem sobre os que os dão. É de forma irônica que Sêneca conclui: “Agradeçam aos deuses imortais por estar ensinando crueldade a quem não a pode aprender!” (*Agite dis immortalibus gratias quod eum docetis esse crudelem qui non potest discere, Ep. 7.5*). Segundo essa interpretação, isto é, de que seria melhor não ensinar algumas coisas a quem não pode aprender (*qui non potest discere, Ep. 7.5*), um texto produziria efeitos diferentes em diferentes ouvintes, assim como acontece com a tragédia (*Ep. 7.5; Tro. 1144-1145*).²²⁶

É incisiva a resposta de Sêneca. Talvez Lucílio recebesse essa resposta de outra forma; nós, leitores modernos, tendemos quase a permanecer fora dessa conversa intensa que nos é apresentada: o que significa dizer que os exemplos recairiam sobre os próprios espectadores? E quem são aqueles que não podem aprender a crueldade?²²⁷ Seguindo a carta, percebemos que ninguém, de acordo com o filósofo, pode suportar o ímpeto dos vícios vindo de um tão grande ajuntamento de pessoas (*Ep.* 7.6), pois é suficiente um só exemplo de luxúria (*unum exemplum luxuriae*, *Ep.* 7.7) para contaminar a mente ordenada.

Poderíamos entender que Sêneca está respondendo a outrem por causa dos verbos *intellegitis*, *docetis* e *agite*; essa segunda pessoa do plural, porém poderia abrir caminho para os diversos “outros” que habitam o “espaço de meditação senecana.”²²⁸

É relevante para o estudo aqui apresentado compreender que o filósofo não tinha, segundo os seus próprios textos nos mostram,²²⁹ uma total aversão aos jogos gladiatórios. Pelo contrário, de acordo com Cagniard (2000), as frequentes referências senequianas aos jogos públicos nos permitem inferir que ao menos Sêneca os frequentasse. O estudioso diz até mesmo que “ele apreciava os jogos” (*Ep.* 76.2).²³⁰ Visto que os jogos faziam parte da vida artística de sua época, é interessante observar a atitude do filósofo sobre o assunto. Além do mais, nas epístolas, sua última obra, podemos perceber que o filósofo não pretendia fingir que os jogos lhe parecessem vulgares e chatos. Por isso, escreve para Lucílio que foi para um espetáculo “na expectativa de diversão, de sagacidade, de um pouco de descanso para que²³¹ os olhos humanos encontrem sossego em um ser humano em carne ainda viva” (*Casu in meridianum spectaculum incidi, lusus expectans et sales et aliquid laxamenti quo hominum oculi ab humano cruore adquiescant*, *Ep.* 7.3). Ademais, ao analisar a passagem do *De Breuitate Vitae* 12.6-7, Cagniard

²²⁷ Sobre essa passagem Scarpat, em uma leitura biografista, conclui que *eum* seria o próprio Nero, para mais informações cf. Scarpat, 1975, p. 127-130 e 148.

²²⁸ “O espaço da meditação senecana, porém, como veremos adiante, é habitado por diversos “outros”, e o próprio Sêneca não permanece sempre o mesmo.” Rolim de Moura, 2015, p. 266.

²²⁹ Combates gladiatórios: *De Beneficiis* 2.34.2; 5.3.3; *De breuitate uitae* 16.3; *Ep.* 14.4; 22.1; 30.8; 37.1-2; 70.23; 76.33; 93.12; 109.18; 117.7; *Bestiarum*: *Ep.* 70.20; *De Beneficiis* 2.19.1-2; *De Prouidentia* 2.8; 8.8; *De breuitate uitae* 13.6. *Meridianum spectaculum*: *Ep.* 7.2-5. *Naumachia* (competições com embarcações): *Ep.* 4.7-8; 70.26-27. Corrida de carros: *Ep.* 30.13; 83.7; *De Ira* 1.7.1; 2.8.1; 2.14.1; *De Tranquillitate animi*, 9.3. 3; *De Beneficiis* 1.12.3; 2.21.5-6.

²³⁰ “É claro que, então, o conhecimento de Sêneca dos jogos romanos foi real e indubitavelmente adquirido pelo seu frequente comparecimento como espectador. De fato, ele apreciava os jogos”. (“It is clear, then, that Seneca's knowledge of the Roman games was real and undoubtedly acquired by his frequent attendance as a spectator. Indeed, he enjoyed the games”), Cagniard (2000, p. 611).

²³¹ *Quo*: as traduções consultadas divergem sobre a interpretação do pronome relativo. “e quel po’ di divertimento che desse ristoro agli occhi dopo la vista del sangue”, (Scarpat, 1975, p. 141); “an exhibition at which men’s eyes have repite from the slaughter of their fellow-men”, (Gummere, 1976, p. 31); “algo que descansasse os olhares dos homens da vista do sangue humano”, (Segurado e Campos, 2006, p. 15). De sua parte, Fantham traduz *quo* + subjuntivo presente por: “to rest men’s eyes from the sight of human blood”, (2010, p. 12).

(2000)²³² mostra o quanto é evidente que a denúncia que Sêneca ali (na *Ep.* 7) faz contra os jogos não diz respeito ao destino dos animais ou dos combatentes: em vez disso, é concernente ao efeito desumanizante que a execução causa nos espectadores. O estudioso continua: “as verdadeiras vítimas são os espectadores”.²³³ Para corroborar com a observação de Cagniard, observamos também como na carta há uma grande presença da ideia de “ser humano” *homines* aparece 4 vezes; *hominem*, 1; *inhumanior*, 1; *humano*, 1. É um bom número para uma carta não longa. Então, a frase de efeito “De manhã os homens são oferecidos aos leões e aos ursos, ao meio-dia aos próprios espectadores” (*Mane leonibus et ursis homines, meridie spectatoribus suis obiciuntur, Ep.* 7.4) é central para resumir expressivamente o que Sêneca está dizendo: que os espectadores se desumanizam, animalizam-se ferozmente, vendo aqueles espetáculos sangrentos. E o resultado de tal ideia é reforçada pelo fato de Sêneca retornar para casa “mais desumano” (*inhumanior, Ep.* 7.3) “porque estive entre os humanos” (*qui inter homines fui, Ep.* 7.3)

Numa sociedade como a Roma Imperial em que Sêneca vivia, a cultura do espetáculo estava à ordem do dia.²³⁴ Com isso, prosseguimos para compreender qual seria a perspectiva mais geral de Sêneca no que diz respeito à poesia e à apresentação teatral e sua visão das artes no caminhar filosófico. Esta última parte da Tese, ao nosso ver, corrobora para interpretar todas as relações que encontramos nas análises das tragédias propostas ao longo deste estudo.

3.2 – Saia da vida com um bom verso: Sêneca filólogo?

Quomodo fabula, sic uita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet quo loco desinas. Quocumque uoles desine: tantum bonam clausulam impone. Vale. (Ep. 77.20)

Que a vida seja como uma peça: não importa quanto dura, conquanto que a atuação tenha sido boa. De nada vale em que ponto terminará. Termine quando quiser: só termine com um bom verso. Fique bem.

²³² “While Seneca is critical of this spectacle, if we read the text carefully, it is evident that his primary complaint concerns neither the fate of the animals nor of their opponents, but rather the dehumanizing effect of this botched execution on the spectators.” Cagniard, (2000, p. 611).

²³³ “The real victims are the spectators”, Cagniard, (2000, p. 611).

²³⁴ Cf. A. J. Boyle, *An Introduction to Roman Tragedy* (London; New York: Routledge, 2006), 3-24; (Cardoso, 2010)

O fim do caminhar filosófico ao lado de Sêneca é aprender a sabedoria que é a arte da vida (*Ep.* 117.11). Para viver bem (*Ep.* 22.17) tem-se que conseqüentemente aprender a morrer (*Ep.* 24; *Ep.* 49; *Ep.* 78), já que a morte liberta da tirania dos príncipes (*Ep.* 26.10). Como, então, sair da vida? Tendo atuado bem.²³⁵ A morte é um tema de particular fascinação por parte de Sêneca, estando presente tanto nas cartas como em suas tragédias de maneira persistente (*Ag.* 996; *Tro.* 865-870; *Oe.* 103-104; *Med.* 170). Na epístola acima, ao se servir da imagem teatral de uma peça (*fabula*), ele assevera que sua duração não importa, mas sua qualidade. Onde terminar? Termine bem e com um bom verso.²³⁶

Como se sabe, as peças são forçosamente recortes de uma história maior,²³⁷ na própria tragédia senequiana entramos em Troia por meio do lamento de Hécuba, sabemos do que ocorreu na cidade porque a rainha nos conta das suas perdas. Édipo nos saúda com terror no seu monólogo: algo aconteceu, não sabemos bem o quê, mas algo atormenta a vida do rei tebano. Medeia é injustiçada e quem nos conta isso é ela mesma: Jasão já a abandonou, o casamento nefasto já foi ordenado e assim nós entramos no trágico senequiano sem muitos avisos e sem muito aviso o deixamos. Toda peça é um recorte: o tragediógrafo Sêneca escolheu como começar e como terminar, porque é possível terminar quando quiser, mas há somente uma regra: termine bem. É-nos possível interpretar *clausula* como verso, ou como fechamento de um verso, em vista do primeiro sentido presente no *OLD*, “a passagem conclusiva de uma carta, fala, argumento ou escrita; fim” (*clausula OLD*); e do segundo sentido “o fim de um período com atenção particular ao seu ritmo”. Em conformidade com esses significados, encaixa-se essa interpretação já que ele está comparando a vida a uma *fabula*. E assim como ele costuma concluir as cartas com frases marcantes (*Ep.* 82), paradoxos sem resolução (*Ep.* 9), provocações a Lucílio (*Ep.* 40), a carta em questão também não fugiria à regra, ela termina bem enquanto ensina a terminar bem.²³⁸

²³⁵ Sobre a importância do *topos* do *theatrum mundi*, ver tese de livre docência de Isabella Tardin Cardoso, *Theatrum mundi em Marco Túlio Cícero: o mundo como um palco em Cato Maior, Pro Roscio Comoedo e Pro Sestio* (São Paulo, Brasil: Editora Pontes, no prelo).

²³⁶ A diferença dos tradutores consultados, permanecemos no campo semântico teatral ao traduzir *clausula* por “verso”. “Para onde tu vais parar, é questão sem a mínima importância. Para onde quiseres, mas dá à tua vida um fecho condigno!”, (Segurado e Campos, 2014); “It does not matter when you end. End when you want; just put a good closure on it.” (Fantham, 2010, p.132); “It makes no difference where you stop. Stop wherever you please; just make the ending a good one.” (Graver; Long, 2015, p. 251); “Non importa in che punto la concludi. Concludila dove vuoi; ma sta' attento a concluderla bene.” (Monti, 2018, p. 533).

²³⁷ Cf. Hor, *Ars P.* v. 148.

²³⁸ Em especial, a passagem da *Ep.* 77 analisada nesta seção nos relembra o artigo de (Cardoso, I. 2010) em que lemos em *Catão o Velho* (*Cato Maior*, §5) de Marco Túlio Cícero (106-43 AEC) – autor republicano que ainda será algumas vezes mencionado na presente seção por nós e por Sêneca, em que a metáfora do *theatrum mundi* é evocada. No diálogo filosófico, Cícero coloca nas palavras de *Catão o Velho* a ideia de que a velhice seja como “as partes finais do drama da vida” e a natureza como um poeta (“Pois não é verossímil que, tendo ela composto bem as demais partes do drama da vida, o ato final seja negligenciado, tal qual por um poeta inepto”,

É sintomático o uso da metáfora filológica e teatral para representar a boa morte, pois a posição de Sêneca acerca das artes liberais, incluindo a filologia, não é das mais simpáticas. Alfonso Traina (2011 [1974]) começa seu célebre estudo *Lo stile drammatico del filosofo Seneca* com a crítica que Sêneca faz à filologia: “O que era filosofia, tornou-se filologia” (*quae philosophia fuit, facta philologia est, Ep. 108.23*)²³⁹. Tal crítica remete a um tema que transparece em suas cartas, a dizer, de que as palavras precisam concordar com a vida, visto que a vida e as ações são mais importantes que as palavras.²⁴⁰ Para Sêneca, o objetivo da filosofia são as coisas e não as palavras (*philosophia... non in uerbis, sed in rebus, Ep. 16.3*; cf. também *Ep. 20.2*). Por mais que, conforme Traina confirma, Sêneca tenha uma certa aversão aos estudos liberais, como mostraremos na seção a seguir apresentando a *Ep. 88*, é também verdade que Sêneca expressa admiração por poetas (*Ep. 8*; *Ep. 49*) e considera a arte das palavras até certo ponto útil para o caminhar filosófico (*Ep. 88.2*; *Ep. 108.11*). Isso não significa que ele menospreze a eloquência, mas seu trabalhar textual tem fins, por assim dizer, filosóficos. Na *Ep. 75*, Sêneca discorre sobre a sua visão de linguagem e estilo: ele gostaria que a mente dele estivesse descoberta e visível a Lucílio (*Si fieri posset, quid sentiam ostendere quam loqui mallet, Ep. 75.2*), quase a expressar que gostaria de não precisar de palavras para mostrar sua mente ao seu amigo. E, ainda que ele diga que, mesmo diante de uma plateia, ele não se serviria de artifícios retóricos e os deixaria aos oradores (*sed ista ad oratoribus reliquissem, Ep. 75.2*), o desprezo pela retórica não é completo porque a filosofia não renuncia à elegância (*neque enim philosophia ingenio renuntiat, Ep. 75.3*). Por isso, ele não falaria de maneira ríspida (*arida*) e crua (*ieiuna*). e então, Sêneca prossegue resumindo e reformulando, como é seu feitio, sua visão de linguagem:

Haec sit propositi nostri summa: quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus; concordet sermo cum uita. Ille promissum suum impleuit; qui et cum uideas illum et cum audias idem est. Videbimus qualis sit, quantus sit: unus est. Non delectent uerba nostra sed prosint. Si tamen contingere eloquentia non

cum ceterae partes aetatis bene descriptae sint, extremum actum tamquam ab inerto poeta esse neglectum, Cato Maior 5; trad. de Cardoso, I. 2010, p. 50).

²³⁹ Epicteto também apresenta a antítese *philologia/philosophia*: “Ora, se admiro o próprio <ato de> interpretar, **que outra coisa me torno senão gramático ao invés de filósofo?** Com a diferença que, no lugar de Homero, interpreto Crisipo. Então, quando alguém me disser “Interpreta algo de Crisipo para mim”, sobretudo enrubescerei quando não for capaz de exibir ações semelhantes às palavras e condizentes <com elas>. (grifos nossos, trad. de Dinucci; Julien, 2012, p. 35).; ἄν δὲ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐξηγεῖσθαι θαυμάσω, **τί ἄλλο ἢ γραμματικὸς ἀπετελέσθην ἀντὶ φιλοσόφου;** πλήν γε δὴ ὅτι ἀντὶ Ὁμήρου Χρύσιππον ἐξηγούμενος. μᾶλλον οὖν, ὅταν τις εἴπη μοι ‘ἐπανάγνωθί μοι Χρύσιππον,’ ἐρυθριῶ, ὅταν μὴ δύνωμαι ὅμοια τὰ ἔργα καὶ σύμφωνα ἐπιδεικνύειν τοῖς λόγοις, (Arr. *Epic. Diss. Ench.* 49). (

²⁴⁰ Sobre a relação entre *res* e *uerba* na filosofia senequiana, remetemos a De Pietro (2008, p. 180-202).

sollicito potest, si aut parata est aut paruo constat, adsit res pulcherrimas prosequatur: sit talis ut res potius quam se ostendat. Aliae artes ad ingenium, totae pertinent, hic animi negotium agitur. (Ep. 75.4-6)

Que esse seja o nosso maior propósito: falemos o que sentimos, sintamos o que falamos; que o discurso concorde com a nossa vida. Cumpre o prometido aquele que é o mesmo, seja quando o ouve, seja quando o vê. Veremos que é do tamanho e da qualidade que diz ser: é um (é coerente).

Que as nossas palavras sejam úteis, não agradáveis. Entretanto, se a eloquência puder ser atingida sem muitas ansiedades, com preparo, mas com poucos custos, que venha e acolha assuntos belíssimos. Que seja, porém, tal que mostre mais o assunto que a si mesma. Há outras artes totalmente voltadas para mostrar-se intelectualmente, aqui nosso negócio é a mente.

Traina (2011, p. 9-10) leva o propósito de Sêneca a sério. Já que a linguagem é o espelho de como está o *animus*, segundo o estudioso italiano o estilo “drammatico” de Sêneca é um sinal de uma mente dramaticamente em guerra consigo mesma, o filósofo romano é anticlássico. É contrariando a simetria ciceroniana que se descortina o programa de toda a filosofia senequiana: a mensagem da interioridade (*me prius scrutor, deinde mundum, Ep. 65.15*). Isso, como é apresentado no passo citado da *Ep. 75*, não significa um completo descaso pela *philologia*, mas um certo tipo de tratamento da linguagem e consideração por ela.

Acrescenta-se que há uma diferença específica entre uma leitura filosófica e uma leitura filológica, e Sêneca reconhece isso algumas vezes ao longo do epistolário. Quando lê o verso virgiliano “Fuge inexorável o tempo”²⁴¹ (*fugit inreparabile tempus, Ep. 108.24*) ele distingue o leitor *grammaticus* e do leitor *philosophus*.

Sed ut obseruet

*Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
prima fugit; subeunt morbi tristisque senectus
et labor, et durae rapit inclementia mortis.*

²⁴¹ Virg. *Georg.* 3.284.

Ille qui ad philosophiam spectat haec eadem quo debet adducit. 'Numquam Vergilius' inquit 'dies dicit ire, sed fugere, quod currendi genus concitatissimum est, et optimos quosque primos rapi...' (Ep. 108.24-25)

Mas observará:

Ótima quadra

Foge em breve aos mortais: canseira, achaques,
triste velhice ocorre, e extenuados

A inclemência da morte os rouba austera.²⁴²

Aquele que olha para a filosofia deduz como deve ser feito passando pelo mesmo caminho, ele diz: “Nunca Virgílio diz ‘o dia passa’, mas ‘foge’, porque correr é o movimento mais rápido de todos e os melhores são os primeiros a ser arrancados de nós...

O futuro filólogo (*grammaticus futurus*, Ep. 108.24)²⁴³ percebe que toda vez que Virgílio fala do passar rápido do tempo, ele usa o verbo *fugit*, ao passo que deveria se atentar à mensagem de que o tempo apressa e as oportunidades passam por causa da procrastinação. Ao trazer a diferença entre os dois tipos de leitura, o missivista está efetivamente mostrando sua capacidade de análise literária e suas observações filológicas. Ele é um estudioso versado em muitos saberes, como diria Quintiliano algum tempo depois (*in omni genere eloquentiae*, Inst. 10.1.125), e suas obras em prosa e poesia são grande testemunho disso. Os exemplos na epístola em questão continuam, ele cita outros versos das *Geórgicas* (v. 3.66-68) e apresenta a análise filológica e a análise filosófica. Se bem atentarmos, vemos que, na passagem acima citada, Sêneca não se desfaz da leitura filológica para apreciar somente a filosófica: ele parte da análise filológica para chegar a conclusões filosóficas acerca do passar do tempo.

Devido às inúmeras referências escondidas nas *sententiae* tanto em sua prosa como na tragédia, concordamos com Trinacty quando diz que “claramente Sêneca escreveu suas tragédias para uma audiência altamente educada” (“clearly Seneca wrote his tragedies for a highly educated readership”)²⁴⁴. Em uma carta que aparentemente pouco tem a ver com teatro, Lucílio é ensinado a como estudar: ele deveria ler e digerir suas leituras para transformá-las em

²⁴² *Geórgicas* (Livro III v. 66-68). Trad. de Odorico Mendes, 2019.

²⁴³ Algumas das traduções consultadas apresentam versões interessantes para a tradução de *grammaticus futurus*: “the intending teacher of literature”, (Fantham, 2010, p. 234); “the prospective literary scholar”, (Graver; Long, 2015, p. 431)

²⁴⁴ Trinacty, (2014, p. 233).

algo diferente (“como fazem as abelhas com o mel”, *Ep.* 84.3). A partir de diversos elementos separados, o estudioso pode formar uma só coisa em sua mente (“Que nossa mente faça assim: esconda tudo o que lhe foi de proveito de outros autores, mostrando somente os progressos”, *hoc faciat animus noster: omnia quibus est adiutus abscondat, ipsum tantum ostendat quod efficit*, *Ep.* 84.8). É possível que Lucílio em seus estudos (e por consequência em seus escritos) transpareça o autor que ele tanto admira, mas Sêneca recomenda que seja como um filho se parece com um pai, não um retrato sem vida (*quomodo filium, non quomodo imaginem*, *Ep.* 84.9). Um homem de grande engenho pode expressar em sua obra uma harmonia, assim como o coro é formado de muitas vozes (*non uides quam multorum uocibus chorus constet?* *Ep.* 84.9).²⁴⁵ Portanto, para o poeta-filósofo a mente de um *proficiens* deveria ser assim:

De choro dico quem ueteres philosophi nouerant: in commissionibus nostris plus cantorum est quam in theatris olim spectatorum fuit. Cum omnes uias ordo canentium impleuit et cauea aeneatoribus cincta est et ex pulpito omne tiliarum genus organorumque consonuit, fit concentus ex dissonis. Talem animum esse nostrum uolo: multae in illo artes, multa praecepta sint, multarum aetatum exempla, sed in unum conspirata.

'Quomodo' inquis 'hoc effici poterit?' Adsidua intentione: si nihil egerimus nisi ratione suadente, nihil uitauerimus nisi ratione suadente. (Ep. 84.10-11)

Falo do coro dos que os antigos filósofos conheceram: nas nossas apresentações teatrais há mais cantores do que havia de espectadores nos teatros de antigamente. Quando a fila de cantores preenche os corredores e a plateia é cercada por trompetistas e todo tipo de flauta e órgão soam juntos no palco, então a partir dos diferentes sons é produzido um uníssono. É assim que quero que a nossa mente seja: nela há muitas artes, muitos preceitos, exemplos de muitas épocas, mas todos harmonizados em um só.

"Como isso se dá?" você pergunta. Pela concentração constante: se não fizermos nada a não ser pela razão e não evitarmos nada a não ser pela razão."

²⁴⁵

De Pietro (2008) estuda extensivamente o conceito de *harmonia* na filosofia senequiana.

3.3 – Sêneca gosta de poesia? Poesia para fins filosóficos.

A depender das passagens que se selecionem para entender o papel da poesia e do teatro no grande projeto de edificação moral que são as *Epístolas*, poder-se-ia ter uma primeira impressão, não totalmente errônea, de que Sêneca não tenha tido simpatia pelo teatro. Mas, como mostramos ao tratar de sua visão sobre a linguagem, as observações do missivista sobre o tema não são tão simples de serem resumidas a uma só opinião sobre o assunto. Para compreender um pouco melhor seu pensamento, procederemos a uma análise das passagens nas *Epístolas* que se referem às artes liberais, ao teatro e à poesia.

A *Carta* 88 tem o propósito de explicitar os pensamentos acerca das artes liberais:

Quare liberalia studia dicta sint uides: quia homine libero digna sunt. Ceterum unum studium uere liberale est quod liberum facit, hoc est sapientiae, sublime, forte, magnanimum: cetera pusilla et puerilia sunt. An tu quicquam in istis esse credis boni quorum professores turpissimos omnium ac flagitiosissimos cernis? Non discere debemus ista, sed didicisse. Quidam illud de liberalibus studiis quaerendum iudicauerunt, an uirum bonum facerent: ne promittunt quidem nec huius rei scientiam adfectant. (Ep. 88.2)

Você vê por que tais estudos são ditos liberais: porque são dignos de uma pessoa livre. Ao contrário, há um só estudo verdadeiramente liberal: aquele que torna a pessoa livre, este é o estudo da sabedoria, sublime, forte e generoso. Os outros são pouco importantes, coisa de criança. Acaso, você acredita que pode ter algo de bom nesses estudos cujos profissionais estão entre os mais torpes e os mais desonrados? Não devemos aprender tais artes, mas tê-las aprendido.

Alguns se perguntaram acerca dos estudos liberais se esses tornam o homem bom: eles não prometem algo do tipo nem aspiram a tal ciência.

Nessa passagem é única vez, no epistolário, em que lemos o trocadilho quanto às *artes liberales* entre “arte liberal” e “arte que liberta”. Por isso, esse não parece ser um pensamento constante nas *Epístolas*, mas um argumento de força retórica para posicionar a filosofia em um lugar diferenciado em comparação às outras artes. É também possível afirmar que as artes liberais para Sêneca fazem parte de uma fase inicial do aprendizado do *proficiens* (*non discere*

debemus ista, sed didicisse, Ep. 88.2), como o das primeiras letras (*Ep. 88.3*). Portanto, a poesia como outras artes liberais pode preparar a mente para a virtude e para a filosofia (*Ep. 88.20*). Ademais, não há na poesia um comprometimento com um sistema filosófico (*Ep. 88.5*): Sêneca desconfia daqueles que dizem que Homero teria sido um filósofo, e que sustentam que ele teria sido estoico,²⁴⁶ epicureu ou acadêmico. Para ele, então, essa prática de leitura de Homero não é proveitosa, uma vez que no texto poético todas essas filosofias aparecem em contraste entre si (*apparet nihil horum esse in illo, quia omnia sunt; ista enim inter se dissident, Ep. 88.5*). Para nós é interessante tal observação, já que, como vimos, também no mundo trágico senequiano diversas filosofias competem entre si e com o senso do homem comum. Nessa competição, o estoicismo não necessariamente vence. Em outras cartas, de maneira parecida à passagem da *Ep. 88.2*, quando as artes liberais haviam sido associadas às pessoas mais torpes (*turpissimos*) e indignas (*flagitiosissimos*), Sêneca expressa um preconceito comum à elite romana sobre as artes manuais: ele afirma, ainda, que essas são invenção de escravo (*uilissimorum mancipiorum ista commenta sunt, Ep. 90.25*)²⁴⁷ e são úteis como ferramentas para a vida, mas não ensinam sobre toda a vida (*Ep. 95.8-9*).

Contudo, poetas, teatro e apresentações dramáticas em geral são também louvadas dentro do projeto pedagógico do filósofo romano.²⁴⁸ A tragédia é particularmente elogiada e colocada num lugar diferenciado em relação a outras artes teatrais, conforme lemos na *Epístola 8.8*:

Quam multi poetae dicunt quae philosophis aut dicta sunt aut dicenda! Non attingam tragicos nec togatas nostras - habent enim hae quoque aliquid seueritatis et sunt inter comoedias Ac tragoedias mediae -: quantum disertissimorum uersuum inter mimos iacet! quam multa Publilii non excalceatis sed coturnatis dicenda sunt! (Ep. 8.8 – Grifos nossos)

Quantos poetas dizem ou o que os filósofos disseram, ou o que deveria ser dito por eles! Não vou mencionar nem os **tragediógrafos** nem as **nossas fábulas togadas** (elas também têm algo de severo e se situam entre as comédias e as

²⁴⁶ Um exemplo de uma leitura estoica de Homero é o estudo de A. A. Long, "Stoic Readings of Homer", em *Homer's Ancient Readers*, org. Robert Lamberton e John J. Keaney (Princeton University Press, 2019), p. 41–66.

²⁴⁷ Literalmente: "contrivâncias of the lowest kind of slaves" (Fantham, 2010, p.183); "All these things have been produced by the lowliest slaves" (Graver; Long, 2015, p. 331); "invenzioni delgi schiavi più vili." (Monti, 2018, p. 701).

²⁴⁸ Além de descortinar o pensamento do filósofo romano acerca do teatro e de outras artes, a prosa de Sêneca é também um grande testemunho da cultura teatral de sua época (cf. *Ep. 76; Ep. 108; Prov. 2.9*).

tragédias): que versos tão bem escritos se escondem nos mimos! Quantos versos de Publílio deveriam ser recitados não por um ator descalço, mas por um **coturnado!**

De acordo com essa passagem, dentro da hierarquia das artes e do conhecimento imposta por Sêneca, a poesia é louvável porque contém conhecimentos que filósofos ou já enunciaram ou deveriam ter dito. Mas dentro da poesia há outra hierarquia: os trágicos (*tragicos*) e as peças togadas (*togatas nostras*)²⁴⁹ contêm um elemento severo (*aliquid seueritatis*), parece então, que desses dois gêneros já se espere algo a mais, talvez um aprendizado. Mas a surpresa é: há lições até nos mimos e os seus ensinamentos deveriam estar no gênero teatral que, infere-se, seria, no entendimento de Sêneca, mais apropriado para o aprendizado: a tragédia (*coturnati dicenda sunt!*). Ademais, quando ao se referir, mais uma vez, de maneira específica ao teatro, o filósofo assevera que é uma arte que tem como objetivo a diversão (*sicut in theatrum uoluptatis causa ad delectandas aures oratione uel uoce uel fabulis ducimur, Ep. 108.6*), sendo, portanto, diferente da filosofia, pois essa não tem a eloquência grandiosa (*grande, Ep. 100.10*) da tragédia nem a simplicidade (*exile, Ep. 100.10*) da comédia, já que seu objetivo maior é o progresso e a boa mente, não o aplauso (*ad profectum omnia tendunt ad bonam mentem; non quaeritur plausus, Ep. 100.11*). Mesmo que a filosofia possa incitar aplausos, há de haver uma diferença entre os dois tipos de aplauso (“Que haja uma diferença entre o aplauso do teatro e o da escola”, *intersit aliquid inter clamorem theatri et scholae, Ep. 52.12*).²⁵⁰

3.3.1 – *Sententiae*, audiência e poesia

Notoriamente um aspecto fundamental da escrita em prosa senequiana é o uso das *sententiae*. Sêneca costuma citar máximas ou outros enunciados de valor gnômico (como versos

²⁴⁹ *Togatas nostras: fabulae togatae*, lit. peças em que os personagens vestiam togas, vestimentas do dia-a-dia dos romanos. Modernamente, tomam-se *fabulae togatae* como designando comédias, mas a designação antiga podia ser mais ampla, envolvendo ainda comédias (Nixon, *ad loc.*, Beare, 1964). Mesmo que modelos gregos tenham sido usados para a estrutura dramática da *togata*, as estruturas sociais diferentes do cotidiano da vida romana levaram a algumas adaptações (Donatus, Ter. *Eunuchus* 57); sobrevieram à modernidade somente alguns fragmentos, portanto a apreciação do gênero advém de comentários assim como este testemunho senequiano segundo o qual a *togata* parecia ter um tom mais realístico (e supostamente mais sério). Schmidt, P. L. “Togata”, in: *Brill’s New Pauly*, Antiquity volumes. Para mais informações sobre as togas, cf. a subseção do estudo da *Ep. 4*, “Toga virilis, toga pura, toga da liberdade”.

²⁵⁰ Sobre aplauso em Cícero, também com leitura estoica, cf. Isabella Tardin Cardoso, *Theatrum mundi em Marco Túlio Cícero: o mundo como um palco em Cato Maior, Pro Roscio Comoedo e Pro Sestio* (São Paulo, Brasil: Editora Pontes, no prelo).

de poetas, ou excertos em prosa de outros autores),²⁵¹ ou de valor retórico; muitas das máximas não vêm acompanhadas de seu autor (*Ep.* 108.11), outras são atribuídas aos antigos (*Ep.* 1.5), outras ainda são de filósofos (*Ep.* 7.10) ou de poetas (*Ep.* 21.5), e até mesmo de um poeta trágico como Eurípides a quem Sêneca alude como “*ille tragicus*” (*Ep.* 49.12), revelando-nos provavelmente seu respeito pelo antigo tragediógrafo grego.²⁵² Cabe-nos explicitar o contexto em que o poeta trágico grego é citado. Preocupado com sua velhice, o missivista discorre sobre o passar do tempo e iminência da morte: visto que a velocidade do tempo é imensurável (*infinita est uelocitas temporis*, *Ep.* 49.2), é importante cuidar do tempo que temos. Nesse sentido Cícero é um exemplo:²⁵³ assim como para o orador romano, mesmo se a vida lhe fosse estendida, ele não teria tempo para ler os poetas líricos; da mesma forma, o filósofo adicionaria à lista do que não ler, mesmo que tivesse tempo, os dialéticos (*Ep.* 49.5). Nessa carta, os poetas líricos são qualificados como seres frívolos (*illi ex professo lasciuiunt*, *Ep.* 49.5), ainda que haja uma concessão: é possível dedicar um pouco de tempo à poesia (“não digo que não devemos entrever essas coisas, devemos somente dar uma olhada e cumprimentá-las da janela”, *nec ego nego prospicienda ista, sed prospicienda tantum et a limine salutanda*”, *Ep.* 49.6). Por fim, depois de explorar de diversas formas a inexorabilidade do passar do tempo, Sêneca conclui a carta com um trecho das *Fenícias* de Eurípides (v. 469):

ueritatis simplex oratio est.

A verdade tem uma linguagem simples.²⁵⁴

É interessante notar que, na tragédia grega, essa máxima inicia uma fala de Polinices, um dos filhos de Édipo, que irá argumentar a favor do discurso simples como o verdadeiramente justo e contra o discurso doente que, segundo ele, seria cheio de sofismas e injusto. Ele enunciará de maneira clara que quer a sua parte como herdeiro do trono do pai e o discurso se encerrará de maneira autorreferencial: Polinices insistirá que suas palavras foram claras e

²⁵¹ Na *Ep.* 62, Sêneca observa que em sua mente ele mantém os pensamentos dos melhores independentemente da época em que tenham vivido (*sed cum optimo quoque sum; ad illos, in quocumque loco, in quocumque saeculo fuerunt, animum meum mitto*, *Ep.* 62.2), esses seriam os amigos do missivista. Há, para ele, como se nota já na segunda carta do epistolário, autores de boa reputação (*probatos*, *Ep.* 2.4) e dignos de serem lidos.

²⁵² Cf. Dinter, (2014, p. 322).

²⁵³ A referência a Cícero não remete a nenhuma das obras que chegaram até nós.

²⁵⁴ “Direto o linguajar da verdade se fez, / a justiça não precisa de múltiplas interpretações: / em si é oportuna. Já o discurso injusto, / em si doente, usa de sofismas como remédio” (v. 468-472, Trad. de Sousa Júnior, 2015, p. 125).

simples (v. 494-496).²⁵⁵ Mesmo que o contexto de uma máxima nem sempre seja relevante para compreendê-la, para nós é notável a citação desse trecho de Eurípides em uma carta em que Sêneca instaura um caso contra as frivolidades (*non uaco ad ista ineptias, Ep. 49.9*), contra jogos de palavras e sutilezas para ele desnecessários (*aliaque ad exemplum huius acutae delitationis concinnata, Ep. 49.8*). Para combater o temor da morte, Sêneca diz precisar de frases diretas e simples como por exemplo: “Você pode não acordar” (*potes non expergisci, Ep. 49.10*), antes de dormir. O desejo dele é que seu interlocutor fale sobre justiça, piedade, frugalidade (*de iustitia mihi, de pietate disputa, de frugalitate..., Ep. 49.12*). Com efeito, a fala é atribuída à sabedoria de Eurípides e não à personagem da peça grega, corroborando à explicação de Dinter (2014, p. 321-322), segundo quem a partir de Aristóteles (*Rh. 2.21.16*) e Anaxímenes (*Ars Rhetorica ad Alexandrum 11.1*), as *sententiae* não serviam somente para atrair a atenção do leitor, mas também proviam acesso à voz do autor dentro do texto. Concordamos com Dinter, no sentido de que não precisamos cair em um biografismo ingênuo (“naïve biographism”, 2014, p. 322), mas faz parte do trabalhar filológico do texto levar em consideração uma perspectiva já existente na crítica literária antiga “na verdade, uma convenção literária com a qual a audiência antiga poderia estar familiarizada”.²⁵⁶

Sêneca revela seu vasto conhecimento literário de sorte que, devido a esse amplo repertório, temos citações de autores cujo testemunho reside somente nas *Epístolas* (*Ep. 40.2; Ep. 101.1*). Ao continuar nossa leitura pela coletânea de cartas, percebemos que, para ele, o teatro poderia ser um lugar para o povo em geral receber sabedoria. Mesmo que as pessoas virtualmente fossem ao teatro só para deliciar os ouvidos (*Ep. 108.6*), assim como o sol bronzeia a todos (*Ep. 108.4*), a sabedoria poderia ser infundida pelos prazeres que o teatro proporciona (*Ep. 108.11*).

Quando se fala em Sêneca e poesia, a carta 108, é a mais analisada pelos estudiosos que discutem a relação entre prosa e tragédia senequianas.²⁵⁷ De nossa parte, desejamos chamar a atenção para o modo como é representada a expectativa da audiência diante dos ensinamentos que o teatro poderia proporcionar. O público, que, como acontece com todo ser humano, tende para o bem e a virtude (*omnibus enim natura fundamenta dedit semenque uirtutum, Ep. 108.8*), aplaude aquelas frases que todos reconhecem como verdade (*Ep. 108.8*):

²⁵⁵ “Assim, claro e simples, mãe, sem rodeios, / reúno meus argumentos, tanto aos sábios / como aos simples, justos, como me parece.” (Trad. de Sousa Júnior, 2015, p. 126).

²⁵⁶ “indeed an interpretative convention, with which the ancient audience might have been expected to be familiar.”, (Dinter, 2014, p. 322)

²⁵⁷ Cf., por exemplo, (Chaumartin, 2014; Nussbaum, 1993; Schiesaro; Braund; Gill, 1997).

Non uides quemadmodum theatra consonent quotiens aliqua dicta sunt quae publice adgnosimus et consensu uera esse testamur? (Ep. 108.8 – Grifos nossos)

Você não vê como o aplauso ecoa no teatro quando alguns versos são recitados e **publicamente reconhecemos e testemunhamos de comum acordo que são verdadeiros?**

Assim, até o mais vil de todos os criminosos pode ser levado a aplaudir um ensinamento que porventura recrimine seus próprios vícios (Ep. 108.9). Essa seria a prova de que preceitos salutares (*cum salutaribus praeceptis*, Ep. 108.9) adentram de maneira eficaz na mente dos mais despreparados (*uersus inseruntur, efficacius eadem illa demissuri in animum inperitorum?*, Ep. 108.9).²⁵⁸ Para sustentar seu argumento, Sêneca cita o estoico Cleantes, que compara os pensamentos refinados pelos versos (*sic sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit*, Ep. 108.10) à trombeta que difunde com seu som amplificando (*clariorem sonum reddit*, Ep. 108.10) o poder do ar (*spiritus*, Ep. 108.10). E, novamente prestando atenção à audiência (como na Ep. 7.5), o missivista prossegue explicando como os versos podem auxiliar na cura de um mal que ele aborda em quase todas as cartas do epistolário: a avareza.

De contemptu pecuniae multa dicuntur et longissimis orationibus hoc praecipitur, ut homines in animo, non in patrimonio putent esse diuitias, eum esse locupletem qui paupertati suae aptatus est et paruo se diuitem fecit; magis tamen feriuntur animi cum carmina eiusmodi dicta sunt:

Is minimo eget mortalis qui minimum cupit.

Quod uult habet qui uelle quod satis est potest.

Cum haec atque eiusmodi audimus, ad confessionem ueritatis adducimur; illi enim quibus nihil satis est admirantur, adclamant, odium pecuniae indicunt. Hunc illorum adfectuum cum uideris, urge, hoc preme, hoc onera, relictis ambiguitatibus et syllogismis et cauillationibus et ceteris acuminis inriti

²⁵⁸ Os versos que Sêneca cita sobre avareza na Ep. 108.8, como exemplo de um ensinamento que até o mais vil dos homens aplaudiria, são atribuídos a Publílio Siro, o mesmo poeta que havia sido elogiado na Ep. 8.8. De acordo com Elaine Fantham *Selected Letters*, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 279). Este bem-sucedido compositor de mimos da época de Júlio César foi citado como autor de muitos ditos morais usados na educação infantil. Ela também afirma que ele poderia ser o autor de vários versos morais anônimos citados por Sêneca.

ludicris. Dic in auaritiam, dic in luxuriam; cum profecisse te uideris et animos audientium adfeceris, insta uehementius: ueri simile non est quantum proficiat talis oratio remedio intenta et tota in bonum audientium uersa. Facillime enim tenera conciliantur ingenia ad honesti rectique amorem, et adhuc docilibus leuiterque corruptis inicit manum ueritas si aduocatum idoneum nacta est. (Ep. 108.11-12)

Dizem muitas coisas a respeito do desprezo do dinheiro e ensinam preceitos em discursos demasiado longos sobre o assunto. Tudo isso para que as pessoas não achem que as riquezas estão no patrimônio, mas na mente. Para que achem que é abastado quem está adaptado à pobreza e, no pouco, fez de si riqueza. No entanto, a mente é mais impactada por versos ditos da seguinte maneira:

O mortal que deseja o mínimo, do mínimo precisa
 Quem quer o suficiente pode ter o que quer.²⁵⁹

Quando ouvimos essas coisas dessa maneira, somos levados a concordar que elas sejam verdadeiras. E aqueles para quem nada é suficiente admiram, aclamam, declaram seu ódio ao dinheiro. Então quando você vir a emoção com que eles foram afetados, apresse-se, insista nisso, afínque essas ideias, deixe de lado as ambiguidades, os silogismos, a capciosidade e outros artifícios de sutilezas inúteis. Fale contra a avareza, fale contra a luxúria. Quando lhe parecer ter conseguido chegar à mente da audiência, teime com mais veemência. Nem parece verdade o quanto é proveitoso esse tipo de oratória direcionada à cura e toda voltada para o bem da audiência. Pois é demasiado fácil atrair as mentes jovens ao amor do que é honesto e reto. Dóceis e ainda levemente corrompidos, a verdade os conquista se encontrar um defensor adequado.

Para ensinar o desprezo ao dinheiro há duas estratégias: longos discursos ou versos impactantes. O poder da metrificação, das sílabas longas e curtas é o de tocar a mente (*magis tamen feriuntur animi cum carmina*, Ep. 108.11) e compelir o ouvinte àquela verdade (*ad confessionem ueritatis adducimur*, Ep. 108.12). Há mais: o verso cativa e causa efeito na audiência (*animos audientium*, Ep. 108.12) e, quase a nos desvelar sua própria estratégia

²⁵⁹

A autoria desses versos é desconhecida. Cf. Graver; Long, (2015, p. 569).

retórica, Sêneca ensina a ser mais veemente neste momento do processo de aprendizado.²⁶⁰ Por fim, o filósofo-dramaturgo romano explica o potencial da eloquência voltada para o bem (*talīs oratio [...] tota in bonum [...] uolta, Ep. 108.12*), e conclui que é mais fácil educar os jovens dessa maneira (*facillime enim tenera conciliantur ingenia, Ep. 108.12*), porque são mais maleáveis.

3.3.2 – Cícero: o mestre da eloquência e a exclamação de Virgílio

Em face aos trechos poéticos presentes na prosa, ainda que não tivéssemos suas tragédias, parece-nos inapropriado pensar no estoico romano como alguém totalmente avesso às artes que envolvem um trabalhar fino da palavra. Vale lembrar que, na carta imediatamente anterior, a dizer a *Epístola 107*, Sêneca havia apresentado uma tradução versificada de Cleantes:

*Duc, o parens celsique dominator poli,
quocumque placuit: nulla parendi mora est;
adsum inpiger. Fac nolle, comitabor gemens
malusque patiar, facere quod licuit bono.²⁶¹
Ducunt uolentem fata, nolentem trahunt. (Ep. 107.11)*

Conduza-me, ó pai e soberano dos altos céus,
Para qualquer lugar que desejares; obedecerei sem demora,
Eis-me aqui, sem preguiça. Se eu não quiser, faz-me seguir-te com dores
E que eu sofra os males fazendo aquilo que eu deveria fazer de bom-ânimo
O destino guia os de boa vontade, arrasta os relutantes.²⁶²

No entender de Trinacty (2014), essa tradução “revela em poucas palavras como a poesia e a filosofia podem trabalhar juntas para alcançar os fins filosóficos que Sêneca deseja nas *Epistulae Morales*. A tradução em si manifesta muitas qualidades da tragédia

²⁶⁰ Cf. Silveira (2014, p. 98-107) sobre o papel das *sententiae* na educação do *proficiens* de acordo com Sêneca.

²⁶¹ Conforme nota Traina, (2011 [1974], p. 121) Sêneca teria adicionado um quiasmo em comparação ao grego Cleantes (*ap. Epict. enchr. 53*).

²⁶² Os primeiros quatro versos da tradução senequiana do hino a Cleantes correspondem ao *SVF 1.527*; ou cf. *LS 62B*. De acordo com Mader (2014, p. 156) a dupla *ducere/sequi* e *nolle/uolle* é retomada diversas vezes nas tragédias senequianas (*hoc quod uolo / me nolle, Phae. 604-605; Oe. 39-40*) apontando para um certo tipo de conflito psicológico nas personagens que estão tomadas por uma paixão visceral (*uolle*) e uma inibição de algum tipo (*nolle*).

senequiana”.²⁶³ Em outras palavras, o hino a Cleantes é uma mise-en-scène daquilo que seria explicado na *Ep.* 108, como explica Schafer: “Ao mesmo tempo que expõe em detalhes as táticas e estratégias da persuasão moral, a própria obra instancia dramaticamente essa persuasão”.²⁶⁴

Na carta 107, Lucílio parece estar preocupado pois alguns dos seus escravos fugiram. O consolo que seu preceptor traz é mostrar de algumas formas que há coisas que estão fora do nosso controle. Ficar zangado com essa situação é ridículo (*offendi rebus istis tam ridiculum est, Ep.* 107.2), pois assim é a vida, não adianta reclamar de algo que pode acontecer somente por estar presente no caminho da vida. E o papel de Lucílio nessas situações é não ser pego desprevenido, preparar sua mente para tê-la tranquila (*aequitas animus, Ep.* 107.6) e, depois de longas explicações (*longissimis orationibus, Ep.* 108.11), Lucílio é convidado a pronunciar a oração já escrita por Cleantes (*adloquamur Iouem, quemadmodum Cleanthes noster uersibus disertissimis adloquitur, Ep.* 107.10). É pertinente notar que Sêneca evidencia nesta carta que a tradução do hino de Cleantes é de sua autoria:

et sic adloquamur Iouem, cuius gubernaculo moles ista derigitur, quemadmodum Cleanthes noster uersibus disertissimis adloquitur, quos mihi in nostrum sermonem mutare permittitur Ciceronis, disertissimi uiri, exemplo. Siplacuerint, boni consules; si displicuerint, scies me in hoc secutum Ciceronis exemplum. (Ep. 107.10)

E assim, voltemos nossas palavras para Jove, que dirige essa grande massa com seu leme, da mesma maneira que o nosso Cleantesm, extremamente eloquente com os versos, se voltou com estes versos eloquentes. Eu tomei a liberdade para traduzi-los em nossa língua, seguindo o exemplo de Cícero, homem extremamente eloquente. Se lhe agradar, aproveite; se não lhe agradar, saiba que segui o exemplo de Cícero.

²⁶³ “The concluding translation of Cleanthes (*Ep.* 107.11) reveals in a nutshell how poetry and philosophy can work together to achieve the philosophical ends Seneca desires in the *Epistulae Morales*. The translation itself manifests many qualities of Senecan tragedy”. Trinacty, 2014, p. 35, n. 33.

²⁶⁴ ““At the same time that it expounds in detail the tactics and strategies of moral suasion, the work itself dramatically instantiates this suasion’.” 2011, p. 3.

A poesia, portanto, estava certamente conectada ao fazer filosófico do estoico romano. Diante disso, parece-nos ainda mais válida a tentativa de aproximar os dois tipos de obra de Lúcio Aneu Sêneca.

A forma das palavras importa muito para Sêneca, tanto é que ele dedica a carta 115 inteira a essa discussão. Segundo ele, Lucílio deve se preocupar em encher o pensamento de substância e não deve ficar pensando em como se expressar (*Ep.* 115.2). Para o preceptor o estilo é expressão de como está a mente de uma pessoa (*oratio cultus animi*, *Ep.* 115.2), e, se for muito artificial, será sinal de que há algo corrompido ou “quebrado”, “fraturado” na mente (*habere aliquid fracti*, *Ep.* 115.2). A partir desse ponto, ele inicia a descrever como seria ver (*inspicere*) a mente de um homem virtuoso (*si nobis animum boni uiri liceret inspicere*, *Ep.* 115.3): teria um aspecto lindo, santo, um esplendor vindo da tranquilidade (*o quam pulchram faciem, quam sanctam, quam ex magnifico placidoque flugentem uideremus*, *Ep.* 115.3). Sêneca apresenta uma lista de virtudes que seria possível apreciar na mente desse homem bom (*Ep.* 115.3): justiça (*iustitia*), força (*fortitudo*), temperança (*temperantia*), prudência (*prudentia*), frugalidade (*frugalitas*), autocontrole (*continentia*), tolerância (*tolerantia*), generosidade (*liberalitas*), afabilidade (*comitas*) e ainda uma virtude rara entre as pessoas: a humanidade (*humanitas*). Tanta seria a admiração que, diante de todas essas virtudes apreciáveis juntamente com Virgílio:

*O quam te memorem uirgo manque haut tibi uultus
mortalis nec uox hominem sonat..
sis felix nostrumque leues quaecumque laborem. (Ep. 115.5)²⁶⁵*

oh! quem direi? Pois não tens de mortal nem o fino semblante,
nem mesmo a voz. [...]

Quem quer que sejas, a nós sê propícia; minora os trabalhos
(trad. de Carlos Alberto Nunes, 2014, p. 98)

Ó... quem direi? Não tens mortal semblante,
Não voz de humano som [...]

Por quem és, tu minora, e nos ensines,
(trad. de Odorico Mendes, 2008 [1858] v. 345-346ff,348)

²⁶⁵ *Ae.* 1.327-328, 330.

A despeito de a carta ter se iniciado como uma invectiva contra o refinamento das palavras, é com nada menos que palavras refinadas trazidos da *Eneida* de Virgílio que Sêneca elogia a mente que resplandece de virtudes. E, como se não bastasse, na carta ainda serão citados versos de Ovídio e de Eurípides – como mostraremos a seguir, e, além disso, há uma vaga referência àquele mestre da eloquência já citado na *Ep.* 107, Cícero.

3.3.3 Audiência e emoções

Seguindo nossa leitura da *Ep.* 115, notamos que Sêneca continua a falar sobre a relação entre os versos e a influência que palavras refinadas podem ter na mente das pessoas. Dessa vez, o problema é que o amor pelas riquezas é exaltado por diversos poetas, e isso aflora *avaritia* na audiência. Sêneca inicia sua ilustração acerca de como os versos podem afetar a audiência citando Ovídio:

*Accedunt deinde carmina poetarum, quae adfectibus nostris facem subdant,
quibus diuitiae uelut unicum uitae decus ornamentumque laudantur. Nihil illis
melius nec dare uidentur di immortales posse nec habere.*

*Regia Solis erat sublimibus alta columnis,
clara micante auro.*

Eiusdem currum aspice:

*Aureus axis erat, temo aureus, aurea summae
curuatura rotae, radorum argenteus ordo. (Ep. 115.12-13)*

A seguir, adicione os cantos dos poetas, que incendeiam nossas emoções, em suas obras as riquezas são louvadas como se fossem a única glória da vida. Na opinião deles, não há nada melhor que os deuses imortais não possam dar ou ter:

“A casa real do Sol ficava em cima de colunas sublimes,
clara de ouro reluzente.”²⁶⁶

Eis a descrição da sua carruagem:

“Era feita de traves douradas, timão dourado, as extremidades
das rodas douradas, os raios de prata.”²⁶⁷

²⁶⁶ Ov. *Met.* 2.1–2.

²⁶⁷ Ov. *Met.* 2.107–8.

O que se segue porém é a surpresa de que o amor pelo ouro é exaltado até mesmo nos trágicos. E voltando-se para a audiência, como o fim da poesia e de toda a eloquência, Sêneca, por meio de uma anedota, mostra como era manifesta a expectativa de que no teatro se encontrassem algumas pérolas de sabedoria, e então temos o relato na *Ep.* 115.14-15 de como o público poderia reagir diante da quebra dessa expectativa. Na epístola em questão, logo, dentro da já mencionada hierarquização dos gêneros poéticos, Sêneca nos mostra, portanto, que até a tragédia pode trazer versos que exaltam a riqueza, e, então, os vícios. O exemplo para ilustrar tal situação é uma tradução metrificada de Eurípides:

Denique quod optimum uideri uolunt saeculum aureum appellant. Nec apud Graecos tragicos desunt qui lucro innocentiam, salutem, opinionem bonam mutant.

[1] *Sine me uocari pessimum, [simul] ut diues uocer.*

[2] *An diues omnes quaerimus, nemo an bonus.*

[3] *Non quare et unde, quid habeas tantum rogant.*

[4] *Ubique tanti quisque, quantum habuit, fuit.*

[5] *Quid habere nobis turpe sit quaeris? nihil.*

[6] *Aut diues opto uiuere aut pauper mori.*

[7] *Bene moritur quisquis moritur dum lucrum facit.*

[8] *Pecunia, ingens generis humani bonum,*

[9] *cui non uoluptas matris aut blandae potest*

[10] *par esse prolis, non sacer meritis parens;*

[11] *tam dulce si quid Veneris in uultu micat,*

[12] *merito illa amores caelitum atque hominum mouet. (Ep. 115.14).*

Enfim, eles chamam de “áureo” os melhores séculos. Sequer em meio aos trágicos gregos faltam aqueles que, por lucro, pervertem a inocência, a saúde, a boa fama.

Posso ser o pior dos piores, só me chama de rico!

Todo mundo quer saber se és rico, ninguém se és bom.

Não perguntam nem o motivo nem a origem da riqueza, somente: quanto tens?

No mundo inteiro, és o que tens.
 O que seria vergonhoso ter? Nada.
 Ou vivo como rico, ou morro como pobre.
 Morre bem quem morre lucrando.
 O dinheiro é o bem ingente do gênero humano,

A esse não é par o carinho da mãe, da doce prole,
 nem a honra devida a um pai.
 Se, tão doce quanto o vulto de Vênus, brilha,
 dos celestes e dos homens, com merecimento ela provoca amores!

Segundo nota Traina (2011 [1974], p. 121), Sêneca teria adicionado um quiasmo em comparação ao grego:²⁶⁸ *sine me(A) uocari (B) pessimum, ut (B)diues (A) uocer* - como o fizera na *Ep.* 107.11.²⁶⁹ Esse detalhe ilustra o fato de que os passos acima transcritos são mais uma amostra da presença de Sêneca-poeta, e especialmente de Sêneca-tragediógrafo em suas epístolas: os versos do 5 ao 12 adaptam para o latim a tragédia perdida *Danae* de Eurípides (*TrGF*, fr. 324) e os primeiros três correspondem à tradução do fragmento *TrGF* 181. Graver e Long (2015, p. 573) sugerem que a tradução versificada possa ser do próprio Sêneca (sem excluir, no entanto, que possa ser de autoria desconhecida). Já Elaine Fantham (2010, p. 308) afirma que não há dúvidas de que os primeiros oito versos são oito máximas trágicas não conectadas entre si, extraídas de alguma antologia. De toda forma, esse conjunto de versos aponta para o gosto de Sêneca por poetas trágicos, e também pelo ilustre Eurípides (cf. *ille Euripides, Ep.* 49.12). Conforme lemos, os versos são um louvor à riqueza, ou seja: são totalmente incompatíveis com qualquer ensinamento que o estoico romano apresente no conjunto das cartas a seu discípulo Lucílio, pois os versos cantam que o dinheiro é o maior bem que existe. As linhas controversas são reportadas quase como *contra-exempla* do potencial filosófico da poesia. Mas, de maneira curiosa, de acordo com a anedota a audiência euripidiana não seria persuadida pela beleza formal dos versos:

Cum hi nouissimi uersus in tragoedia Euripidis pronuntiati essent, totus populus ad eiciendum et actorem et carmen consurrexit uno impetu, donec Euripides in medium ipse prosiliuit petens ut expectarent uiderentque quem admirator auri

²⁶⁸ ἔα με χερδαίμονοντα χεχλήθηθαι χαχόν, *TrGF* fr. 181.

²⁶⁹ Vide nota 354.

exitum faceret. Dabat in illa fabula poenas Bellerophontes quas in sua quisque dat. (Ep. 114.15)

Assim que esses últimos versos de Eurípides foram pronunciados, todo o povo levantou-se ao mesmo tempo para expulsar de uma vez o ator e a tragédia do teatro, até que Eurípides pulou no meio do palco pedindo para que esperassem e vissem qual seria o êxito daquele admirador do ouro. Na peça, Belerofonte pagaria a pena assim como todo mundo que se comporta daquela maneira.

Revoltadas com a exaltação à riqueza que acabavam de ouvir, as pessoas quiseram expulsar Eurípides e os atores do teatro. Mas aparentemente ainda haveria um ensinamento para aquele público: deveria esperar ver no desfecho da peça o fim desse admirador das riquezas. Mesmo que Sêneca queira demonstrar o potencial negativo para a educação moral da poesia, seu próprio exemplo evidencia que o público não é enganado de bom grado com qualquer verso bem feito. A seguir, os parágrafos seguintes são dedicados a explicar porque Belerofonte pagaria a pena por ter amado as riquezas (*dabat in illa fabula poenas Bellerophontes, Ep. 114.15*). O motivo para isso é que, na vida, e não mais na *fabula* euripidiana, a riqueza também causa muitos sofrimentos. A carta prossegue com os últimos parágrafos discorrendo sobre como seria feliz a pessoa que aprendesse a não desejar ser rico ou ter uma carreira política. Como é comum nas epístolas senequianas, uma *persona* não identificada interrompe o raciocínio do missivista: “Mas as pessoas não chamam de feliz quem é rico e gostariam de ter o que ele possui?” (*At felicem illum homines et diuitem uocant et consequi optant quantum ille possidet.* *Ep. 115.17*). Em outras palavras, aquelas máximas repugnantes trazidas em versos por Sêneca não são totalmente erradas, pois Sêneca admite que sim, que a realidade é essa (*fateor, Ep. 115.17*), de fato, as pessoas consideram feliz quem é rico. Contudo, Sêneca terminará seu caso com um outro tema que é frequente em suas epístolas e central à nossa tese: para ele os nossos males são causados por nunca pararmos de desejar (*cupit, Ep. 115.18*) e temer (*timet, Ep. 115.18*); para renunciar a esses desejos e temores o único caminho é a filosofia.

3.4 – Os jogos da Fortuna e as máscaras da vida

Como buscamos pontuar, a cultura teatral permeia de diversas maneiras o fazer filosófico de Sêneca.²⁷⁰ A tal ponto que na carta 74, para explicar o papel da Fortuna na vida dos seres humanos, lança-se mão de uma metáfora teatral explícita. Ele instrui Lucílio a imaginar que a Fortuna está organizando um festival com espetáculos (*hanc enim imaginem animo tuo proponere, ludos facere fortunam, Ep. 74.7*) e durante a peça ela começa a jogar dons aos espectadores (*honores, diuitias, gratias*). Mas acontece que alguns dos presentes se despedaçam antes que o público os agarre em suas mãos (*alia inter diripi entium manus scissa sunt, Ep. 74.7*), outros são roubados e quem havia conseguido pegá-los sente-se muito prejudicado (*alia magno detrimento eorum in quos deueniant presa, Ep. 74.7*), outros ainda perdem os presentes das mais variadas maneiras e até quem consegue pegá-los os aproveita por pouco tempo (*gaudium rapti durauit in posterum, Ep. 74.7*). A pessoa inteligente tenta uma outra estratégia:

Itaque prudentissimus quisque, cum primum induci uidet munuscula, a theatro fugit et scit magno parua constare. Nemo manum conserit cum recedente, nemo exeuntem ferit: circa praemium rixa est. (Ep. 74.7)

A pessoa inteligente, portanto, abandona o teatro assim que vê os presentes serem trazidos para dentro dele: ela sabe que pequenos favores podem ter um preço alto. Ninguém luta com ela quando está saindo; ninguém dá um soco enquanto ela se dirige para a porta; a briga está em volta do prêmio.

A alegoria de que Sêneca lança mão corresponde a espetáculos que aconteceram em Roma no período imperial.²⁷¹ Em sua *Vida dos doze Césares*, Suetônio descreve Nero no

²⁷⁰ Rosenmeyer (1989, p.48) a esse respeito observa que “a metáfora teatral não desempenha um papel importante nos *Dialogi* de Sêneca, mas aparece com destaque nas *Epistolas* (por exemplo, 74.7; 76.31; 108.6-8, 115,14ss.). Sêneca compara os estudantes que buscam instrução filosófica aos espectadores nos bancos”; “The theatrical metaphor does not play an important role in Seneca's *Dialogi*, but comes in prominently in the *Epistles* (for example, 74.7 next hit, 76.31, 108.6–8, 115.14ff.). Seneca compares the students who look for philosophical instruction to spectators in the stalls.”

²⁷¹ Cf. Suet. (*Ner.* 11.2) “Nos jogos organizados pela eternidade do Império e aos quais desejou se chamasse “Jogos Máximos”, os papéis foram desempenhados pela maior parte das personagens das duas ordens e dos dois sexos. Um cavaleiro romano, conhecidíssimo, montado num elefante, desceu, correndo, numa corda esticada. Representou-se a comédia de Afrânio, intitulada O Incêndio. E se consentiu que os atores tirassem e guardassem para si o mobiliário da casa em chamas. Distribuía ao povo, todos os dias, presentes de toda espécie: cada dia mil pássaros de qualidades diferentes, provisões as mais variadas, vales para aquisição de trigo, roupas,

festival “Jogos Máximos” (“*Ludi Maximi*”) distribuindo todos os dias presentes de toda a espécie para o povo. Como Matthews²⁷² observa, a comparação utilizada nessa passagem das *Epístolas Morais* aporta uma crítica negativa, já que os dons da *fortuna* são enganosos (outro tema comum entre as cartas e as tragédias de Sêneca) e seus dons são análogos ao controle que o imperador exerce sobre a vida dos súditos. De sua parte, na mesma linha de raciocínio, Catherine Edwards observa que “aceitar os dons submete a pessoa ao poder de outrem”.²⁷³ Isso nos relembra da metáfora jurídica mobilizada ao longo das epístolas que tratamos do preceito *uindicare se sibi* para pertencer a si mesmos (*suum esse*) que discutimos no capítulo 2.²⁷⁴

É assim que a pessoa inteligente (*prudenter quisque*), logo que vê os dons serem lançados pela *fortuna*, abandona o teatro, pois ela sabe que aceitar esses pequenos favores pode lhe custar muito. Em uma crítica de inegável teor político e filosófico, a metáfora teatral é engendradora. Lucílio, que, como já mostramos, na *Ep.* 77, aprenderá a sair da vida com um bom verso, agora está observando como é importante saber a hora de sair do teatro (“Saíamos desses espetáculos deixando o assento a esses predadores; que eles assistam a esses dons suspensos no ar e que eles se elevem mais ainda”; *Secedamus itaque ab istis ludis et demus raptoribus locum; illi spectent bona ista pendentia et ipsi magis pendeant, Ep.* 74.9). Essas comparações tão concretas são características do fazer filosófico do estoico romano, ele olha para a cultura mais próxima e até que considera mais promíscua de sua época e se serve dela para ensinar acerca desse assunto tão presente na obra senequiana, que é como lidar com a sorte.

Assim como na *Ep.* 74 a cultura teatral é usada como contraexemplo, algo parecido se dá na *Ep.* 76. Lá Sêneca confessa a Lucílio estar frequentando as aulas de um filósofo (“Estou tendo aulas de filosofia! E já são cinco dias que vou para a escola e escuto o filósofo falar das duas da tarde em diante”; *philosophum audio et quidem quintum iam diem habeo ex quo scholam eo et ab octava disputantem audio, Ep.* 76.1). Ao imaginar a reação de Lucílio a essa nova atividade de seus dias, antecipando a a objeção de que seria muito velho para ir à escola,

ouro, prata, gemas, pérolas, quadros, escravos, bestas de carga e até mesmo feras domésticas. E, em último lugar, navios, ilhas de casas e campos.” (*ludis, quos pro aeternitate imperii susceptos appellari 'maximos' uoluit, ex utroque ordine et sexu plerique ludicras partes sustinuerunt; notissimus eques R. elephanto supersidens per catadromum decucurrit; inducta Afrani togata, quae Incendium <in>scribitur, concessumque ut scaenici ardentis domus supellectilem diriperent ac sibi haberent; sparsa et populo missilia omnium rerum per omnes dies: singula cotidie milia auium cuiusque generis, multiplex penus, tesserae frumentariae, uestis, aurum, argentum, gemmae, margaritae, tabulae pictae, mancipia, iumenta atque etiam mansuetae ferae, nouissime naues, insulae, agri.*). Para a tradução do texto de Suetônio servi-me da tradução de Garibaldi (2012, p. 206). Tal tradução foi feita a partir do francês. O texto latino consultado foi aquele da edição da Teubner (Ihm, 1923).

²⁷² Cf. Matthews, 2011. Ver ainda Monti, 2018 Edwards, 2022; .

²⁷³ “Accepting gifts places one under another’s power” (Edwards, 2022, p. 107).

²⁷⁴ “O tribunal das emoções: uma leitura da *uindicatio* como caminho da transformação de si mesmo nas Cartas de Lúcio Aneu Sêneca”.

Sêneca contra-argumenta perguntando se por acaso ele teria idade para ir ao teatro e não para assistir às aulas de um filósofo (*Ep.* 76.2). Então, o missivista descreve uma cena engraçada que ele vivencia toda vez que se dirige à escola: ele sempre sente vergonha do gênero humano em suas aulas de filosofia, até porque antes de chegar à casa do filósofo Metronacte, nosso estudante de filosofia passa diante do teatro dos napolitanos (“Antes disso, como você sabe, quem vai à casa de Metronacte, deve passar na frente do teatro dos napolitanos; *“praeter ipsum theatrum Neapolitanorum, ut scis, transeundum est Metronactis petenti domum, Ep.* 76.4). Há uma comparação entre o fato de que o teatro está cheio de pessoas, enquanto o lugar em que se busca virtude (*in illo loco in quo uir bonus quaeritur, Ep.* 76.4) está quase vazio. Depois de discorrer, ao longo da carta, sobre a qualidade particular do homem, a razão (*ratio*) e sobre como vale a pena cultivá-la; Sêneca volta a falar de teatro:

Nemo ex istis quos purpuratos uides felix est, non magis quam ex illis quibus sceptrum et chlamydem in scaena fabulae adsignant: cum praesente populo lati incesserunt et coturnati, simul exierunt, excalceantur et ad staturam suam redeunt. Nemo istorum quos diuitiae honoresque in altiore fastigio ponunt magnus est. Quare ergo magnus uidetur? Cum basi illum sua metiris. (Ep. 76.31)

Ninguém dos que você vê com togas púrpuras é feliz, não mais do que os que entram em cena no teatro vestindo a clâmide²⁷⁵ e carregando o cetro. Quando estão diante do público fantasiados e coturnados se sobressaem; mas, assim que saem, descalços, voltam à sua estatura normal. Nenhum destes cujas riquezas e honrarias colocaram em lugares elevados é grande. Por que então parecem grandes? Porque você os está medindo estando eles em cima do pedestal.

Dessa vez, no lugar de comparar o teatro com as aulas de filosofia, ele compara os atores trágicos com a maneira equivocada como julgamos as pessoas: nós não julgamos as pessoas pelo que elas são, mas pelos paramentos que vestem, ou, pelo que elas possuem, e esse é um erro de julgamento comum (“Este é o nosso erro, assim nos é imposto: a ninguém estimamos pelo que é, mas adicionamos a essas pessoas seus adornos”; *Hoc laboramus errore, sic nobis inponitur, quod neminem aestimamus eo quod est, sed adicimus illi et ea quibus adornatus est.*

²⁷⁵ A clâmide era um manto grego originalmente de valor militar, frequentemente comparada com o romano *paludamentum* (OLD sentido 1).

Ep. 76.32). As vestes teatrais são vistas como um engano do qual todos sofrem para o bem e para o mal, já que não há ninguém que durante a vida não tenha interpretado um papel, como os ricos que usam as vestes púrpuras que sinalizam sua classe social; assim, sutilmente, nessa pequena comparação, esses também são chamados de atores.

Quando se trata de usar máscaras, a imagem teatral é particularmente frutífera: na *Ep.* 85, Sêneca discorre longamente acerca dos tipos de medo que existem e sobre a diferença entre medo e prudência. Para ilustrar seu ensinamento, já perto do fim da epístola, a imagem do timoneiro em meio a uma tempestade nos é apresentada: a perícia do timoneiro se destaca em meio a uma tempestade, já que, como diz o provérbio, “no mar tranquilo todo mundo sabe navegar” (*tranquillo enim, ut aiunt, quilibet gubernator est, Ep.* 85.34). O timoneiro nessa situação está interpretando dois papéis: ele é tanto um passageiro como o timoneiro do barco (*duas personas habet gubernator, Ep.* 85.35). Com a máscara de passageiro, a tempestade pode lhe fazer mal, com a máscara de timoneiro ele pode fazer bem aos outros (*Ep.* 85.36), isso quer dizer que a arte do timoneiro é um bem como a do médico (*Deinde gubernatoris ars alienum bonum est [...] quomodo medici ad eos quos curat, Ep.* 85.36). A diferença do timoneiro e do médico, o sábio proporciona um bem comum (*commune bonum est, Ep.* 85.36) e aquilo que pode fazer mal ao timoneiro – a dizer, a tempestade, não faz mal ao sábio – a dizer, a pobreza, a dor e as tempestades da vida (*tempestatibus uitae, Ep.* 85.37). E por fim, o sábio também é diferente porque tem a capacidade de fazer um bem ao próximo e a si mesmo (*et alienum bonum esse et suum, Ep.* 85.37). Parece então que o sábio interpreta somente um papel, ele usa uma só máscara, ou, como dirá já perto do fim do epistolário que nos chegou, o sábio é o único que usa uma única máscara: ele é coerente consigo mesmo.

Esse exemplo nos interessa particularmente: Sêneca usa do teatro para apresentar na epístola sua concepção sobre o medo. Na *Ep.* 120.20, Sêneca transcreve alguns versos de Horácio Flaco e explica como esses versos descrevem uma pessoa que nunca é a mesma, ela vai em muitas direções diferentes e não parece nem consigo mesma:

*habebat saepe ducentos, saepe decem seruos; modo reges atque tetrarchas, omnia magna loquens, modo: “Sit mihi mensa tripes et concha salis puri et toga quae defendere frigus quamuis crassa queat.”*²⁷⁶ *Decies centena dedisses huic parco, paucis contento, quinque diebus nil erat. (Ep.* 120.20)

276

Horácio, *Sat.* 1.3.11-16.

Ora tinha duzentos escravos, ora tinha dez. Ora falava sobre grandes coisas, sobre reis e tetrarcas, ora dizia “que eu tenha uma mesa de três pés e uma concha de sal puro e uma toga espessa, que possa me repelir o frio.”²⁷⁷ Se tivessem concedido um milhão de sestércios para esse ávido, satisfeito com pouco, em cinco dias, nada haveria nas bolsas.

Essa pessoa não é excepcional por mudar tanto assim: é, na realidade o homem comum que muda de aspirações todo dia (*Ep.* 120.21). Sêneca comenta que quase todos se comportam dessa maneira (*Multos dixi? prope est ut omnes sint, Ep.* 120.21); ou seja, quase ninguém escapa das máscaras da vida. E assim, ele prossegue para a conclusão do argumento e da carta, somente o sábio usa uma única máscara:

Sic maxime coarguitur animus imprudens: alius prodit atque alius et, quo turpius nihil iudico, inpar sibi est. Magnam rem puta unum hominem agere. Praeter sapientem autem nemo unum agit, ceteri multiformes sumus. Modo frugi tibi uidebimur et graues, modo prodigi et uani; mutamus subinde personam et contrariam ei sumimus quam exuimus. Hoc ergo a te exige, ut qualem institueris praestare te, talem usque ad exitum serues; effice ut possis laudari, si minus, ut adgnosci. De aliquo quem here uidisti merito dici potest 'hic qui est?': tanta mutatio est. Vale. (Ep. 120.22)

É assim que, antes de mais nada, se manifesta uma mente imprudente: uma hora se apresenta de um jeito outra de outro, e o que é pior, nunca é coerente consigo mesma. Pense que é grande coisa atuar como um só homem. Porém, além do sábio ninguém atua como uma só pessoa, o resto de nós é multifacetado. Ora frugais e severos, ora, gastões e frívolos. Trocamos de máscara, e assim que a tiramos, colocamos uma oposta. Logo, cobre de si mesmo, que se conserve até sua partida tal como decidiu que se apresentaria, garantindo que poderá receber cumprimentos ou, ao menos ser reconhecido. De alguém que você viu ontem já se pode perguntar com razão: “Quem é esse?” – tamanha a mudança. Fique bem. (Trad. ligeiramente modificada de Freitas, 2016, p. 153-154)²⁷⁸

²⁷⁷ Trad. de De Azevedo Garcia Salema, (2015)

²⁷⁸ Escolhemos trazer um texto que já existe traduzido em português brasileiro para valorizar as nossas publicações nacionais, já que a obra completa das *Epístolas Morais* ainda carece de tradução em nossa língua. Na

Uma reflexão sobre como tais referências à tragédia na filosofia epistolar ajudam a percebermos o papel do medo e da esperança que detectamos no capítulo III a cada tragédia selecionada será objeto de nossa conclusão.

presente passagem, da excelente tradução de Freitas, alteramos somente a pessoa do “tu” pelo “você”, para manter a uniformidade da forma de tratamento com a qual normalmente traduzimos as cartas de Sêneca.

Conclusão

haec effugit sapiens, qui nescit nec in spem nec in metum uiuere. (Const. 9.2)

De tudo isso o sábio foge, porque não sabe viver nem na esperança nem no medo.

A presente pesquisa se dedicou à análise da temática do medo e da esperança nas tragédias de Sêneca à luz da filosofia estoica, com o intuito de compreender ambas as noções (na esteira de estudiosos como Kazantzidis e Spatharas, 2018) como emoções dentro do contexto senequiano. Ao adotarmos a hipótese de Staley (2010), exploramos uma poética trágica senequiana imanente, buscando estabelecer conexões intratextuais entre suas obras dramáticas e sua filosofia. Durante o desenvolvimento da pesquisa, dialogamos com diversos estudiosos que se propuseram a investigar a presença e o papel das emoções nas obras de Sêneca, tanto em suas tragédias como em sua obra filosófica. Para tanto, observamos criticamente as principais premissas e metodologias desses estudos, visando a uma compreensão mais abrangente e profunda do tema.

Ao longo da investigação, deparamos-nos com desafios conceituais, especialmente no que diz respeito à definição das emoções na perspectiva estoica. Pudemos, com isso, reconhecer a variedade, complexidade e a fluidez desses conceitos ao longo do tempo e nas diferentes culturas. Destacamos a importância da análise das estratégias retóricas nas obras de Sêneca, em especial do corpus de tragédias e epístolas apreciado, como método a ser adotado para uma compreensão mais profunda do vocabulário das emoções no contexto em que a obra senequiana foi produzida.

No Capítulo II, que apresenta nossa leitura das emoções nas *Epístolas*, concluímos que a definição que Sêneca dá para a esperança sublinha o quanto tal emoção pode colocar em mãos alheias a felicidade de um ser humano. Contra isso, vimos que Sêneca adverte Lucílio a, em circunstâncias incertas, aprender a regozijar-se independentemente das expectativas. Ele associa a esperança ao medo, argumentando que esperar algo sem desespero, ou mesmo desesperar-se sem esperança, exige um equilíbrio delicado.

Chamou-nos atenção, no entanto, constatar que Sêneca também reconhece uma forma racional de esperança, ligada à busca pela sabedoria: é possível, portanto, para Sêneca, ter esperança no aprimoramento que a filosofia traz por meio do caminhar filosófico.

Observamos também a relação entre esperança e desejo (*cupiditas*) em Sêneca. Vimos que nosso autor muitas vezes apresenta de modo associado esperança e desejo, sugerindo que

esperar algo está intrinsecamente ligado a desejá-lo. Essa associação, conforme estudiosos já reconheceram, não é unicamente de Sêneca: ela aparece em outras obras do estoicismo – e, segundo se aponta, teria influenciado a sociedade romana do primeiro século. Sendo assim, a obra de Sêneca apresenta uma visão multifacetada da esperança: apesar de se poder encontrar, como afirmamos acima, instâncias que sugerem a possibilidade de uma versão mais racional da esperança, normalmente em Sêneca essa noção vai desde sua associação com a incerteza e a dependência de fatores externos, até sua conexão com o desejo, e se dá de modo que tende a sublinhar a necessidade de extirpar as emoções para alcançar a virtude.

Vimos, também, que, para Sêneca, o sábio sente - embora o objetivo da filosofia estoica seja a busca pela virtude, e por isso eliminar as emoções faça parte de tal busca. Nesse sentido, notamos uma diferença entre os estoicos e os cínicos; estes, segundo o estoico romano, de fato, defendem que nada deva ser sentido.

Ao analisar *As Troianas*, demos destaque a passagens que evidenciam as emoções em suas diversas expressões, adotando uma metodologia empregada para a análise das cartas: ou seja, levando em conta não apenas os trechos em que são mencionadas, mas também seus efeitos no desenvolver da trama e na construção dos personagens senequianos. Nessa peça que tem a morte como tema central, as mulheres troianas e os gregos diante da destruição de Troia constantemente colocam em questão os temas da volubilidade da sorte e questionam como é possível um dia alguém vencer e, no outro dia, ser vencido. Diante dessas reflexões, não são só os vencidos que temem, mas também os vencedores desvelam seus temores diante do futuro incerto. A relação entre medo e a esperança nessa peça pode ser centralizada sobretudo na prole da dinastia vencida: i.e. em Astíanax, que é esperança dos troianos e fonte de medo para os gregos.

O *Édipo*, repleto de medos, desde o início da trama, busca constantemente desvelar a origem de suas emoções perturbadoras. Nessa peça, exploramos mais diretamente a abordagem senequiana do medo, que ali se concentra na dimensão psicológica do protagonista e na sugestão de que Édipo possui um autoconhecimento “literário”, antecipando sua própria culpa de forma implícita. Além disso, observamos a diferença entre as tragédias de Sófocles e Sêneca no desfecho da trama, em que se desvela a verdade sobre o destino de Édipo. No autor romano, enfatiza-se mais a suspeita de Édipo sobre seus próprios crimes. Defendemos, enfim, que o medo é uma força motriz nas ações do Édipo senequiano, a qual motiva suas decisões e emoções ao longo da peça como um todo.

Por fim, a última tragédia analisada, *Medeia*, representa a dissolução do medo e da esperança. Viver sem medo e sem esperança seria o ideal estoico por excelência, aquilo a que

Lucílio é advertido diversas vezes nas *Epístolas Morais*; porém, Medeia está longe de ser a encarnação do sábio estoico. Medeia não teme, todos a temem; Medeia não tem mais esperança, porém ela se enche de ira (emoção que mereceria, em si, uma outra tese sobre a obra trágica senequiana) para poder cometer os crimes que planeja desde o início da peça. Nesse sentido, chamou-nos a atenção o fato de que Medeia é retratada como uma fonte de temor para o reino e para a família real. Na medida em que ela parece capaz de se libertar do medo para cumprir sua missão, são as pessoas ao seu redor que são tomadas pelo temor. Ao longo da peça, tanto em seus monólogos como em seus confrontos com outras personagens, Medeia racionaliza de diversas maneiras seus sentimentos. Sendo dominada pela ira e pelo amor, a protagonista renuncia a qualquer esperança (inclusive quanto a seus filhos), e com isso dentro da peça (e sem dúvida na plateia) a personagem desperta, entre outras emoções, grande temor.

Em todas as tragédias analisadas, o medo e a esperança (que, por vezes, como vimos, é identificada como desejo) evocam elementos que no Capítulo II pudemos identificar como fundamentais para a teoria da emoção estoica tal qual desenvolvida por Sêneca. Contudo, conforme apontamos reiteradamente no Capítulo III, isso não significa dizer que a peça apresenta personagens estoicas agindo estoicamente, ou, tampouco, um final feliz estoico.

No quarto Capítulo, pusemos-nos a refletir sobre de que modo a presença do teatro nas epístolas de Sêneca pode nos lançar luzes para uma chave de leitura da própria tragédia. Essa chave levou em conta a visão de poesia, teatro e linguagem desenvolvida por Sêneca tanto em suas *Epístolas Morais*, como nas dramatizações que nelas se deixam notar. Nas cartas, a metáfora teatral é particularmente frutífera na reflexão filosófica do estoico romano, e não faltam referências a poetas e a trágicos em sua obra. O que muitas vezes foi motivo de crítica na filosofia de Sêneca, seu “ecletismo”, é, em nossa análise, parte crucial de seu *modus operandi* como instrutor de seu querido leitor.

Para Sêneca, embora haja sim uma diferença e uma hierarquia entre filosofia e as outras artes, também nestas há utilidade filosófica. Isso é tão verdadeiro que o missivista-tragediógrafo dá mostras de seu vasto conhecimento literário em seu epistolário. Para ele, Cícero e Virgílio são exemplos importantes no que diz respeito à poesia, i.e. à linguagem artística. Embora critique quem perca muito tempo ao embelezar suas palavras, para Sêneca não se deve ter um estilo rude na escrita. Portanto, apesar de recomendar a simplicidade estoica na escrita, ele preza por um trabalho bem feito com as palavras - e, enquanto critica os filólogos, expõe seus próprios conhecimentos filológicos... Por fim, a mente de um *proficiens* deve ser igual a um coro harmonizado, e, talvez o ecletismo senequiano seja isto: uma amostra de como muitos conhecimentos podem ser colocados a serviço da filosofia para alcançar a sabedoria.

Como um bom tragediógrafo, então, Sêneca não tenta fazer filosofia em versos, mas como um missivista ele se serve dos versos para a filosofia. Seu repertório literário é rico, tanto que é utilizado como fonte para muitos textos perdidos do estoicismo antigo. Não há para nós um indício de que Sêneca tenha tido aversão absoluta aos espetáculos, porque, embora os critique, ele participa deles. Embora coloque a tragédia como um gênero superior ao dos mimos, ele cita constantemente o autor de mimos Publílio como exemplo de versos bem escritos. Sêneca traduz poesia do grego, reflete sobre a sua própria língua e demonstra em suas palavras como a filosofia e a poesia podem trabalhar juntos para a edificação moral. Fica evidente, portanto, que Sêneca tinha uma visão complexa da poesia e, desse modo, é compreensível o fato de ele ter explorado as emoções estoicas em suas próprias tragédias.

Caso o público antigo ou moderno das tragédias de Sêneca queira delas extrair ensinamentos, precisará compreender que há um trabalho a se fazer: o da digestão (*Ep.* 2) de seu texto. Sua beleza literária e poética com toda a certeza contribuem nesse processo.

Iniciamos nosso estudo nos perguntando de que forma a dupla medo-esperança seria relevante para a obra de Sêneca. Ao longo das análises, constatamos o quão ambas, duas “emoções gêmeas” (*Oe.* v. 212), são bem mais presentes do que, caso não lêssemos a obra com esta lente, poder-se-ia supor. Todo mundo vive utilizando máscaras, de acordo com Sêneca; somente o sábio ideal usa apenas uma máscara. Antes disso, metáforas da vida como um drama e também o uso estratégico dos *adfectus* podem ser usados como recurso pedagógico. Isso se dá porque somente quem alcança a qualidade de sábio está livre dos *adfectus*: por isso é que, em seu caminho como *proficiens* mais experiente que o destinatário Lucílio (e, supõe-se, que muitos dentre os leitores das epístolas e público de suas tragédias), Lúcio Aneu Sêneca recomenda, como estratégia de alguém que caminha em direção à sabedoria: “tempere o medo com a esperança”.

Textos latinos e Traduções

a. *Epístolas Morais*

Carta 1

Epistula 1

SENECA LVCILIO SVO SALVTEM

[1] *Ita fac, mi Lucili: uindica te tibi, et tempus, quod adhuc aut auferebatur aut subripiebatur aut excidebat collige et serua. Persuade tibi hoc sic esse ut scribo: quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt. Turpissima tamen est iactura quae per negligentiam fit. Et si uolueris adtendere, magna pars uitae elabitur male agentibus, maxima nihil agentibus, tota uita aliud agentibus.* [2] *Quem mihi dabis qui aliquod pretium tempori ponat, qui diem aestimet, qui intellegat se cotidie mori? In hoc enim fallimus, quod mortem prospicimus: magna parts eius iam praeterit; quidquid aetatis retro est mors tenet. Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas complectere; sic fiet ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum iniecieris.* [3] *Dum differtur uita transcurrit; omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est; in huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit, ex qua expellit quicumque uult. Et tanta stultitia mortalium est ut quae minima et uilissima sunt, certe reparabilia, inputari sibi cum inpetrauere patiantur, nemo se iudicet quicquam debere qui tempus accepit, cum interim hoc unum est quod ne gratus quidem potest reddere.* [4] *Interrogabis fortasse quid ego faciam qui tibi ista praecipio. Fatebor ingenue: quod apud luxuriosum sed diligentem euenit, ratio mihi contat inpensae. Non possum dicere nihil perdere, sed quid perdam et quare et quemadmodum dicam; causas paupertatis meae reddam. Sed euenit mihi quod plerisque non quo Uitio ad inopiam redactis: omnes ignoscunt, nemo succurrit.* [5] *Quid ergo est? non puto pauperem cui quantulumcumque superest sat est; tu tamen malo serues tua, et bono tempore incipies. Nam ut uisum est maioribus nostris, ‘sera parsimonia in fundo est’; non enim tantum minimum in imo sed pessimum remanet. Vale.*

Carta 1

[1] Faça assim, Lucílio meu: reclame você para si mesmo²⁷⁹, e o tempo que até o dia de hoje lhe tinha sido roubado, ou furtado, ou mesmo o que lhe resvalava, ajunte-o e preserve-o. Convença-se de que as coisas são assim como estou lhe escrevendo: uma parte do nosso tempo nos é arrancada, uma parte é subtraída e uma parte desliza²⁸⁰. Contudo o desperdício mais vergonhoso é aquele que se dá por negligência. E se prestar atenção, você observará que uma grande parte da nossa vida desaparece por agirmos mal, a maior parte por não fazermos nada, e a vida inteira por fazermos outras coisas²⁸¹. [2] Por acaso, você consegue me indicar alguém que atribua algum valor ao tempo? Ou que aprecie o dia? Ou alguém que perceba que está a cada dia morrendo? Pois é nisto mesmo que nos enganamos: esperamos a chegada da morte, mas uma boa parte desta já passou; o tempo de vida que tenha passado, qualquer que seja ele, a morte o possui. Faça, por isso, Lucílio meu, o que você me escreve estar fazendo: seja dono de cada hora sua, e você há de depender o menos possível do amanhã se agarrar o dia de hoje²⁸². Enquanto se adia, a vida transcorre. [3] Tudo, Lucílio, é de outrem, somente o tempo é nosso; a natureza nos atribuiu a posse desta única coisa fugaz e escorregadia, e dal qual qualquer um nos afasta. E é tanta a tolice dos homens que, ao obter coisas ínfimas e banais (certamente recuperáveis), permitem que elas contem como um débito; ninguém que recebe o tempo julga que deve alguma coisa, embora o tempo seja a única coisa que nenhum homem, por mais grato

²⁷⁹ *Vindica te tibi* Cf. *OLD uindico* (sentidos 1a e 2a). Segundo Gaffiot aponta ao verbete *uindico*: “primitivement les deux parties se transportaient sur les lieux avec le prêteur et, mettant ensemble la main sur l’objet en litige, le revendiquaient avec des formules sacramentelles: Gell, 20,10,7”. *Vindica te tibi*: a expressão, típica do campo semântico jurídico, resulta forte e enfática; tal ênfase é também visível nas traduções “set yourself free for your own sake” (Gummere, 1996, p.3), “rivindica finalmente te a te stesso” (Scarpata, 1975, p. 37) e “reclama o direito de dispor de ti” (Segurado e Campos, 2004, p. 1).

²⁸⁰ Na presente carta Sêneca se serve de um verbo específico que denota a materialidade do conceito de *tempus*. Em Bregalda (2004) lemos sobre três importantes metáforas do tempo em Sêneca: o ponto, o rio e o abismo. No verbo *effluunt* é perceptível a relação tempo-água que pode emitir “a visão [...] de um rio arrastando nossas vidas” (Bregalda, 2004, p. 42).

²⁸¹ *Magna pars uitae elabitur male agentibus, maxima nihil agentibus, tota vita aliud agentibus*: quanto a essa passagem memorável, em que três membros (*tricola*) rimam entre si (epístrofe, cf. Fiorin 2014, p. 119), ao traduzir procuramos recuperar o paralelismo sintático, em latim obtido com ablativo. Das traduções consultadas, nenhuma mantém a construção que nós interpretamos como causal, em vez disso os tradutores optaram por uma construção de nuance mais temporal: “the largest portion of our life passes while we are doing ill, a goodly share while we are doing nothing, and the whole while we are doing that which is not to the purpose”, (Gummere, 1996, p. 3); “buona parte della vita la perdiamo a far del male, la massima parte a non far niente, tutta a far dell’altro”, (Scarpata, 1975, p. 37); “durante grande parte da vida agimos mal, durante a maior parte não agimos nada, durante toda a vida agimos inutilmente”, (Segurado e Campos, 2004, p. 1).

²⁸² Como já apontou Scarpata (1975, p. 38), a passagem ecoa o verso de Horácio: *dum loquimur fugerit inuida/aetas* (*carm.* I.11,7-8). A relação entre Sêneca e Horácio têm chamado atenção nos últimos anos; por exemplo, temos notícia de que está em preparação um livro derivado do congresso “Horace and Seneca: Interactions, Intertexts, Interpretations”, realizado em julho 2015 na Universidade de Heidelberg por Kathrin Winter, Tobias Alendorf e Andreas T. Zancker.

que seja, pode restituir. [4] Talvez você venha perguntar o que estou fazendo eu, que lhe dou tais prescrições. Vou falar com você francamente: acontece comigo o mesmo que com alguém que vive no luxo, mas é diligente; tenho sob controle a relação dos gastos. Não posso dizer que não desperdiço nada, mas posso dizer aquilo que perco e por que motivo, e posso dizer-lhe também de que forma o perco: também; eu conseguiria proferir as causas da minha pobreza. No entanto, comigo acontece aquilo que acontece com a maioria, levada à inófia não por causa de uma falha de sua parte: todo mundo lhes perdoa, mas ninguém os socorre. [5] E daí? Não acredito que é pobre aquele a quem resta o suficiente, por menos que isso seja; prefiro que você, contudo, preserve aquilo que é seu e que comece a tempo. De fato, como pareceu aos nossos antepassados: “a parcimônia derradeira é serôdia”²⁸³, pois no final fica, não só uma quantidade menor, mas também o que é pior. Fique bem.

Carta 5

Epistula 5

[1] *Quod pertinaciter studes et omnibus omissis hoc unum agis, ut te meliorem cotidie facias et probo et gaudeo, nec tantum hortor ut perseueres sed etiam rogo. Illud autem te admoneo, ne eorum more qui non proficere sed conspici capiunt facias aliqua quae in habitu tuo aut genere uitae notabilia sint; [2] asperum cultum et intonsum caput et neglegentiolem barbam et indictum argento odium et cubile humi positum et quidquid aliud ambitione peruersa uia sequitur euita. Satis ipsum nomen philosophiae, etiam si modeste tactetur, inuidiosum est: quid si nos hominum consuetudini coeperimus excerpere? Intus omnia dissimilia sint, frons populo nostra conueniat. [3] Non splendeat toga, ne sordeat quidem; non habeamos argentum in quod solidi auri caelatura descenderit, sed non putemus frugalitatis indicium auro argentoque caruisse. Id agamus ut meliorem uitam sequamur quam uulgus, non ut contrariam: aliquin quos emendari uolumus fugamus a nobis et auertimus; illud quoque effcimus, ut nihil imitari uelint nostri, dum timent ne imitanda sint omnia. [4] Hoc primum philosophia promittit,*

²⁸³ *Sera parsimonia in fundo est*: a passagem, de tom proverbial, tem paralelo na obra *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo (*op.* 369); de acordo com Segurado e Campos (2004, *ad loc.*), é uma tradução quase literal de Hesíodo. Scarpát (1975) destaca que é o próprio Sêneca que atribui tal ditado aos *mores maiorum* dos antigos romanos e explicita a conexão do enunciado com o contexto da vida rural. De todo modo, a associação de *in fundo/in imo* com o fundo de uma ânfora (e com o acabar do vinho na ânfora) é predominante nos autores consultados, que traduzem: “it is too late to spare when you reach the dregs of the cask. Of that which remains at the bottom, the amount is slight, and the quality is vile.”, (Gummere, 1996, p. 5); “já vem tarde a poupança quando o vinho está no fundo”. É que o que fica no fundo, além de ser muito pouco, são apenas borras!”, (Segurado e Campos 2004, p. 2) e por fim Scarpát (1975, p. 31): “in fondo all’anfora il vino è poco ed è il peggiore”.

sensum communem, humanitatem et congregationem; a qua professione dissimilitudo non separabit. Videamus ne ista per quae admirationem parare uolumus ridicula et odiosa sint. Nempe propositum nostrum est secundum naturam uiuere: hoc contra naturam est, torquere corpus suum et faciles odisse munditias et qualorem adpetere et cibis non tantum uilibus uti sed taetris et horridis. [5] Quemadmodum desiderare delicatas res luxuria est, ita usitatas et non magno parabiles fugere dementiae. Frugalitatem exigit philosophia, non poenam; potest autem esse non incompta frugalitas. Hic mihi modus placet: temperetur uita inter bonos mores et publicos; suspiciant omnes uitam nostram sed agnoscant [6] ‘Quid ergo? eadem faciemus quae ceteri? nihil inter nos et illos intererit?’ Plurimum: dissimiles esse non uulgo sciat qui inspexerit propius; qui domum intrauerit nos potius miretur quam supellectilem nostram. Magnus ille est qui fictilibus sic utitur quemadmodum argento, nec ille minor est qui sic argento utitur quemadmodum fictilibus; infirmi animi est pati non posse diuitias.

[7] Sed ut huius quoque diei lucellum tecum communicem, apud Hecatonem nostrum inueni cupiditatum finem etiam ad timoris remedia proficere. ‘Desines’ inquit ‘timere, si sperare desieris.’ Dices, ‘quomodo ista tam diuersa pariter sunt?’ Ita est, mi Lucili: cum uideantur dissidere, coniuncta sunt. Quemadmodum eadem catena et custodiam et militem copulat, sic ista quae tam dissimilia sunt pariter incendunt: spem metus sequitur. [8] Nec miror ista sic ire: utrumque pendentis animi est, utrumque futuri expectatione solliciti. Maxima autem utriusque causa est quod non ad praesentia aptamur sed cogitationes in longinqua praemittimus; itaque prouidentia, maximum bonum condicionis humanae, in malum uersa est. [9] Ferae pericula quae uident fugiunt, cum effugere, securae sunt: nos et uenturo torquemur et praeterito. Multa bona nostra nobis nocent; timoris enim tormentum memoria reducit, prouidentia anticipat; nemo tantum praesentibus miser est. Vale.

Carta 5

[1] Você está se aplicando constantemente e, deixando de lado tudo o mais, dedica-se a uma única coisa: tornar-se melhor a cada dia; estimo e me alegro com isso, e não somente o encorajo, mas também lhe peço que persevere. Advirto-o, porém, a não agir à moda daqueles que não desejam progredir e sim serem vistos pelas suas roupas ou estilo de vida notáveis. [2] Evite uma aparência²⁸⁴ grosseira, o cabelo não cortado, e a barba mais desleixada ainda, um ódio declarado à riqueza, deitar-se no chão de um cubículo, e seguir qualquer outra atitude que

²⁸⁴ *Cultus*: lit. “habitação” (*OLD*, *cultus*2 sentido 1), dentre os diversos sentidos desse lema encontramos “educação” (sentido 3), “um modo ou um estilo de vida” (sentido 8), e “roupas” (sentidos 5 e 6).

visse a ambição por um caminho pervertido. O próprio nome da filosofia é suficientemente odiado, mesmo se for com discrição: e se começássemos a nos afastar do hábito dos homens? Interiormente tudo pode estar diferente, por fora seja como convém ao nosso povo. [3] Que a toga não seja reluzente, mas pelo menos não esteja suja; que não tenhamos prataria em que se entalharam gravuras em ouro maciço, mas não pensemos que se privar de ouro e prata é indício de frugalidade. Comportemo-nos de forma que sigamos uma vida melhor que a multidão, não uma vida contrária a ela: de outra forma, afugentamos aqueles cujo aperfeiçoamento desejamos e os afastamos de nós; com isso também conseguimos que não queiram imitar nada de nós enquanto receiam ter de imitar tudo. [4] Acima de tudo, a filosofia promete isto: empatia²⁸⁵, humanidade e sociabilidade; dessa vocação, nosso aspecto diferente nos há de afastar. Atentemo-nos para que aquilo pelo que desejamos inspirar admiração não seja ridículo e desagradável. Decerto, nosso propósito é viver segundo a natureza; o que é contra a natureza é isto: torturar o próprio corpo, bem como odiar higiene simples, e também procurar uma miséria extrema e consumir comidas não apenas baratas, mas nojentas e horríveis. [5] Do mesmo modo que desejar produtos finos é luxúria, também fugir daqueles cotidianos e, não do que é caro, mas do que é acessível, é loucura. A filosofia exige frugalidade, não punição; porém, pode ser uma frugalidade não desarrumada. Prefiro deste modo: a vida sendo uma combinação entre bons comportamentos e conduta pública, que todos possam admirar as nossas vidas, mas também entendê-las. [6] “E daí? Faremos o mesmo que os demais? Não haverá diferença alguma entre nós e eles?” A maior diferença: perceberá que somos diferentes do povo quem nos observar de mais perto. Quem entrar em nossa casa, ficará mais admirado conosco do que com nossa mobília. É nobre quem usa vasos de barro da mesma forma que uma prataria, e não é inferior aquele que usa a prataria da mesma forma que os vasos de barro; é típico de um espírito enfermo não conseguir suportar as riquezas.

[7] Mas vou repartir com você também o pequeno lucro²⁸⁶ de hoje: descobri, em nosso Hecatão,²⁸⁷ que o fim da ganância é, afinal, progredir em direção à cura do temor. “Cessarás de **temer**”, diz ele, se cessares de **ter esperança**”. Você dirá: “De que modo essas coisas tão diferentes se equiparam?” É assim, meu Lucílio: embora pareçam discordar, estão coligadas.

²⁸⁵ *Sensum communem*: a expressão *sensus communis* pode designar uma “sensibilidade pelos outros da mesma comunidade” (*OLD*, *communis* sentido 5b). De acordo com Scarpat (1975, p. 102-103), na filosofia estoica se entende por *communis* o que pode se chamar de ‘natural’, porque pode ser aprendido pelo *exemplum* da natureza. Gummere traduz: “fellow-feeling”.

²⁸⁶ *Lucellum*: lit. “ganho pequeno ou insignificante” (*OLD*). Vale ressaltar que, após discorrer por dois parágrafos (1.5.5-6) sobre o valor da riqueza, Sêneca apresenta uma *sententia* (denominando-a de “brinde”, *munusculum* em outros passos) com um termo ligado às finanças.

²⁸⁷ *Hecatonem*: Hecatão (*Hecaton*), discípulo de Panécio e estoico do 1 séc. a.C. Inwood, “Hecaton”, in: *Brill’s New Pauly*.

Assim como uma mesma corrente algema o prisioneiro²⁸⁸ e o soldado, também essas coisas tão diferentes andam lado a lado: o medo segue a esperança. [8] E não fico admirado que essas coisas vão assim: ambas são típicas de um espírito oscilante e agitado pela expectativa do futuro. Porém, a maior causa das duas é que não nos adaptamos ao presente, e sim lançamos antecipadamente nossos pensamentos para um tempo distante. E assim a providência, o maior bem da condição humana, é transformada em mal. [9] As feras que avistam perigo fogem e, quando escapam, estão seguras; nós nos atormentamos tanto com o que virá quanto pelo passado. Muitos de nossos bens nos prejudicam; isso porque a memória traz de volta o tormento do temor, a providência o antecipa; ninguém é triste somente em razão do presente. Fique bem.

Carta 7

Epistula 7

[1] *Quid tibi uitandum praecipue existimes quaeris? Turbam. Nondum illi tuto committeris. Ego certe confitebor inbecillitatem meam: numquam mores quos extuli refero; aliquid ex eo quod composui turbatur, aliquid ex iis quae fugavi redit. Quod aegris euenit quos longa inbecillitas usque eo adfecit ut nusquam sine offensa proferantur, hoc accidit nobis quorum animi ex longo morbo reficiuntur.* [2] *Inimica est multorum conuersatio: nemo non aliquod nobis uitium aut commendat aut inprimit aut nescientibus adlinit. Utique quo maior est populus cui miscemur, hoc periculi plus est. Nihil uero tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desiderare; tunc enim per uoluptatem facilius uitia subrepunt.* [3] *Quid me existimas dicere? Auarior redeo, ambitiosior, luuriosior? Immo uero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui. Casu in meridianum spectaculum incidi, lusus expectans et sales et aliquid laxamenti quo hominum oculi ab humano cruore adquiescant. Contra est: quidquid ante pugnatum est misericordia fuit; nunc omissis nugis mera homicidia sunt. Nihil habent quo tegantur; ad ictum totis corporibus expositi numquam frustra manum mittunt.* [4] *Hoc plerique ordinariis paribus et postulaticiis praeferunt. Quidni praeferant? Non galea, non scuto repellitur ferrum. Quo munimenta? Quo artes? Omnia ista mortis morae sunt. Mane leonibus et ursis homines, meridie spectatoribus suis obiciuntur. Interfectores interfecturis iubent obici et uictorem in aliam detinent caedem; exitus pugnantium mors est. Ferro et igne res geritur.* [5] *Haec fiunt dum uacat harena. ‘Sed latrocinium fecit aliquis, occidit hominem.’ Quid ergo?*

²⁸⁸ *Custodiam*: aqui *custodia* tem sentido de “pessoa sob a custódia de outrem”, “prisioneiro”, cf. *Ep.* 77, 18, *Suet. Tib.* 61, 16, e comentário de Scarpat (1975, p. 110).

Quia occidit , ille meruit ut hoc pateretur: tu quid meruisti miser ut hoc spectes? ‘Occide, uerbera, ure! Quare tam timide incurrit in ferrum? Quare parum audacter occidit? Quare parum libenter moritur? Plagis agatur in uulnera, mutuos ictus nudis et obuiis pectoribus excipiant.’ Intermissum est spectaculum: ‘interim iugulentur homines, ne nihil agatur’. Age ne hoc quidem intellegitis, mala exempla in eos redundare qui faciunt? Agite dis immortalibus gratias quod eum docetis esse crudelem qui non potest discere.

[6] Subducendus populo est tener animus et parum tenax recti: facile transitur ad plures. Socrati et Catoni et Laelio excutere morem suum dissimilis multitudo potuisset: adeo nemo nostrum, qui cum maxime concinnamus ingenium, ferre impetum uitiorum tam magno comitatu uenientium potest. [7] Unum exemplum luxuriae aut auaritiae multum mali facit: conuictor delicatus paulatim eneruat et mollit, uicinus diues cupiditatem inritat, malignus comes quamuis candido et simplici rubiginem suam adfricuit: quid tu accidere his moribus credis in quos publice factus est impetus? [8] Necesse est aut imiteris aut oderis. Utrumque autem deuitandum est: neue similis malis fias, quia multi sunt neue inimicus multis, quia dissimiles sunt. Recede in te ipse quantum potes; cum his uersare qui te meliorem facturi sunt, illos admitte quos tu potes facere meliores. Mutuo ista fiunt, et homines dum docent discunt. [9] Non est quod te gloria publicandi ingenii producat in medium, ut recitare istis uelis aut disputare; quod facere te uellem, si haberes isti populo idoneam mercem: nemo est qui intellegere te possit. Aliquis fortasse, unus aut alter incidet, et hic ipse formandus tibi erit instituendusque ad intellectum tui. ‘Cui ergo ista didici?’ Non est quod timeas ne operam perdideris, si tibi didicisti.

[10] Sed ne soli mihi hodie didicerim, communicabo tecum quae occurrunt mihi egregie dicta circa eundem fere sensum tria, ex quibus unum haec epistula in debitum soluet, duo in antecessum accipe. Democritus ait, ‘unus mihi pro populo est, et populus pro uno’. [11] Bene et ille, quisquis fuit (ambigitur enim de auctore), cum quaereretur ab illo quo tanta diligentia artis spectaret ad paucissimos peruenturae, ‘satis sunt’ inquit ‘mihi pauci, satis est unus, satis est nullus’. Egregie hoc tertium Epicurus, cum uni ex consortibus studiorum suorum scriberet: ‘haec’ unquit ‘ego non multis, sed tibi; satis enim magnum alter alteri theatrum sumus’. [12] Ista, mi Lucili condenda in animum sunt, ut contemnas uoluptatem ex plurium adsensione uenientem. Multi te laudant: ecquid habes cur placeas tibi, si is es quem intellegant multi? Introrsus bona tua spectent. Vale.

[1] Você pergunta o que julga que se deva evitar acima de tudo? A multidão. Você ainda não pode enfrentá-la em segurança. Eu mesmo por certo admitirei a minha fraqueza: os costumes que levo até ela, nunca os trago de volta para casa; algo do pouco que eu havia organizado é perturbado, algo do que repeli reaparece. O que acontece aos doentes afetados pela doença por tão longo tempo, que nunca podem ser expostos sem agravos, também acontece a nós, cujos espíritos são restabelecidos depois de uma longa enfermidade.²⁸⁹ [2] Relacionar-se com muitos é prejudicial: sempre alguém torna algum vício atraente para nós, ou impõe-no, ou nos faz assentir sem que o percebamos. Geralmente, quanto maior é o povo com o qual nos reunimos, mais desse perigo existe. Na verdade, nada é tão danoso para os bons costumes quanto assistir a algum dos jogos públicos; pois é aí que os vícios, através da diversão, introduzem-se mais facilmente. [3] O que acha que tenho a dizer? Volto mais ambicioso, mais ávido, mais luxurioso? Na realidade, volto mais cruel, mais desumano, porque estive entre os homens. Por acaso fui parar num espetáculo ao meio-dia,²⁹⁰ na expectativa de diversão, de sagacidade, de um pouco de descanso para que os olhos humanos encontrem sossego em um ser humano em carne ainda viva.²⁹¹ Acontece o contrário: o que quer que tenha havido antes do combate foi compaixão; agora, postas de lado as brincadeiras, acontecem meros homicídios. Nada eles têm para se proteger; tendo o corpo inteiro exposto às pancadas, nunca lhes lançam

²⁹⁰ *Meridianum spectaculum*: trata-se de um combate de gladiadores, atividade que em Roma, organizada por alguns magistrados (Suetônio, *Claudius* 24,2; cf. ainda, *Tiberius* 34,1). Prisioneiros de guerra, criminosos condenados, escravos e também voluntários poderiam ser gladiadores (*Ep.* 4.37.1), Flaig, E. “Gladiator”, in: *Brill’s New Pauly*. Segundo Scarpata (1975, p. 140), Cook (2012, p. 75-76) e Cagniard (2000, p. 608 e 612), o espetáculo do meio-dia era diferente dos outros. Scarpata afirma que o que ocorria pela manhã (*matutinum spectaculum*) era um combate entre feras e gladiadores (*bestiarii*, Suetônio, *Claudius* 34,6), ao passo que no *meridianum spectaculum*, os combatentes não regulares (os condenados à morte) lutavam entre si. Cagniard se reporta a essa passagem dizendo que Sêneca com a *Ep.* 7 “apresenta uma representação gráfica do massacre do condenado” (“gives a graphic picture of the massacre of condemned”, 2000, p. 608); ambos os estudiosos se baseiam na presente passagem para estabelecer essa subdivisão dos jogos gladiatórios. Cook afirma que as evidências são fragmentárias, pois Cássio Dião (6.12.4) menciona as mortes ao meio-dia já à época de Cláudio. Cf. ainda Tertuliano (*Ad Nationes*, 10.47). Em suma, segundo Cook (2012, p. 76, n. 26), há nos espetáculos três elementos: *uenationes* ou *bestiarii*, respectivamente: combate gladiatório propriamente dito, execuções de condenados por feras; porém não havia um programa fixo.

²⁹⁰ *Meridianum spectaculum*: trata-se de um combate de gladiadores, atividade que em Roma, organizada por alguns magistrados (Suetônio, *Claudius* 24,2; cf. ainda, *Tiberius* 34,1). Prisioneiros de guerra, criminosos condenados, escravos e também voluntários poderiam ser gladiadores (*Ep.* 4.37.1), Flaig, E. “Gladiator”, in: *Brill’s New Pauly*. Segundo Scarpata (1975, p. 140), Cook (2012, p. 75-76) e Cagniard (2000, p. 608 e 612), o espetáculo do meio-dia era diferente dos outros. Scarpata afirma que o que ocorria pela manhã (*matutinum spectaculum*) era um combate entre feras e gladiadores (*bestiarii*, Suetônio, *Claudius* 34,6), ao passo que no *meridianum spectaculum*, os combatentes não regulares (os condenados à morte) lutavam entre si. Cagniard se reporta a essa passagem dizendo que Sêneca com a *Ep.* 7 “apresenta uma representação gráfica do massacre do condenado” (“gives a graphic picture of the massacre of condemned”, 2000, p. 608); ambos os estudiosos se baseiam na presente passagem para estabelecer essa subdivisão dos jogos gladiatórios. Cook afirma que as evidências são fragmentárias, pois Cássio Dião (6.12.4) menciona as mortes ao meio-dia já à época de Cláudio. Cf. ainda Tertuliano (*Ad Nationes*, 10.47). Em suma, segundo Cook (2012, p. 76, n. 26), há nos espetáculos três elementos: *uenationes* ou *bestiarii*, respectivamente: combate gladiatório propriamente dito, execuções de condenados por feras; porém não havia um programa fixo.

um golpe em vão. [4] Isso a maioria prefere aos pares ordinários e aos que eram adicionalmente postulados.²⁹² Por que não haveriam de preferir? A espada é não esquivada nem pelo elmo, nem pelo escudo. Para que as defesas? Para que a habilidade? Tudo isso seria obstáculo para a morte. De manhã os homens são oferecidos aos leões e aos ursos, ao meio-dia aos próprios espectadores. Eles mandam os assassinos se lançarem contra quem os matará e seguram o vencedor para outra carnificina; o êxito dos combatentes é a morte. A situação é resolvida a ferro e fogo²⁹³. [5] Isso acontece enquanto a arena está vazia. “Mas alguém cometeu um latrocínio”. E daí? Porque matou, ele mereceu sofrer isso; e você, o que mereceu, infeliz, para ser espectador disso? “Mate, espanque, queime! Por que ele avança contra a espada com tanto receio? Por que morre com tão pouca vontade? Que com açoites seja impelido a ferir, que eles se deem golpes um ao outro, contra os peitos nus e abertos”. O espetáculo é interrompido: “enquanto isso, que eles sejam degolados para que alguma coisa seja representada.” Pois bem! Vocês nem sequer entendem que os maus exemplos recaem sobre os que assim se portam? Agradeçam aos deuses imortais por estar ensinando crueldade a quem não a pode aprender.

[6] O espírito imaturo e o que pouco se agarra ao que é correto deve ser retirado do povo: é fácil seguir a maioria. A multidão, divergindo de Sócrates²⁹⁴, Catão e Lélcio poderia tê-los abalado em sua própria moral: e mesmo nenhum de nós, principalmente quando estamos desenvolvendo o próprio intelecto, pode suportar o ímpeto dos vícios vindos de um tão grande ajuntamento de pessoas. [7] Um único exemplo de luxúria ou de avareza faz muito mal: o conhecido efeminado aos poucos nos desvigoriza e nos enfraquece, o vizinho rico agrava a nossa ganância, o companheiro mau esfrega sua ferrugem até no homem por mais inocente e franco que seja²⁹⁵: o você pensa que acontece com estes costumes que contra os quais se fez um ataque público?²⁹⁶ [8] Você precisa ou imitar, ou odiar. Deve, no entanto, evitar ambos: para não se

²⁹² *Ordinariis paribus et postulatiticiis*: em alguns espetáculos os gladiadores combatiam aos pares (cf. Cícero, *Opt. Gen.* 6, 17), os *postulatiticii* (lit. “postulados”) eram espetáculos extraordinários. Sêneca parece aludir a um outro tipo de espetáculo, cuja preferência popular ele lamenta, o dos *cateruarii* ou *meridiani*, que lutavam armados de espada e sem qualquer defesa (Scarpat 1975, p. 142). Desde o início do período imperial, os gladiadores eram armados de várias formas. Durante os combates, os gladiadores permaneciam – frequentemente em pares, mas também em grupos maiores – um em frente ao outro com armas diferentes (Suetônio, *Caligula* 30, 3), Flaig, E. “Gladiator”, in: *Brill’s New Pauly*. “Muitos espectadores preferem isto aos combates entre pares de gladiadores normais, e favoritos do público.” Traduz Segurado e Campos 2004, p. 15.

²⁹³ *Ferro et igne res geritur*. Sêneca alude a um juramento típico de gladiadores referido por Horácio (*Sermones*, 2.7.58) e Petrônio (117.5) (Scarpat 1975, p. 144); Hammer J. (1929, p. 192) observa que *res geritur aliqua re* é uma expressão comum de tom proverbial.

²⁹⁴ Sobre as menções a Sócrates na obra de Sêneca, cf. Motto, p. 156-157 e De Pietro (2013, p. 77).

²⁹⁵ *Rubiginem suam adfricuit*: lit. “esfrega sua ferrugem”; para o sentido metafórico, ver Ovídio, *Trist.* 5, 12, 21. Scarpat, 1975 p. 151.

²⁹⁶ Para Scarpat (1975, p. 131), *publice* tem um sentido de ‘assalto oficial’ da coletividade.²⁹⁷ *Conscientia*: O termo latino *conscientia* é usado frequentemente em Sêneca e Cícero. Tradução do termo grego *συνείδησις* segundo Scarpat (1975, p. 168) e Renaud (2008), *conscientia* frequentemente refere-se ao âmbito “interior” do indivíduo. Cícero conceitua a *conscientia* como uma lei da natureza (Cícero, *Rep.* 3.22 e *Tusc.* 4.45).

tornar parecido com os maus por serem muitos; para não se tornar inimigo de muitos por esses serem diferentes. Retire-se em si mesmo o quanto puder; e envolva-se com os que hão de tornar você uma pessoa melhor, permita-se estar com aqueles que você pode tornar melhores. É mútuo o que se dá: as pessoas ensinam enquanto aprendem. [9] Não há por que, pela glória de divulgar seu engenho, se lance recitando em público ou debatendo. É isso que eu gostaria que você fizesse se você possuísse a mercadoria idônea a esse povo: não há ninguém que o possa entender. Talvez alguém, um ou outro pode aparecer, e esse mesmo deverá ser moldado e instruído por você para poder entendê-lo. “Para quem, então, aprendi isso?” Não há por que ter medo de ter gastado suas energias, se aprendeu algo para você mesmo.

[10] Mas para que hoje eu não aprenda para mim somente, vou repartir com você os ditos que me ocorrem especialmente em volta do mesmo pensamento: são três, e, com eles, esta epístola salda uma dívida, os outros dois você receberá adiantado. Demócrito diz: “Um único homem para mim equivale a uma multidão; e a multidão, a um só”. [11] Bem também disse o homem que, quem quer que tenha sido (pois há dúvidas sobre o autor), quando foi interrogado quanto ao motivo de tanta dedicação a uma habilidade que seria perceptível por pouquíssimos, “Para mim bastam”, ele diz “poucos, basta um, basta nenhum”. De modo extraordinário se expressou este terceiro, Epicuro, escrevendo a um único dentre os colegas dos seus estudos “Isso”, diz “eu não dou a muitos, mas a você; pois somos um para o outro um teatro grande o bastante”. [12] Esses ensinamentos, Lucílio meu, devem ser guardados no nosso espírito, para que se despreze o prazer vindo da aprovação da maioria. Muitos o louvam: por que você gostaria de ser alguém a quem muitos entenderiam? Que eles assistam a suas qualidades interiores. Fique bem.

Carta 8

Epistula 8

[1] *‘Tu me’ inquis ‘uitare turbam iubes, secedere et conscientia esse contentum? Ubi illa praecepta uestra quae imperant in actu mori?’ Quid? Ego tibi uideor inertiam suadere? In hoc me recondidi et fores clusi, ut prodesse pluribus possem. Nullus mihi per otium dies exit;*

Em Sêneca há a diferenciação entre *bona conscientia* (como veremos em *Ep.* 12.9) e *mala conscientia* (*Ep.* 12.9 e 105.8). Renaud, F. “Conscience”, in: *Brill’s New Pauly*. De acordo com Sarpat, (1975, p. 168) temos na *Ep.* 8 é uma das primeiras aparições do termo como tradução do grego *συνείδησις*; já de acordo com Molenaar não há evidências de qualquer uso extensivo do correspondente do grego *συνείδησις* durante os períodos inicial e médio do estoicismo. “There is no evidence of any extensive use of the corresponding Greek *συνείδησις* during the early and middle periods of the Stoa”. (Molenaar, 1969, p. 170)

partem noctium studiis uindico, non uaco somno sed succumbo, et oculos uigilia fatigatos cadentesque in opere detineo. [2] Secessi non tantum ab hominibus sed a rebus, et in primis a meis rebus: posterorum negotium ago. Illis aliqua quae possint prodesse conscribo; salutare admonitiones, uelut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus, quae etiam si persanata non sunt, serpere desierunt. [3] Rectum iter, quod sero cognoui et lassus errando aliis monstro. Clamo: 'uitate quaecumque uulgo placent, quae casus adtribuit; ad omne fortuitum bonum suspiciosi pauidique subsistite: et fera et piscis spe aliqua oblectante decipitur. Munera ista fortunae putatis? insidiae sunt. Quisquis uestrum tutam agere uitam uolet, quantum plurimum potest ista uiscata beneficia deuitet in quibus hoc quoque miserrimi fallimur: habere nos putamus, haeremus. [4] In praecipitia cursus iste deducit; huius eminentis uitae exitus cadere est. Deinde ne resistere quidem licet, cum coepit transuersos agere felicitas, aut saltim rectis aut semel ruere: non uertit fortuna sed cernulat et allidit. [5] Hanc ergo sanam ac salubrem formam uitae tenete, ut corpori tantum indulgeatis quantum bonae ualeitudini satis est. Durius tractandum est ne animo male pareat: cibus famem sedet, potio sitim extinguat, uestis arceat, frigus, domus munimentum sit aduersus infesta temporis. Hanc utrum caespes erexerit an uarius lapis gentis alienae, nihil interest: scitote tam bene hominem culmo quam auro tegi. Contemnite omnia quae superuacuuus labor uelut ornamentum ac decus ponit; cogitate nihil praeter animum esse mirabile, cui magno nihil magnum est.' [6] Si haec mecum, si haec cum posteris loquor, non uideor tibi plus prodesse quam cum ad uadimonium aduocatus descenderem aut tabulis testamenti anulum inprimerem aut in senatu candidato uocem et manum commodarem? Mihi crede, qui nihil agere uidentur maiora agunt: humana diuinaque simul tractant.

[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 contigat uera libertas'. Non differtur in diem qui se illi subiecit et tradidit: statim circumagitur; hoc enim ipsum philosophiae seruire libertas est. [8] Postest fieri ut me interrogas quare ab Epicuro tam multa bene dicta referam potius quam nostrum: quid est tamen quare tu istas Epicuri uoces putes esse, non publicas? Quam multi poetae dicunt quae philosophis aut dicta sunt aut dicenda! Non attingam tragicos nec togatas nostras (habent enim hae quoque aliquid seueritatis et sunt inter comoedias ac tragoedias mediae): quantum disertissimorum uersuum inter mimos iacet! quam multa Publilii non excalceatis sed coturnatis dicenda sunt! [9] Unum uersum eius, qui ad philosophiam pertinet et ad hanc partem quae modo fuit in manibus referam, quo negat fortuita nostro habenda:

alienum est omne quidquid optando euenit.

[10] *Hunc sensum a te dici non paulomelius et adstrictius menini:*

non es tuum fortuna quod fecit tuum.

Illud etiamnunc melius dictum a te non prateribo:

dari bonum quod potuit aufferri potest.

Hoc non inputo in solutum: de tuo tibi. Vale.

Carta 8

[1] Você diz: “Você me manda evitar a multidão, afastar-me e ficar contente com minha consciência?²⁹⁷ Onde estão aqueles seus preceitos que ordenam morrer em atividade? ”. O quê? Eu pareço persuadi-lo à inércia? Quanto a isso, em mim mesmo me recolhi e fechei as portas para poder ser útil a mais pessoas. Nenhum dia sai ocioso; reclamo²⁹⁸ parte das noites para os estudos; não tenho tempo para o sono, mas a ele sucumbo, e ocupo os olhos cansados e pesados no trabalho. [2] Afastei-me não somente das pessoas, mas também das coisas, e acima de tudo das minhas coisas: estou cuidando dos negócios das gerações futuras. Escrevo para elas algo que possa servir; tal como receitas de remédios úteis,²⁹⁹ confio às letras³⁰⁰ sugestões salutares, tendo eu provado a eficácia delas nas minhas úlceras, que, mesmo se não são curadas perfeitamente, cessaram de se alastrar. [3] O caminho reto, que tarde³⁰¹ conheci e, cansado de vagar, mostro aos demais. Grito: “Evitem o que quer que agrade ao povo, que o acaso distribui; diante de todo o bem fortuito, parem, suspeitosos e receosos: tanto a fera como o peixe são enganados pela esperança de obter algo gostoso. Vocês pensam que esses são dons da Fortuna? São ciladas. Qualquer um de vocês que deseje passar a vida em segurança evite o quanto puder

²⁹⁷ *Conscientia*: O termo latino *conscientia* é usado frequentemente em Sêneca e Cícero. Tradução do termo grego συνείδησις segundo Scarpat (1975, p. 168) e Renaud (2008), *conscientia* frequentemente refere-se ao âmbito “interior” do indivíduo. Cícero conceitua a *conscientia* como uma lei da natureza (Cícero, *Rep.* 3.22 e *Tusc.* 4.45). Em Sêneca há a diferenciação entre *bona conscientia* (como veremos em *Ep.* 12.9) e *mala conscientia* (*Ep.* 12.9 e 105.8). Renaud, F. “Conscience”, in: *Brill’s New Pauly*. De acordo com Sarpas, (1975, p. 168) temos na *Ep.* 8 é uma das primeiras aparições do termo como tradução do grego συνείδησις; já de acordo com Molenaar não há evidências de qualquer uso extensivo do correspondente do grego συνείδησις durante os períodos inicial e médio do estoicismo. “There is no evidence of any extensive use of the corresponding Greek συνείδησις during the early and middle periods of the Stoa”. (Molenaar, 1969, p. 170)

²⁹⁸ *Partem noctium studiis uindico* (OLD, *uindico* sentido 1a e 2a). Como na *Ep.* 1 o verbo *uindico* é utilizado com objeto semanticamente relacionado a *tempus*: na *Ep.* 1 lia-se “*uindica te tibi et tempus*” e aqui “*partem noctium studiis uindico*”.

²⁹⁹ *Compositiones* (OLD, sentido 4). De acordo com Scarpas (1975, p. 161) e Touwaide, A.; Böck, B. (2006) *compositiones* é o termo técnico usado para receitas medicinais. Touwaide, A.; Böck, B. “Pharmacology”, in: *Brill’s New Pauly*, Antiquity volumes.

³⁰⁰ *Litteris mando*: traduzimos de modo mais amplo a referência a *litterae* (“letras”, “textos”), que também poderia ser traduzida de modo mais direto (e, digamos, meta-epistolar) por “cartas”.

³⁰¹ *Quod sero cognoui* – Cf. *sera parsimonia in fundo est* (*Ep.* 5), novamente ecos da primeira epístola da obra. No início da obra em uma sentença atribuída aos *maiores*, na presente epístola em uma confissão pessoal.

esses benefícios envidados, e nisto também nós, os mais infelizes, nos enganamos:³⁰² achamos que os temos, mas estamos embaraçados neles. [4] Esse percurso leva³⁰³ para os precipícios, e o resultado dessa vida ativa é decair. Além disso, certamente não podemos nos opor, quando a prosperidade começa a nos desorientar: no mínimo, ou nos alinhamos a ela, ou desmoronamos de uma vez por todas. A Fortuna não dá meia volta, mas continua a nos lançar ao solo³⁰⁴ e nos despedaça. [5] Assim sendo, tenham este estilo de vida saudável e benéfico de modo a dedicar ao seu corpo somente o quanto basta à boa saúde. O corpo deve ser tratado com mais dureza para evitar que seja insubordinado contra o espírito: comam para ficarem satisfeitos, bebam para matar a sede, vistam-se para se proteger do frio, que a casa sirva de amparo para os rigores do tempo. Seja erigida com sapê ou com pedra colorida importada, não há diferença alguma entre as duas: saibam que o teto de palha abriga tão bem as pessoas quanto o de ouro. Desprezem tudo o que o esforço supérfluo impõe como ornamento ou decoração, pensem que nada é admirável além do espírito, para um grande espírito nada é grande”. [6] Se isto digo a mim, se o digo aos pósteros, não lhe pareço ser mais útil que, se convocado para julgar, comparecesse em juízo, ou colocasse o meu selo num testamento, ou se prestasse serviços a um candidato no senado com minhas palavras e com meu trabalho? Acredite em mim, aqueles que parecem não fazer nada, fazem coisas maiores: tratam ao mesmo tempo de assuntos humanos e dos divinos.

[7] Mas já temos que chegar ao fim e, como já de praxe, ao tributo devido por esta presente epístola. Não vem de mim: até agora compilamos Epicuro, dele li a frase de hoje: “Convém que te tornes escravo da filosofia para que te caiba a verdadeira liberdade”³⁰⁵. Não deixa para outro dia³⁰⁶ quem se sujeitou e se entregou à filosofia: emancipa-se imediatamente,³⁰⁷ pois em servir à filosofia é que consiste a própria liberdade. [8] Pode ocorrer que você me pergunte: por que me refiro a tantos ditos assim de Epicuro, mais que aos dos nossos. Mas, não há motivo para

³⁰² *In quibus hoc quoque miserrimi fallimur*: a estrutura da frase relembra Ep. 2: “*In hoc enim fallimur*”. Enquanto na Ep. 8.3 Sêneca está prestes a dizer que o engano está no fato de que na realidade os bens embaraçam a quem os possui, na Ep. 2 o enfado é o de esperar a morte como se estivesse à frente; porém está atrás de cada ser humano.

³⁰³ *In praecipitia cursus iste deducit*. (OLD, *deduco* sentido 6a, lit. causar um movimento para baixo). Cf. Bezerra 2017 na subseção “*Tempus tantum nostrum est*” em que observamos as metáforas do tempo utilizadas por Sêneca: o ponto, o rio e o abismo.

³⁰⁴ *Cernulo*: Segundo o *Thesaurus Linguae Latinae (ThLL)*, o termo *cernulo* é *hápax* em toda a latinidade (Gloss. II, 99, 49). É formado a partir do diminutivo de *cernuus*, “grudado ao solo” (Virg. *Aen.* 10.894), cf. discussão em Scarpit (1975, p. 177).

³⁰⁵ Trata-se do fragmento 199 de Epicuro (Usener, 2002).

³⁰⁶ *Non differtur in diem*. A repetição do verbo *differo* próximo da expressão *in diem* parece ser mais um desenvolvimento do tema do tempo, tal como abordado na primeira epístola do epistolário “*Dum differtur uita transcurrit*” (Ep. 3). Também na Ep. 8 o verbo é seguido da palavra *uita*, uma das que o filósofo intercala com *tempus*, o tema principal da Ep. 9 Lá vemos um convite à filosofia (cf. acima, nosso estudo da Ep. 1), e o tempo como requisito fundamental para ela (Scarpit, 1975 p. 25 n. 2), aqui o convite é um *seruire* à filosofia. Mas agora, quem atende ao convite *non differtur*, em contraposição a quem, na Ep. 1, *differtur*, isto é, o passar do tempo.

³⁰⁷ *Circumagitur* (OLD, sentido 5b) lit. “to turn round or back e fig. w. ref. to emancipation”.

você julgar que essas frases sejam de Epicuro e não de domínio público. Quantos poetas dizem ou o que os filósofos disseram, ou o que deveria ser dito por eles! Não vou mencionar nem os tragediógrafos nem as nossas fábulas togadas (elas também têm algo de severo e estão entre as comédias e as tragédias): que versos tão bem escritos se escondem nos mimos! Quantos versos de Publílio deveriam ser recitados não por um ator descalço, mas por um coturnato!³⁰⁸ [9] Citarei apenas um único verso dele, relevante à filosofia e ao aspecto que manuseávamos agora há pouco, que diz que não devemos ter como nossos os acontecimentos do acaso:

De outrem é tudo o que de uma escolha provém.³⁰⁹

[10] Lembro-me de que você mesmo expressa esta ideia, de um modo bem melhor e mais conciso:

Não é teu o que a fortuna fez teu.

Não hei de deixar passar aquele dito ainda melhor:

O bem que pôde ser dado pode ser roubado.

Não vou cobrá-lo disto: dei do que é seu para você mesmo. Fique bem.

³⁰⁸ *Non excalceatis sed coturnatis dicenda sunt.* lit: “. Deveriam ser recitadas não por pessoas descalças mas por pessoas com calçados coturnos!”. (*OLD, excalceatus*, lit. “descalço”, sentido 1, ator mímico; *OLD, cothurnus*, sentido 2, de poetas de temas trágicos). O *cothurnus* (coturno) era uma bota de couro macia de cano alto, também o calçado típico do teatro (Hurschmann, R., “Cothurnus”, in: *Brill’s New Pauly*); o termo *cothurnus*, mais em geral era utilizado para a tragédia (Blume, H.-D., “Histrio”, in: *Brill’s New Pauly*).

³⁰⁹ *Alienum est omne...: Syri Sententiae*, p. 309, Ribbeck². Mais uma vez Sêneca retoma a *Ep* 1.1; desta vez no terceiro parágrafo líamos: “*Omnia, Lucili, aliena sunt*”. Mesmo que essas palavras não sejam explicitamente de Sêneca, mas estejam atribuídas ao poeta Publílio, percebemos que a intertextualidade é inevitável.

Carta 9

Epistula 9

[1] An merito reprehendat in quadam epistula Epicurus eos qui dicunt sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere, desideras scire. Hoc obicitur Stilboni ab Epicuro et iis quibus summum bonum uisum est animus impatientis. [2] In ambiguitatem incidendum est, si exprimere ἀπάθειαν uno uerbo cito uoluerimus et impatientiam dicere; poterit enim contrarium ei quod significare uolumus intellegi. Nos eum uolumus dicere qui respuat omnis mali sensum: accipietur is qui nullum ferre possit malum. Vide ergo num satius sit aut inuulnerabilem animum dicere aut animum extra omnem patientiam positum. [3] Hoc inter nos et illos interest: noster sapiens uincit quidem incommodum omne sed sentit, illorum ne sentit quidem. Illud nobis et illis commune est, sapientem se ipso esse contentum. Sed tamen et amicum habere uult et uicinum et contubernalem, quamuis sibi ipse sufficiat. [4] Vide quam sit se contentus: aliquando sui parte contentus est. Si illi manum aut morbus aut hostis exciderit, si quis oculum uel oculos casus excusserit, reliquiae illi suae satisfacient et erit inminuto corpore et amputato tam laetus quam [in] integro fuit; sed <si> quae sibi desunt non desiderat, non deesse mauult. [5] Ita sapiens se contentus est, non ut uelit esse sine amico sed ut possit; et hoc quod 'possit' tale est: amissum aequo animo fert. Sine amico quidem numquam erit: in sua potestate habet quam cito reparat quomodo si perdiderit Phidias statuem protinus alteram faciet, sic hic faciendarum amicitiarum artifex substituet alium in locum amissi. [6] Quaeris quomodo amicum cito facturus sit? Dicam, si illud mihi tecum conuenerit, ut statim tibi soluam quod debeo et quantum ad hanc epistulam paria faciamus. Hecaton ait, 'ego tibi monstrabo amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius ueneficae carmine: si uis amari, ama'. Habet autem non tantum usus amicitiae ueteris et cerae magnam uoluptatem sed etiam initium et comparatio nouae. [7] Quod interest inter metentem agricolam et serentem, hoc inter eum qui amicum parauit et qui parat. Attalus philosophus dicere solebat iucundius esse amicum facere quam habere, 'quomodo pingere est quam pinxisse'. Illa in opere suo occupata sollicitudo ingens oblectamentum habet in ipsa occupatione: non aequo delectatur qui ab opere perfecto remouit manum. Iam fructu artis suae fruitur: ipsa fruebatur arte com pingeret. Fructuosior est adulescentia liberorum, sed infantia dulcior.

[8] Nunc ad propositum reuertamus. Sapiens etiam si contentus est, se tamen habere amicum uult, si nihil aliud, ut exercent amicitiam, ne tam magna uirtus iaceat, non ad

hoc quod dicebat Epicurus in hac ipsa epistula, 'ut habeat qui sibi aegro adsideat, succurrat in uincula coniecto uel inopi', sed ut habeat aliquem qui ipse aegro adsideat, quem ipse circumuentum hostili custodia liberet. Qui se spectat et propter hoc ad amicitiam uenit male cogitat. Quemadmodum coepit, sic desinet: parauit amicum aduersum uincula laturum opem; cum primum crepuerit catena, discedet. [9] Hae sunt amicitiae quas temporarias populus appellat; qui utilitatis causa adsumptus est tamdiu placebit quamdiu utilis fuerit. Hac re florentes amicorum turba circumsedet, circa euersos solitudo est, et inde amici fugiunt ubi probantur hac re ista tot nefaria exempla sunt aliorum metu relinquentium, aliorum metu prodentium. Necesse est initia inter se et exitus congruant: qui amicus esse coepit quia expedit <et desinet quia expedit>; placebit aliquod pretium contra amicitiam, si ullum in illa placet praeter ipsam. [10] 'In quid amicum paras?' Ut habeam pro quo mori possim, ut habeam quem in exilium sequar, cuius me morti et opponam et inpendam: ista quam tu describis negotiatio est, non amicitia, quae ad commodum accedit, quae quid consecutura sit spectat. [11] Non dubie habet aliquid simile amicitiae adfectus amantium; possis dicere illam esse insanam amicitiam. numquid ergo quisquam amat lucri causa? numquid ambitionis aut gloriae? Ipse per se amor, omnium aliarum rerum neglegens, animos in cupiditatem formae non sine spe mutuae caritatis accendit. Quid ergo? ex honestiore causa coit turpis adfectus? [12] 'Non agitur' inquis 'nunc de hoc, an amicitia propter se ipsam adpetenda sit.' Immo uero nihil magis probandum est; nam si propter se ipsam expetenda est, potest ad illam accedere qui se ipso contentus est. 'Quomodo ergo ad illam accedit?' Quomodo ad rem pulcherrimam, non lucro captus nec uarietate fortunae perterritus; detrahit amicitiae maiestatem suam qui illam parat ad bonos casus.

[13] 'Se contentus est sapiens.' Hoc, mi Lucili, plerique perperam interpretantur: sapientem undique submouent et intra cutem suam cogunt. Distinguendum autem est quid et quatenus uox ista promittat: se contentus est sapiens ad beate uiuendum, non ad uiuendum; ad hoc enim multis illi rebus opus est, ad illud tantum animo sano et erecto et despiciente fortunam. [14] Volo tibi Chrysippi quoque distinctionem indicare. Ait sapientem nulla re egere, et tamen multis illi rebus opus esse: 'contra sulto nulla re opus est (nulla enim re uti scit) sed omnibus eget'. Sapienti et manibus et oculis et multis ad cotidianum usum necessariis opus est, eget nulla re; egere enim necessitatis est, nihil necesse sapienti est. [15] Ergo quamuis se ipso contentus sit, amicis illi opus est; hoc cupit habere quam plurimos non ut beate uiuat; uiuet enim etiam sine amicis beate. Summum bonum extrinsecus instrumenta non quaerit; domi colitur, ex se totum est; incipit fortunae esse subiectum si quam partem sui foris quaerit. [16] 'Qualis tamen futura est uita sapientis, si sine amicis relinquatur in

custodiam coniectus uel in aliqua gente aliena destitutus uel in nauigatione longa retentus aut in desertum litus eiectus?’ Qualis est Iouis, cum resoluta mundo et dis in unum confusis paulisper cessante natura adquiescit sibi cogitationibus suis traditus. Tale quiddam sapiens facit: in se reconditur, secum est. [17] Quamdium quidem illi licet suo arbitrio res suas ordinare, se contentus est et ducit uxorem; se contentus <est> et liberos tollit; se contentus est et tamen non uiueret si foret sine homine uicturus. Ad amicitiam fert illum nulla utilitas sua sed naturalis inritatio; nam ut aliarum nobis rerum innata dulcedo est, sic amicitia. Quomodo solitudinis odium est et adpetitio societatis, quomodo hominem homini natura conciliat, sic inest huic quoque rei stimulus qui nos amicitiarum adpetentes faciat. [18] Nihilominus cum sit amicorum amatissimus, cum illos ibi comparet, saepe praeferat, omne intra se bonum terminabit et dicit quod Stilbon ille dixit, Stilbon quem Epicuri epistula insequitur. Hic enim capta patria, amissis liberis, amissa uxore, cum ex incendio publico solus et tamen beatus exiret, interroganti Demetrio, qui cognomen ab exitio urbium Poliorcetes fuit, num quid perdidisset, ‘omnia’ inquit ‘bona mea mecum sunt’. Ecce uir fortis ac strenuus! ipsam hostis sui uictoriam uicit. [19] ‘Omnia mea mecum sunt’: dubitare illum coegit an uicisset. ‘omnia mea mecum sunt’: iustitia, uirtus, prudentia, hoc ipsum, nihil bonum putare quod eripi possit. Miramur animalia quaedam quae per medios ignes sine noxa corporum transeunt: quanto hic mirabilior uir qui per ferrum et ruinas et ignes inlaesus et indemnis euasit! Vides quanto facilius sit totam gentem quam unum uirum uincere? Haec uox illi communis est cum Stoico: aequae et hic intacta bona per concrematas urbes fert; se enim ipse contentus est; hoc felicitatem suam fine designat. [20] Ne existimes nos solos generosa uerba iactare, et ipse Stilbonis obiurgator Epicurus similem illi uocem emisit, quam tu boni consule, etiam si hunc diem iam expunxi. ‘Si cui’ inquit ‘sua non uidentur amplissima licet totius mundi dominus sit, tament miser est.’ Vel si hoc modo tibi melius enuntiari uidetur (id enim agendum est ut non uerbis seruiamus sed sensibus), ‘miser est qui se non beatissimum iudicat, licet imperet mundo’. [21] Ut scias autem hos sensus esse communes, natura scilicet, dictante, apud poetam comicum inuenies?

non est beatus, esse qui non putat.

Quid enim refert qualis status tuus, si tibi uidetur malus? [22] ‘Quid ergo?’ inquis ‘si beatum se dixerit ille turpiter diues et ille multorum dominus sed plurimum seruus, beatus sua sententia fiet?’ Non quid dicat sed quid sentiat refert, nec quid uno die sentiat, sed

qui adsidue. Non est autem quod uerearis ne ad indignum res tanta perueniat: nisi sapienti sua non placent; omnis stultitia laborat fastidio sui. Vale.

Carta 9

[1] Você deseja saber se acaso é com razão que Epicuro refuta em certa epístola aqueles que dizem que o sábio é contente consigo mesmo e, por causa disso, não precisa de um amigo. Isto é uma crítica que Epicuro faz a Estilbão³¹⁰ e àqueles a quem o ânimo impassível parece ser o bem supremo. [2] Incorre-se necessariamente em uma ambiguidade caso queiramos expressar *ἀπάθειαν* rapidamente, em uma só palavra, e vertê-la com *impatientia*, pois essa palavra pode significar o contrário daquilo que queremos que seja entendido. Nós queremos usar esse termo³¹¹ para designar quem se recusa a sentir qualquer mal: será compreendido como quem não pode suportar nenhum mal.³¹² Veja agora se é preferível dizer “ânimo invulnerável”,³¹³ ou ainda “ânimo que se situa além de toda a passibilidade”. [3] Há uma diferença entre nós e eles: o nosso sábio vence todo incômodo, mas o sente, ao passo que o deles nem mesmo o sente. Há em comum este ilustre fato: que o sábio é contente consigo mesmo. Todavia quer ter não somente um amigo como também um vizinho e um colega, embora seja suficiente para si mesmo. [4] Veja como ele é contente³¹⁴ consigo mesmo: algumas vezes ele se contenta com uma só parte de si. Se uma doença ou um inimigo lhe tirar a mão, se alguém acaso lhe arrancar um olho ou os dois, o que lhe restou o satisfará e ele será, com o corpo enfraquecido e amputado, tão feliz quanto era com o corpo inteiro; mas, se não sente a ausência do que não está mais presente, não significa que ele prefira sentir tal falta. [5] É dessa forma que o sábio é contente consigo mesmo, não que queira ficar sem o amigo, mas que o possa; e o que chamo de “poder” é assim: com o espírito equilibrado ele suporta a perda. Sem um amigo, na verdade, nunca

³¹⁰ *Stilboni*: Estilbão (III séc. a.C.) filósofo de Megara, na antiguidade era considerado um modelo de autarquia devido à anedota que Sêneca conta mais adiante, no parágrafo 17 da carta.

³¹¹ *Dicere* sentido 5a *OLD*.

³¹² *Impatientia*: Sêneca chama atenção para a ambiguidade do termo latino, que pode designar ora a condição de quem não sabe, não consegue suportar, impaciência; ou ainda o estado de quem não sofre *pathe*, emoções, i.e. a impassibilidade. Cf. ainda Scarpata 1975, p. 203-204.

³¹³ *Inuulnerabilem*: Segundo o *Thesaurus Linguae Latinae (ThLL)*, o termo *inuulnerabilis* aparece pela primeira vez em Sêneca (*De Beneficiis* 5.5.1) (Gloss. 21, XI, 59).

³¹⁴ *Sit se contentus*: Sêneca usa *continere se*, em vez de *contineri*, deponente de *contineo*. Rolim de Moura (2015, p. 267), pautando-se em Traina (1978 [1974]), observa: “a preferência de Sêneca pelas formas reflexivas do tipo *se ornare* em vez da médio-passiva *ornari*. Nesta o evento ocorre com o sujeito sem que este necessariamente apareça como iniciador de uma ação, enquanto naquela se enfatiza a responsabilidade do agente que se toma a si mesmo como objeto da ação. Esse traço estilístico faz o filósofo ser o primeiro a usar o verbo *deprehendo*, “apanhar em flagrante”, típico da linguagem jurídica, com uma construção reflexiva, tal como encontramos em *Ep.* 28.9: *deprehendas te oportet antequam emendes* (“antes da correção é preciso que te apanhes a ti mesmo em erro”).”

estará; à sua disposição tem aquilo com que rapidamente pode reparar a perda. Do mesmo modo que, se perder uma estátua, Fídias³¹⁵ logo em seguida faria outra, assim este, artista das amizades, colocará outro amigo no lugar do que perdeu. [6] Você se pergunta como ele possa ser capaz de fazer um amigo rapidamente? Direi, se combinarmos entre nós que, de pronto, eu lhe pague a minha dívida e quanto à presente epístola acertemos a conta. Hecatão diz: “Eu mesmo lhe mostrarei um filtro amoroso sem remédio, sem ervas, sem poema de algum feitiço: quer ser amado, ame”. Porém, dá grande prazer não somente a experiência de uma amizade firme, de longa data, mas também o início de uma nova. [7] A diferença que há entre um agricultor que ceifa e um que semeia, é a que há entre o que arranhou um amigo e o que o está arranjando. O filósofo Átalo³¹⁶ costumava dizer que mais agradável era fazer um amigo que tê-lo, “da mesma maneira que, para o artista, é mais agradável pintar que ter pintado”. Aquele cuidado empenhado na sua obra dá enorme prazer durante o próprio empenho: não se deleita igualmente aquele que da obra perfeita remove a mão. Agora é do fruto da sua arte que desfruta: desfrutava da própria arte enquanto pintava. Mais frutífera é a juventude dos filhos, mas a infância é mais doce.

[8] Agora voltemos à nossa proposição. O sábio também é contente consigo; contudo quer ter um amigo, se não por outro propósito, ao menos para que exerça a amizade, para que tão grande virtude não fique parada; e isso não visando aquilo que dizia Epicuro naquela mesma epístola, “para que tenha alguém que o assista na doença, para que o socorra se for lançado à prisão, ou se estiver necessitado”,³¹⁷ mas para que tenha alguém a quem ele mesmo ajude na doença, que ele mesmo, como protetor, liberte a pesso que estiver cercada pelos inimigos. Quem está voltado para si e por causa disso chega à amizade, está pensando mal. Do mesmo modo que começa, assim termina: arranja-se um amigo disposto a levar-lhe assistência na prisão; quando as correntes tiverem dado os primeiros traques, ele há de ir embora. [9] Essas são as amizades que o povo chama de temporárias; quem por causa da utilidade foi aceito, agradará por tanto tempo quanto for útil. Por este motivo a multidão de amigos rodeia os prósperos, em volta dos falidos há solidão, e desse lugar os amigos fogem quando são postos à prova; pelo mesmo motivo há esse tão grande número de exemplos abomináveis de uns que abandonam

³¹⁵ *Phidias*: Fídias (IV séc. a.C.), escultor ateniense. Como nessa passagem de Sêneca, já na literatura antiga Fídias era considerado um escultor talentoso em seus retratos de deuses. Duas estátuas importantes de Fídias são a Atenas de Partenon e o Zeus em Olímpia. A autenticidade de algumas assinaturas em suas obras era discutida já na antiguidade. Neudecker, “Phidias”, in: *Brill’s New Pauly*.

³¹⁶ *Attalus*: Átalo (*Attalus*, I séc. d.C.), chefe de uma escola filosófica em Roma, preceptor do próprio Sêneca, cujos hábitos o influenciaram (*Ep.* 108). Sêneca transmitiu pensamentos significativos desse orador e filósofo, assim como podemos atestar na passagem em apreço. Dingel, “Attalus”, in: *Brill’s New Pauly*.

³¹⁷ Trata-se do fragmento 175 (Usener, 2002).

por medo, de outros que traem por medo. É preciso que o início e o fim coincidam entre si: quem começa a sê-lo porque é proveitoso <também deixa de ser amigo porque é proveitoso deixar de ser>; alguma recompensa em troca da amizade vai lhe interessar, se houver algum interesse na amizade além dela mesma. [10] “Para o que você arranja um amigo? ”. Para que eu tenha por quem poder morrer, para que eu tenha a quem seguir no exílio, alguém a cuja morte eu me oponha e de modo devotado: isso que você descreve são negócios, não amizade, que acontecem para a conveniência, que têm em vista os resultados. [11] Sem dúvida a paixão dos amantes tem algo de parecido com a amizade; pode-se dizer que ela é uma amizade insana. Acaso, pois, alguém ama visando a lucro? Ou alguém à ambição e glória? Por si o próprio amor, indiferente a todas as outras coisas, acende os ânimos para um desejo por beleza que não deixa de ter esperança de recíproca afeição. E daí? De uma causa mais honrosa nasce torpe afeto? [12] Você diz: “Agora a questão não é se a amizade deve ou não ser procurada por si mesma”. Na verdade, pelo contrário, nada precisa ser mais comprovado; pois, se ela deve ser procurada por si mesma, pode acessá-la quem é contente consigo mesmo. “De que maneira, então, se tem acesso a ela?”, da mesma maneira que a uma coisa belíssima: não cativado pelo lucro, nem atemorizado pela diversidade da sorte; quem faz amizade visando aos bons acontecimentos despoja a amizade da grandeza que lhe é própria.

[13] “Contente consigo mesmo é o sábio”. Isso, Lucílio meu, a maioria interpreta indevidamente: expulsam o sábio de todos os lugares e forçam-no a se manter dentro da sua própria pele. Deve-se distinguir, porém, o que é e qual é o limite que esta frase anuncia: o sábio é contente consigo mesmo para viver feliz, não só para viver; pois, para viver, ele precisa de muita coisa, para viver feliz, somente de um espírito saudável, direito e indiferente à fortuna.³¹⁸ [14] Quero lhe expor também uma distinção feita por Crisipo:³¹⁹ ele diz que o sábio não é carente de coisa alguma, e, contudo precisa de muitas coisas: “O tolo, pelo contrário, não precisa de coisa alguma (pois não sabe tomar proveito de nada), mas de todas é carente”. O sábio precisa das mãos e dos olhos e de muitas coisas necessárias para o uso cotidiano, mas não é carente de coisa alguma, porque ter carência, é para os necessitados, o sábio não necessita de nada. [15] Portanto, por mais que seja contente consigo mesmo, ele precisa de amigos, deseja tê-los quanto mais possível; não para que viva feliz; ele há de viver feliz, de fato, também sem os amigos. O bem supremo não requer recursos externos: é cultivado em casa, de si mesmo

³¹⁸ Aqui seguimos Segurado e Campos, 2004, p. 25.

³¹⁹ *Chrysippi*: Crisipo (Χρύσιππος, III séc. a.C.) filósofo estoico. Cleantes, um dos chefes da antiga Stoa, foi um mestre importante para Crisipo. Foi conhecido pelo seu trabalhar duro: durante a sua carreira produzia 500 linhas por dia e produziu 700 livros (rolos de papiro) ao longo da sua vida; parte desses estão preservados em Diogenes Laertius. Inwood, “Chrysippus”, in: *Brill’s New Pauly*.

extraí tudo, começaria a ser submisso à fortuna se fosse requerer alguma parte fora de si mesmo. [16] “De que forma será, porém, a vida do sábio, se, sem amigos, for deixado jogado em uma prisão, ou abandonado em meio a um povo estrangeiro, ou retido em uma longa viagem por mar, ou arremessado em uma praia deserta?”. Será tal qual a vida de Júpiter, quando, tendo sido o mundo dissolvido e os deuses aos poucos fundidos em um só, estando a natureza ociosa, ele, entregue, descansará em si mesmo³²⁰. Um sábio faz algo assim: recolhido em si, nos seus pensamentos, consigo está. [17] Por quanto tempo, na verdade, a ele é permitido por em ordem as suas coisas a seu bel-prazer, o sábio é contente consigo mesmo e se casa; contente consigo mesmo também tem seus filhos; é contente consigo mesmo e, contudo, não viveria se fosse viver sem outro ser humano. O que leva à amizade não é utilidade alguma, mas sim uma incitação natural, pois, assim como temos uma afinidade natural por outras coisas, temos pela amizade. Da mesma maneira que há aversão à solidão e anseio pela companhia, e do mesmo modo que a natureza une um ser humano a outro, assim há também em nosso interior um estímulo a isso, que nos torna desejosos de amizades. [18] Contudo, mesmo amando muito seus amigos, ao se comparar com estes, o sábio frequentemente preferirá ficar consigo mesmo; ele delimitará todo o bem a ele mesmo, e ele dirá aquilo que o ilustre Estilbão disse, o Estilbão a quem a epístola de Epicuro ataca. Depois de a pátria ter sido conquistada, os filhos perdidos, a esposa perdida, quando saía de um incêndio público sozinho e, apesar disso, feliz, a ele Demétrio, cujo apelido depois da destruição das cidades foi “Poliorcetes”³²¹, perguntou o que tinha perdido: “Todos os meus bens”, diz ele “estão comigo”. Veja que homem forte e intrépido! [19] Ele venceu a vitória do seu inimigo. “Nada perdi”, diz ele: obrigou o outro a duvidar se tinha vencido. “Tudo o que é meu está comigo”: a justiça, a virtude, a prudência, e mesmo o fato de não considerar um bem algo que pode ser arrancado. Nós admiramos alguns animais que atravessam sem queimaduras um incêndio: quão mais admirável é este homem que escapou ileso e indene tendo passado por espadas, ruínas e fogos! Você vê quanto é mais fácil vencer todo um povo que a um só homem? Esta frase ele tem em comum com o Estoico:³²² igualmente ele carrega pelas cidades inteiramente queimadas os bens intactos, pois é contente consigo mesmo, esse é o parâmetro para determinar sua felicidade. [20] Não pense que somente nós proferimos palavras nobres, também o próprio Epicuro, crítico de Estilbão, lhe disse uma

³²⁰ *adquiescit sibi cogitationibus suis traditus*: a expressão ‘*se adquiescere sibi*’ é um *hápax* sintático na latinidade (Traina 1978, p. 60), Sêneca se serve de um dativo onde Cícero teria usado *in* e ablativo (Traina, 1978, p. 17-18) trazendo assim o valor de fim e de vantagem do dativo.

³²¹ *Demetrio*: Demétrio (Δημήτριος, 337/6-283 a.C.), também chamado “Poliorcetes”, comandou diversas empreitadas bélicas na Ásia Menor. Badian, “Demetrius”, in: *Brill’s New Pauly*.

³²² Trata-se do fragmento de Epicuro 474 (Usener, 2002).

frase parecida, que você aproveite bem, ainda que hoje eu já tenha quitado minha dívida. “Se a alguém seus bens não lhe parecem abundantes”, diz ele, “esse homem poderia ser o dono do mundo inteiro, contudo é pobre”. Ou, se desta maneira lhe parece melhor que se diga (isso, porém deve ser feito não para que obedeçamos às palavras, mas ao pensamento), “pobre é quem não julga ser muito feliz, ainda que governe o mundo”. [21] Para que você saiba que esse pensamento é comum, porém, uma vez que a natureza o prescreve, no poeta cômico³²³ você encontrará:

“Não é feliz quem assim não se considera”.

O que importa pois, qual seja o seu estado, se aos seus olhos você está mal? [22] “Como assim?”, você diz, “se ele ali, o rico mais torpe e senhor de muitos, mas escravo de muitos mais, disser que é feliz, a máxima dele o tornará feliz?” Não o que ele pode dizer, mas o que ele sente importa, e não o que sente um só dia, mas constantemente. Não há, porém, por que temer que tamanha chance chegue a um indigno: ao sábio, não agrada nada senão o que é seu; toda a estupidez sofre enfastiada consigo mesma.³²⁴ Fique bem.

Carta 11

Epistula 11

[1] *Locutus est mecum amicus tuus bonae indolis, in quo quantum esset animi, quantum ingenii, quantum iam etiam profectus, sermo primus ostendit. Dedit nobis gustum, ad quem respondebit; non enim ex praeparato locutus est, sed subito deprehensus. Ubi se colligebat, uerecundiam, bonum in adolescente signum, uix potuit excutere; adeo illi ex alto suffusus est rubor. Hic illum, quantum suspicor, etiam cum se confirmauerit et omnibus uitiis exuerit,*

³²³ Há muita incerteza sobre a autoria do verso. Costuma-se cogitar que é de Publílio, o mesmo poeta citado em *Ep.* 8.9-10; Ribbeck inclui esse verso entre os versos de autoria incerta, fragmento 77 (Reynolds, 1965a, p. 22; Scarpit, 1975, p. 232-233).

³²⁴ *Non est autem quod uerearis ne ad indignum rest tanta perueniat: nisi sapienti sua non placent; **omnis stultitia laborat fastidio sui.*** Os tradutores consultados verteram: “E non devi temere che un bene tale tocchi a un indegno: solo il saggio gode di ciò che ha, **la stupidità sente la nausea di se stessa**”, (Scarpit, 1975, p.); “E não receies que tão afortunada situação possa ser apanágio de um ser indigno: só o sábio se contenta com o que tem, **todos os insensatos sofrem de descontentamento consigo mesmos**”, (Segurado e Campos, 2004, p. 28); “There is no reason, however, why you should fear that this great privilegie will fall into unworthy hands; only the wise man is pleased with his own. **Folly is ever troubled with weariness of itself**”, (Gummere, 1996, p. 13); “You have no reason to fear that so great a blessing will befall an unworthy fellow: unless a man is wise his own circumstances will not please him; **every kind of folly is plagued with self disgust**”, (Fantham, 2010, p. 19). Todos os grifos são nossos.

sapientem quoque sequetur. Nulla enim sapientia naturalia corporis aut animi uitia ponuntur: quidquid infixum et ingenitum est lenitur arte, non uincitur. [2] Quibusdam etiam constantissimis in conspectu populi sudor erumpit non aliter quam fatigatis et aestuantibus solet, quibusdam tremunt genua dicturis, quorundam dentes colliduntur, lingua titubat, labra concurrunt: haec nec disciplina nec usus umquam excutit, sed natura uim suam exercet et illo uitio sui etiam robustissimos admonet. [3] Inter haec esse et ruborem scio, qui grauissimis quoque uiris subitus adfunditur. Magis quidem in iuuenibus apparet, quibus et plus caloris est et tenera frons; nihilominus et ueteranos et senes tangit. Quidam numquam magis quam cum erubuerint timendi sunt, quasi omnem uerecundiam effunderint; [4] Sulla tunc erat uiolentissimus cum faciem eius sanguis inuaserat. Nihil erat mollius ore Pompei; numquam non coram pluribus rubuit, utique in contionibus. Fabianum, cum in senatum testis esset inductus erubuisse memini, et hic illum mire pudor decuit. [5] Non accidit hoc ab infirmitate mentis sed a nouitate rei, quae inexercitatos, etiam si non concutit, mouet naturali in hoc facilitate corporis pronos; nam ut quidam boni sanguinis sunt, ita quidam incitati et mobilis et cito in os prodeuntis. [6] Haec, ut dixi, nulla sapientia abigit: alioquin haberet rerum naturam sub imperio, si omnia eraderet uitia. Quaecumque adtribuit condicio nascendi et corporis temperatura, cum multum se diuque animus composuerit, haerebunt; nihil horum uetari potest, non magis quam accersi. [7] Artifices scaenici, qui imitantur adfectus qui metum et trepidationem exprimunt, qui tristitiam repraesentant, hoc indicio imitantur uerecundiam. Deiciunt enim uultum, uerba submittunt, figunt in terram oculos et deprimunt: ruborem sibi exprimere non possunt; nec prohibentur hic nec adducitur. Nihil aduersus haec sapientia promittit, nihil proficit: sui iuris sunt, iniussa ueniunt iniussa discedunt.

[8] Iam clausulam epistula poscit. Accipe, et quidem utilem ad salutarem, quam te adfigere animo uolo: 'aliquis uir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante uiuamus ut omnia tamquam illo uidente faciamus'. [9] Hoc, mi Lucili, Epicurus praecipit; custodem nobis et paedagogum dedit, nec inmerito: magna pars peccatorum tollitur, si peccaturis testis adsistit. Aliquem habeat animus quem uereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat. O felicem illum qui non praesens tantum sed etiam cogitatus emendat! O felicem qui sic uereri potest ut ad memoriam quoque eius se componat atque ordinet! Qui sic aliquem uereri potest cito erit uerendus. [10] Elige itaque Catonem; si hic tibi uidetur nimis rigidus, elige remissioris animi uirum Laelium. Elige eum cuius tibi placuit et uita et oratio et ipse animum ante se ferens uultus; illum tibi semper ostende uel custodem uel exemplum. Opus est, inquam aliquo ad quem mores nostri se ipsi exigant: nisi ad regulam praua corriges. Vale.

Carta 11

Um amigo seu, de boa índole, falou comigo, e, nisso, por primeiro a discussão mostrou quão grande de espírito ele era, quão grande de engenho, e também quanto já progrediu. Ele nos deu uma amostra de seu potencial:³²⁵ não falou a partir de algo preparado, foi apanhado de repente. Quando tentava se recompor, a custo conseguia livrar-se do pudor (bom sinal em um jovem) a tal ponto que começou a corar desde a cabeça. Essa característica o seguirá, segundo suspeito, também quando tiver amadurecido e tiver se desvencilhado de todos os vícios, e ainda quando for sábio. Pois os vícios naturais do corpo ou do espírito não são depostos por sabedoria alguma: o que quer que seja impresso ou inato é amenizado por artifícios, mas não vencido. [2] A alguns dos mais acostumados a falar diante do povo, também acontece de começar a transpirar de repente, da mesma forma que costuma acontecer aos que se fatigaram ou estão com calor; a alguns lhe tremem os joelhos antes de falar; alguns batem os dentes, a língua titubeia, os lábios estremecem: isso nem a disciplina, nem o costume expulsa de forma alguma, mas a natureza exerce sua própria força e, por meio de tal vício, dá uma lição até aos mais robustos. [3] Dentre esses vícios, sei que há também o rubor, que se espalha de repente até mesmo entre os homens mais severos. Na verdade, aparece mais nos jovens, que são mais calorentos e têm a pele mais sensível, no entanto, atinge também pessoas de mais idade e mesmo anciãos. Alguns devem ser temidos como nunca precisamente quando enrubescem, quase como tivessem vertendo fora qualquer constrangimento; [4] Sila³²⁶ era exageradamente violento quando o sangue dele subia ao rosto; nada era mais sensível que o rosto de Pompeu³²⁷, que sempre na presença dos demais enrubescia, principalmente nas

³²⁵ *Dedit nobis gustum, ad quem respondebit: ad quem respondebit* é traduzido de maneira diferente em cada tradutor consultado: Segurado e Campos (2004, p. 30): "Como que me deu a provar **aquilo que virá a ser no futuro**"; Scarpato (1975, p. 259): "Mi ha dato un saggio **del suo modo di giudicare le cose**" Scarpato nesse ponto diverge de Reynolds (1965a, p.24) e se serve do cod. Q *ad quem res pendebat*, para mais informações ver nota de Scarpato (1975, p. 259); Gummere (1996, p. 61): "He gave me a foretaste, **and he will not fail to answer thereto**", (grifos nossos).

³²⁶ *Sulla*: Sila (*Cornelius Sulla Felix*, 138-78 a.C.) ditador. Membro de uma antiga família de patrícios, com descendência atestada desde o III séc. a.C.. De acordo com a tradição antiga, o cognome *Sulla* faz referência a manchas vermelhas no rosto (Plutarco, *Sulla*, 2.1). (Elders, K.-L. Cornelius", in: *Brill's New Pauly*.) O ditador Sila foi questor, tribuno militar, cônsul e por fim ditador, comandante de diversas expedições militares; foi comandante de um dos lados da guerra civil (83-82 a.C.) contra o cônsul Mário expoente do partido equestre. Marchou com seu exército dentro de Roma e declarou seus inimigos, "inimigos públicos". Eder, W. "Cornelius", in: *Brill's New Pauly*.

³²⁷ *Pompeii*: Pompeu (*Gnaeus Pompeius Magnus*, 106-48 a.C) foi cônsul e em seguida um dos triúmviros com Licínio Crasso e César. Will "Pompeius", in: *Brill's New Pauly*.

reuniões públicas. Fabiano,³²⁸ quando era introduzido no senado como testemunha, lembro-me que enrubescia e, admiravelmente, lhe convinha esse pudor. [5] Isso não acontece por uma enfermidade da mente, mas pela novidade de uma situação, que os inexperientes, ainda que não abale, move os que estão propensos a essa predisposição natural do corpo; de fato, assim como alguns têm sangue bom, alguns têm sangue vivo e volúvel e que sobe rapidamente até o rosto quando aparecem em público. [6] Estas coisas, como disse, nenhuma sabedoria erradica: caso contrário teria a natureza sob seu comando, se suprimisse todos os vícios. O que quer que, pela condição em que se nasce e pela disposição do corpo, foi atribuído ainda que o espírito tenha corrigido a si mesmo e por muito tempo, permanecerão fixas tanto quanto não se pode provocar seu aparecimento. [7] Os artistas cênicos, que simulam as paixões, que expressam o medo e o tremor, que encenam a tristeza, simulam a vergonha por meio desse indício. Voltam, então, o rosto para baixo, abaixam o volume da voz, fixam os olhos no chão e abatem o olhar: não podem expressar o rubor por si mesmos, esse indício nem é impedido, nem induzido. A sabedoria não promete nada contra estes vícios, em nada deles se aproveita: existem por conta própria, vêm por si mesmos e por si mesmos desaparecem. [8] A epístola já está pedindo uma conclusão. Receba algo que, com certeza, é útil e salutar, quero que você fixe no seu espírito: “Devemos eleger um homem bom e tê-lo sempre diante dos nossos olhos, para que, como se ele estivesse observando, vivamos; e, como se ele estivesse observando, façamos tudo.”³²⁹ [9] Isso, Lucílio meu, Epicuro prescreve: ele nos deu um vigia e um pedagogo, e não sem razão: a maior parte dos erros é removida, se, estando prestes a errar, uma testemunha assiste a nossos atos. Que o espírito tenha alguém a quem possa venerar, e por cuja autoridade torne ainda mais santo o seu lugar secreto. Oh, feliz aquele que aperfeiçoa não somente o que está à vista, mas também o pensamento! Oh, feliz aquele que pode venerar alguém de tal maneira que à lembrança dele também se disponha e se organize! Quem pode venerar alguém dessa forma, em breve será venerado. [10] E, sendo assim, escolha Catão,³³⁰ ou, se este lhe parecer rígido demais, escolha um homem de espírito mais brando, Lélío.³³¹ Escolha um de quem lhe agrade tanto a vida

³²⁸ *Fabianum*: Papírio Fabiano (Papirius Fabianus, 30 a.C.-30 d.C.), orador e filósofo estoico. Foi mestre de Sêneca, que o admirava muito (*Ep.* 4.40.11; *Ep.* 6.58.6). Autor latino de filosofia política e história natural (*Libri Ciuilium*; *Causarum Naturalium*). Inwood, “Papirius”, in: *Brill’s New Pauly*.

³²⁹ Trata-se do fragmento 210 (Usener).

³³⁰ *Catonem*: provavelmente se trata aqui não de Catão o Velho e sim de seu sobrinho, o estoico Catão o Jovem (*Porcius Cato, Uticensis*, 96-46 a.C.). Este foi um acérrimo inimigo de César e um determinado expoente do senado romano na fase final da República. Por um lado, Catão é lembrado como um guardião rigoroso da tradição e do estado livre no espírito das antigas virtudes romanas e do estoicismo. Por outro lado, é reportado como ultraconservador (Cícero, *Epistulae ad Atticum*, 2.1.8). Frigo “Porcius”, in: *Brill’s New Pauly*.

³³¹ *Laelium*: Lélío (*Laelius C.* 190-129? a.C.) foi cônsul em 140 a.C. Conhecido pelos seus interesses literários e filosóficos, seguidor do estoicismo, foi próximo do filósofo estoico Diógenes (Cic. *De or.* 2.154f.) e

como as palavras e mesmo a aparência, pois é o que carrega o espírito diante de si. Mostre-o sempre para você mesmo, seja como vigia, seja como exemplo. É preciso, afirmo, alguém cujos costumes orientem os nossos próprios: você não corrigirá as deformações se não com uma medida. Fique bem.

Carta 12

Epistula 12

[1] *Quocumque me uerti, argumenta senectutis meae uideo. Veneram in suburbanum meum et querebar de inpensis aedificii dilabentis. Ait uilicus mihi non esse negligentiae suae uitium, omnia se facere, sed uillam ueterem esse. Haec uilla inter manus meas creuit: quid mihi futurum est, si tam putria sunt aetatis meae saxa?* [2] *Iratus illi proximam occasionem stomachandi arripio. ‘Apparet’ inquam ‘has platanos neglegi: nullas habent frondes. Quam nodosi sunt et retorridi rami, quam tristes et squalidi trunci! Hoc non accideret si quis has circumfoderet, si inrigaret.’ Iurat per genium meum se omnia facere, in nulla re cessare curam suam, sed illas uetulas esse. Quod intra nos sit, ego illas posueram, ego illarum primum uideram folium.* [3] *Conuersus ad ianuam ‘quis est iste?’ inquam ‘iste Decrepitus et merito ad ostium admotus? foras enim spectat. Unde istunc nanctus es? quid te delectauit alienum mortuum tollere?’ At ille ‘non cognoscis me?’ inquit: ‘ego sum Felicio, cui solebas sigillaria adferre; ego sum Philositi uilici filius, deliciozum tuum’. ‘Perfecte’ inquam ‘iste delirat: pupulus, etiam delicium meum factus est? Prorsus potest fieri: dentes illi cum maxime cadunt.’*

[4] *Debeo hoc suburbano meo, quod mihi senectus mea quocumque aduerteram apparuit. Conplectamur illam et amemus; plena <est> uoluptatis, si illa scias uti. Gratissima sunt poma cum fugiunt; pueritiae maximus in exitu decor est; deditos uino potio extrema delectat, illa quae mergit, quae ebrietati summam manum inponit;* [5] *quod in se iucundissimum omnis uoluptas habet in finem sui differt. Iucundissima est aetas deuexa iam, non tamen praeceps, et illam quoque in extrema tegula stantem iudico habere suas uoluptates; aut hoc ipsum succedit in locum uoluptatum, nullis egere. Quam dulce est cupiditates fatigasse ac reliquisse!* [6] *‘Molestus est’ inquis ‘mortem ante oculos habere.’ Primum ista tam seni ante oculos debet esse quam iuueni (non enim citamur ex censu); deinde nemo tam senex est ut*

em seguida de Panécio (Cic. *Rep.* 34). Provavelmente Lélío recebeu a alcunha de *Sapiens* (“o Sábio”) devido à sua prudência e ao seu conservadorismo na vida política. Elvers, “Laelius”, in: *Brill’s New Pauly*.

*inprobe unum diem speret. Unus autem dies gradus uitae est. Tota aetas partibus constat et orbis habet circumductos maiores minoribus: est aliquis qui omnis complectatur et cingat hic pertinet a natali ad diem extremum); est alter qui annos adolescentiae excludit; est qui totam pueritiam ambitu suo adstringit; est deinde per se annus in se omnia continens tempora, quorum multiplicatione uita componitur; mensis artiore praecingitur circulo; angustissimum habe dies gyrum, sed et hic ab initio ad exitum uenis ab ortu ad occasum. [7] Ideo Heraclitus, cui cognomen fecit orationis obscuritas, ‘unus’ inquit ‘dies par omni est’. Hoc alius aliter exceptit. Dixit enim *** parem esse horis, nec mentitur; nam si dies est tempus uiginti et quattuor horarum, necesse est omnes inter se dies pares esse, quia nox habet quod dies perdidit. Alius aid parem esse unum diem omnibus similitudine; nihil enim habet longissimi temporis spatium quod non et uno die inuenias, lucem et noctem, et in alternas mundi uices plura facit ista, non <alia> *** alias contractior, alias productior. [8] Itaque sic ordinandus est dies omnis tamquam cogat agmen et consummet atque expleat uitam. Pacuius, qui Syriam usu suam fecit, dum uino et illis funebribus epulis sibi parentauerat, sic in cubiculum ferebatur a cena ut inter pausus exoletorum hoc ad symphoniam caneretur: βεβίωται, βεβίωται. [9] Nullo non se die extulit. Hoc quod ille ex mala conscientia faciebat nos ex bona faciamus, et in somnum ituri laeti hilareque dicamus,*

uixi et quem dederat cursum fortuna peregi.

Crastinum si adiecerti deus, laeti recipiamus. Ille beatissimus est det securus sui possessor qui crastinum sine sollicitudine expectat; quisquis dicit ‘uixi’ cotidie ad lucrum surgit.

[10] Sed iam deuo epistulam includere. ‘Sic’ inquis ‘sine ullo ad me peculio uenit?’ 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, se 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. [11] ‘Epicurus’ inquis ‘dixit: quid tibi cum alieno?’ Quod uerum est meum est; perseuerabo Epicurum tibi ingerere ut isti qui in uera iurant nec quid dicatur aestimant, sed a quo, sciant quae optima sunt esse communia. Vale.

Carta 12

[1] Para aonde quer que me vire, vejo as provas da minha velhice. Estava indo à minha casa de campo e queixava-me das despesas da construção que estava caindo aos pedaços. O caseiro

me diz que não é uma falha derivada de sua negligência: tudo ele faz, mas a casa é velha. Essa casa cresceu por minhas mãos; que futuro terei, se estão tão podres as minhas próprias pedras que têm a minha idade? [2] Irado, logo que tive uma ocasião de demonstrar meu mau-humor, eu o ataquei. “Parece”, eu disse, “que estes plátanos estão negligenciados: estão sem folhagem alguma. Quão nodosos e secos estão os ramos, quão sombrio e áspero está esse tronco! Isso não aconteceria se alguém cavasse em volta deles e os regasse.”. Ele jura pelo meu gênio que faz tudo, que em nada falta seu cuidado, mas que eles estão bem velhinhos. Que isso fique entre nós: eu mesmo os plantei, eu mesmo vi suas primeiras folhas. [3] Voltado para a porta, “quem é esse aí?”, pergunto, “esse decrepito próximo da entrada e que com razão foi posto perto da entrada.³³² Pois ele já está de saída... Onde você conseguiu esse troço? Como? Você se divertiu em tomar o defunto de outra pessoa?” Mas o outro diz: “Não está me reconhecendo? Eu sou Felício, eu mesmo, a quem você costumava trazer bonecos de argila, eu sou filho do caseiro Filosito, eu mesmo, seu xodó”. “Perfeito”, digo, “esse aí está delirando: num pupilo, e mesmo no meu xodó ele se transformou? Daqui para frente, isso pode acontecer: sobretudo agora, quando os dentes lhe caem”.

[4] Devo isto à minha casa de campo, que me evidenciou minha velhice por onde quer que me voltasse. Abracemos a velhice e amemo-la, ela é repleta de prazer, caso se saiba servir-se dela. Os frutos são mais valorizados quando escapam; a infância, no seu fim, é de extrema beleza; o último gole deleita ao máximo os entregues ao vinho, o gole que faz mergulhar, que põe o último toque de embriaguez; [5] todo desejo guarda para o fim o que possui em si de mais agradável. É agradabilíssima a idade que já vai em declínio, contudo não a que resvala, e julgo que também essa idade, mesmo estando na beira do telhado, tem seus prazeres; ou, em lugar dos prazeres, há uma falta da carência desses. Quão doce é os desejos terem se enfraquecido e se afastado! [6] “É penoso”, você diz, “ter a morte diante dos olhos”. Antes de tudo, ela deve estar tanto diante dos olhos do velho como do jovem (pois não somos convocados por ela segundo os registros do censo). Em seguida, ninguém é tão velho que não espere, ávido, viver mais um só dia. Um só dia, porém, é um degrau da vida. Toda idade consiste em partes e tem órbitas maiores, circunscritas a partir das menores: há aquela órbita que abrange todas e as envolve (esta se estende do dia natal até o último); há outra que cerca os anos da juventude, há a que ata, em sua circunferência, toda a infância; a seguir, o ano que por si só contém todas as

³³² *Ad ostium*: referência a um costume fúnebre: quando os olhos do defunto eram fechados, os parentes repediavam diversas vezes seu nome em voz alta (*conclamatio*), em seguida ele era lavado e ungido, vestido de acordo com o seu status e posto no leito fúnebre (*lectus funebris*) com os pés em direção à porta. Kierdorf “Burial”, in: *Brill’s New Pauly*.

estações, das quais, por meio da reprodução, se compõe a vida. O mês é coroado por um círculo mais estreito, o mais apertado dos giros o tem o dia, mas também este, do início ao fim, corre, deste seu nascer até o ocaso. [7] Na verdade, Heráclito, cuja obscuridade no discurso lhe rendeu o cognome, diz: “Um só dia todos é igual a todo dia”. Cada um interpreta isso de maneira diferente. Isso porque ele diz que as horas são iguais, e não mente; de fato, se o dia é o tempo de vinte e quatro horas, é necessário que todos os dias sejam iguais entre si, porque a noite fica com o que o dia perde. Outro diz que um só dia é igual a todos ao outros por semelhança; pois nenhum espaço de tempo é tão longo ao ponto de você não encontrar, num único dia, a luz e a noite: mesmo nas diferentes estações do ano, a noite ora mais estreita, ora mais longa, deixa igual a duração dos dias. [8] Assim cada dia deve ser ordenado tal como se fechasse uma série, e assim coroasse e completasse a vida. Pacúvio, que, por força do uso, assumiu como sua pátria a Síria, com vinho e ilustres festins fúnebres celebrava seu próprio funeral: dessa forma, era carregado da ceia a seu quarto, em meio a aplausos dos prostitutas que cantavam ao som de uma música: “ele viveu, ele viveu!” (“βεβίωται, βεβίωται!”). Não se passou um dia em que ele mesmo não celebrasse seu próprio funeral. Aquilo, que ele fazia de má consciência, façamo-lo de boa, e prestes a cair no sono, alegres e contentes, digamos:

“Vivi e percorri o curso que a fortuna ofereceu”³³³

O dia de amanhã, se o deus o acrescentar, alegres recebamo-lo. É o dono mais feliz e seguro de si quem espera o dia de amanhã sem inquietação; quem quer que diga: “Vivi”, cada dia sai lucrando.

[9] Mas já devo concluir a epístola: “Assim”, você diz, “a epístola chega até mim sem brinde algum?” Não tenha medo: ela traz algo consigo. Por que eu disse “algo”? Muito! O que, então, é mais brilhante que esta frase que trago para lhe ser entregue? “É ruim viver em necessidade, mas não há necessidade alguma de viver em necessidade”.³³⁴ Como não há necessidade alguma? Estão patentes, por todo lado, as muitas vias para a liberdade, breves e fáceis. Agradeçamos ao deus que ninguém pode ficar preso na vida; é permitido esmagar as próprias necessidades. [10] “Epicuro”, você diz, “diz isso. Que interesse você tem no que é alheio?”. O que é verdadeiro, é meu; perseverarei em infundir-lhe Epicuro, para que esses que juram apenas com palavras (e não estimam o que se diz mas apenas segundo quem o diz) saibam que as melhores riquezas são as públicas. Fique bem.

³³³ Trata-se do verso 653 do livro 4 da *Eneida* (Virgílio, *Aeneis*, 4.653).

³³⁴ Trata-se do fragmento 487 de Epicuro (Usener, 2002).

Carta 13

Epistula 13

[1] *Multum tibi esse animi scio; nam etiam antequam instrueres te praeceptis salutaribus et dura uincantibus, satis aduersus fortunam placebas tibi, et multo magis postquam cum illa manum conseruisti uiresque expertus es tuas, quae numquam certam dare fiduciam sui possunt nisi cum multae difficultates hinc et illinc apparuerunt, aliquando uero et propius accesserunt. Sic uerus ille animus e in alienum non uenturus arbitrium probatur; haec eius obrussa est. [2] Non potest athleta magnos spiritus ad certamen adferre qui numquam suggillatus est: ille qui sanguinem suum uidit, cuius dentes crepuere sub pugno, ille subplantatus aduersarium toto tulit corpore nec proiecit animum proiectus, qui quotiens cecidit contumacior resurrexit, cum magna spe descendit ad pugnam. [3] Ergo, ut similitudinem istam prosequar, saepe iam fortuna supra te fuit, nec tamen tradidisti te, sed subsiluisti et acrior constitisti; multum enim adicit sibi uirtus lacessita.*

Tamen, si tibi uidetur, accipe a me auxilia quibus munire te possis. [4] Plura sunt Lucili, quae nos terrent quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus. Non loquor tecum Stoica lingua, sed hac summissiore; nos enim dicimus omnia ista quae gemitus magitusque exprimunt leuia esse et contemnenda. Omittamus haec magna uerba, sed, di boni, uera: illud tibi praecipio, ne sis miser ante tempus, cum illa quae uelut inminentia expauescisti fortasse nunquam uentura sint, uenerint. [5] Quaedam ergo nos magis torquent quam debent, quaedam debent, quaedam torquent cum omnino non debeant; aut augemus dolorem aut praecipimus aut fingimus. Primum illud, quia res in controuersia est et litem contestatam habemus, in praesentia differatur. Quod ego leue dixero tu grauissimum esse contendes; scio alios inter flagela ridere, alios gemere sub colapho. Postea uidebimus utrum ista suis uiribus ualeant an inbecillitate nostra. [6] Illud praesta mihi, ut, quotiens circumsteterint qui tibi te miserum esse persuadeant, non quid audias sed quid sentias cogites, et cum patientia tua deliberes ac te ipse interroges, qui tua optime nosti, 'quid est quare isti me conplorent? quid est quod trepident, quod contagium quoque mei timeant, quasi transilire calamitas possit? est aliquid istic mali, an res ista magis infamis est quam mala?' Ipse te interroga, 'numquid sine causa crucior et maeo et quod non est malum facio?' [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 inludit nobis illa quae conficere bellum solet fama, multo autem magis singulos confitit. Ita est, mi Lucili: cito accedimus opinioni; non coargimus illa quae 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. [9] Nescio quomodo magis uana perturbant; uera enim modum suum habent: quidquid ex incerto uenit coniecrae et pauentis animi licentiae traditur. Nulli itaque tam perniciosi, tam inreuocabiles quam lymphatici metus sunt; ceteri enim sine ratione, hi sine mente sunt. [10] Inquiramus itaque in rem diligenter. Verisimile est aliquid futurum mali: non statim uerum est. Quam multa non expectata uenerunt! quam multa expectata nusquam comparuerunt! Etiam si futurum est, quid iuuat dolori suo occurrere? satis cito dolebis cum uenerit: interim tibi meliora promitte. [11] Quid facies lucri? tempus. Multa interuenient quibus uicinum periculum uel prope admotum aut subsistat aut desinat aut in alienum caput transeat: incendium ad fugam patuit; quosdam molliter ruina deposuit; aliquando gladius ab ipsa ceruice reuocatus est; aliquis canifici suo superstes fuit. Habet etiam mala fortuna leuitatem. Fortasse erit, fortasse non erit: interim non est; meliora proponere. [12] Nonnunquam, nullis apparentibus signis quae mali aliquid praenuntiant, animus sibi falsas imagines fingit: aut uerbum aliquod dubiae significationis detorquet in peius aut maiorem sibi offensam proponit alicuius quam est, et cogitat non quam iratus ille sit, sed quantum liceat irato. Nulla autem causa uitae est, nullus miseriarum modus, si timetur quantum potest. Hic prudentia prosit, hic robore animi euidentem quoque metum respue; si minus, uitio uitium repelle, spe metum tempera. Nihil tam certum est ex his quae timentur ut non certius sit et formidata subsidere et sperata decipere. [13] Ergo spem ac metum examina et quotiens incerta erunt omnia, tibi faue: crede quod mauis. Si plures habebit sententias metus, nihilominus in hanc partem potius inclina et pertubare te desine ac subinde hoc in animo uolue, maiorem partem mortalium, cum illi nec sit quicquam mali nec pro certo futurum sit, aestuare ac discurrere. Nemo enim resistit sibi, cum coepit inPELLI, nec timorem suum redigit ad uerum; nemo dicit ‘uanus auctor est, uanus [est]: aut finxit aut credit’. Damus nos aurae ferendos; expauescimus dubia pro certis; non seruamus modum rerum, statim in timorem uenit scrupulus.

[14] Pudet me ꝑ tibi 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 adsertorem libertatis extorque: magnam partem detraxeris gloriae. [15] Nimum diu te cohortor, cum tibi

admonitione magis quam exhortatione opus sit. Non in diuersum te a natura tua ducimus: natus es ad ista quae dicimus; eo magis bonum tuum auge et exorna.

[16] *Sed iam finem epistulae faciam, si illi signum suum inpressero, id est aliquam magnificam uocem perferendam ad te mandauero. 'Inter cetera mala hoc quoque habet stultitia: sempre incipit uiuere.'* Considera quid uox ista significet, Lucili uirorum optime, et intelleges quam foeda sit hominum leuitas cotidie noua uitae fundamenta ponentium, nouas spes etiam in exitu inchoantium. [17] *Circumspice tecum singulos: occurrent tibi senes qui se cum maxime ad ambitionem, ad peregrinationes, ad negotiandum parent. Quid est autem turpius senex uiuere incipiens? Non adicerem auctorem huic uoci, nisi esset secretior nec inter uulgata Epicuri dicta, quae mihi et laudare et adoptare permisi. Vale.*

Carta 13

[1] Sei que você tem muita coragem, pois também antes que você instruisse a si mesmo com preceitos salutares e que vencem as provações, era-lhe suficiente enfrentar a fortuna. E isso muito mais depois que travou um combate com ela, e provou suas forças, que nunca podem dar confiança em si mesmo a não ser quando surgem muitas dificuldades dum lado e do outro, e, em verdade, quando, por vezes, chegam bem perto.³³⁵ Desse modo, o verdadeiro ânimo é provado, o ânimo que não há de se submeter ao julgamento alheio; esta é a pedra de toque dele.

[2] Um atleta que nunca tenha tido uma contusão não pode trazer à competição um grande espírito. Quem viu seu próprio sangue, aquele cujos dentes se racharam com um soco; quem, ao ser derrubado, suportou com o corpo inteiro o adversário e, prostrado, não prostrou o ânimo; quem, quantas vezes caiu, mais resistente se reergueu com grande esperança desce à batalha.

[3] Portanto, para prosseguir com a mesma comparação, frequentemente a fortuna já prevaleceu sobre você, e, contudo, você não cedeu, mas se desvencilhou e permaneceu firme de modo ainda mais acirrado; pois, a virtude, quando provocada, muito acrescenta a si mesma.

Contudo, se lhe parecer, aceite de mim conselhos com os quais se possa munir. [4] Lucílio, são mais numerosas as coisas que nos aterrorizam do que as que nos oprimem, e mais vezes sofremos com suposições do que com a realidade. Não falo com você no dialeto

³³⁵ *Quae nunquam certam... propius accesserunt:* “na realidade, apenas podemos confiar na nossa força quando aqui e ali deparamos com várias dificuldades, sobretudo quando uma vez por outra nos atingem muito de perto”, (Segurado e Campo, 2004, p. 39); “On n’a jamais lieu de s’assurer sur celles que l’on a que si de côté et d’autre les difficultés ont surgi en nombre et même une bonne fois, poussé leurs approches”, (Noblot, 1969, p. 46); “For our powers can never inspire in us implicit faith in ourselves except when many difficulties have confronted us on this side and on that, and have occasionally even come to close quarters with us.”, (Gummere, 1965, p. 73).

“estoicês” (visto que nós dizemos que tudo o que arranca gemidos e gritos é fraco e deve ser desprezado) mas de maneira mais modesta. Deixemos de lado essas palavras que são grandiosas; mas, pelos bons deuses, verdadeiras: faça-lhe estas prescrições a fim de que não fique triste antes do tempo em que aconteçam as coisas que você tanto temia serem iminentes e que certamente não aconteceram. [5] Portanto, algumas coisas nos atormentam mais do que devem, outros nos atormentam antes do que devem, outros ainda nos atormentam quando não devem atormentar de forma alguma; ou aumentamos a dor, ou a antecipamos, ou a inventamos.

O primeiro ponto, por enquanto, vamos prorrogar, porque o nosso assunto está em pauta e já temos o pleito intentado.³³⁶ Aquilo que eu considerar leve você afirmará que é gravíssimo; sei que alguns riem debaixo de açoites, e outros gemem com uma bofetada. Em seguida, veremos se nossos medos têm influência pelas próprias forças, ou por nossa fraqueza. [6] Faça isto por mim: todas as vezes que estiverem ao seu redor aqueles que o persuadem de que é infeliz, você não pensará no que ouve, mas no que sente, deliberará de acordo com a sua própria experiência, e fará perguntas a si mesmo, já que você conhece melhor que todos o que é seu: “Qual seria a razão de eles se compadecerem de mim? com o que eles se aterrorizam, ou, ainda, de qual mal temem serem contaminados por mim, como se fosse possível transmitir uma desgraça? Aqui existe algum mal, ou essa situação é mais desacreditada que má?” Pergunte a si mesmo: “Porventura estou me atormentando e estou abatido sem motivo, e estou transformando em um mal algo que não o é?” [7] Você diz: “De que maneira entenderei se são vãos ou verdadeiros os meus temores?” Aprenda a regra sobre isso: ou nos atormentamos pelo presente, ou pelo futuro, ou por ambos. Sobre o presente se tem facilmente um critério: se o seu corpo está livre e saudável, e não há nenhuma dor causada por injúria, veremos o que será no futuro; hoje não há nada que fazer. [8] “Mas haverá”. Primeiramente, examine se há certeza quanto aos males vindouros; pois sofremos a maior parte desses males por suposição, e o boato - algo que costuma de dar cabo até mesmo a uma guerra - nos engana, porém o boato abate muito mais os homens individualmente. Assim é, Lucílio meu: rapidamente aceitamos as suposições que nos levam ao medo; e não as examinamos, mas trememos e, com isso, batemos em retirada como aqueles a quem a poeira levantada por uma fuga de ovelhas expelle dos acampamentos de guerra, ou como os que se apavoram por algum conto disseminado sem autor.

³³⁶ É comum em Sêneca a utilização de termos jurídicos para falar de filosofia. Vimos isso na *Ep.* 1.1 com o verbo *uindicare* evidentemente extraído do vocabulário jurídico. Traina (1978, p. 12) observa que Sêneca transpôs para a filosofia e para o campo moral o conceito jurídico de *suum esse/alienum esse*, atestado como *sui iuris esse* em Terêncio e Plauto, mas já utilizado em sentido metafórico na latinidade antes de Sêneca, como por exemplo em Cícero, a representar a independência e a originalidade de pensamento. A utilização dessas expressões por Sêneca parece corresponder, ainda segundo Traina, às coisas que dependem de nós (*τὰ ἐφ’ ἡμῖν*) e as que não dependem de nós (*τὰ οὐχ ἐφ’ ἡμῖν*) de Epicteto.

[9] Não sei como, mas as ilusões perturbam ainda mais, pois as coisas reais têm seu limite. O que quer que venha do incerto é transmitido por conjecturas e com a permissão de um ânimo assustado. Assim, não há medos tão perniciosos, tão irremediáveis quanto os delírios: alguns são sem razão; estes, sem juízo. [10] À vista disso, vamos investigar a questão diligentemente. Que algo de mal possa acontecer é verossímil, não necessariamente verdadeiro. Quantos males não esperados já aconteceram! Quantos esperados nunca se realizaram! Mesmo se vierem a ocorrer, de que serve correr ao encontro de sua própria dor? É suficiente sofrer, assim que essas coisas sobrevêm; enquanto isso, nutra a esperança de coisas melhores. [11] Qual o seu lucro com isso? Tempo. Muitas coisas acontecerão que farão com que o perigo próximo ou o que já chegou perto ora será suspenso, ora acabará, ou passará para outra pessoa. No incêndio, abre-se um espaço para a fuga; as ruínas caem suavemente sobre alguns; algumas vezes a espada, já no pescoço de uma pessoa, é desviada; há quem tenha sobrevivido ao próprio algoz. Também a má sorte é inconstante. Talvez ocorra, talvez não ocorra: enquanto não ocorre, pense em coisas melhores. [12] Não raro, sem sinais evidentes que preannuncio qualquer mal, **a mente cria para si falsas imagens**: ora distorce, para pior, algumas palavras de significação duvidosa, ora considerando maior do que é uma ofensa recebida, e não pensa em quanto irado o outro esteja, mas em quanto é possível que se ire. Porém, não há nenhum motivo para se viver, nenhum limite para os males, caso se sinta medo de tudo o que se pode temer. Que a prudência seja útil em alguma circunstância; em outra, com **firmeza de mente**³³⁷ despreze até mesmo o medo evidente; ou, pelo menos, afaste um vício com outro, equilibre o medo com esperança. Dentre as coisas que receamos, que não seja mais certo o que segue: os temores desaparecem assim como as esperanças enganam. [13] Pois bem, examine a esperança e o medo, e, todas as vezes que todas as coisas forem incertas, seja a favor de você mesmo e acredite no que preferir. Entretanto, se o medo tiver mais votos, incline-se antes para o seu oposto, deixe de se perturbar e, sucessivamente, reflita sobre isto em seu espírito: a maior parte dos mortais se inflama e corre de um lado para o outro, sem que não lhe aconteça mal algum nem certamente lhe venha a acontecer. Isso porque ninguém se concentra em si mesmo quando começa a ser abalado, nem confronta seu temor com sua realidade. Ninguém diz: “Quem me aconselhou é enganador, é um frívolo: ou fingiu, ou também acreditou nisso”. Nós nos deixamos levar por uma brisa; as dúvidas nos aterrorizam como se representassem as certezas, não observamos a medida da realidade, e, imediatamente, uma apreensão se torna temor. [14] Tenho vergonha de falar com você assim e de reconfortá-lo com remédios tão fracos. Alguém pode dizer: “talvez isso não

337

Robore animi: se quisermos traduzir *animus* de modo mais homogêneo, leia-se “firmeza da mente”.

ocorra”: você diga: “e daí se ocorrer? Veremos qual dos dois ganha, talvez isso ocorra a meu favor, e a morte há de dignificar a vida”. A cicuta tornou grande a Sócrates. Arranque a espada de Catão, afirmadora da liberdade: você terá extraído a maior parte de sua glória. [15] Estou encorajando você há tempo demais, sendo que você precisa mais de conselhos do que de encorajamento. Não o conduzimos em direção oposta à sua natureza: você nasceu para as coisas das quais falamos; aumente o que é bom em você e o adorne.

[16] Mas para que eu dê um fim a esta epístola, se nela hei de imprimir um sinal próprio, que ela transmita a você esta magnífica frase que ora envio: “Entre diversos males que a tolice tem, um é este: ela está sempre começando a viver”. Considere o que essa frase significa, ó Lucílio, melhor dos homens; e entenderás quão vergonhosa é a futilidade diária tanto dos homens que põem novos fundamentos para a vida, quanto dos que, já no fim, começam novas esperanças. [17] Olhe em volta de você cada um dos homens: você se deparará com velhos que estão se preparando ao máximo para candidaturas, para viagens ao exterior, para estabelecer negócios. Porém, o que é mais torpe do que um velho viver como um iniciante? Não acrescentaria o autor dessa frase, se ela não fosse bastante desconhecida, não figurando entre os ditos bem conhecidos de Epicuro, que me permiti não somente elogiar como também adotar. Fique bem.

Carta 14

Epistula 14

[1] *Fateor insitam esse nobis corporis nostri caritatem; fateor nos huius gerere tutelam. Non nego indulgendum illi, seruiendum nego; multis enim seruiet qui corpori seruit, qui pro illo nimium timet, qui ad illud omnia refert. [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. [3] Nihilominus quantum possumus euitemus incommoda quoque, non tantum pericula, et in tutum nos reducamus, excogitantes subinde quibus possint timenda depelli. Quorum tria, nisi fallor, genera: timetur inopia, timentur morbi, timentur quae per uim potentioris eueniunt. [4] Ex his omnibus nihil nos magis concutit quam quod ex aliena potentia inpendet; magno enim strepitu et tumultu uenit. Naturalia mala quae rettuli, inopia*

atque morbus, silentio subeunt nec oculis nec auribus quicquam terroris incutiunt: ingens alterius mali pompa est; ferrum circa se et ignes habet et catenas et turbam ferarum quam in uiscera inmittant humana. [5] Cogita hoc loco carcerem et cruces et eculeos et uncum et adactum per medium hominem qui per os emergeret stipitem et distracta in diuersum actis curribus membra, illam tunicam alimentis ingnium et inlitam et textam, et quidquid aliud praeter haec commenta saeuitia est. [6] Non est itaque mirum, si maximus huius rei timor est cuius et uarietas magna et apparatus terribilis est. Nam quemadmodum plus agit tortor quo plura instrumenta doloris exposuit (specie enim uincuntur qui patientia restitissent), ita ex iis quae animos nostros subigunt et domant plus proficiunt quae habent quod ostendant. Illae pestes non minus graues sunt – famem dico et sitim et praecordiorum suppurationes et febrem uiscera ipsa torrentem – sed latent, nihil habent quod intentent, quo praeferant: haec ut magna bella aspectu paratuque uicerunt.

[7] Demus itaque operam, abstineamus offensis. Interdum populus est quem timere debeamus; interdum, si ea ciuitatis disciplina est ut plurima per senatum transigantur, gratiis in eo uiri; interdum singuli quibus potestas populi et in populum data est. Hos omnes amicos habere operosum est, satis est inimicos non habere. Itaque sapiens numquam potentium iras prouocabit, immo [nec] declinabit, non aliter quam in nauigando procellam. [8] Cum peteres Siciliam, traiceisti fretum. Temerarius gubernator contempsit austri minas (ille est enim qui Sicum pelagus exasperet et in uertices cogat); non sinistrum petit litus sed id a quo propior Charybdis maria conuoluit. At ille cautior peritos locorum rogat quis aestus sit, quae signa dent nubes; longe ab illa regione uerticibus infami cursum tenet. Idem facit sapiens: nocituram potentiam uitat hoc primum cauens, ne uitare uideatur; pars enim securitatis et in hoc est, non ex professo eam petere, quia quae quis fugit damnat. [9] Circumspiciendum ergo nobis est quomodo a uulgo tuti esse possimus. Primum nihil idem cuncupiscamus: rixa est inter competitores. Deinde nihil habeamus quod cum magno emolumento insidiantis eripi possit; quam minimum sit in corpore tuo spoliolum. Nemo ad humanum sanguinem propter ipsum uenit aut admodum pauci; plures conputant quam oderunt. Nudum latro transmittit; etiam in obsessa uia pauperi pax est. [10] Tria deinde ex praecepto ueteri praestanda sunt ut uitentur: odium, inuidia, contemptus. Quomodo hoc fiat sapientia sola monstrabit; difficile enim temperamentum est, uerendumque ne in contemptum nos inuidiae timor transferat, ne dum calcare nolumus uideamur posse calcari. Multis timendi attulit causas timeri posse. Undique nos reducamus: non minus contemni quam suspici nocet. [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 aduersario habet: haec

quieta et sui negotii contemni non potest, cui ab omnibus artibus etiam apud pessimos honor est. Numquam in tantum conualecet nequitia numquam sic contra uirtutes coniurabitur, ut non philosophiae nomen uenerabile et sacrum maneat. Ceterum philosophia ipsa tranquille modesteque tractanda est.

[12] *'Quid ergo?' inquis 'uidetur tibi M. Cato modeste philosophari, qui bellum ciuile sententia reprimi? qui furentium principum armis medius interuenit? qui aliis Pompeium offendentibus, aliis Caesarem, simul lacessit duos?' [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. Ultimas partes attingi Catonis; sed ne priores quidem anni fuerunt qui sapientem in illam rapinam rei publicaemitterent. Quid aliud quam uociferatus est Cato et misit inritas uoces, cum modo per populi leuatus manus et obrutus sputis exportandus extra forum traheretur, modo e senatu in carcerem duceretur?*

[14] *Sed postea uidebimus an sapienti opera rei publicae danda sit: interim ad hos te Stoicos uoco qui a re publica exclusi secesserunt ad colendam uitam et humano generi iura condenda sine ulla potentioris offensa. Non conturbabit sapiens publicos mores nec populum in se uitae nouitate conuertet. [15] 'Quid ergo? Utique erit tutus qui hoc propositum sequetur?' Promittere tibi hoc non magis possum quam in homine temperanti bonam ualeitudinem, et tamen facit temperantia bonam ualeitudinem. Perit aliqua nauis in portu: sed quid tu accidere in medio mari credis? Quanto huic periculum paratius foret multa agenti molientique, cui ne otium quidem tutum est? Pereunt aliquando innocentes (quis negat?), nocentes tamen saepius. Ars ei constat qui per ornamenta percussus est. [16] Denique consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat; initia in potestate nostra sunt, de euentu fortuna iudicat, cui de me sententiam non do. 'At aliquid uexationis adferet, aliquid aduersi.' Non damnat latro cum occidit.*

[17] *Nunc ad cotidianam stipem manum porrigis. Aurea te stipe implebo, et quia facta est auri mentio, accipe quemadmodum usus fructusque eius tibi esse gratior possit. 'Is maxime diuitiis fruitur qui minime diuitiis indiget.' 'Ede' inquis 'auctorem'. Vt scias quam benigni simus, propositum est aliena laudare: Epicuri est aut Metrodori aut alicuius ex illa officina. [18] Et quid interest quis dixerit: omnibus dixit. Qui eget diuitiis timet pro illis; nemo autem sollicito bono fruitur. Adicere illis aliquid studet; dum de incremento cogitat, oblitus est usus. Rationes accipit, forum conterit, kalendarium uersat: fit ex domino procurator. Vale.*

Carta 14

[1] Confesso que está dentro de nós o amor por nosso próprio corpo³³⁸; reconheço que temos conosco a tutela do corpo. Não digo que não devamos ser indulgentes com ele, digo que não devemos ser escravos dele. Isso porque será escravo de muitos quem é escravo do corpo, quem por ele teme demasiadamente, quem concentra tudo nele. [2] Devemos nos comportar não como se devêssemos viver por causa do corpo, mas como se não pudéssemos viver sem o corpo; o amor excessivo a esse nos inquieta demasiadamente com temores, sobrecarrega com preocupações, expõe-nos a insultos. Para quem o corpo é demasiadamente caro, o que é adequado se torna vil. Que o corpo seja tratado com cuidado mais que diligente; no entanto, de tal modo que, quando a razão, a dignidade, a integridade o exigirem, seja lançado ao fogo. [3] Contudo, o quanto possamos, evitemos não somente os perigos, mas também os incômodos, e nos retiremos para um lugar seguro, refletindo incessantemente sobre aquilo que possa expulsar nossos temores. Dentre eles, salvo engano, há três tipos: a inópia é temida, as doenças são temidas, é temido aquilo que se passa por violência dos mais poderosos. [4] De todos esses temores, nada nos abala mais que aquilo que depende do poder alheio, pois vem com grande estrondo e tumulto. Os males naturais a que me referi, isto é, a inópia e a doença, infiltram-se em silêncio e não incutem terror nem aos olhos nem aos ouvidos. A pompa do terceiro mal é enorme: ele vem envolto em fogo e ferro, e correntes, e multidão de feras que se lançam nas vísceras humanas. [5] Quanto a isso, pense na prisão, nas cruzes, nos mastros, no gancho e na estocada, que ocorre por meio do homem: no tronco que sai pela boca, nos membros rasgados pelos carros puxados em sentidos opostos; na célebre túnica tecida e untada com substâncias inflamáveis e no que quer que, além disso, a crueldade tenha inventado. [6] Sendo assim, não é de se admirar, se o maior temor vem desse tipo de situação, também é grande sua variedade e terrível seu aparato. Isso porque na mesma proporção que o torturador atua a fim de expor mais instrumentos de dor (porque os que resistiriam ao sofrimento são vencidos já pelo cenário)³³⁹, também, dentre os males que subjagam e domam os nossos ânimos, têm mais efeito os que têm o que ostentar. Outras calamidades não são menos graves – digo: a fome, a sede, a inflamação de órgãos vitais e a febre que parece torrar as próprias vísceras – mas ficam

³³⁸ *Insitam* (OLD *insero* sentido 1 e 2): o particípio passado de *insero* tem como acepções no OLD “enxertado, inserido, semeado, fixado”. Segurado e Campos (2004, p. 44), Fantham (2010, p. 45) traduzem o termo como “inato”, no mesmo sentido Gummere (1965, p. 85) “unborn”; enquanto Canali (2018, p. 123) traz o termo “instintivo”, e a tradução de Noblot (1969, p. 52) se refere a um amor por “natureza”.

³³⁹ *Specie* (OLD sentido 4a, b): “show” (o que é mostrado) ou “display” (exibição). Optamos pela tradução “cenário”, para evidenciar a função atemorizante do espetáculo da tortura.

escondidas, não têm nada com que possam ameaçar, ou que possam exhibir: as que dependem de forças de outros homens são como as grandes guerras: vencem pela pompa e pelos aparatos.

[7] Assim, prestemos atenção, abstenhamo-nos de incômodos. Às vezes, é o povo que devemos temer; às vezes, se o sistema da comunidade civil é tal que se estabelecem quase todas as leis por meio do Senado, são os homens influentes desse; às vezes são os indivíduos a quem o poder do povo é dado, e contra o povo. Dá muito trabalho ter esses homens todos como amigos, é suficiente não os ter como inimigos. E assim o sábio nunca há de provocar a ira dos poderosos; na verdade há de evitá-la, de modo não diferente de quando se navega no meio da tempestade. [8] Ao se dirigir à Sicília, você atravessa o estreito. O timoneiro temerário despreza as ameaças do Austro (pois é esse que agita o mar siciliano e junta as águas em redemoinho), não procura atingir o litoral à esquerda, mas se aproxima do sorvedouro de Caríbdis, onde o mar o revolve.³⁴⁰ Contudo, o mais precavido pergunta aos conhecedores desses lugares quais são as correntes marítimas, quais sinais são indicados pelas nuvens: mantém o curso para longe daquela região mal-afamada pelos vórtices. O sábio faz o mesmo: evita os poderosos que o prejudicariam, e cuida, antes de tudo, que não pareça evitá-los. Isso porque parte da sua segurança está em não procurar por ela abertamente, pois quem foge de algo condena-o. [9] Logo, cabe-nos atentar para que possamos estar a seguro do povo. Antes de tudo, não tenhamos a mesma ambição que eles: há rixa entre rivais. Em seguida, não tenhamos nada que com grande benefício possa ser roubado por quem fica armando contra nós; que o seu corpo tenha o mínimo de despojos. Ninguém chega ao sangue de outro homem pelo sangue em si; ou, pelo menos, muito poucas pessoas procedem assim. A maioria prefere fazer as contas do que odiar. O ladrão passa reto pelo corpo pelado; mesmo num caminho conhecido pelos assaltos, o pobre tem paz. [10] Além disso, de acordo com o antigo preceito, três coisas devem ser especialmente evitadas³⁴¹: o ódio, a inveja e o desprezo. Como isso pode acontecer, a sabedoria há de mostrar por si só, pois a moderação é difícil. E devemos ser escrupulosos: que o temor da inveja não nos leve ao desprezo e que, ao não quisermos pisar nos outros, não aparentemos poder ser pisoteados. Para muitos, poder ser temido é motivo de temer.³⁴² Retrocedamos em todas essas

³⁴⁰ *Scylla* era uma rocha no lado da península do Estreito de Messina. Caríbdis era um redemoinho no lado siciliano. Sérvio (em comentário a *Eneida*, III. 420) define o litoral direito como a costa "à direita dos que vêm do mar Íônico". Gummere, 1965, p. 88.

³⁴¹ *Tria... praestanda sunt ut uitentur*: "Há seguidamente três coisas que, segundo o velho provérbio, se devem evitar", (Segurado e Campos, 2004, p. 47); "Inoltre, secondo un antico precetto, è bene evitare tre cose: l'odio, l'invidia e il disprezzo", (Canali, 2018, p. 127); "trois passions dont on doit se faire fort d'éviter les effets", (Noblot, 1969, p. 55); "Then there are three things we should contrive do avoid" (Fantham, 2010, p. 27); "Next, we must ... avoid three things with special care", (Gummere, 1965, p. 89).

³⁴² *Multis timendi attulit causas timeri posse*: os tradutores consultados divergem na tradução desse trecho. Segurado e Campos, Noblot e Gummere interpretam num mesmo sentido: "O poder de inspirar temor tem sido para muitos causa de temor", (Segurado e Campos, 2004, p. 47); "Ce qui a provoqué chez beaucoup des raisons de

posições: ser desprezado não prejudica menos que chamar a atenção. [11] Devemos nos refugiar na filosofia; estas letras³⁴³ são como um amuleto³⁴⁴, não somente para os bons, mas para os que são relativamente ruins. Pois a eloquência, no Foro ou qualquer outra, movimentava as massas e tem adversários: a filosofia pacífica e suas questões não pode ser menosprezada, ela tem o respeito de qualquer tipo de artes, até dos piores homens. Nunca a depravação crescerá tanto, nunca se conjurará contra as virtudes, ao ponto de o nome da filosofia não permanecer sagrado. De resto, só com tranquilidade e modéstia se pode praticar filosofia.

[12] “E daí? você diz, “você acha que Catão filosofou com temperança, ele que reprimiu com sua sentença a guerra civil? Ele que interveio em meio aos exércitos dos líderes furiosos? Ele que, ofendendo uns Pompeu, outros César, insultou ao mesmo tempo os dois?”³⁴⁵ [13] Alguém poderia discutir se naquele tempo a República haveria de ser encarregada ou não a um sábio... O que você quer, Marcos Catão? Já não se tratava de liberdade: naquele momento, ela já tinha sido arruinada. A questão era qual dos dois, César ou Pompeu, se apoderaria da República: o que você tem a ver com essa contenda? Você não tem nenhuma parte nisso. Escolhe-se um senhor: o que você tem a ver com quem dos dois ganha? O melhor pode vencer, não pode ser que não seja pior quem vença. Quanto às últimas partes, atingi Catão; mas nem mesmo os anos anteriores foram tais que permitissem a um sábio participar naquele assalto da República. O que mais, além de vociferar e lançar palavras em vão, Catão fez, enquanto, carregado pela mão do povo e oprimido pelos escarros, era arrastado do Foro, para, logo em seguida, ser levado do Senado para a prisão?

[14] Mas depois veremos se o sábio deve dedicar-se à República: enquanto isso, chamo sua atenção a esses estoicos que, excluídos da República, retiraram-se para cultivar a vida e estabelecer as leis da espécie humana sem ofensa alguma aos mais poderosos. O sábio não há

craindre, c'est que se faire craindre était en leur pouvoir”, (Noblot, 1969, p. 55); “The power to inspire fear has caused many men to be in fear” (Gummere, 1965, p. 89). Já Canali e Fantham parecem interpretar de outra maneira: “Molti sono passati dalla condizione di essere temuti a quella di avere paura degli altri”, (Canali, 2018, p. 127); “Yet being object of fear has given many people reason to feel fear themselves”, (Fantham, 2010, p. 27). Boella (1983, p. 101) traz um sentido um tanto diferente: “Chi può essere temuto fa sì che molti lo temano”.

³⁴³ *Hae litterae*: embora os tradutores consultados tenham compreendido as *litterae* como “estudos”; é possível também que haja aqui uma referência às próprias cartas; ou às letras nelas escritas. Cf: “a prática do seu estudo”, (Segurado e Campos, 2004, p. 47); “questa disciplina”, (Canali, 2018, p. 127); “Cette étude”, (Noblot, 1969, p.55); “this kind of study”, (Fantham, 2010, p. 25); “this pursuit”, (Gummere, 1965, p. 91).

³⁴⁴ *Infularum loco*: a ínfula era uma espécie de colar ou diadema de caráter ritual feito de flocos de lã brancos e vermelhos, utilizados pelos sacerdotes e pelas vestais. (Boella 1983, p. 100).

³⁴⁵ *M. Cato*: pela primeira vez nas *Epístolas*, é apresentado o *exemplum* de vida de Catão o Jovem (*Ep.* 14.12-15). Segundo Sêneca, o próprio Lucílio sugeriria que, quanto ao conflito entre César e Pompeu ocorrido na Roma republicana tardia, Catão não teria sido moderado, como a filosofia comanda, ao se declarar contra a guerra civil e contra ambos os poderosos líderes. O *exemplum* histórico nesta passagem é diferente de outros presentes nas cartas senequianas até então, por ser oriundo de uma suposta objeção do leitor. Cf. discussão em nosso estudo da carta.

de perturbar os costumes públicos, nem atrair o povo para si com sua vida fora do comum. [15] “E daí? De toda a maneira, estará seguro quem segue essa maneira de viver?” Não posso lhe prometer isso mais do que se costuma prometer ao homem moderado uma boa saúde; e, no entanto, a moderação gera a boa saúde. Um navio está deteriorado no porto: mas o que você acredita que acontece no meio do mar? Quanto mais pronto para os perigos estaria alguém em plena atividade e negócios, do que aquele que nem sequer no ócio está seguro? De tempos em tempos morrem inocentes (quem nega isso?), porém, mais frequentemente, os criminosos. Mesmo quem tem sua técnica pode ser ferido apesar da armadura. [16] Em suma, o sábio contempla o desígnio de todas as coisas, não seu êxito: o início está em nosso poder; sobre o resultado, é a fortuna que decide, mas a ela não dou o direito de me sentenciar. “Mas a fortuna trará consigo alguns tormentos, ou algumas adversidades”. O ladrão, ao matar, não condena. [17] Agora você estende a mão para o pequeno tributo de hoje. Irei enchê-la de com moedas de ouro, e, visto que menciono que seja feito de ouro, receba de maneira que seu usufruto possa lhe ser mais proveitoso ainda. “Aquele que desfruta o máximo das riquezas é quem menos sente falta de todas elas”. “Divulgue”, você pede, “o autor”. Para que você saiba quão generosos somos, proponho-me a louvar a obra de outros: essa frase é de Epicuro, ou Metrodoro, ou de algum outro daquela escola. E o que importa quem disse isso? Disse o que é de todos.” [18] Quem tem necessidade de riquezas teme por elas; ninguém porém desfruta do bem estando agitado. Aquele que se dedica a ampliá-las, enquanto pensa nos lucros, esquece-se do proveito. Recebe as contas, gasta seus dias no Foro, volta muitas vezes ao seus registros: de senhor, torna-se um administrador. Fique bem.

Carta 15

Epistula 15

[1] Mos antiquis fuit, usque ad meam seruatus aetatem, primis epistulae uerbis adicere ‘si uales bene est, ego ualeo’. Recte nos dicimus ‘si philosopharis, bene est’. Valere enim hoc demum est. Sine hoc aeger est animus; corpus quoque, etiam si magnas habet uires, non aliter quam furiosi aut frenetici ualidum est. [2] Ergo hanc praecipue ualetudinem cura, deinde et illam secundam; quae non magno tibi constabit, si uolueris bene ualere. Stulta est enim, mi Lucili, et minime conueniens litterato uiro occupatio exercendi lacertos et dilatandi ceruicem ac latera firmandi; cum tibi feliciter sagina cesserit et tori creuerint, nec uires umquam opimi

bouis nec pondus aequabis. Adice nunc quod maiore corporis sarcina animus eliditur et minus agilis est. Itaque quantum potes circumscribe corpus tuum et animo locum laxa. [3] Multa sequuntur incommoda huic deditos curae: primum exercitationes, quarum labor spiritum exhaurit et inhabilem intentioni ac studiis acrioribus reddit; deinde copia ciborum subtilitas impeditur. Accedunt pessimae notae mancipia in magisterium recepta, homines inter oleum et uinum occupati, quibus ad uotum dies actus est si bene desudauerunt, si in locum eius quod effluxit multum potionis altius in ieiuno iturae regesserunt. [4] Bibere et sudare uita cardiaci est. Sunt exercitationes et faciles et breues, quae corpus et sine mora lassent et tempori parcant, cuius praecipua ratio habenda est: cursus et cum aliquo pondere manus motae et saltus uel ille qui corpus in altum leuat uel ille qui in longum mittit uel ille, ut ita dicam, saliaris aut, ut contumeliosius dicam, fullonius: quoslibet ex his elige †usum rude facile†. [5] Quidquid facies, cito redi a corpore ad animum; illum noctibus ac diebus exerce. Labore modico alitur ille; hanc exercitationem non frigus, non aestus impedit, ne senectus quidem. Id bonum cura quod uetustate fit melius. [6] Neque ego te iubeo semper inminere libro aut pugillaribus: dandum est aliquod interuallum animo, ita tamen ut non resoluatur, sed remittatur. Gestatio et corpus concutit et studio non officit: possis legere, possis dictare, possis loqui, possis audire, quorum nihil ne ambulatio quidem uetat fieri. [7] Nec tu intentionem uocis contempseris, quam ueto te per gradus et certos modos extollere, deinde reprimere. Quid si uelis deinde quemadmodum ambules discere? Admitte istos quos noua artificia docuit fames: erit qui gradus tuos temperet et buccas edentis obseruet et in tantum procedat in quantum audaciam eius patientia et credulitate produxeris. Quid ergo? a clamore protinus et a summa contentione uox tua incipiet? usque eo naturale est paulatim incitari ut litigantes quoque a sermone incipiant, ad uociferationem transeant; nemo statim Quiritium fidem implorat. [8] Ergo utcumque tibi impetus animi suaserit, modo uehementius fac uitiis conuicium, modo lentius, prout uox te quoque hortabitur †in id latus†; modesta, cum recipies illam reuocarisque, descendat, non decidat; †mediatori sui habeat et hoc† indocto et rustico more desaeuat. Non enim id agimus ut exerceatur uox, sed ut exerceat.

[9] Detraxi tibi non pusillum negotii: una mercedula et †unum graecum† ad haec beneficia accedet. Ecce insigne praeceptum: stulta uita ingrata est, trepida; tota in futurum fertur’. ‘Quis hoc’ inquis ‘dicit?’ idem qui supra. Quam tu nunc uitam dici existimas stultam? Babae et Isionis? Non ita est: nostra dicitur, quos caeca cupiditas in nocitura, certe numquam satiatura praecipitat, quibus si quid satis esse posset, fuisset qui non cogitamus quam iucundum sit nihil poscere, quam magnificum sit plenum esse nec ex fortuna pendere. [10] Subinde itaque, Lucili, quam multa sis consecutus recordare; cum aspexeris quot te antecedant, cogita quot

sequantur. Si uis gratus esse aduersus deos et aduersus uitam tuam, cogita quam multos antecesseris. Quid tibi cum ceteris? te ipse antecessisti. [11] Finem constitue quem transire ne possis quidem si uelis; discedant aliquando ista insidiosa bona et sperantibus meliora quam adsecutis. Si quid in illis esset solidi, aliquando et implerent: nunc haurientium sitim concitant. Mittantur speciosi apparatus; et quod futuri temporis incerta sors uoluit, quare potius a fortuna inpetrem ut det, quam a me ne petam? Quare autem petam? oblitus fragilitatis humanae congeram? in quid laborem? Ecce hic dies ultimus est; ut non sit, prope ab ultimo est. Vale.

Carta 15

Os antigos tinham o costume, conservado até meus tempos, de adicionar às primeiras palavras de uma carta a expressão: “se você está bem, isso é bom, eu também estou bem”. Nós dizemos corretamente: “se você filosofa, isso é bom”. Porque estar bem é precisamente isso, sem o que o espírito está doente e o corpo também estará. Além disso, caso apenas se tenha muita força física, é apenas um corpo vigoroso de um insensato ou de um delirante. [2] Então, antes de mais nada cuide primeiro de ter boa saúde do espírito; e, em seguida, do corpo; mas que não lhe custará muito, se você quiser se sentir bem. Pois é tolo, Lucílio meu, e nem um pouco adequado a um homem instruído em letras, ocupar-se com exercitar os braços, nem o de aumentar o pescoço ou de fortificar o tórax. Ainda que a dieta³⁴⁶ se revele eficiente, e seus músculos tenham crescido, você nunca será igual nem nas forças nem em peso aos bois mais gordos. Acrescente agora o fato de que quão maior for o fardo³⁴⁷ do corpo, menos ágil fica o espírito esmagado. Assim, o quanto puder, delimite seu corpo e amplie o espaço³⁴⁸ para o espírito. [3] Muitos incômodos atingem os devotos a esse cuidado: em primeiro lugar os treinos, cujo labor extenua o espírito e o tira a capacidade de concentração e de estudos mais rigorosos; além disso, o rigor é prejudicado pela abundância de comida. Escravos da pior espécie são recebidos como professores - homens movidos a óleo e vinho³⁴⁹, para quem o dia corre segundo

³⁴⁶ *Sagina*: o *OLD* define o termo como (sentido 1) “a engorda de animais” e (no sentido 2) como “comida utilizada para a engorda, dieta dos gladiadores e dos atletas”; Sêneca joga com a polissemia para dar um caráter pejorativo aos cuidados com a dieta e os treinos.

³⁴⁷ *Sarcina*: novamente há um jogo de sentidos que permite comparar homens que treinam e os animais irracionais. Cf. *OLD*, sentido 1: *Sarcina* é um fardo é do tipo “que é carregado por um homem ou por um animal”.

³⁴⁸ *Locum*: o “lugar” do espírito, aqui nomeado desta forma, já havia sido pressuposto em cartas prévias: por exemplo, na *Ep.* 7.8 a interioridade pode ser inferida como um “lugar”, na construção: “**recede in** te ipse quantum potes”, “**retire-se em si mesmo** o quanto puder”; tal inferência é pressuposta em trecho de outra epístola “*etiam secretum suum sanctius faciat*” (*Ep.* 11.9), conforme explicitamos na tradução: “torne ainda mais santo o seu lugar secreto.”

³⁴⁹ *Homines inter oleum et uinum occupati*: lit. “homens que ocupam seu tempo entre o óleo e o vinho” (Segurado e Campos 2004, p. 51); “uomini che passano il loro tempo a ungere il loro corpo con ‘l’olio e a bere”

o seu desejo se suaram bastante, e, se no lugar desse suor que transpiraram, repuseram muita bebida que, em jejum, como sobe!³⁵⁰ [4] A vida do sujeito com distúrbios no estômago³⁵¹ é beber e suar. Há exercícios tanto fáceis como breves, de modo que cansam sem demora o corpo e poupam o tempo (aspecto cujo cálculo é primordial): a corrida, movimentar as mãos com pesos, o salto (seja em altura ou em distância), ou aquele salto que podemos chamar de típico dos Sálíos³⁵², ou para dizer de maneira mais insolente, típico de um pisoteador³⁵³. Escolha um desses: qualquer que seja serve facilmente para um inexperiente³⁵⁴. [5] O que quer que você faça, volte rapidamente do corpo em direção ao espírito: este sim, você há de exercitar dia e noite. O espírito é nutrido por esforço moderado; nem o calor nem o frio impedem esse tipo de exercícios, nem mesmo a velhice. Cuide desse bem que se torna melhor com a idade. [6] Não ordeno a você que esteja sempre debruçado sobre um livro ou sobre um bloco de apontamentos; é preciso dar à alma um pouco de descanso; de tal modo, porém, que não perca a firmeza, apenas repouse um pouco. Andar de liteira obriga a movimentar o corpo e não prejudica a atividade intelectual: você pode ler, ditar, pode conversar, pode ouvir – e nada disso caminhar a pé também o impede de fazer. [7] E não despreze o cuidado da voz: proíbo-lhe elevá-la por tons e modos, e logo abaixá-la. E se você quisesse então aprender enquanto anda? Receba esses sujeitos a quem a fome ensinou novos artifícios: haverá quem regule os seus passos e vigie sua boca enquanto você come; e assim há de prosseguir tanto quanto você, com paciência e credulidade, prolongar-lhe a ousadia. E daí? A partir de um grito e no máximo volume, imediatamente a sua voz irá se soltar? É natural estimular aos poucos, assim como os litigantes

(Canali 2018, p. 133); “individus qui se partagent entre la burette d’huile et le pot à vin” (Noblot, 1969, p. 60); “men obsessed by oil and wine” (Fantham 2010, p. 29); “men who alternate between the oil flask and the flagon” (Gummere 1965, p. 97).

³⁵⁰ *Potionis altius in ieiuno ituræ*: lit. “a bebida que vai mais alto/mais fundo em jejum”, preferimos aludir à expressão coloquial utilizada em português brasileiro “subir à cabeça”. Assim mantém-se o sentido de se embebedar juntamente com a imagem (“mais alto” *altius*). Os tradutores consultados verteram: “ingeriram bebidas em quantidade equivalente e tanto mais eficazes se consumidas em jejum”, (Segurado e Campos, 2004, p. 51); “molto vino, che, a digiuno, va più a fondo”, (Canali, 2018, p. 133); “une quantité de liquide dont ils s’imbibent d’autant mieux qu’ils sont à jeun”, (Noblot, 1969, p. 60); “of drink that will penetrate a hungry man more deeply”, (Fantham, 2010, p. 29); “huge draughts of liquor which will sink deeper because of their fasting”, (Gummere, 1965, p. 97).

³⁵¹ *cardiaci*: *OLD*, sentido 1 doente de coração ou de estômago. Escolhemos traduzir como distúrbio de estômago, pois é assim que todos os tradutores consultados verteram.

³⁵² O Colégio dos Sálíos era uma “confraria de sacerdotes consagrados ao culto do deus Marte, realizava anualmente no mês de Março uma procissão pelas ruas de Roma batendo nuns escudos sagrados que transportavam consigo (os *ancilia*), dançando uma dança guerreira ritual e entoando em honra do deus hinos cujo texto, na época de Quintiliano, já nem os próprios celebrantes compreendiam”, (Segurado e Campos, 2004, p. 51 n. 7).

³⁵³ Refere-se ao costume de pisotear tecidos para uniformizá-los e, em seguida, lavá-los. Cf. Gummere (1965, p. 98).

³⁵⁴ *fusum rude facile*: devido à corruptela do texto fizemos uma tradução conjectural. Os tradutores consultados resolveram das seguintes maneiras: “cuja execução não é difícil”, (Segurado e Campos, 2004, p. 51); “esercizi facili e brevi”, (Canali 2018, p. 133); “élémentaire, facile” (Noblot, 1969, p. 60); “a simple and easy exercise” (Fantham 2010, p. 24); “and you will find it plain and easy”, (Gummere 1965, p. 99).

começam a fazer, partindo da conversa e passando à vociferação – não é de supetão que se implora benevolência aos Quirites³⁵⁵. [8] Logo, de acordo com o que ímpeto do seu espírito o persuadir, ora com mais veemência repreenda os vícios, ora com mais calma, conforme a voz também o incitar [...] ³⁵⁶; quando você se restabelecer e diminuir o tom de voz, que a sua voz equilibrada se atenuie sem cair abruptamente; que tenha um registro médio ³⁵⁷, não um furioso à maneira do ignorante e rude, pois não agimos para que a voz seja exercitada, mas para que exercite.

[9] Tirei de você algo de não pequena monta: uma pequena renda e †um dito grego† serão adicionados a esses presentes. Eis um preceito extraordinário: “A vida tola é ingrata, agitada; toda direcionada para o futuro”³⁵⁸. Você pergunta: “Quem diz isso?”, o mesmo de cima. Agora, qual vida você acha que é chamada de “tola”? A de Baba ou a de Isião³⁵⁹? Não é assim: fala-se da nossa vida, a quem um desejo cego precipita para coisas que nos farão mal, e que certamente nunca nos saciarão. Se pudéssemos nos saciar delas, não aconteceria não constarmos o quão agradável é não pedir nada, quão magnífico é ser pleno e não depender da fortuna. [10] Por conseguinte, Lucílio, recorde quantas coisas você obteve: ao enxergar quantos o superam, pense em quantos estão atrás de você. Se quiser ser grato perante os deuses e perante a sua vida, pense em quantos você superou. Mas o que você tem com os demais? Você superou a si mesmo. [11] Estabeleça um limite do qual você não possa passar mesmo se quiser; esses bens insidiosos abandonam os que esperam outros melhores dos que obtidos. Se houvesse algo neles de sólido, uma hora ou outra iriam fartar: agora, provocam sede nos mesmos que os consomem. Deixemos ir esses aparatos ilusórios e todo o futuro que a sorte incerta revolve. Por que eu obteria da Fortuna algo que eu não pediria de mim? Por que, porém, eu o pediria? Acumularei, esquecido da fragilidade humana? Sofrer para quê? Veja, este é o último dia; ou, ainda que não seja, está próximo do último. Fique bem.

³⁵⁵ *Quirites*: note-se a ironia de Sêneca ao evocar, aqui, o termo tradicional que denota “cidadãos romanos na plenitude de seus direitos civis” (*OLD, Quirites*, sentido 1).

³⁵⁶ *in id latus*: também aqui, o texto latino apresenta dificuldades de leitura.

³⁵⁷ *mediatori sui habeat et hoc*: mais um texto latino com dificuldades de leitura.

³⁵⁸ Trata-se do fragmento 491 de Epicuro (Usener, 2002).

³⁵⁹ De acordo com Boella (1983, p. 106, n. 11), não são personagens identificáveis com alguma figura histórica, são provavelmente nomes proverbiais. Sêneca cita Baba também em *Apolocyntosis diui Claudi* 3.4.

Carta 22.15-16

*Nostrum istud, non naturae uitium, est. Illa nobiscum queri debet et dicere: “quid hoc est? Sine cupiditatibus uos genui, sine timoribus, sine **superstitione**, sine perfidia ceterisque pestibus: quales intratis exite.” Percepit sapientiam, si quis tam securus moritus quam nascitur; (Ep. 22.15-16)*

O vício é nosso, não da natureza. Ela deveria queixar-se de nós e dizer: “E daí? Eu os gerei sem desejos, sem temores, sem **superstições**, sem perfídias e outras doenças: assim como vocês entraram no mundo, saiam.” Alcançou a sabedoria quem morre tão tranquilo quanto nasceu. (Grifos nossos)

Carta 28.9-10

Tempus est desinere, sed si prius portorium soluero. 'Initium est salutis notitia peccati.' Egregie mihi hoc dixisse uidetur Epicurus; nam qui peccare se nescit corrigi non uult;prehendas te oportet antequam emendes. Quidam uitiiis gloriantur: tu existimas aliquid de remedio cogitare qui mala sua uirtutum loco numerant? Ideo quantum potes te ipse coargue, inquire in te; accusatoris primum partibus fungere, deinde iudicis, novissime deprecatoris; aliquando te offende. Vale. (Ep. 28.9-10)

Chegou a hora de acabar; mas, antes, vou pagar minha taxa de importação. “Está no início da cura quem tem conhecimento das próprias culpas.” Parece-me que Epicuro disse isso de maneira excelente; pois, quem não sabe que peca não quer correção. Antes de se emendar, convém que você se pegue em flagrante. Alguns se gabam dos vícios: você acha que alguém que enumera seus males no lugar das virtudes medita sobre a cura? Por isso, acuse a si mesmo o quanto puder, interrogue-se a si mesmo; primeiro exerça a função do acusador dentre as partes, em seguida a do juiz e, por último, a do deprecante; cedo ou tarde você precisará se penalizar. Fique bem.

Carta 23.2-3

Ad summa peruenit qui scit quo gaudeat, qui felicitatem suam in aliena potestate non posuit; sollicitus est et incertus sui quem spes aliqua proritat, licet ad manum sit, licet non ex

difficili petatur, licet numquam illum sperata deceperint. Hoc ante omni fac, mi Lucili: disce gaudere. (Ep. 23.2-3)

Chega ao topo quem sabe pelo que regozijar, quem não deposita sua felicidade sob o poderio de outrem. Quem é movido pela esperança é inquieto e inseguro de si. Mesmo que tal esperança esteja ao alcance das mãos, ou que não seja difícil de obter, ou mesmo que as coisas esperadas nunca o iludam. Antes de tudo, faça isso, meu querido Lucílio: aprenda a regozijar.

Carta 33.4

Iam puta nos uelle singulares sententias ex turba separare: cui illas adsignabimus? Zenoni an Cleanthi an Chrysippo an Panaetio an Posidonio? Non sumus sub rege: sibi quisque se uindicat. Apud istos quidquid Hermarchus dixit, quidquid Metrodorus, ad unum refertur; omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est unius ductu et auspiciis dicta sunt. (Ep. 33.4)

Considerare: se quisermos separar da multidão uma a uma as máximas: a quem as atribuiremos? A Zenão, ou a Cleantes? A Crisipo ou a Panécio, ou a Posidônio? Não estamos sob o juízo de um rei: qualquer um pode reclamar a posse de si mesmo. Dentre esses autores, o que Hermarco disse, ou o que Metrodoro disse, atribuem-se os ditos a um só. Tudo o que alguém naquela comunidade disse foi dito sob condução e auspício de um único líder.

Carta 41.1-2

Prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum obseruator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. (Ep. 41.1-2)

Deus está perto de você, está com você, está dentro de você. Assim eu digo, Lucílio: um espírito (*spiritus*) sagrado tem sua sede dentro de nós, é observador da nossa bondade e maldade e nosso guardião; é tratado por nós conforme nós o tratamos.

Carta 45.4

Sed qualescumque sunt, tu illos sic lege tamquam uerum quaeram adhuc, non sciam, et contumaciter quaeram. Non enim me cuiquam emancipauit, nullius nomen fero; multum magnorum uirorum iudicio credo, aliquid et meo uindico.

Mas qualquer que seja o valor dos meus livros, leia-os desta forma: como se eu estivesse procurando a verdade; não a sei, e a procuro constantemente. Pois não sou liberto de ninguém, não carrego o nome de ninguém;³⁶⁰ confio no juízo de grandes homens e também reclamo algo como meu. (*Ep.* 45.4)

Carta 74.7

*Itaque prudentissimus quisque, cum primum induci uidet munuscula, a theatro fugit et scit magno parua constare. Nemo manum conserit cum recedente, nemo exeuntem ferit: circa praemium rixa est. (*Ep.* 74.7)*

A pessoa inteligente, portanto, abandona o teatro assim que vê os presentes serem trazidos para dentro dele: ela sabe que pequenos favores podem ter um preço alto. Ninguém luta com ela quando está saindo; ninguém dá um soco enquanto ela se dirige para a porta; a briga está em volta do prêmio.

Carta 75.4-6

*Haec sit propositi nostri summa: quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus; concordet sermo cum uita. Ille promissum suum impleuit; qui et cum uideas illum et cum audias idem est. Videbimus qualis sit, quantus sit: unus est. Non delectent uerba nostra sed prosint. Si tamen contingere eloquentia non sollicito potest, si aut parata est aut paruo constat, adsit res pulcherrimas prosequatur: sit talis ut res potius quam se ostendat. Aliae artes ad ingenium, totae pertinent, hic animi negotium agitur. (*Ep.* 75.4-6)*

Que esse seja o nosso maior propósito: falemos o que sentimos, sintamos o que falamos; que o discurso concorde com a nossa vida. Cumpra o prometido aquele que é o mesmo, seja quando o ouve, seja quando o vê. Veremos que é do tamanho e da qualidade que diz ser: é um.

³⁶⁰

Os libertos costumavam ter o nome daqueles a que serviram quando escravos.

Que as nossas palavras sejam úteis, não agradáveis. Entretanto, se a eloquência puder ser atingida sem muitas ansiedades, com preparo, mas com poucos custos, que venha e acolha assuntos belíssimos. Que seja, porém, tal que mostre mais o assunto que a si mesma. Há outras artes totalmente voltadas para mostrar-se intelectualmente, aqui nosso negócio é a mente.

Carta 75.8-14

'Quid ergo? infra illum nulli gradus sunt? statim a sapientia praecepta est?' Non, ut existimo; nam qui proficit in numero quidem stultorum est, magno tamen interuallo ab illis diducitur. Inter ipsos quoque proficientes sunt magna discrimina: in tres classes, ut quibusdam placet, diuiduntur.

Primi sunt qui sapientiam nondum habent sed iam in uicinia eius constiterunt; tamen etiam quod prope est extra est. Qui sint hi quaeris? qui omnes iam adfectus ac uitia posuerunt, quae erant conplectenda didicerunt, sed illis adhuc inexperta fiducia est. Bonum suum nondum in usu habent, iam tamen in illa quae fugerunt decidere non possunt; iam ibi sunt unde non est retro lapsus, sed hoc illis de se nondum liquet: quod in quadam epistula scripsisse me memini, 'scire se nesciunt'. Iam contigit illis bono suo frui, nondum confidere. Quidam hoc proficientium genus de quo locutus sum ita conplectuntur ut illos dicant iam effugisse morbos animi, adfectus nondum, et adhuc in lubrico stare, quia nemo sit extra periculum malitiae nisi qui totam eam excussit; nemo autem illam excussit nisi qui pro illa sapientiam adsumpsit. Quid inter morbos animi intersit et adfectus saepe iam dixi. Nunc quoque te admonebo: morbi sunt inueterata uitia et dura, ut auaritia, ut ambitio; nimio artius haec animum implicuerunt et perpetua eius mala esse coeperunt. Vt breuiter finiam, morbus est iudicium in prauo pertinax, tamquam ualde expetenda sint quae leuiter expetenda sunt; uel, si mauis, ita finiamus: nimis imminere leuiter petendis uel ex toto non petendis, aut in magno pretio habere in aliquo habenda uel in nullo. Adfectus sunt motus animi inprobabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum, sicut destillatio una nec adhuc in morem adducta tussim facit, adsidua et uetus pthisin. Itaque qui plurimum profecere extra morbos sunt, adfectus adhuc sentiunt perfecto proximi.

Secundum genus est eorum qui et maxima animi mala et adfectus deposuerunt, sed ita ut non sit illis securitatis suae certa possessio; possunt enim in eadem relabi.

Tertium illud genus extra multa et magna uitia est, sed non extra omnia. Effugit auaritiam sed iram adhuc sentit; iam non sollicitatur libidine, etiamnunc ambitione; iam non

concupiscit, sed adhuc timet, et in ipso metu ad quaedam satis firmus est, quibusdam cedit: mortem contemnit, dolorem reformidat. (Ep. 75. 8-14)

“E daí? Entre o sábio e as pessoas comuns não há nenhum degrau intermediário? Do nada, a pessoa cai ladeira abaixo da sabedoria?” Bem, eu acho que não. Pois o que progride (*proficiens*) ainda é contado como tolo, mas é grande a distância entre ele e os demais. Entre os que progridem (*proficientes*) em si há também grandes diferenças: são divididos em três classes, segundo alguns.

Os primeiros são os que ainda não têm sabedoria, mas já se posicionaram perto dela; entretanto estar perto é também estar fora. Quem são essas pessoas, você me pergunta? Aquelas que já abandonaram as emoções e os vícios, aprenderam o que deveria ser compreendido, mas sua fidelidade ainda não foi experimentada. Essas pessoas ainda não têm a prática do bem, no entanto, já não podem recair naquilo de que escaparam; já estão lá naquele ponto onde não existem retrocesso, mas isso ainda não lhes é claro. Aquilo que me recorde ter-lhe escrito em certa carta: “Não sabem que sabem”. A pessoa já toca aquele bem e desfruta de si, mas ainda não confia. Alguns incluem, nessa categoria de pessoas que progridem (*proficientes*) de quem falei até agora, aquelas que já se livraram das doenças da mente, mas ainda não das emoções, e até então estão num terreno escorregadio, porque ninguém está fora do perigo dos males a não ser aqueles que sacudiram tudo isso de si; ninguém, porém, sacode essas coisas a não ser que tome para si a sabedoria. Já expliquei outras vezes qual seria a diferença entre as doenças da mente e as emoções. Mas vou lhe instruir de novo: as doenças são vícios arraigados e penosos, como a avareza, como a ambição: elas enroscam na mente com laços apertados, e quando é assim, se tornam uma doença crônica da mente. Em suma, a doença é um juízo teimoso no erro como, por exemplo, desejar coisas de maneira exagerada, quando essas devem ser pouco desejadas. Ou, se preferir, concluamos assim: aspirar em demasia coisas cujo querer deveria ser pouco ou nulo. Ou, então, ter em alta estima o que deveria ter pouco ou nenhum valor. As emoções são movimentos desajustados da mente, súbitos e impetuosos, que se forem frequentes e negligenciados tornam-se doenças, assim como o catarro, se não for frequente, se torna somente uma tosse; mas se persistir e se tornar crônico, pode passar a tuberculose. Assim, as pessoas que avançaram em relação à maioria estão fora do alcance da doença, mas sentem as emoções mesmo estando perto da perfeição.

Na segunda categoria, estão aquelas que se despiram dos maiores males da mente e das emoções, mas até esse ponto não contam ainda com a tranquilidade como sua posse. Elas podem, porém, ter uma recaída.

Na terceira categoria, estão aquelas que estão ao largo de muitos males e vícios grandes, mas não de todos. Escaparam à avareza, mas ainda a sentem ira, a luxúria não as atormenta mais, não menos que a ambição; já não têm mais apetites desordenados, mas ainda temem, e no interior do medo há gradações de resistência: desprezam a morte, receiam a dor.

Carta 76.31

Nemo ex istis quos purpuratos uides felix est, non magis quam ex illis quibus sceptrum et chlamydem in scaena fabulae adsignant: cum praesente populo lati incesserunt et coturnati, simul exierunt, excalceantur et ad staturam suam redeunt. Nemo istorum quos diuitiae honoresque in altiore fastigio ponunt magnus est. Quare ergo magnus uidetur? Cum basi illum sua metiris. (Ep. 76.31)

Ninguém dos que você vê com togas púrpuras é feliz, não mais do que os que entram em cena no teatro vestindo a clâmide³⁶¹ e carregando o cetro. Quando estão diante do público fantasiados e coturnados se sobressaem; mas, assim que saem, descalços, voltam à sua estatura normal. Nenhum destes cujas riquezas e honrarias colocaram em lugares elevados é grande. Por que então parecem grandes? Porque você os está medindo estando eles em cima do pedestal.

Carta 77.20

Quomodo fabula, sic uita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet quo loco desinas. Quocumque uoles desine: tantum bonam clausulam impone. Vale. (Ep. 77.20)

Que a vida seja como uma peça: não importa quanto dura, conquanto que a atuação tenha sido boa. De nada vale em que ponto terminará. Termine quando quiser: só termine com um bom verso. Fique bem.

Carta 80.1

³⁶¹ A clâmide era um manto grego originalmente de valor militar, frequentemente comparada com o romano *paludamentum* (OLD sentido 1).

Non ergo sequor priores? facio, sed permitto mihi et inuenire aliquid et mutare et relinquere; non serui illis, sed assentior

Logo, não sigo os antigos? Eu o faço, mas permito-me descobrir um pouco, mudar outro pouquinho e abandonar algumas coisas. Concordo com eles sem ser subserviente. (Ep. 80.1)

Carta 82.5

Philosophia circumdanda est, inexpugnabilis murus, quem fortuna multis machinis laccessitum non transit. In insuperabili loco stat animus qui externa deseruit et arce se sua uindicat; infra illum omne telum cadit. (Ep. 82.5)

Devemos nos cercar da filosofia, muro incontestável, que a fortuna mesmo tendo nos tomado de assalto com seus aríetes não traspassou nossa muralha. O espírito, que abandonou as coisas em seu entorno, está naquele lugar insuperável e em segredo reclama o que é seu para si; nessa fortaleza, todo ataque sucumbe.

Carta 84.10-11

De choro dico quem ueteres philosophi nouerant: in commissionibus nostris plus cantorum est quam in theatris olim spectatorum fuit. Cum omnes uias ordo canentium impleuit et cauea aeneatoribus cincta est et ex pulpito omne tiliarum genus organorumque consonuit, fit concentus ex dissonis. Talem animum esse nostrum uolo: multae in illo artes, multa praecepta sint, multarum aetatum exempla, sed in unum conspirata.

'Quomodo' inquis 'hoc effici poterit?' Adsidua intentione: si nihil egerimus nisi ratione suadente, nihil uitauerimus nisi ratione suadente. (Ep. 84.10-11)

Falo do coro dos que os antigos filósofos conheceram: nas nossas apresentações teatrais há mais cantores do que havia de espectadores nos teatros de antigamente. Quando a fila de cantores preenche os corredores e a plateia é cercada por trompetistas e todo tipo de flauta e órgão soam juntos no palco, então a partir dos diferentes sons é produzido um uníssono. É assim que quero que a nossa mente seja: nela há muitas artes, muitos preceitos, exemplos de muitas épocas, mas todos harmonizados em um só.

"Como isso se dá?" você pergunta. Pela concentração constante: se não fizermos nada a não ser pela razão e não evitarmos nada a não ser pela razão."

Carta 85.9-11

Deinde, si ratio proficit, ne incipient quidem adfectus; si inuita ratione coeperint, inuita perseuerabunt. Facilius est enim initia illorum prohibere quam impetum regere.

Falsa est itaque ista mediocritas et inutilis, eodem loco habenda quo si quis diceret modice insaniendum, modice aegrotandum. Sola uirtus habet, non recipiunt animi mala temperamentum; facilius sustuleris illa quam rexeris. Numquid dubium est quin uitia mentis humanae inueterata et dura, quae morbos uocamus, inmoderata sint, ut auaritia, ut crudelitas, ut inpotentia [impietas]? Ergo inmoderati sunt et adfectus; ab his enim ad illa transitur. Deinde, si das aliquid iuris tristitiae, timori, cupiditati, ceteris motibus prauis, non erunt in nostra potestate. Quare? quia extra nos sunt quibus inritantur; itaque crescent prout magnas habuerint minoresue causas quibus concitentur. Maior erit timor, si plus quo exterreatur aut propius aspexerit, acrior cupiditas quo illam amplioris rei spes euocauerit. (Ep. 85.9-11)

Além disso, se a razão tiver alguma utilidade, então as emoções nem sequer começarão: se começaram sem o consentimento da razão, continuarão sem ela. É mais fácil prevenir o seu início do que controlar o impulso.

Assim, essa moderação é falsa e inútil, da mesma forma o é sugerir que alguém enlouquecesse com moderação ou adoecesse moderadamente.

Somente a virtude admite moderação, os males da mente não aceitam moderação; é mais fácil retirá-los do que gerenciá-los. Certamente não há dúvida de que os vícios estabelecidos e arraigados na mente humana, como a avareza, a crueldade e a falta de autocontrole, que chamamos de doenças, não estão sujeitos à moderação. Logo, as emoções (*adfectus*) não são moderáveis, porque elas vêm dos vícios e levam a eles.

Além do mais, se você der alguma legitimidade à tristeza, ao temor (*timori*), ao desejo (*cupiditati*), e aos outros movimentos viciosos, não estarão mais debaixo de nosso poderio. Por quê? Porque o que os incitam está fora de nós; assim crescerão em função de quão maiores ou menores forem as causas de seus estímulos. Maior será o temor, quanto mais olharmos ou de mais perto o que nos assusta; mais ardente será o desejo quanto mais extremamente a esperança de ter o objeto desejado nos provocar.

Carta 88.2

Quare liberalia studia dicta sint uides: quia homine libero digna sunt. Ceterum unum studium uere liberale est quod liberum facit, hoc est sapientiae, sublime, forte, magnanimum: cetera pusilla et puerilia sunt. An tu quicquam in istis esse credis boni quorum professores turpissimos omnium ac flagitiosissimos cernis? Non discere debemus ista, sed didicisse.

Quidam illud de liberalibus studiis quaerendum iudicauerunt, an uirum bonum facerent: ne promittunt quidem nec huius rei scientiam adfectant. (Ep. 88.2)

Você vê por que tais estudos são ditos liberais: porque são dignos de uma pessoa livre. Ao contrário, há um só estudo verdadeiramente liberal: aquele que torna a pessoa livre, este é o estudo da sabedoria, sublime, forte e generoso. Os outros são pouco importantes, coisa de criança. Acaso, você acredita que pode ter algo de bom nesses estudos cujos profissionais estão entre os mais torpes e os mais desonrados? Não devemos aprender tais artes, mas tê-las aprendido.

Alguns se perguntaram acerca dos estudos liberais se esses tornam o homem bom: eles não prometem algo do tipo nem aspiram a tal ciência.

Carta 92.30

Sed

si cui uirtus animusque in corpore praesens,

*hic deos aequat, illo tendit originis suae memor. Nemo improbe eo conatur ascendere unde descenderat. Quid est autem cur non existimes in eo diuini aliquid existere qui dei pars est? Totum hoc quo continemur et unum est et deus; et socii sumus eius et membra. Capax est noster **animus**, perfertur illo si uitia non deprimant. Quemadmodum corporum nostrorum habitus erigitur et spectat in caelum, ita **animus**, cui in quantum uult licet porrigi, in hoc a natura rerum formatus est, ut paria dis uellet; et si utatur suis uiribus ac se in spatium suum extendat, non aliena uia ad summa nititur. (Ep. 92.30)*

Mas, “se alguém tem virtude e alma em seu corpo”, será parecido com os deuses, uma vez que, lembrando-se de suas próprias origens, tende a voltar para elas. Ninguém age de maneira imprópria ao tentar subir de onde desceu. Qual seria a razão de você não acreditar que existe algo de divino em quem é parte de deus? Tudo o que existe aqui onde estamos confinados

é uma unidade e é deus; somos seus sócios e seus membros. **Nossa mente** é capaz de chegar até a ele, se os vícios não a empurrarem para baixo. Da mesma maneira que a postura do nosso corpo é ereta e olha para o céu, assim também é a **nossa mente**, que se alonga o quanto quiser, na direção em que preferir e foi formada pela Natureza, para desejar as mesmas coisas que os deuses. E, caso se sirva da força que lhe é própria e avance no seu próprio espaço, não se empenhará em direção ao topo por outra via. (Grifos nossos)

Carta 104.12

Omnis dies, omnis hora te mutat; sed in aliis rapina facilius apparet, hic latet, quia non ex aperto fit. Alii auferuntur, at ipsi nobis furto subducimur. Horum nihil cogitabis nec remedia uulneribus oppones, sed ipse tibi seres sollicitudinum causas alia sperando, alia desperando? Si sapis, alterum alteri misce: nec speraueris sine desperatione nec desperaueris sine spe. (Ep. 104.12)

Cada dia, cada hora lhe transforma; mas o roubo é mais facilmente visível nos outros, aqui, em nós, fica escondido, porque não acontece abertamente. Os outros nos são roubados, mas nós somos furtados de nós mesmos. Você nem se dará conta dessas coisas, nem se esforçará para colocar remédios nessas feridas. Contudo, você semeará preocupações por tudo isso, seja ao ter esperanças, seja ao se desesperar? Se for sábio, misturará um com o outro: não espere sem desespero, nem se desespere sem esperança.

Carta 107.10-11

et sic adloquamur Iouem, cuius gubernaculo moles ista derigitur, quemadmodum Cleanthes noster uersibus disertissimis adloquitur, quos mihi in nostrum sermonem mutare permittitur Ciceronis, disertissimi uiri, exemplo. Siplacuerint, boni consules; si displicuerint, scies me in hoc secutum Ciceronis exemplum.

*Duc, o parens celsique dominator poli,
quocumque placuit: nulla parendi mora est;
adsum inpiger. Fac nolle, comitabor gemens
malusque patiar, facere quod licuit bono.³⁶²*

³⁶² Conforme nota Traina (2011 [1974], p. 121), Sêneca teria adicionado um quiasmo em comparação ao grego Cleanthes (*ap. Epict. enchr. 53*).

Ducunt uolentem fata, nolentem trahunt. (Ep. 107.10-11)

E assim, voltemos nossas palavras para Jove, que dirige essa grande massa com seu leme, da mesma maneira que o nosso Cleantes, extremamente eloquente com os versos, se voltou com estes versos eloquentes. Eu tomei a liberdade para traduzi-los em nossa língua, seguindo o exemplo de Cícero, homem extremamente eloquente. Se lhe agradar, aproveite; se não lhe agradar, saiba que segui o exemplo de Cícero.

Conduza-me, ó pai e soberano dos altos céus,
 Para qualquer lugar que desejares; obedecerei sem demora,
 Eis-me aqui, sem preguiça. Se eu não quiser, faz-me seguir-te com dores
 E que eu sofra os males fazendo aquilo que eu deveria fazer de bom-ânimo.
 O destino guia os de boa vontade, arrasta os relutantes.³⁶³

Carta 108.8

Non uides quemadmodum theatra consonent quotiens aliqua dicta sunt quae publice adgnosimus et consensu uera esse testamur? (Ep. 108.8 – Grifos nossos)

Você não vê como o aplauso ecoa no teatro quando alguns versos são recitados e **publicamente reconhecemos e testemunhamos de comum acordo que são verdadeiros?**

Carta 108.11-12

De contemptu pecuniae multa dicuntur et longissimis orationibus hoc praecipitur, ut homines in animo, non in patrimonio putent esse diuitias, eum esse locupletem qui paupertati suae aptatus est et paruo se diuitem fecit; magis tamen feriuntur animi cum carmina eiusmodi dicta sunt:

Is minimo eget mortalis qui minimum cupit.

Quod uult habet qui uelle quod satis est potest.

Cum haec atque eiusmodi audimus, ad confessionem ueritatis adducimur; illi enim quibus nihil satis est admirantur, adclamant, odium pecuniae indicunt. Hunc illorum adfectuum

³⁶³ Os primeiros 4 versos da tradução senequiana do hino a Cleantes correspondem ao SVF 1.527; ou cf. LS 62B. De acordo com Mader (2014, p. 156), a dupla *ducere/sequi* e *nolle/uelle* é retomada diversas vezes nas tragédias senequianas (*hoc quod uolo / me nolle*, *Phae.* 604-605; *Oe.* 39-40) apontando para um certo tipo de conflito psicológico nas personagens que estão tomadas por uma paixão visceral (*uelle*) e uma inibição de algum tipo (*nolle*).

cum uideris, urge, hoc preme, hoc onera, relictis ambiguitatibus et syllogismis et cauillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris. Dic in auaritiam, dic in luxuriam; cum profecisse te uideris et animos audientium adfeceris, insta uehementius: ueri simile non est quantum proficiat talis oratio remedio intenta et tota in bonum audientium uersa. Facillime enim tenera conciliantur ingenia ad honesti rectique amorem, et adhuc docilibus leuiterque corruptis inicit manum ueritas si aduocatum idoneum nacta est. (Ep. 108.11-12)

Dizem muitas coisas a respeito do desprezo do dinheiro e ensinam preceitos em discursos demasiado longos sobre o assunto. Tudo isso para que as pessoas não achem que as riquezas estão no patrimônio, mas na mente. Para que achem que é abastado quem está adaptado à pobreza e, no pouco, fez de si riqueza. No entanto, a mente é mais impactada por versos ditos da seguinte maneira:

O mortal que deseja o mínimo, do mínimo precisa
Quem quer o suficiente pode ter o que quer.³⁶⁴

Quando ouvimos essas coisas dessa maneira, somos levados a concordar que elas sejam verdadeiras. E aqueles para quem nada é suficiente admiram, aclamam, declaram seu ódio ao dinheiro. Então quando você vir a emoção com que eles foram afetados, apresse-se, insista nisso, afinque essas ideias, deixe de lado as ambiguidades, os silogismos, a capciosidade e outros artificios de sutilezas inúteis. Fale contra a avareza, fale contra a luxúria. Quando lhe parecer ter conseguido chegar à mente da audiência, teime com mais veemência. Nem parece verdade o quanto é proveitoso esse tipo de oratória direcionada à cura e toda voltada para o bem da audiência. Pois é demasiado fácil atrair as mentes jovens ao amor do que é honesto e reto. Dóceis e ainda levemente corrompidos, a verdade os conquista se encontrar um defensor adequado.

Carta 108.24-25

Sed ut obseruet

*Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
prima fugit; subeunt morbi tristisque senectus
et labor, et durae rapit inclementia mortis.*

³⁶⁴

A autoria desses versos é desconhecida. Cf. Graver; Long, (2015, p. 569).

Ille qui ad philosophiam spectat haec eadem quo debet adducit. 'Numquam Vergilius' inquit 'dies dicit ire, sed fugere, quod currendi genus concitatissimum est, et optimos quosque primos rapi...' (Ep. 108.24-25)

Mas observará:

Ótima quadra

Foge em breve aos mortais: canseira, achaques,
triste velhice ocorre, e extenuados

A inclemência da morte os rouba austera.³⁶⁵

Aquele que olha para a filosofia deduz como deve ser feito passando pelo mesmo caminho, ele diz: “Nunca Virgílio diz ‘o dia passa’, mas ‘foge’, porque correr é o movimento mais rápido de todos e os melhores são os primeiros a ser arrancados de nós...”

Carta 113.23-25

Ne putes autem primum me ex nostris non ex praescripto loqui, sed meae sententiae esse: inter Cleanthen et discipulum eius Chrysippum non conuenit, quid sit ambulatio. Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale. Quid est ergo, cur non ipsius Chrysippi exemplo sibi quisque se uindicet et ista tot animalia, quot mundus ipse non potest capere, derideat? “Non sunt” inquit “uirtutes multa animalia, et tamen animalia sunt. Nam quemadmodum aliquis et poeta est et orator, et tamen unus, sic uirtutes istae animalia sunt, sed multa non sunt. Idem est animus et animus et iustus et prudens et fortis, ad singulas uirtutes quodammodo se habens.” Sublata controuersia conuenit nobis. Nam et ego interim fateor animum animal esse, postea uisurus, quam de ista re sententiam feram; actiones eius animalia esse nego. Alioqui et omnia uerba erunt animalia et omnes versus; nam si prudens sermo bonum est, bonum autem omne animal est, sermo animal est. (Ep. 113.23-25, grifos nossos)

Agora, não imagine que sou o primeiro de nossa escola que não fala segundo regras, mas tem seu próprio modo de pensar: Cleantes e seu discípulo Crisipo discordavam quanto ao que era o ato de caminhar. Cleantes sustentava que era o espírito transmitido a partir da essência principal até os pés, ao passo que Crisipo sustentava que era a essência primordial em si. Por

³⁶⁵ *Geórgicas* (Livro III v. 66-68). Trad. de Odorico Mendes, 2019.

que, então, segundo o exemplo do próprio Crisipo, não deveria cada homem reivindicar sua própria liberdade e rir de todos esses seres animados – tão numerosos que o próprio universo não os pode conter? “As virtudes”, dizem³⁶⁶, “não são muitos seres vivos e, no entanto, são coisas vivas. Pois, assim como um indivíduo pode ser poeta e orador e, entretanto, ser um, da mesma forma essas virtudes são dotadas de ânimo, sem serem, porém, muitas. A mente (*animus*) é a mesma: e pode ser, ao mesmo tempo, uma mente (*animus*) não somente justa como também prudente e ainda corajosa, mantendo-se em certa atitude em relação a cada virtude”.³⁶⁷ A disputa está resolvida³⁶⁸ e, portanto, estamos de acordo. Pois também eu devo admitir, nesse ínterim, que a mente (*animus*) é dotada de ânimo, desde que com a condição de que mais tarde eu possa dar meu voto final; mas nego que os atos da mente sejam dotados de ânimo. Caso contrário, todas as palavras e todos os versos estariam dotados de ânimo; pois, se a fala prudente é um bem, e todo bem um ser dotado de ânimo, então a fala é um ser dotado de ânimo.

Carta 114.15

Cum hi nouissimi uersus in tragoedia Euripidis pronuntiatu essent, totus populus ad eiciendum et actorem et carmen consurrexit uno impetu, donec Euripides in medium ipse prosiliuit petens ut expectarent uiderentque quem admirator auri exitum faceret. Dabat in illa fabula poenas Bellerophontes quas in sua quisque dat. (Ep. 114.15)

Assim que esses últimos versos de Eurípides foram pronunciados, todo o povo levantou-se ao mesmo tempo para expulsar de uma vez o ator e a tragédia do teatro, até que Eurípides pulou no meio do palco pedindo para que esperassem e vissem qual seria o êxito daquele

³⁶⁶ *Inquit*: o verbo em terceira pessoa é traduzido de modo diverso pelos tradutores consultados: ou atribuindo o parágrafo entre aspas a um sujeito impessoal, “dizem” (Segurado e Campos, 2004, p. 625); “si osserva” (Boella, 1983, p. 901); ou ao adversário “the opponent says” (Kaster, 2010, p. 449).

³⁶⁷ *Animus*: note-se que aqui temos o uso de *animus* e não *anima*. Embora houvesse autores antigos que mantiveram a distinção semântica entre os vocábulos, como, por exemplo, em Virgílio; para Margherita Isnardi Parente (*Enc. Virg.* 1984 p. 171, 173, 176, 177), um uso indistinto já se notava também na Antiguidade. Ainda segundo Negri, *anima* poderia significar o ar, o respiro e a parte vital do ser humano; ao passo que *animus* se referiria com mais frequência à realidade psicológica da parte vital do ser humano, porém para a estudiosa, Virgílio não trabalha com uma distinção filosófica de *anima* e *animus* como Lucrécio teria feito cf. Alfieri (*La concezione dell'anima in Lucrezio* 1966). Nos verbetes, para *anima*, a autora traz cinco sentidos básicos: 1. ar; 2. sopro vital/vida; 3. “persona singola, singola vita, vita personale”; 4. o que sobrevive aos corpos no mundo dos mortos; 5. respiração (sem conexão com a ideia de vida e sopro vital). No verbe *animus*, também há cinco sentidos básicos: 1. “o conjunto das faculdades psíquicas do indivíduo”; 2. “ânimo”; 3. “vontade”; 4. “atenção”; 5. “disposição”, transitória ou constante No trecho em pauta, *animus* é traduzido de modo equivalente a *anima* em Segurado e Campos que traduz por “alma” (2004, p. 625); encontramos “l’animio” em italiano (Boella, 1983, p. 901); e “mind” em inglês (Kaster, 2010, p. 449).

³⁶⁸ Segurado e Campos traduz “Nestes termos, acaba-se a desavença e estamos todos de acordo” (2004, p. 625); “La disputa é finita, siamo d’accordo” (Boella, 1983, p. 901); “The controversy is settled; we are in agreement” (Kaster, 2010, p. 449).

admirador do ouro. Na peça, Belerofonte pagaria a pena assim como todo mundo que se comporta daquela maneira.

Carta 115.12-14

Accedunt deinde carmina poetarum, quae adfectibus nostris facem subdant, quibus diuitiae uelut unicum uitae decus ornamentumque laudantur. Nihil illis melius nec dare uidentur di immortales posse nec habere.

*Regia Solis erat sublimibus alta columnis,
clara micante auro.*

Eiusdem currum aspice:

*Aureus axis erat, temo aureus, aurea summae
curuatura rotae, radiorum argenteus ordo.*

Denique quod optimum uideri uolunt saeculum aureum appellant. Nec apud Graecos tragicos desunt qui lucro innocentiam, salutem, opinionem bonam mutant.

Sine me uocari pessimum, [simul] ut diues uocer.

An diues omnes quaerimus, nemo an bonus.

Non quare et unde, quid habeas tantum rogant.

Ubique tanti quisque, quantum habuit, fuit.

Quid habere nobis turpe sit quaeris? nihil.

Aut diues opto uiuere aut pauper mori.

Bene moritur quisquis moritur dum lucrum facit.

*Pecunia, ingens generis humani bonum,
cui non uoluptas matris aut blandae potest
par esse prolis, non sacer meritis parens;
tam dulce si quid Veneris in uultu micat,
merito illa amores caelitum atque hominum mouet. (Ep. 1115.12-14).*

A seguir, adicione os cantos dos poetas, que incendeiam nossas emoções, em suas obras as riquezas são louvadas como se fossem a única glória da vida. Na opinião deles, não há nada melhor que os deuses imortais não possam dar ou ter:

“A casa real do Sol ficava em cima de colunas sublimes,
clara de ouro reluzente.”³⁶⁹

³⁶⁹

Ov. *Met.* 2.1–2.

Eis a descrição da sua carruagem:

“Era feita de traves douradas, timão dourado, as extremidades das rodas douradas, os raios de prata.”³⁷⁰

Enfim, eles chamam de “áureo” os melhores séculos. Sequer em meio aos trágicos gregos faltam aqueles que, por lucro, pervertem a inocência, a saúde, a boa fama.

Posso ser o pior dos piores, só me chame de rico!

Todo mundo quer saber se és rico, ninguém se és bom.

Não perguntam nem o motivo nem a origem da riqueza, somente: quanto tens?

No mundo inteiro, és o que tens.

O que seria vergonhoso ter? Nada.

Ou vivo como rico, ou morro como pobre.

Morre bem quem morre lucrando.

O dinheiro é o bem ingente do gênero humano,

A esse não é par o carinho da mãe, da doce prole,
nem a honra devida a um pai.

Se, tão doce quanto o vulto de Vênus, brilha,
dos celestes e dos homens, com merecimento ela provoca amores!

Carta 116.1

Vtrum satius sit modicos habere adfectus an nullos saepe quaesitum est. Nostri illos expellunt, Peripatetici temperant. Ego non uideo quomodo salubris esse aut utilis possit ulla mediocritas morbi. (Ep. 116.1).

Discutiu-se bastante se é melhor ter paixões moderadas ou não as ter em absoluto. Os da nossa escola as rechaçam; os peripatéticos as moderam. Eu não vejo como pode ser saudável ou útil que uma doença seja moderada.

Carta 120.20

habebat saepe ducentos, saepe decem seruos; modo reges atque tetrarchas, omnia magna loquens, modo: “Sit mihi mensa tripes et concha salis puri et toga quae defendere frigus

³⁷⁰

Ov. *Met.* 2.107–8.

*quamuis crassa queat.*³⁷¹ *Decies centena dedisses huic parco, paucis contento, quinque diebus nil erat. (Ep. 120.20)*

Ora tinha duzentos escravos, ora tinha dez. Ora falava sobre grandes coisas, sobre reis e tetrarcas, ora dizia “que eu tenha uma mesa de três pés e uma concha de sal puro e uma toga espessa, que possa me repelir o frio.”³⁷² Se tivessem concedido um milhão de sestércios para esse ávido, satisfeito com pouco, em cinco dias, nada haveria nas bolsas.

b. Outras obras de Sêneca

Nat. Quaest. Pref 1.14

*Quid ergo interest inter naturam dei et nostram? Nostri melior pars **animus** est, in illo nulla pars extra **animum** est; totus est ratio.*

Que diferença há entre a natureza de deus e a nossa? Nossa melhor parte é **a mente** (*animus*); em deus não há nenhuma parte fora **a mente**: ele é todo razão. (Grifos nossos)

Nat. Quaest. 7.25.1-2

Si quis me hoc loco interrogauerit: “Quare ergo non, quemadmodum quinque stellarum, ista harum obseruatus est cursus?” huic ego respondebo: multa sunt quae esse concedimus, qualia sint ignoramus. Habere nos animum, cuius imperio et impellimur et reuocamur, omnes fatebuntur; quid tamen sit animus ille rector dominusque nostri non magis quisquam tibi expediet quam ubi sit: alius uim diuinam et dei partem, alius tenuissimum animae, alius incorporalem potentiam. Non deerit qui sanguinem dicat, qui calorem: adeo animo non potest liquere de ceteris rebus ut adhuc ipse se quaerat. (Nat. Quaest. 7.25.1-2)

Se alguém a este ponto me perguntar: “Mas por que o curso dessas estrelas não foi observado como o curso dos cinco planetas?”. Eu mesmo lhe responderei: muitas são as coisas que admitimos existirem, mas ignoramos suas qualidades. Todos reconhecem que temos uma mente (*animus*), por cujo poder somos impelidos e chamados de volta; contudo o que seja essa mente (*animus*), nossa reitora e senhora, ninguém entre os nossos é capaz de lhe explicar o que

³⁷¹ Horácio, *Sat.* 1.3.11-16.

³⁷² Trad. de De Azevedo Garcia Salema, (2015)

é, não mais do que onde se encontra. Um dirá que é uma força divina e uma parte de deus, outro dirá que é um fôlego (*animae*) extremamente suave, outro ainda dirá que é uma potência incorpórea. Não falta quem diga que é sangue, quem diga que é calor. É verdade que a mente (*animo*) não pode iluminar sobre as outras coisas, tanto é que ela se pergunta ainda sobre si mesma.

Nat. Quaest. 7.27.4

Non uides quam contraria inter se elementa sint? Grauius et leuius sunt, frigida et calida, umida et sicca; tota haec mundi concordantia ex discordibus constat: negas cometem stellam esse, quia forma eius non respondeat ad exemplar nec si ceteris similis?

(Sen., *Nat. Quaest. 7.27.4*)

Você não vê como os elementos são contrários entre si? São pesados e leves, frios e quentes, úmidos e secos: toda a harmonia do mundo provém de coisas contrastantes entre si: você nega que o cometa seja uma estrela, pelo fato de que a forma dele não corresponde ao exemplar, nem aos outros astros parecidos com ele?

Édipo – passagens selecionadas

SEN. Viduam relinques? OE. Tangis en ipsos metus

*SEN. Effare mersus quis premat mentem timor;
prestare tacitam regibus soleo fidem.*

OE. Conubia matris Delphico monitu tremo

***SEN. Timere uana desine et turpes metus
depone.*** (*Oedipus*, 797-801, grifo nosso)

VELHO: Abandonarás a viúva?

ÉDIPO: Tocas exatamente no meu medo.

VELHO: Dize-me qual temor no profundo inquieta a tua mente;
Tenho o costume de prestar fidelidade tácita aos reis.”

ÉDIPO: Com o oráculo de Delfos tremo diante da ideia de casar com minha mãe.

VELHO: **“Pare de temer coisas vãs e enterre o medo vergonhoso...”**

(tradução nossa)

CR. Quid si innocens sum? OE. Dubia pro certis solent

timere reges. CR. Qui pauet uanos metus,

ueros meretur. OE. Quisquis in culpa fuit,

dimissus odit: elaquod dubium est cadat.

CR. Sic odia fiunt. OE. Odia qui nimium timet

*regnare nescit: **regna custodit metus.***

*CR. **Qui scepra duro saeuus imperio regit,***

***timet timentis: metus in auctorem redit.** (Oedipus, 697-706, grifo nossso)*

CREONTE: O quê? Se eu sou inocente?

ÉDIPO: Os reis têm o costume de temer coisas duvidosas no lugar de certezas.

CREONTE: Quem teme temores vãos, merece verdadeiros.

ÉDIPO: Quem quer que tenha sido culpado, odeia mesmo tendo sido perdoado: tudo o que é duvidoso precisa acabar.

CREONTE: Assim nasce o ódio.

ÉDIPO: Quem teme demais o ódio não sabe reinar: **o medo é guardião do reino.**”

CREONTE: **Quem é cruel e detém seu governo com duro cetro, teme os que o temem: o medo se volta contra seu autor.** (tradução nossa)

c. Outros autores

Tertuliano, *De Anima* 5.4-5, SVF 1.518

Vult et Cleanthes non solum corporis lineamentis, sed animae notis similitudinem parentibus in filios respondere de speculo, scilicet morum et ingeniorum et adfectuum: corporis autem similitudinem et dissimilitunem capere: et animam itaque corpus, similitudini uel dissimilitudini obnoxiam. Item corporalium et incorporalium passiones inter se non communicare. Porro et animam compati corpori, cui laeso ictibus, uulneribus, ulceribus condolescit, et corpus animae, cui adflictae cura, angore, amore coagrescit, per detrimentum

socii uigoris, cuius pudorem et pauorem rubore atque pallore testetur. Igitur anima corpus ex corporalium passionum communione. (Tertuliano, *De Anima* 5.4-5, *SVF* 1.518 part.)

Também Cleantes defende a ideia de que não apenas uma semelhança quanto às feições do corpo, mas também quanto às características da alma teriam uma correspondência nos filhos como se a partir de um espelho de costumes, faculdades intelectuais e afetos (*adfectuum*): no entanto, a semelhança e dissemelhança do corpo é que são refletidos: também com a alma ocorre da mesma forma que com o corpo, de acordo com a semelhança ou dissemelhança. Igualmente, as paixões corpóreas e incorpóreas não têm nada em comum. Por conseguinte, ele diz que a alma sofre junto com o corpo, quando ele adocece, ferido por golpes, feridas, úlceras; e também o corpo sofre junto com a alma, adoecendo junto quando ela se aflige com preocupações, angústia, amor, em detrimento do vigor de seu sócio: a vergonha e pudor da alma são atestados pelo rubor e palidez deste. Portanto, desta comunicação de paixões corpóreas, infere-se que a alma é corpórea.

Calcídio, 220 (SVF 2.879, part., linhas 20-27; LS 53G, linhas 1-5)

Stoici uero cor quidem sedem esse principalis animae partis consentiunt, nec tamen sanguinem qui cum corpore nascitur. Spiritum quippe animam esse Zenon quaerit hactenus: qui recedente a corpore moritur animal: naturalis igitur spiritus anima est. Idem Chrysippus: una et eadem, inquit, certe re spiramus et uiuimus. Spiramus autem naturali spiritu: ergo etiam uiuimus eodem spiritum. Viuimus autem anima: naturalis igitur spiritus anima esse inuenitur.

Calcídus, 220 (SVF 2.879, part., linhas 20-27; LS 53G, linhas 1-5)

Mas os estoicos concordam com que o coração seria efetivamente a sede da principal parte da alma, e não o sangue, que nasce com o corpo. O fato de que o fôlego (*spiritus*) é alma é afirmado por Zenão pelo fato de que, quando aquele abandona o corpo, o ser animado morre; portanto, o fôlego natural é a alma. Crisipo diz o mesmo: “Por certo, a substância por meio da qual vivemos e respiramos é uma só e a mesma. Porém, respiramos por meio de um fôlego natural: logo, também vivemos por meio do mesmo fôlego. Porém, vivemos por meio da alma: portanto, descobre-se que o fôlego natural é a alma.

Referências Bibliográficas

Autores antigos

Aristóteles

- BORGES B. DA FONSECA, I. *Retorica Das Paixões*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- DAFOUR, M.; WARTELLE, A. (ed., trad.). *Rhétorique*. Paris: Les Belles Lettres, [1973], 1989.
- HARDI, J. (ed., trad.). *Aristote. Poétique*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

Boccaccio

- PADOAN, G. (ed.). *Esposizioni sopra la comedia di Dante*. Milano: Arnoldo Mondadori, 1994.

Cícero

- BASSETTO, B. F. (trad.) *Discussões Tusculanas*. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2021.
- DYCK, A. R. (ed., com.) *De Natura Deorum Book I*. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- POHLENZ, M. (ed.). *Marcus Tullius Cicero. Tusculanae Disputationes*. Stutgardiae: In aedibus Teubneri, [1918] 1965.
- RACKHAM, H. (trad.). *Cicero. On the Nature of the Gods. Academics*. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.
- ROCKWOOD, F. E. (trad.). *Cicero's Tusculan disputations*. Norman: University of Oklahoma Press 1966.
- WALSH, P. (ed.). *Cicero. The Nature of the Gods*. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 1997. Oxford Scholarly Editions Online, 2016.
- VENDEMIATTI, L. A. *Sobre a Natureza dos Deuses de Cícero*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2003.

Epicteto

- DINUCCI, A.; JULIEN, A. *Introdução ao Manual de Epicteto. Contendo a Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien do Encheiridion de Epicteto*. 3. ed. São Cristóvão: EdiUFS. Universidade Federal de Sergipe, 2012.

Eurípides

- VIEIRA, T. *Medeia*: edição bilíngue. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

Ignácio de Loyola

MOTTOLA, A. *The spiritual exercises of St. Ignatius*. New York: Image Books [1964] 2014.

LOYOLA, I. *Exercitia spiritualia*. Burgos, Castile and León: Filippo Giunta, II, 1574.

Sêneca

ALVES DE SOUSA, A.A. *Medeia*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

BARTHOLOMEU, A. (trad). *Medeia*. In: *Obras*. São Paulo: Pontes Editores, 1991, p. 79 – 110.

BASORE, J. W. (trad.) *Moral Essays*. Vols. I-II. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1985.

BERNO, F. R. (trad.). *Lettere a Lucilio, libro VI: Le lettere 53-57*. Bologna: Pàtron Editore, 2006.

BOELLA, U. (trad.). *Lettere a Lucilio*. Torino: Editrice Torinese, 1983.

BOYLE, A. J. (ed., intr., trad., com.). *Seneca: Oedipus*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____. (ed., intr., trad., com.). *Seneca: Medea*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

_____. (ed., intr., trad., com.). *Seneca: Thyestes*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

_____. (ed., intr., trad., com.). *Seneca: Agamemnon*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

BRAUND, S. M. (ed., intr. trad.). *De clementia*. Oxford; New York: Oxford University Press 2009.

CARDOSO, Z. de A. (intr., trad., notas). *As Troianas*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

CORCORAN, T. H. (ed., trad.). *Naturales Quaestiones*. Cambridge, (Mass.): Harvard University Press; London: W. Heinemann, vols. I e II, 1971-1972.

COSTA, C.D.N. *Medea*. London; Boston: Routledge, Taylor & Francis Group Routledge, (Routledge Revivals). 2016 [1974].

DUARTE, R. (trad., notas). *Troianas. Séneca*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 2014.

_____. *Tragédias: Tiestes - Troianas - Agamémnon - Édipo - Fenícias*. Lisboa: Edições 70, v. 1, 2021.

_____. *Tragédias: Medeia - Fedra - Hércules Enlouquecido - Hércules no Eta - Octávia*. Lisboa: Edições 70, v. 2, 2022.

EDWARDS, C. (com.). *Selected letters*. Cambridge, United Kingdom New York, Melbourne New Delhi, Singapore: Cambridge University Press, 2019.

FANTHAM, E. (intr., trad., com.) *Seneca's Troades*. A Literary Introduction with Text, Translation and Commentary. Princeton: Princeton University Press, [1982] 2019.

- _____. (trad., notas) *Selected Letters*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- FREITAS, R. C. (trad.) *Edificar-se para a morte*. Petrópoles: Editora Vozes, 2016.
- FITCH, J. (ed., trad.). *Tragedies, Volume I: Hercules. Trojan Women. Phoenician Women. Medea. Phaedra*. Loeb Classical Library 62. Cambridge: Harvard University Press, [2002] 2004.
- _____. (ed., trad.). *Tragedies. II. Oedipus, Agamemnon, Thyestes. Hercules on Oeta, Octavia*. Loeb Classical Library 62. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- _____. (ed.; intro.; com.), *Hercules Furens*. A Critical Text with Introduction and Commentary. Ithaca, London: Cornell University Press, 2009 [1987].
- _____. (notas, com.) *Annaeana Tragica*. Leiden, The Netherlands: Brill, [2004] 2017.
- GRAVER; M.; LONG, A. A. (trads.; intro.; comm.) *Letters on ethics: to Lucilius*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2015.
- GUMMERE, R. M. (trad.); GOOLD, G. P. (ed.). *Epistles*. London: Harvard University Press, 1996.
- HINE, H. M. (ed.). *L. Annaei Senecae Naturalium quaestionum libros*. Stutgardiae; Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1996.
- HINE, H. M. (trad.). *Natural Questions*. Chicago: University of Chicago, 2010.
- KASTER, R.A.; NUSSBAUM, M. C. (trad.). *Lucius Annaeus Seneca. Anger, Mercy, Revenge*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- KEULEN, A. (ed., intro., com.) *L. Annaeus Seneca Troades: introduction, text, and commentary*. Leiden; Boston : Brill, 2001.
- KLEIN, G. R. *O Édipo de Sêneca; tradução e estudo crítico*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. 2005.
- LOHNER, J.E.S. (intr., trad., notas). *Agamêmnon*. São Paulo: Globo, 2009.
- _____. (intr., trad., notas). *Tiestes*. Curitiba: Editora UFPR, 2018.
- _____. (intr., trad., notas). *Sobre a vida feliz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- _____. (intr., trad., notas). *Sobre a brevidade da vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- _____. (intr., trad., notas). *Sobre a ira; Sobre a tranquilidade da alma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- _____. (intr., trad., notas). *Sobre a brevidade da vida; Sobre a firmeza do sábio*. São Paulo: Editora Schwarcz S.A., 2017.
- MÉLIA, I. R. (trad.). *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid: Gredos, vols. I e II, 2000.

- MONTI, G. (trad., notas); CANALI, L. (intr.). *Lettere a Lucilio*. Milano: BUR, Rizzoli, [1974] 2018.
- NATALI, M. (intro., trad.). *Seneca: tutte le opere*. Italia: Bompiani, 2000.
- PARRONI, P. (trad., notas). *Ricerche sulla natura*. Roma: Fondazione Lorenzo Valla; Milano, A. Mondadori, 2002.
- PRÉCHAC, T. (ed., trad.). *Lettres à Lucilius*. Paris: Les Belles Lettres, vols. I-V, 1987.
- REYNOLDS, L. D (ed.). *L. Annaei Senecae. Ad Lucilium epistulae morales*. New York: Oxford University Press., V. 1, 1965.
- _____. ed.) *L. Annaei Senecae. Dialogorum Libri duodecim*. New York: Oxford University Press, 1977.
- SCARPAT, G. (ed., trad., notas). *Lettere a Lucilio. Libro Primo (Ep. I-XII)*. Brescia: Paideia Editrice, 1975.
- SEGURADO E CAMPOS J. A. (trad.). *Cartas a Lucilio*. Lisboa: Gulbenkian, 2004.
- TARRANT, R. J. (intr., trad.). *Agamemnon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- WILSON, E. R. *Six tragedies*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.
- ZWIERLEIN, O. *L. Annaei Senecae Tragoediae*. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1986.

Platão

- BURY, R. G. (trad.) *Plato. Laws, Volume I-II: Books 7-12*. Loeb Classical Library 192. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014, [1926].

Plutarco

- PEIXOTO, P.M. (trad.). *Plutarco. Vidas Paralelas*. São Paulo: Paumape, 1991.

Sófocles

- FINGLASS, P. J. F. (ed.) *Sophocles: Oedipus the King*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- VIEIRA, T. (trad.) *Édipo rei de Sófolcles*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

Pseudo-Sêneca

- ARMSTRONG, M. (ed., trad., com.) S. *Hope the deceiver: Pseudo-Seneca De spe* (Anth. Lat. 415 Riese). Spudasmata, v. 70. Hildesheim Zürich New York: Olms, 1998.

Quintiliano

BUTLER, H. E. (trad.) *The Institutio oratoria of Quintilian*. (Loeb classical library). Cambridge, Mass., London: Harvard Univ. Press, 1921

RINO, F. PECCHIURA, P. (eds., trad.) *L'Istituzione Oratoria*. 2. ed. Turim: Unione tipografico-editrice torinese, v. 1–2, 1979.

Suetônio

GARIBALDI, S. *As vidas dos doze Césares: Julio César, Augusto, Tibério, Calígula, Cláudio, Nero, Galba, Óton, Vitélio, Vespasiano, Tito, Domiciano / Suetônio*. Brasília: Edições do Senado Federal Conselho Editorial, v. 171, 2012

IHM, M. C. *Suetoni Tranquilli Opera. V. 1, De vita Caesarum libri VIII / recensuit Maximilianus Ihm*. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Editio minor.ed. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1923.

Tácito

FISHER, C.D. (ed.) *Tacitus, Cornelius. Cornelii Taciti Annalivm*. (Oxford Scholarly Editions Online) ed. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press, [1906] 2016.

Tertuliano

LEAL, J. (intro., ed., notas); MATTEI, P. (trad.). *Tertullien. De L'âme*. Paris: Les Édituon du Cerf, 2019.

Virgílio

CONTE, G.B. *Vergilius Maro, Publius. Aeneis*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2009.

NUNES, A.E.C. (trad.) *Eneida*. São Paulo: Editora 34, 2014.

MENDES, O.; VASCONCELLOS, P.S. et al. (org.). *Eneida Brasileira – Tradução da epopéia de Públio Virgílio Maro*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

MENDES, O.; *Geórgicas*. tradução: Manuel Odorico Mendes. Edição bilíngue ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2019.

Obras de referência

BUSA, S. J. R.; ZAMPOLLI, A. *Concordantiae senecanae*. Hildesheim, New York, Georg Olms, Vols. I- II, 1975.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 1967.

- DELATTE, L.; EVRARD, E., GOVAERTS, S.; DENOZ, J. *Lucius Annaeus Seneca – Opera Philosophica Index Verborum. Listes de fréquence. Relevés grammaticaux.* Hildesheim/New York, Georg Olms Verlag, Vols. I–II, 1981.
- DENOZ, J. *Lucius Annaeus Seneca – Tragoediae Index Verborum. Relevés grammaticaux.* Hildesheim/New York, Georg Olms Verlag, Vols. I–II, 1980
- GAFFIOT, F. *Dictionnaire illustré latin-français.* Paris: Hachette, 1934.
- GLARE, P. G. W. (ed.). *Oxford Latin dictionary.* Oxford: Clarendon, 1985.
- HARVEY, P. *Dicionário Oxford de cultura clássica.* Tradução de Kury M. G. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- HOWATSON, M.C. (ed.). *Oxford companion to classical literature.* New York: Oxford University Press, 1997.
- LONG, A. A; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic philosophers.* Cambridge: Cambridge University Press, Vols. I-II, 1992.
- SARAIVA, F. R. S. *Novíssimo dicionário latino-português.* Rio de Janeiro: Garnier, 1993.
- TORRINHA, F. *Dicionário Latino-Português.* Lisboa: Gráficos Reunidos, 1937.
- USENER, H. *Epicurea.* Milano: Bompiani, 2002.

Estudos modernos

- ABEL, K. Das Problem der Faktizität des Senecanischen Korrespondenz. In: *Hermes* v. 109, p. 472-499, 1982.
- _____. Seneca. Leben und Leistung. In: *ANRWII.32.2*, Berlin - New York, p. 653-775, 1985
- AHL, F. *Two Faces of Oedipus.* Sophocles' Oedipus Tyrannus and Seneca's Oedipus. Cornell University Press, Ithaca, 2008.
- ALBRECHT, Von. M. Seneca. In: *A history of Roman Literature.* Leiden, New York: Brill, V. II, 1997.
- ALFIERI, V. E. La concezione dell'anima in Lucrezio. In: *AAP*, v. 16, p. 5-16, 1966-7.
- ALLAN, W. *Euripides: Medea.* Companions to Greek and Roman Tragedy. London: Duckworth, 2002.
- ALLARD, J.-N.; MONTLAHUC, P. The Gendered Construction of Emotions in the Greek and Roman Worlds. In: *Clio. Women, Gender, History.*, v. 47, n. 1., p. 23–43, 2018.
- ARNIM, J. von. *Stoicorum veterum fragmenta.* Leipzig: Teubner, 1903.
- ARMISEN-MARCHETTI, M. La métaphore et l'abstraction dans la prose de Sénèque. In: GRIMAL, P. *Sénèque et la Prose Latine*, Geneva: Fondation Hardt, 1991, p. 99-140.
- _____. *Sapientiae facies.* Paris: Les Belles Lettres, 1989.

- _____. Seneca's Images and Metaphors. In: BARTSCH, S.; SCHIESARO, A. (eds.) *The Cambridge Companion to Seneca*. New York: Cambridge, University Press, 2015, p. 150-159.
- _____. Ontology and Epistemology. In: HEIL, A.; DAMASCHEN, G. *Brill's Companion to Seneca*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2014, p. 217-238.
- ASTE, A. L'«Edipo» di Seneca: l'angosciosa solitudine del «regnum» (1-292). In: *Mediterranean Chronicle*, v. 8, p. 251-257, 2018
- ATHANASSAKI, L. Recreating the Emotional Experience of Contest and Victory Celebrations: Spectators and Celebrants in Pindar's Epinicians. In: RIU, X.; PORTULAS, J. (eds.) *Approaches to Archaic Greek Poetry*, Messina: Dipartimento di scienze dell'antichità, 2012, p. 173-219.
- AYGON, J. P. Fulgurances « sublimes » chez Sénèque: le choix de Phaéthon et le silence d'Œdipe. In: *Cahiers des études anciennes*, v. LVI, p. 189-205, 2019
- _____. « Redit memoria... » (v. 768): l'intériorisation du conflit tragique dans «Œdipe» de Sénèque. *Vita Latina*, n. 187-188, p. 146-163, 2013.
- BADALÌ, R. Seneca « palombaro dell'anima umana ». In: CAPASSO, M. (ed.) *Cinque incontri sulla cultura classica*. I Quaderni di Atene e Roma. V. 5, Lecce: Pensa Multimedia. 2015, p. 97-110.
- BALDUS, C. Possession in Roman Law. In: PLESSIS, P. J, ANDO, C., & TUORI, K. (eds.) *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*. Oxford: Oxford Univerisy Press, 2016, p. 537-553.
- BÁN, K. Madness in Seneca's « Medea » and Celsus's « De medicina ». In: *Graeco-Latina Brunensia*, v. 24, n. 1, p. 5-16, 2019.
- _____. Anger metaphors in Seneca's « Medea ». In: *Graeco-Latina Brunensia*, v. 25, n. 2, p. 5-15, 2020.
- BARBERIS, G. *Curas reuoluit animus et repetit metus*: osservazioni sulla paura dell' Edipo senecano, In: *Paideia*, v. 49, p. 3-10, 1994.
- BARBIERO, E. A. *Letters in Plautus: Writing Between the Lines*. Cambridge: Cambridge University Press; 2022.
- BARCHIESI, A. Otto punti su una mappa dei naufragi. In: *Materiali e discussioni*, v. 39, p. 209-26, 1997.
- BARTSCH, S.; WRAY, D. *Seneca and the Self*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009.

- BARTSCH, S.; SCHIESARO, A. (ed.). *The Cambridge Companion to Seneca*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- BATTISTELLA, C. Medea reaches maturity: on Ovidian intertextuality in Sen. *Med.* 905–15. In: *The Classical Journal*, v. 110, n. 4, p. 446-470, 2015.
- _____. Hecuba succumbs: wordplay in Seneca's « Troades ». In: *Classical Quarterly* N. S. v. 68, n. 2, p. 566-572, 2018a.
- _____. La colère en scène: quelques réflexions sur la « Médée » de Sénèque, entre dramaturgie et philosophie. In: *Latomus*, v. 77, n. 1, p. 59-73, 2018b.
- _____. «Pavet animus, horret»: la paura nella «Medea» di Seneca. In: DE POLI, M. *Il teatro delle emozioni: la paura : atti del 1° Convegno Internazionale di Studi* (Padova, 24-25 maggio 2018). Padova: Padova University Press. V. 5, 2018c, p. 357-380.
- BASILE, A. Il mito di Atteone tra Ovidio e Seneca tragico. In: *VICHIANA rassegna di studi filologici e storici*, v. 2, n. XIV, 4, p. 222–234, 2012.
- BEARE, W. *The Roman stage: a short history of Latin drama in the time of the Republic*. London: Methuen, 1964.
- BERETTA, M.; CITTI, F. PASETTI, L. (ed.). *Seneca e le scienze naturali*. Firenze: Leo S. Olschki, 2012.
- BETTENWORTH, A.; J. HAMMERSTAEDT, (ed.). *Writing Order and Emotion. Affect and the Structures of Power in Greek and Latin Authors*. Zurich, 2020.
- BEZERRA FELICIO, A. A. O leitor ideal da epístola 1.2 de Sêneca: Uma breve metaleitura. In: *Língua, Literatura e Ensino*, Dezembro/2016 – v. XIII, p. 29-35, 2016.
- _____. *Vestígios de Lucílio: a imagem do leitor nas seis primeiras cartas do livro I das Epístolas Morais de Sêneca*. Monografia Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2017.
- _____. *Vestígios de Lucílio: amizade, medo e cuidados do leitor nas 15 primeiras cartas das Epístolas Morais de Lúcio Aneu Sêneca*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem: Campinas. 2020.
- _____. The Audience in Tragedy: A Senecan View of Education through Theater. In: *Paideia on Stage*, (eds.) MITSIS, P.; PICHUGINA V.; REID H. L. Siracusa: Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2023, p. 309–34.
- BERNO, F. R. Tragic tears: Oedipus and Thyestes weeping. In: *Maia*, v. 69, n. 2, p. 350-364, 2017
- BERNSTEIN, N. W. *Seneca: Hercules Furens*. Companions to Greek and Roman Tragedy. London: Bloomsbury Academic, 2017.

- BEXLEY, E. Recognition and the character of Seneca's Medea. In: *The Cambridge Classical Journal*, v. 62, p. 31–51, 2016.
- BONELLI, G. Autenticità o retorica nella tragedia di Seneca?. In: *Latomus*, v. XXXIX, p. 612-638, 1980.
- BONFIM, E.; QUINTINO, W. P. I'wamnari: as cores e a cosmologia xavante. In: *Revista FSA*, v. 10, n. 4, p. 290–303, 2013.
- BOYLE, A. J. *An introduction to Roman tragedy*. London; New York: Routledge, 2006.
- BRAREN, I. Por que Sêneca escreveu epístolas?. In: *Letras Clássicas*, v. 3, p. 39-44, 1999.
- BRAUND, S. *Seneca: Oedipus*. Companions to Greek and Roman Tragedy. London: Bloomsbury Academic, 2016.
- BREGALDA, M. M. *Tempus em Sêneca: abordagem de um conceito-chave*. In: *PhaoS*, v. 3, , p. 39-57, 2004.
- _____. *Sapientia e uirtus: princípios fundamentais no estoicismo de Seneca*. Dissertação de Mestrado Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2006.
- BRENNAN, T. The Old Stoic Theory of Emotions. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. (eds.) *Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht: Kluwer, 1998, p. 21–70.
- BROOMHALL, S. (org.). *Early modern emotions: an introduction*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.
- BRUNETTI, G. Per la 'riscoperta' europea delle tragedie di Seneca: note sulle *Troiane* in alcuni manoscritti e commenti medioevali. In: CITTI, F.; IANNUCCI, A.; ZIOSI, A. *Troiane Classiche e Contemporanee*. Hildesheim: Georg Olms Verlag; 2017, p. 151-164.
- CAGNIART, P. The Philosopher and the Gladiator. In: *The Classical World*, v. 93, n. 6, p. 607, 2000.
- CAIRNS, D., & NELIS, D. (ed.). *Emotions in the Classical World: Methods, Approaches, and Directions*. (HABES 59). Franz Steiner, 2017.
- CAIRNS, D. *A Cultural History of the Emotions. Volume I. A Cultural History of the Emotions in Antiquity*, London, 2018.
- _____. Emotions through time? In: CAIRNS, D.; HINTERBERGER, M.; PIZZONE, A.; ZACCARINI, M. (eds.). *Emotions through Time. From Antiquity to Byzantium*. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2022, p. 3-33.

- _____. La questione di ἐλπίς, della ‘speranza’ e dell’ ‘emozione’ nel Filebo di Platone. In: CANDIOTTO, L.; STRAVU, A. (org.). *Poikilia delle emozioni: la complessità dei pathe in Platone*. Pistoia: Petite Plaisance, 2024. p. 173–194.
- _____. Metaphors for Hope in Archaic and Classical Greek Poetry. In: CASTON, R. R.; KASTER, R. (org.) *Hope, joy, and affection in the classical world*. New York: Oxford University Press, 2016, p. 13–44.
- CALDER, W.M. Tragedian of Imperial Rome. In: *The Classical Journal*, v. 72, n. 1, p. 1-11, 1976a.
- _____. Seneca’s Agamemnon. In: *Classical Philology*, V. 71, n. 1, p. 27-36, jan., 1976b.
- CAMPBELL, C. M. Medea’s Sol-ipsism: language, power and identity in Seneca’s *Medea*. In: *Roma*, vol 48 (1), p. 22-53, 2019.
- CANELLIS, A. Saint Jérôme et les passions: sur les ‘quattuor perturbationes’ des ‘Tusculanes’. In: *Vigiliae Christianae*, v. 54, n. p. 178-203, 2000.
- CARDOSO, I. T. *Theatrum mundi: Philologie und Nachahmung*. In: SCHWINDT, J. P. (ed.). *Was ist eine philologische Frage?* Frankfurt: Suhrkamp, 2009, p. 82-111.
- _____. *Theatrum Mundi: Filologia e imitação*. In: *Classica*. n. 2, p. 121-149, 2020.
- _____. Aspectos da liberdade em *As Troianas* de Sêneca. In: *Letras Clássicas*, n.3, p. 229-256, 1999.
- _____. O espetáculo da vida humana em Cato Maior de *Senectute*. *Nuntius Antiquus*, v. 6, p. 41–70, 2010.
- CASSAN, M. Animus. *Studio sulla psicologia di Seneca*. Venezia: Edizioni Ca’ Foscari, 2022.
- CASTON, R. R.; KASTER, R. A. (ed.). *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*, New York: Oxford University Press, 2016.
- CHANIOTIS, A.(ed.) *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, with contributions by A. Chaniotis, C. Kotsifou, C. Kuhn, P. Martzavou, J. Masségia, I. Salvo, and E. Sanders, (HABES 52), Stuttgart: Steiner Verlag, 2012.
- _____. (ed.) *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*, with contributions by Y. Baraz, O. Bobou, C. Bourbou, D. Cairns, A. Chaniotis, N. Kanavou, J. Masségia, T. Morgan, K. Moustakallio, M. Patera, and M. Tamiolaki, (HABES 5), Stuttgart: Steiner Verlag, 2014.
- _____. (ed.) *Unveiling Emotions III. Arousal and Display of Emotions in the Greek World*, Stuttgart: Steiner Verlag, 2021.

- CHAUI, M. S. Sobre o medo. In: NOVAES, A. (Org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. Disponível em: *Artepensamento: Ensaios filosóficos e políticos* <https://artepensamento.ims.com.br/item/sobre-o-medo/>. Acesso em: 8 fev. 2023.
- CHAUMARTIN, F.-R. Philosophical Tragedy? In: HEIL, A. DAMSCHEN, G. (org.). *Brill's Companion to Seneca*. Leiden, Boston: Brill, 2014, p. 653–669.
- CITTI, F. IANNUCCI, A. (org.). *Edipo classico e contemporaneo*. (Spudasmata, v. Bd. 149). Hildesheim: Georg Olms, 2012.
- CITTI, F. «*Spes dulce malum*»: Seneca e la speranza. In: DE FINIS, L. (ed.), *Colloquio su Seneca*. Trento: Litografica Editrice Saturnia, 2004, p. 35-64.
- _____. *Cura sui, studi sul lessico filosofico di Seneca*. Amsterdam: Hakkert Editore, 2012.
- CODOÑER, C. No es suficiente una Medea, *Athenaeum: Studi di letteratura e Storia dell'antichità*, 2013, n. 1, p. 243–266.
- CONTE, G. B. *Generi e lettori: Lucrezio, l'elegia, d'amore, l'enciclopedia di Plinio*. Milano: Arnoldo Mondadori. 1991.
- _____. *Latin literature: a history*. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press, 1994.
- _____. *The Rhetoric of Imitation*. New York, Cornell University Press, [1986] 1996.
- _____. *Stealing the Club From Hercules: On Imitation in Latin Poetry*. Berlin: De Gruyter, 2017.
- COOPER, J. M.; PROCOPÉ, J.F (eds.). *Seneca. Moral and Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- COOPER, J. M. The emotional life of the wise. In: ROCHE, T. (ed.), *Spindel Conference 2004: Ancient ethics and political philosophy*. Memphis: Department of Philosophy, Memphis State University, 2004, p. 176-218.
- CULBRETH, A. *Good Hope and Happiness in Plato and Aristotle*. Tese de Doutorado. Emory University, Atlanta, GA, 2020.
- DAL'PUPPO, M.; JUNG DO AMARAL, G.; UPTMOOR PAULY, D. A Hipótese do Cérebro Bayesiano Sustenta o Relativismo Linguístico de Cores *Sofia*, v. 11, n. 2, 2022.
- DAVID, H. Rhetorik der Verunsicherung in Senecas Tragödien. In: FRÜH, RAMONA, F., THERESE & HUMAR, M. (eds.), *Irritationen : rhetorische und poetische Verfahren der Verunsicherung*. Berlin; Boston (Mass.): De Gruyter, 2015, p. 239-258.
- DAVIDSON, A. Spiritual Exercises and Ancient Philosophy An Introduction to Pierre Hadot. In: *Critical Inquiry*, v. 16(3), 1990, p. 475-482.

- DAVIS, P.J. *Seneca: Thyestes*. Companions to Greek and Roman Tragedy. London: Bristol Classical Press, 2003.
- DE ALMEIDA CARDOSO, Z. A. O tratamento das paixões nas tragédias de Sêneca. In: *Letras Clássicas*, (3), 2002, p. 129-145.
- _____. *Estudos sobre as tragédias de Sêneca*. Alameda: São Paulo, 2005.
- _____. O discurso senequiano e a caracterização da personagem trágica. In: *Língua e Literatura* (USP), São Paulo, v. 20, p. 35-49, 1995.
- _____. O tratamento das paixões nas tragédias de Sêneca. In: *Letras Clássicas*, (3), p. 129-145, 2002.
- _____. *Estudos sobre as tragédias de Sêneca*. Alameda: São Paulo, 2005.
- _____. O discurso senequiano e a caracterização da personagem trágica. In: *Língua e Literatura* (USP), São Paulo, v. 20, p. 35-49, 1995.
- DE AZEVEDO GARCIA SALEMA, V. A moral epicurista na sátira 1.3 de Horácio. *PRINCIPIA*, n. 31, p. 1–10, 2015.
- DELATTE, L. Lucilius l'ami de Sénèque. In: *Les Études Classiques*, v. 4., p. 367-385, 1935.
- DEGIOVANNI, L. Lo sguardo che uccide: morire di paura nella tragedia romana. In: DE POLI, M. (ed.). *Colloquia*; v. 5, *Il teatro delle emozioni: la paura: atti del 1° Convegno Internazionale di Studi (Padova, 24-25 maggio 2018)*. Padova: Padova University Press, 2018, p. 117-128.
- DEGL'INNOCENTI PIERINI, R. *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni*, Bologna: Pàtron Editore, 1999.
- DEISSMANN, A.; MORTIMER STRACHAN, L. R. *Light from the Ancient East the New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*. Forgotten Books, 2018.
- DENNIS, M.; WERKHOVEN, S. (eds.) *Ethics and self-cultivation*. Historical and contemporary perspectives. New York: Routledge, 2018.
- DEONNA, J. A.; TERONI, F. *The emotions: a philosophical introduction*. London; New York: Routledge, 2012.
- DE PIETRO, M. C. *Faces da harmonia nas Epistulae Morales de Seneca*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP, 2008.
- _____. *Noções estoicas de harmonia no De vita beata de Sêneca*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP, 2013.

- DESTRÉE, P.; HERMANN, F.-G. (eds.) *Plato and the poets*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2011.
- DINGEL, J. *Seneca und die Dichtung*. Heidelberg: Winter, 1974
- DINTER, M. *Seneca Philosophus*. WILDBERGER, J. & COLISH, M. L. (eds.). Berlin, New York: De Gruyter, 2014.
- DI RAIMO, L. Gioia simulata e gioia indotta. Il godimento della vendetta in Seneca tragico, In: DE POLI, M. (ed.). *Il teatro delle emozioni: la gioia: atti del 2° Convegno Internazionale di Studi (Padova, 20-21 maggio 2019)*, v. 9, Padova: Padova University Press, 2019, p. 313-326.
- DRAPER, P. Structural Enhancement of a Theme in Seneca's *Troades*. In: *CB*, v. 56, p. 103-6. 1990
- DUPONT, F. *Aristote, ou, Le vampire du théâtre occidental*. Paris: Flammarion/Aubier, 2007.
- EDWARDS, C. Self-Scrutiny and Self-Transformation in: Seneca's Letters. In: *Greece & Rome*, v. 44.I, p. 23-38, 1997.
- _____. The suffering body: philosophy and pain in Seneca's «Letters». In: PORTER, J.I. (ed.), *Constructions of the classical body*. Ann Arbor (Mich.): University of Michigan, Department of Classical Studies, 1999, p. 252-268.
- _____. Absent Presence in Seneca's *Epistles*: Philosophy and Friendship. In: BARTSCH, S.; SCHIESARO, A. (eds.) *The Cambridge Companion to Seneca*. New York: Cambridge University Press, 2015 p. 41-53.
- _____. Lessons for the Heart: Loving Reason and Embracing Loss (Letter 74). *Lucius Annaeus Seneca*, v. 2, p. 103–126, 2022.
- EHRENHEIM, H. von; M. PRUSAC-LINDHAGEN, (ed.). *Reading Roman Emotions*, Stockholm, 2020.
- EKMAN, P. Introduction, *Annals of the New York Academy of Sciences*, v. 1000, n. 1, p. 1–6, 2003
- FABRE-SERRIS, J. Women after war in Seneca's «Troades» In *Women and war in Antiquity*, Edited by Fabre-Serris, Jacqueline and Keith, Alison M., Baltimore (Md.): Johns Hopkins University Pr. 2015, p. 100-118.
- _____. «Maximum Thebis (Romae?) scelus / maternus amor est» (Oed. 629-30): Amour de la Mère et Inceste chez Sénèque. In: SHARROCK, A.; KEITH, A. P. (eds.) *Maternal conceptions in classical literature and philosophy*, Supplementary Volume; 57 - Studies in Gender; Toronto (Ont.); Buffalo (NY): University of Toronto Press, v. 2, 2020, p. 169-192.

- FITCH, J.G.; MCEL DUFF; S. Construction of the Self in Senecan Drama. In: J.G. FITCH, *Seneca. Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford [2002] 2008, p. 157-80.
- FOUCAULT, M. L'écriture de soi. In: *Corps écrit*, v. 5: L'Autoportrait, 1983, p. 3-23.
- _____. A escrita de Si. In: MOTTA, M. B. Da (Org.). *Ditos e Escritos*, volume V: Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2006. p. 144-162.
- _____. História da Sexualidade: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- _____. *Histoire de la sexualité: le souci de soi*, v. 3. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. Technologies of the Self. In: MARTIN, L. H.; GUTMAN, H.; HUTTON, P. H. (eds.). *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988, p. 16-49.
- FOUCAULT, M.; EWALD F.; FONTANA, A (eds.) *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Paris: Gallimard Le Seuil, 2001.
- FOWLER, D. On the shoulders of giants: intertextuality and classical studies. In: *Materiali e Discussioni*, v. 39, p. 13-34, 1997.
- FRANGOULIDIS, S. Furia as an « auctor » in Seneca's « Thyestes ». *Trends in Classics*, v. 9, n. 1, p. 179-190, 2017.
- FREITAS, R. C. *Entre a tradução e a adaptação: Édipo, de Sêneca*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, SP, 2019.
- _____. Não basta a ira para ser Medeia: uma leitura crítica de tragédias latinas. *Olho D'água*, v. 14, n. 1, p. 155-166, 2022.
- FUNAIOLI, M.P. Le *Troiane* in Francia tra XVI E XVIII secolo. In: CITTI, F.; IANNUCCI, A.; ZIOSI, A. (eds.); *Troiane Classiche E Contemporanee*. Hildesheim: Università di Bologna. Georg Olms Verlag; 2017, p. 193-200
- FULKERSON, L. *No Regrets: Remorse in Classical Antiquity*, Oxford: Oxford Academic, 2013.
- _____. Plutarch and the Ambiguities of ελπις. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, EMOTIONS BETWEEN GREECE & ROME*, v. 125, p. 67–86, 2015.
- _____. *Credula Spes: Tibullan Hope and the Future of Elegy*. In: HARRISON, S. FRANGOULIDIS, S.; PAPANGHELIS T. D. (eds.) *Intratextuality and Latin Literature*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, p. 55-66.
- FULL, B. Reflexives Pathos: zur Seneca-Rezeption im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Theater. In: BENDER, N.; GROSSE, M.; SCHNEIDER, S. (eds.)

- Ethos und Form der Tragödie: für Maria Moog-Grünewald zum 65. Geburtstag.* v. 60. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2014, p. 185-245.
- GOFF, B. *Euripides: Trojan Women.* Companions to Greek and Roman Tragedy. London: Bloomsbury, 2009.
- GONZÁLES VÁZQUEZ, C. Espoir et désespoir dans les *Troyennes* de Sénèque. In: *CGITA*, v. 9, 1996, p.153-67.
- GOWARD, B. *Aeschylus: Agamemnon.* Companions to Greek and Roman Tragedy. London: Duckworth, 2005.
- GRILLI, A. La posizione d'Aristotele, Epicuro e Posidonio nei confronti della storia della civiltà. In: *Rendiconti Istituto Lombardo*, v. 86., p. 3-44, 1953.
- GRIMAL, P. *Sénèque: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie.* 3e ed. rev. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- GRAVER, M. *Stoicism and Emotion.* Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- GRIMAL, P. *Sénèque ou la conscience de l'Empire.* Paris: Fayard, [1978] 1991.
- GUERRI, D. *Il commento del Boccaccio a Dante.* Limiti della sua autenticità e questioni critiche che n'emergono. Bari: Laterza, 1926.
- HADOT, I.; HADOT, P. *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité.* Paris: Livre de Poche. 2004.
- HADOT, I. *Sénèque.* Direction spirituelle et pratique de la philosophie. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2014.
- _____. *Seneca und die Griechisch-Römische Tradition der Seelenleitung.* Berlin: Walter De Gruyter & Co., 1969.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique.* Paris: Albin Michel, [1981], 2002.
- _____. *N'oublie pas de vivre, Goethe et la tradition des exercices spirituels,* Paris: Albin Michel, 2008.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.
- _____. *La philosophie comme manière de vivre, entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson.* Paris: Albin Michel, 2001.
- _____. *Exercices spirituels et philosophie antique.* Paris: Albin Michel, [1981] 2002.
- _____. *Éloge de la philosophie antique.* Paris: Éditions Allia, 2016.
- HEIL, A., DAMSCHEN, G., & WAIDA, M. *Brill's companion to Seneca philosopher and dramatist.* Leiden Boston: Brill. 2014
- HERINGTON, C. The Younger Seneca. In: E. KENNEY, E.; CLAUSEN, W. (eds.), *The Cambridge History of Classical Literature.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 511-532.

- HERRIN, J. 'Tantalus Ever in Tears': The Greek Anthology as a Source of Emotions in Late Antiquity, in M. Alexiou and D. Cairns (eds.), *Greek Laughter and Tears: Antiquity and After*, Edinburgh, 2017, p. 75–81.
- HERZOG, O. Datierung der Tragödien des Seneca. In: *Rhein. Mus.* v. 77, p. 51-107, 1928.
- HILTBRUNNER, O. Seneca als Tragödiendichter in der Forschung von 1965 bis 1975, *ANRWII.32.2*, p. 969-1041, 1985.
- HUPPES-CLUYSENAER, L.; COELHO, N. M. M. S. (eds.) *Aristotle on Emotions in Law and Politics*. Switzerland: Springer, 2018.
- HINE, H. M. *Seneca: Medea*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
- _____. 'Interpretatio Stoica' of Senecan tragedy. In: LIEBERMANN, W.-L. *Sénèque le tragique*. Geneva: Fondation Hardt, 2004, p. 173-209.
- INWOOD, B. *Ethics and human action in early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- _____. *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Clarendon: Oxford University Press, 2005.
- _____. Seneca and psychological dualism. In: BRUNSCHWIG J, NUSSBAUM, M.C., (eds.) *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press; 2009 [1993], p. 150–83.
- ISER, W. O Jogo do texto. In: *A literatura e leitor, textos de estética da recepção*. COSTA LIMA, L. (ed.), Editora Paz e Terra, São Paulo, 2002, p. 105-118.
- JAMES RUSSELL - Psychology Department - Morrissey College Of Arts And Sciences - Boston College. Disponível em: <<https://www.bc.edu/bc-web/schools/mcas/departments/psychology/people/faculty-directory/james-russell.html>>. Acesso em: 30 nov. 2023.
- KALIMTZIS, K. *Taming Anger: The Hellenic Approach to the Limitations of Reason*, London: Bloomsbury Academic, 2012.
- KOHN, T. D. Who Wrote Seneca's Plays? In: *The Classical World*, v. 96(3), p. 271-280, 2003.
- KARANIKA, A.; V. PANOUSI, (ed.). *Emotional Trauma in Greece and Rome: Representations and Reactions*, New York: Routledge, 2020.
- KAUFMAN, D. (2014) Seneca on the Analysis and Therapy of Occurrent Emotions, In M. COLISH and J. WILDBERGER (eds.), *Seneca Philosophus* Berlin: De Gruyter, 2014, p. 111-134.
- KELLY, A. *Sophocles: Oedipus at Colonus*. Companions to Greek and Roman Tragedy. London: Bloomsbury Academic, 2009.

- KAZANTZIDIS, G; SPATHARAS, D. (org.) *Hope in ancient literature, history, and art*. Berlin: De Gruyter, 2018.
- KER, J. Seneca, Man of Many Genres. In: VOLK, K.; WILLIAMS, G. D. (org.) *Seeing Seneca Whole*. Leiden, Boston: BRILL, 2006, p. 19–41.
- KNIGHT, J. The nature and nurture of kingship in Virgil's *Georgics* and Seneca's *De Clementia*. In: MARSHALL, C. W., (org.) *Latin Poetry and Its Reception: Essays for Susanna Braund*. 1^o ed. New York: Routledge, 2021, p. 43-55.
- KONSTAN, D. «The birth of the reader»: Plutarch as a literary critic. In: *Scholia*, n. 13, p. 3-27, 2004.
- _____. The concept of 'emotion' from Plato to Cicero. In: *Méthexis*, v. 19, p. 139-151, 2006a.
- _____. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. University of Toronto Press, 2006b.
- _____. The active reader in classical antiquity. In: *Argos*, v. 30, p. 5-16, 2006c.
- _____. Medea: A Hint of Divinity? In: *Classical World*, v. 101, p. 93–94, 2007.
- _____. Rhetoric and emotion. In: WORTHINGTON, I. (ed.) *A companion to Greek rhetoric*. Oxford; Malden: Blackwell, 2007a, p. 411-425
- _____. *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- _____. The Rhetoric Of The Insanity Plea. In: HARRIS, W.V. (org.). *Mental disorders in the classical world*. Leiden; Boston: Brill, 2013, p. 427-438.
- _____. Lucretius and the Epicurean attitude towards grief. In: LEHOUX, DARYN, MORRISON, ANDREW D. & SHARROCK, ALISON R. (eds.), *Lucretius: poetry, philosophy, science*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013a, p. 194-209.
- _____. Senecan emotions. In: BARTSCH, S.& SCHIESARO, A. (eds.), *The Cambridge companion to Seneca*. Cambridge; New York: Cambridge University Pr., 2015, p. 174-184.
- _____. Cicero on grief and friendship. In: TUTTER, A.; WURMSER, L. *Grief and its transcendence*. Memory, identity, creativity. New York, London: Routledge & Taylor and Francis, 2016a, p. 3-12.
- _____. Understanding grief in Greece and Rome. In: *Classical World*, v. 110(1), p. 3-30, 2017.
- _____. The Invention of Emotion? In: CANDIOTTO, L.; RENAUT, O. (org.). *Emotions in Plato*. Berlin: Brill, 2020. p. 372–381
- _____. Afterword. In: CAIRNS, D.; HINTERBERGER, M.; PIZZONE, A.; ZACCARINI, M. (eds.). *Emotions through Time. From Antiquity to Byzantium*. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2022, p. 433-441.

- KOVALESKI, D.F.; DE OLIVEIRA, W.F. Tecnologias do Eu e Cuidado De Si: Embates E Perspectivas No Contexto Do Capitalismo Global. In: *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental*, Florianópolis, v. 3, n. 6, 2011, p. 171-191.
- LAARMANN, M. Seneca the philosopher. In: HEIL, A.; DAMSCHEN, G.; & WAIDA, M. (eds.), *Brill's companion to Seneca philosopher and dramatist*. Leiden Boston: Brill, 2014, p. 53-72.
- LANA, I. *Lucio Anneo Seneca*. Torino: Loescher, 1955.
- LANA, I. Le 'Lettere a Lucilio. In: GRIMAL, P., & HIJMANS, B. *Sénèque et la prose latine. Neuf exposés suivis de discussion, Vandoeuvres-Genève, 14-18 août* (Entretiens sur l'antiquité classique 36). Genève: Fondation Hardt, 1991.
- LARROSA, J. Tecnologias do eu e educação. In: SILVA, T. T. O sujeito da educação. Petrópolis: Vozes, 1994, p.35-86.
- LASER, G. Oedipus komplex: ein Klassiker der modernen Psychologie und des antiken Dramas im Lateinunterricht. In: *Der Altsprachliche Unterricht*, v. 53, n. 6, p. 46-54, 2010.
- LATEINER, D.; SPATHARAS, D. (eds.) *The Ancient Emotion of Disgust*. New York: Oxford Academic, 2017.
- LEÃO, D. F. Com Medeia solitaria no banco dos réus. In: *Archai*, n. 22, Jan.-Apr., p. 167-198, 2018.
- LEIGH, M. *Lucan: Spectacle and Engagement*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- LÉVY, C. *Cicero Academicus*. Roma: École Française de Rome, 1992
- LITTLEWOOD, C. A. J. Theater and theatricality in Seneca's world. In: BARTSCH, H.; SCHIESARO, A. *The Cambridge companion to Seneca*. Cambridge Companions to Literature, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2015, p. 161-173.
- _____. *Self-representation and Illusion in Senecan Tragedy*. Oxford; online edn, Oxford Academic, 2004.
- LOHNER, J.E.S. A imitação alusiva na poesia de Sêneca e a questão dos modelos. In: *Crítica & Companhia*, São Paulo, v. 1, p. 5-15, 2005.
- LUCK, G. Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antiken. In: *Gnomon*, v. 28. Munchen, 1956.
- LUSHKOV, A.H. Cadmea Proles: Identity and Intertext in Seneca's *Hercules Furens*. In: *The Classical Journal*, v. 111(3), p. 303-316, 2018.
- MACHIELSEN, J. The rise and fall of Seneca 'tragicus' c. 1365–1593. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, v. 77, p. 61-85, 2014.

- MADER, G. *Hoc quod uolo / me nolle: Counter-Volition and Identity Management in Senecan Tragedy*. In: Sénèque, un philosophe homme de théâtre? In: *Pallas*, v. 95, p. 125–161, 2014.
- MANNING, C. E. Seneca’s 98th Letter and the Praemeditatio *Futuri Mali*. In: *Mnemosyne* 29, n  3, p. 301-304, 1976.
- MARONEY, T. A. Judicial Emotion as Vice or Virtue: Perspectives Both Ancient and New. In: HUPPES-CLUYSENAER, L.; COELHO, N. M. M. S. (eds.) *Aristotle and the Philosophy of Law Theory, Practice and Justice*. Dordrecht and New York: Springer, 2018, p. 18-26.
- MARRONE, M. *Istituzioni di Diritto Romano*. 3 ed. Palermo; Firenze: Palumbo, 2006.
- MARTELOTTI, G. La questione dei due Seneca da Petrarca a Benvenuto. In: *Italia medioevale e humanistica*, v. 15, p. 149-170, 1972.
- MARTINAZZOLI, F. *Seneca*. Studio sulla morale ellenica nell’esperienza romana. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1945.
- MATTHEWS, L. *Roman constructions of fortuna*. 2011. Tese de Doutorado. Oxford University, UK, 2011.
- MAYER, R. *Seneca: Phaedra*. Companions to Greek and Roman Tragedy. London: Duckworth, 2002.
- MANZOLI, G. Bigger than theatre: le dive troiane di Michael Cacoyannis. In: CITTI, F.; IANNUCCI, A.; ZIOSI, A. *Troiane Classiche E Contemporanee*. Hildesheim: Universit  di Bologna. Georg Olms Verlag; 2017, p. 299-312.
- MAZZOLI, G. «*Eloquentiam velut umbram*» (Sen. ep. 100, 10): una retorica per tempi difficili. In: PETRONE, G. & CASAMENTO, A. (eds.), «*Studia... in umbra educata*»: percorsi della retorica latina in et  imperiale. Palermo: Flaccovio, 2010, p. 31-4.
- _____. *Funzioni e strategie dei cori in Seneca tragico*. Universit , Fac. di Magistero, Istituto di Filologia latina, 1990.
- _____. Il tragico in Seneca. In: *Lexis*, v. 15, p. 79-91, 1997.
- _____. *Le Epistulae morales ad Lucilium di Seneca*. Valore letterario e filosofico. In: TEMPORINI, H. ; HAASE, W. (eds.) *ANRW*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, v. II.36.3, p. 1860-63, 1989.
- _____. Paolo e Seneca: virtualit  e aporie d’un incontro. In: *Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale*, v. XXXI, 2008, p. 50-64.
- _____. *Seneca e la poesia*. Casa ed. Ceschina, 1970.

- _____. Seneca e la poesia. In: GRIMAL, P. (ed.) *Sénèque et la prose latine*, Neuf Exposés suivis de discussions. Genève, 1991, p. 177-219.
- MENZİLCİOĞLU, Ç. Medea's inner voice. In: *Symbolae Philologorum Posnanensium Graecae et Latinae* 23, n. 2, p. 129-140, 2013.
- MICHALOPOULOS, A. N. The art of persuasion in Seneca's «Agamemnon». In: PAPAIOANNOU, S.; DEMETRIOU, K. *The ancient art of persuasion across genres and topics*, International Studies in the History of Rhetoric. Leiden; Boston: Brill, 2020, p. 19-34.
- MILROY, J. and MILROY, L. *Authority in Language: Investigating Language Prescription and Standardization*, Routledge, London, 1985.
- MORELLI, A. M. (org.). *Epigramma longum: da Marziale alla tarda antichità*. In: *Atti del Convegno Internazionale*, Cassino, 29-31 maggio 2006. v. 21. Cassino: Università degli studi di Cassino, 2008.
- MUSSARRA ROCA, J. J. Aspectes de la «Medea» de Sèneca. In: *Ítaca*, v. 31-32, p. 75-99, 2015-2016
- MÜLLER, J. D. Did Seneca understand Medea? A contribution to the Stoic account of *Akrasia*, in *Seneca Philosophus*, 2014.
- MURRAY, P. *Plato on poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- NELIS, D. P. Emotion and wordplay in Seneca's «Medea». *Maia: rivista di letterature classiche*, v. 69, n. 2, 2017, p. 401-404.
- NUSSBAUM, M. C. Poetry and passions: two Stoics views. In: BRUNSCHWIG; J; NUSSBAUM, M.C (eds.) *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, [1993], p. 97-149.
- _____. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton: Princeton University Press, 2006
- _____. *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2013.
- NEGRI, A. *Gli psiconimi in Virgilio*. Roma: Ed. dell'Ateneo, 1984.
- NEVES, M. H. M. *A vertente Grega da Gramática Tradicional*. São Paulo, EdUnesp. 2005.
- NEWTON, T. *Seneca his tenne tragedies, translated into English*. Imprinted at London: In Fleetstreete neere vnto Saincte Dunstans church by Thomas Marsh, 1581.
- NEYMEYR B, SCHMIDT J, ZIMMERMANN B. *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik: Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*. Berlin, New York: De Gruyter, 2008.

- NIETO MESA, F. Cronología de las tragedias de Séneca. In: *Nova Tellus*; v. 3, 1985, p. 91-109.
- NIGHTINGALE A. W. *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- NISBET, R. G. M. The dating of Seneca's tragedies, with special reference to Thyestes, In: CAIRNS, F.; HEATH, M. (eds.), *Papers of the Leeds International Latin Seminar 6*. 1990, p. 95-114.
- NUNES, C. A. *Homero: iliada odisseia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.
- PALMIERI, N. *Alia temptanda est via: allusività e innovazione drammatica nell' «Edipo» di Seneca*. In: *Materiali e Discussioni*, v. 23, p. 175-189, 1989.
- PARÉ-REY, P. Le personnage d'Œdipe (« Œdipe », Sénèque) à la lumière de son modèle grec (« Œdipe Roi », Sophocle). *Vita Latina*, n. 187-188, 2013, p. 178-199.
- PATERA, M. Reflections on the Discourse of Fear in the Greek Sources. In: CHANIOTIS, A; DUCREY, P. (eds.) *Unveiling Emotions II*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013, p. 109-134.
- _____. *Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent. Peurs enfantines et adultes*, Leiden; Boston: Brill, 2015.
- PLAMPER, J. *The history of emotions: an introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- PETRONE, G. La Medea « ferox » di Seneca. *Dioniso*, v. 5, p. 109-134, 2015.
- PRATA, P.; VASCONCELLOS, P.S. *Sobre Intertextualidade na Literatura Latina: Textos fundamentais*. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.
- PYPLACZ, J. Evil goddesses, flawed heroes: divine wrath and human error in Seneca's « Hercules furens » and « Phaedra ». *Symbolae Philologorum Posnanensium Graecae et Latinae* 23, n.1, 2013, p. 91-101.
- REYDAMS-SCHILLS, G. *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*. Chicago – London, 2005.
- REYNOLDS, L. D. *The medieval tradition of Seneca's Letters*. London: Oxford University Press, 1965b.
- _____. (ed.) The Younger Seneca. In: REYNOLDS, L. D. *Texts and Transmission. A survey of the Latin Classics*. New York: Oxford University Press [1983], 2005, p. 369-375.
- ROLIM DE MOURA, A. Diálogo interior nas *Cartas a Lucílio*, de Sêneca. In: *Ágora*, n. 17, p. 263-297, 2015.
- ROSENMEYER, T. G. *Senecan Drama and Stoic Cosmology*. Berkeley: University Of California Press, 1989.

- RUSSELL, J. A. Core affect and the psychological construction of emotion. In: *Psychological Review*, v. 110, n. 1, p. 145–172. 2003
- RUSSELL, J. A. Introduction to Special Section: On Defining Emotion. In: *Emotion Review*, v. 4, n. 4, p. 337–337, 2012.
- SANDERS, E. AND M. JOHNCOCK, eds. (2016) *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*, Stuttgart.
- SCHAFER, J. Seneca's *Epistulae Morales* as dramatized education. In: *Classical Philology* 106, p. 32-52, 2011.
- SCHEID-TISSINIER, É. Du bon usage des émotions dans la culture grecque. In: PAYEN, P.; SCHEID-TISSINIER, É. (eds.) *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*. Turnhout, 2012, p. 263–289.
- SCHIESARO, A. Forms of Senecan intertextuality. In: *Vergilius*, v. 381, p. 56-63, 1992.
- SCHIESARO, A. *The Passions in Play. Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SCHIESARO, A.; BRAUND, G.M., GILL, C. Passion, reason and knowledge in Seneca's tragedies. In: *THE PASSIONS IN ROMAN THOUGHT AND LITERATURE*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 89–111.
- SCHMITZER, U. Falsche und richtige Philologie. Die Homer-Zitate in Seneca, Apocol. 5. In: *Rheinisches Museum für Philologie*, n. 143, p. 191-197, 2000.
- SPATHARAS D.; G. KAZANTZIDIS, (ed.) *Hope in Ancient Literature, History, and Art*, Berlin: De Gruyter, 2018.
- SPATHARAS D. *Emotions, Persuasion, and Public Discourse in Classical Athens*, Berlin: De Gruyter, 2019.
- SELLARS, J. Roman Stoic Mindfulness – An Ancient Technology of the Self. In: DENNIS, M.; WERKHOVEN, S. (eds.) *Ethics and self-cultivation: historical and contemporary perspectives*, New York: Routledge, 2018, p.15-29.
- SHARPE, M. Stoic Virtue Ethics. In: STAN H. (ed.) *Handbook of Virtue Ethics*. Durham: Acumen, 2013, p. 28-41.
- _____. Ilsetraut Hadot's Seneca: spiritual direction and the transformation of the Other. In: DENNIS, M.; WERKHOVEN, S. (ed.), *Ethics and self-cultivation: historical and contemporary perspectives*. New York: Routledge, 2018, p. 104-123.
- SOLUM, L. Virtue Jurisprudence: Towards an Aretaic Theory of Law. In: HUPPES-CLUYSENAER, L.; COELHO, N. M. M. S. (Eds) *Aristotle and the Philosophy of Law Theory, Practice and Justice*. Dordrecht and New York: Springer, 2018, p.1-32.

- SILVA, F. C. O si mesmo: entre Pierre Hadot e Michel Foucault. In: *Synesis*, v. 13, n. 1, p. 62-76, Jan/Jul 2021.
- SILVEIRA, F. L. *Imagens da preceptiva e da dogmática na epístola 95 de Sêneca*. Iniciação Científica. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP, 2011.
- _____. *Praecepta e decreta na Epístola 94 de Sêneca*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP, 2014.
- SISTAKOU, E. From Emotion to Sensation. The Discovery of the Senses in Hellenistic Poetry. In: HUNTER, R.; RENGAKOS, A.; SISTAKOU, E. (eds.) *Hellenistic Studies at Crossroads. Exploring Texts, Contexts, and Metatexts*, Berlin, 2014, p. 135–155.
- SIMMS, R.C. *iam pater est: Oedipus in Statius's*. In: *Thebaid Illinois Classical Studies*, v. 43, n. 1, p. 234–257, 2018.
- SLANEY, H. *Seneca: Medea*. Companions to Greek and Roman Tragedy. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- SORAJBI, R. *Emotion and Peace of mind*. From Stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford University Press, New York, 2000.
- _____. *Self: ancient and modern insights about individuality, life, and death*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- SOUSA JÚNIOR, W. M. *As fenícias de Eurípidés: estudo e tradução*. Mestrado em Letras Clássicas - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- STALEY, G. Making *Oedipus* Roman. In: *Pallas*, v. 95, p. 111-124, 2014.
- _____. *Seneca and the Idea of Tragedy*: Oxford University Press, 2010 (Versão Online), 2009 (Versão Impressa).
- STAR, C. Commanding «constantia» in Senecan tragedy. In: *TAPA* 136, n. 1, p. 207-244, 2006.
- _____. *The empire of the self: self-command and political speech in Seneca and Petronius*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2012.
- STEARNS, P. N.; STEARNS, C. Z. Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. In: *The American Historical Review*, v. 90, n. 4, p. 813–836, 1985.
- STRÓZYŃSKI, M. The hero and his mothers in Seneca's «Hercules furens». In: *Symbolae Philologorum Posnanensium Graecae et Latinae*. v. 23, n. 1, p. 103-128, 2013.
- RABOW, P. *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht: Die Therapie des Zorns* v. 1. Berlin, Leipzig: Verlag von B. G. Teubner, 1914.
- _____. *Seeleführung: Methodik der Exerziten in der Antike*. Munich: Kösel-Verlag, 1954.

- RAPP, C. L'arte di suscitare emozioni nella «Retorica» di Aristotele. In: *Acta Philosophica*, v. 14.2, p. 313-325, 2005.
- RENAUT, O. *Platon: la médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2014.
- REY, S. *Les larmes de Rome. Le pouvoir de pleurer dans l'Antiquité*. Paris: Éditions Anamosa, 2017.
- RIBEIRO, R. J. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, F. (Org.). *Clássicos de Política*. São Paulo: Ática, 2002, p. 51-77.
- _____. *Ao Leitor Sem Medo - Hobbes Escrevendo Contra O Seu Tempo*. 3. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003a.
- _____. Medo e esperança em Hobbes. In: NOVAES, A. (Org.). *A crise do Estado-Nação*. 1ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b, p. 137-166.
- ROLIM DE MOURA, A. Diálogo interior nas *Cartas a Lucílio*, de Sêneca. In: *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, v. 17, p. 263-297, 2015.
- ROSATI, G. Seneca sulla lettera filosofica, un genere letterario nel cammino verso la saggezza. In: *MAIA*, v. 33, p. 3-15, 1989.
- ROSIVACH, V.J. Seneca on the fear of poverty in the *Epistulae morales*. In: *L'Antiquité Classique*, v. 64, p. 91-98, 1995.
- TARRANT, R. J. Senecan Drama and Its Antecedents. In: *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 82, p. 213-63, 1978.
- THUMIGER, C. Fear, Hope, and the Definition of Hippocratic Medicine. In: HARRIS, W. V. (ed.), *Popular Medicine in Graeco-Roman Antiquity: Explorations*. Leiden: Brill, 2016, p. 198-214.
- TORRE, C. 'Alia temptanda est via'. Alcune riflessioni sui recenti sviluppi della questione dei due Seneca (morale e tragico). In: *Quaderni di Acme. La filosofia a teatro*, v. LX 1, , p. 37-84, 2007.
- TRAINA, A. *Lo stile drammatico del filosofo Seneca*. Bologna: Pàtron Editore, 1978 [1974].
- TRAINA, A.; BERTOTTI, T. *Sintassi normativa della lingua latina*. Bologna: Pàtron Editore, 1992.
- TRINACTY, C. *Senecan Tragedy and the Reception of Augustan Poetry*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2014.
- _____. Catastrophe in dialogue: *Aeneid* 2 and Seneca's *Agamemnon*. In: *Vergilius*, v. 62, p. 99-114, 2016.

- _____. Horatian Contexts in Senecan Tragedy. In: ZANKER, A. T.; WINTER, K.; STOCKNINGER, M. (eds.), *Horace and Seneca*. Interactions, intertexts, interpretations. Berlin: De Gruyter, 2017a, p. 113-136.
- _____. Retrospective reading in Senecan tragedy. In: *Ramus*, v. 46(1-2), p. 175-196, 2017b.
- _____. Intertextual Translation in Ovid, Seneca, and Ted Hughes. In: *Classical Receptions Journal*, p. 1–27, 2017.
- TUTRONE, F. Disumano, troppo umano: la maschera del tiranno e l'antropologia dei filosofi (da Sofocle a Seneca). In: *Dionysus ex Machina*, v. 10, p. 364-408, 2019.
- _____. *Healing grief: a commentary on Seneca's Consolatio ad Marciam*. CICERO: studies on Roman thought and its reception. Berlin: De Gruyter, 2022.
- TUSINI, G. L. Eredità delle *Troiane* nell'arte contemporanea: macerie della postmodernità. In: CITTI, F.; IANNUCCI, A.; ZIOSI, A.; *Troiane Classiche E Contemporanee*. Hildesheim: Università di Bologna; Georg Olms Verlag, 2017, p. 245-272.
- UBERSFELD, A. *Lir ele théâtre : le dialogue de Théâtre*. Paris: Éditions sociales, 1977.
- VASCONCELLOS, P. S. *Efeitos Intertextuais na Eneida de Virgílio*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- _____. Reflexões sobre a noção de arte alusiva e intertextualidade na poesia latina. In: *Clássica*, São Paulo, v. 20, p. 239-260, 2011.
- _____. *Persona Poética e autor empírico na poesia amorosa romana*. São Paulo: Editora Unifesp, 2016.
- VIAL, H. Présence d'Ovide dans l'«Edipe» de Sénèque: formes et significations. In: *Revue des Études Latines*, n. 92, p. 163-195, 2014.
- VOLK, K; WILLIAM, G. D. (ed.). *Seeing Seneca Whole*. Leiden: Brill, 2006.
- WALSH, L. Murder, Interrupted: Seneca's Medea and the Case of the Second Child. In: *Helios*, v. 45, n. 1, p. 69–101, 2018.
- WEBER, D. Der Ödipusmythos und seine Transformationen. In: COELSCH-FOISNER, Sabine (org.). *Atelier Gespräche*. Salzburg: Pustet, v. III, 2015, p. 61–64.
- WIENER, C. *Stoische Doktrin in römischer Belletristik: Das Problem von Entscheidungsfreiheit und Determinismus in Senecas Tragödien und Lucans Pharsalia*. Berlin, Boston: B. G. Teubner; 2006.
- WILCOX, A. Exemplary Grief: Gender and Virtue in Seneca's Consolations to Women. *Helios*, v. 33, n. 1, 2006, p. 73–100.
- WILDBERGER, J.; COLISH, M. L. *Seneca Philosophus*, Berlin, New York: De Gruyter, 2014.

- WINTER, K. Taking a stance: two vignettes in Lucretius's « De rerum natura » and Seneca's « Troades ». In: *TAPA* 149, n. 2, p. 395-417, 2019.
- _____. *Artificia mali : das Böse als Kunstwerk in Senecas Rachetragödien*. Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, Bd 145. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2014.
- _____. 'Now I am Medea': Gender, Identity and the Birth of Revenge in Seneca's Medea. In: MCHARDY, F.; DAWSON, L. (org.). *Revenge and Gender in Classical, Medieval and Renaissance Literature*. Edinburgh University Press, 2018, p. 97–110.
- WIRTZ, F; *Phänomenologie der Angst: Symbolik und Mythologie bei F.W.J. Schelling und F. Creuzer*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.
- WOLF, E. Seneca's «Oedipus»: solving ambiguity. In: *Eirene*, v. 53, n. 1-2, p. 199-217, 2017.
- ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. v. III, n. 1, Leipzig: O.R. Reisland, 1880.
- ZIOLKOWKY, T. Seneca: a new German icon? In: *International Journal of the Classical Tradition*, Summer, v. 11, n. 1, p. 47-77, 2004.