



**FABIANA LOPES DA SILVEIRA**

***PRAECEPTA E DECRETA NA EPÍSTOLA 94 DE SÊNECA***

**CAMPINAS,  
2014**





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

**FABIANA LOPES DA SILVEIRA**

***PRAECEPTA E DECRETA NA EPÍSTOLA 94 DE SÊNECA***

**Dissertação apresentada ao Instituto de Estudos da  
Linguagem, da Universidade Estadual de Campinas, para  
obtenção do título de Mestra em Linguística.**

**Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Isabella Tardin Cardoso**

**CAMPINAS,  
2014**

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem  
Haroldo Batista da Silva - CRB 5470

Si39p Silveira, Fabiana Lopes da, 1989-  
Praecepta e decreta na Epístola 94 de Sêneca / Fabiana Lopes da Silveira. –  
Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Isabella Tardin Cardoso.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de  
Estudos da Linguagem.

1. Sêneca - Epistulae morales - Critica e interpretação. 2. Cartas latinas -  
História e crítica. 3. Epistola latina. I. Cardoso, Isabella Tardin, 1971-. II.  
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III.  
Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Praecepta and decreta in Seneca's Letter 94

**Palavras-chave em inglês:**

Latin letters - History and criticism

Seneca - Epistulae morales - Criticism and interpretation

Epistles

**Área de concentração:** Linguística

**Titulação:** Mestra em Linguística

**Banca examinadora:**

Isabella Tardin Cardoso [Orientador]

Paulo Sérgio de Vasconcellos

Matheus Clemente de Pietro

Marcos Martinho dos Santos

**Data de defesa:** 28-08-2014

**Programa de Pós-Graduação:** Linguística



**BANCA EXAMINADORA:**

Isabella Tardin Cardoso Isabella Tardin Cardoso

Paulo Sérgio de Vasconcellos Paulo Sérgio de Vasconcellos

Matheus Clemente de Pietro Matheus C. De Pietro

Marcos Martinho dos Santos Marcos Martinho dos Santos

Roberto Bolzani Filho \_\_\_\_\_

Ana Cláudia Romano Ribeiro \_\_\_\_\_



## RESUMO

As *Epístolas Morais a Lucílio*, ainda que sejam consideradas por muitos estudiosos umas das mais importantes obras de Sêneca, costumam ser criticadas tanto por, alegadamente, se resumirem a um conjunto de exortações de cunho moral (preceitos), sem maior fundamento doutrinário, quanto por, segundo em geral se supõe, não apresentarem sistematicidade. No entanto, um olhar mais atento à carta 94 e à seguinte, a 95, nos permite notar que o próprio Sêneca chega a tematizar a questão do papel dos preceitos, i.e. do valor da parte da filosofia denominada preceptiva (de ordem prática, regida por *praecepta*), frente à dogmática (parte da filosofia de ordem teórica, regida por *decreta*). Para tanto, nessas cartas, o filósofo adota uma forma de argumentação consideravelmente organizada, além de fazer uso regular de certas imagens referentes a *decreta* e *praecepta*. Levando isso em conta, e tendo estudado tais aspectos na *Ep.* 95, nossa investigação da *Ep.* 94 se dedica à hipótese de que o texto do filósofo apresenta certa sistematicidade, ao menos no que tange à sua argumentação sobre os referidos métodos de ensino filosófico. Uma tradução completa e anotada da *Ep.* 94 acompanha o nosso estudo.

**Palavras-chave:** latim, Sêneca, *Epistulae Morales*, *praecepta*, *decreta*.

## ABSTRACT

Though considered one of the most significant of Seneca's works, scholars sometimes criticize the *Letters to Lucilius* as being nothing but a gathering of moral exhortations (precepts) with no considerable doctrinal basis, or for allegedly not presenting any systematics. However, a more careful reading of the *Letter* 94 (and the one that follows it, the *Letter* 95), lets us come to notice that Seneca himself approaches the role of precepts in moral development. The importance of that part of philosophy called *praeceptiua* as opposed to the dogmatic one is the main subject of these epistles. There, the philosopher develops his arguments quite orderly and makes regular use of imagery in order to refer to both *decreta* and *praecepta*. Taking that into account, and having studied the *Letter* 95 before, this investigation of the *Letter* 94 focuses on the hypothesis that the philosopher presents systematics of some kind, at least when it comes to his arguments about the methods of philosophical teaching just mentioned. The epistle is translated in full and provided with footnotes.

**Key words:** Latin, Seneca, *Epistulae Morales*, *praecepta*, *decreta*.



*“The old teachers knew what they were saying” ...*

Joseph Campbell



## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	17
<b>I - De olhos bem abertos: as partes da Filosofia na <i>Epístola 94</i></b>	
1.1 – Apresentação da <i>Epístola 94</i> .....	23
1.2 – Apresentação da <i>Epístola 95</i> e cotejo com a <i>Epístola 94</i> .....	39
1.3 – Resumo dos pontos em comum entre as <i>Ep.</i> 94 e 95 .....	50
<b>II - Entre leis, deveres e discípulos: questões e seus estados nas <i>Ep. 94 e 95</i></b>	
2.1 – O uso das <i>Epístolas 94 e 95</i> como fonte de teorias estoicas.....	53
2.2 – Questões pedagógicas e progresso moral nas <i>Epístolas 94 e 95</i> .....	68
<b>III - Filosofia e didática na <i>Epístola 94</i>: uma relação entre matéria e forma</b>	
3.1 – <i>Exempla</i> .....	77
3.2 – Imagens.....	86
3.3 – Máximas.....	98
3.4 – <i>Praecepta e Decreta</i> .....	108
<b>IV - Conclusão.....</b>	117
<b>V - Texto latino da <i>Epístola 94</i>.....</b>	119
<b>VI - Tradução da <i>Epístola 94</i>.....</b>	131
<b>VII - Bibliografia.....</b>	163



*Aos sábios do pórtico que, em meio às agitações do seu tempo,  
acreditavam em um mundo melhor, em um homem Melhor.*



## **Agradecimentos**

À minha orientadora Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Isabella Tardin Cardoso, que sempre me encorajou a seguir como pesquisadora acadêmica, inclusive nos momentos de indecisão. Agradeço, também, a receptividade com que sempre tratou minhas ideias e ambições, e o cuidado com o qual sempre apontou minhas não poucas falhas.

Ao Prof. Dr. Stephen J. Harrison, que atuou como meu coorientador e supervisor durante minha estadia no Corpus Christi College (Universidade de Oxford). Sua leitura atenta e significativo acolhimento – que me permitiu frequentar bibliotecas, aulas e seminários de uma das mais instituições mais respeitadas de todo o mundo – foram de extrema importância para a realização do presente trabalho.

Aos Profs. Drs. Paulo Sérgio de Vasconcellos e Marcos Martinho dos Santos, que não só me deram a honra de sua presença e de seus eruditos comentários como banca examinadora, mas também vêm sendo figuras centrais durante o meu processo de formação e exemplos a serem seguidos.

Ao Dr. Matheus Clemente de Pietro, pela cordialidade e gentileza que sempre foram de ajuda em meus estudos, mesmo quando distante. Ao Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho, que mais uma vez se dispôs a participar de uma etapa crucial da minha formação.

Ao Ms. Alexandre Piccolo, por ter sido sempre tão solícito quando precisei de sua ajuda em relação a diferentes assuntos acadêmicos, mas especialmente em relação à minha estadia na Inglaterra.

Ao Marcelo Rezende Calça Soeira, que esteve ao meu lado durante cada etapa deste caminho e que tornou a minha vida muito mais feliz, leve e autêntica. A convicção com a qual sempre acreditou em mim e seu companheirismo incondicional foram fonte de inspiração e enorme estímulo nos momentos mais decisivos deste processo.

À minha família, que sempre me apoiou e comemorou cada pequena vitória que tive – por mais que eles até hoje não saibam muito bem o que é que eu faço, afinal: Maria Dolores Lopes, Maria Eloísa Lopes, Guilherme Lopes da Silveira, Maria de Fátima Lopes, Hamilton Viana da Silveira e Maria Aparecida Lopes. Obrigada!

À Marianna Côrte Brilho Janine, cuja amizade (sem esquecer das revisões!) foi de muito mais ajuda para a realização deste trabalho do que ela imagina.

À Kalina Slaska-Sapala e Lena Schönborn, que fizeram com que minha estadia em Oxford se tornasse muito mais do que uma experiência intelectual. Todas as risadas, todas as conversas sobre as Letras Clássicas e sobre a vida, acompanhadas da exploração de uma cidade inesgotável, são lembranças que sempre guardarei entre as mais preciosas em minha memória.

À toda equipe e moradores do NOOC (North Oxford Overseas Centre), por terem me proporcionado um lar feliz para o qual voltar todos os dias. Guardo seus nomes com imenso carinho: Judy, Tim, Paul, Helena, Daniel, July, Lesley; Miriam Chinamni, Annemerie Kip, Susanne Pi, Valentina Lionello, Stefan Antonov, Pedro Caballero, Kanny Diallo, Tusha Mittal, Robson Della Torre, Reinould Kaldeway, Tatia Chikhladze, Kristof Vermote, Christian Russo.

A tantos amigos que ficam, por mais que mudem as configurações do tempo; a amigos que surgem e resurgem: Fábio Mariano, Letícia Rodrigues, Esther Marinho, Igor Val, Gabriel Medeiros, Alfredo Rezende, Kaisuky Kamimura, Quel Faustino, Naná Gradin, Beatriz Duduch, Laura Fortes e Maíra Sciuto.

À FAPESP, pelo financiamento deste trabalho como pesquisa de Mestrado em âmbito nacional (processo 2011/15952-1) e internacional (processo 2013/01745-0). As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade minha e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

Vocês também são este trabalho – e muito mais! Obrigada.

## Introdução

*In short, it is an exciting time  
to be a student of Seneca and of Stoicism.*  
Schafer (2009, p. 10)

A obra filosófica de Lúcio Aneu Sêneca (4 a.C.- 65 d.C.)<sup>1</sup> vem sendo importante referência para investigações que, há algumas décadas, têm atentado para o valor da fase romana da escola estoica que, entre os anos 301 e 300 a. C., teria sido fundada por Zenão de Cítio sob a *stoá* (ou “o pórtico”, em português) ateniense.<sup>2</sup>

Nos estudos do estoicismo, as obras de nosso autor foram por muito tempo tomadas como mera fonte de fases anteriores da escola, quer do chamado antigo Pórtico, formado por Zenão (335-263 a. C.)<sup>3</sup>, Cleantes (331-232 a. C.)<sup>4</sup> e Crisipo (280-207 a. C.)<sup>5</sup>, quer do médio Pórtico, formado por Panécio (185-109 a. C.)<sup>6</sup> e Posidônio (135-51 ou 50 a. C.)<sup>7</sup>. Mais recentemente, podemos dizer que o quadro tem apresentado mudanças: ilustram o interesse na filosofia senequiana eventos<sup>8</sup> e estudos recentes a respeito de sua obra, tanto nacionais<sup>9</sup> quanto internacionais<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup>Para um panorama acerca das obras filosóficas e literárias senequianas (consolações, tragédias, o tratado científico *Naturales Quaestiones* e uma sátira), cf. Conte (1994, pp. 409-425).

<sup>2</sup>A respeito dessa escola em sua origem, Ioppolo (1980, p. 13) nos lembra que “la nostra conoscenza della dottrina stoica si basa su frammenti e testimonianze”, reunidas na coletânea de Arnim (1905) *Stoicorum Veterum Fragmenta* (= *SVF*). Esses fragmentos incluem passagens dos mais diversos autores da Antiguidade, entre eles Diógenes Laércio, Cícero e o próprio Sêneca.

<sup>3</sup>*OCD* (= *Oxford Classical Dictionary*), “Zeno”.

<sup>4</sup>*Ibid.*, “Cleanthes”.

<sup>5</sup>*Ibid.*, “Chrysippus”.

<sup>6</sup>*Ibid.*, “Panetius”.

<sup>7</sup>*Ibid.*, “Posidonius”.

<sup>8</sup>Veja-se, por exemplo, o Colóquio “Seneca Philosophus”, ocorrido na American University of Paris em 2011. Tivemos acesso aos resumos das exposições desse Colóquio, organizado por J. Wilberger (American University of Paris) e M. C. De Pietro (IEL- Unicamp), recentemente publicadas em um ao qual ainda não tivemos acesso: Wildberger, J.; Colish, M. L. (eds.). *Seneca Philosophus*. Trends in Classics - Supplementary volumes 27, Berlin/Boston: De Gruyter, 2014.

<sup>9</sup>Para citar apenas alguns estudos, cf. Santos (1999), Bregalda (2004 e 2006), De Pietro (2008 e 2013) e Silveira (2008, 2009 e 2011).

<sup>10</sup>Schafer (2009 e 2011), Fitch (2008), Inwood (2004 e 2007), Paré-Rey (2011), Volk & Williams (2006), Griffin (2007 e 2013) são alguns deles. A revalorização da filosofia de Sêneca encontra correspondência no que

O conjunto de cartas denominado *Epístolas Morais a Lucílio* (*Ad Lucilium Epistulae Morales*<sup>11</sup>), escrito muito possivelmente entre os anos 63 e 65 d. C.<sup>12</sup>, também tem ganhado mais atenção nesse sentido<sup>13</sup>, sendo considerado por diversos estudiosos modernos um dos principais trabalhos filosóficos de Sêneca<sup>14</sup>.

Contudo, é interessante notar que Herington (1996, p. 518) justifica a popularidade das *Epístolas* senequianas não por seu caráter filosófico, mas sim da seguinte maneira:

“The *Epistulae* have always been the most popular of his works, and understandably so; for here Seneca finally discovered the **literary medium** that suited his genius. The **formlessness**, the **spontaneity**, the powerful exercise of the writer’s personality upon the reader, are both natural to Seneca and natural to the letter”. (grifos nossos)

Ao falar da forma literária das *Epístolas*, notamos que Herington é elogioso. No entanto, segundo diversos estudiosos, esse mesmo “meio literário” supostamente “sem forma” e “espontâneo” conferiria ao texto senequiano uma ausência de sistematicidade que comprometeria o teor filosófico do mesmo. Pichon (1897, p. 449), por exemplo, define as *Epistulae* como “séries de réflexions enfillées au hasard”. Paratore (1986, p. 542), ao

---

ocorre com a de Cícero também nacionalmente e internacionalmente. No âmbito nacional, cf., por exemplo, Lima (2009) e Bolzani (2000). No âmbito internacional, cf., por exemplo, Lévy (1992) e Powell (1995).

<sup>11</sup> A transcrição do texto das *Epistulae* segue a edição de L. D. Reynolds, publicada pela Oxford University Press (1965). Salvo outra indicação, todas as traduções desse e outros textos latinos aqui apresentadas são nossas.

<sup>12</sup> Cf. Gummere in Seneca, 2000, v. IV, p. xi.

<sup>13</sup> Citando as palavras de Schafer (2009, p. 10) sobre as *Epistulae*: “Their multilayered structure, varied philosophical and literary agenda, and literary suppleness **are now being seen afresh**” (grifo nosso).

<sup>14</sup> “Sêneca realiza o **mais profundo reexame** de todas as suas posições espirituais (...) nas cento e vinte e quarto *Cartas a Lucílio*, ordenadas em vinte livros. **São a obra-prima da filosofia e da prosa de Sêneca**” (Paratore, 1986, p. 606, grifos nossos). “The **principal work** among his late writings and one that is **unquestionably the most famous**, is the *Epistulae ad Lucilium*” (Conte, 1994, p. 413, grifos nossos). “But **we must give full credit to the philosopher’s own originality. In these letters** (scilicet. “letters to Lucilius”), **it is impossible to ignore the advance** from a somewhat stiff and Ciceronian point of view into the attractive and debatable land of what one may fairly call modern ideas. **The style of the Epistles is bold, and so is the thought**” (Gummere in Seneca, 2000, v. IV, p. viii, grifos e parênteses nossos). “As *Cartas a Lucílio* (...) *são geralmente consideradas a obra mais importante de quantas subsistem da autoria de Lúcio Aneu Sêneca*” (Segurado e Campos in Sêneca, 2004, p. V, grifos nossos. O destaque em itálico consta do original).

qualificar esse texto como cronicamente assistemático, segue bem de perto o juízo do gramático Quintiliano<sup>15</sup> quanto aos “vícios” morais, literários e filosóficos de Sêneca<sup>16</sup>.

Em suma, uma outra declaração de Herington (1996, p. 518) sintetiza a impressão geral:

“**The diffuseness** is indeed **a great fault**. It is quite possible that Seneca’s reputation as **thinker** and **stylist** might today stand infinitely higher if his work (...) had never progressed beyond the stage of **disconnected Pensées**”. (grifos nossos)

Nos estudos clássicos, uma das consequências do diagnóstico da assistematicidade na filosofia senequiana tem sido, em geral, certo rebaixamento do estatuto filosófico de sua obra e de seu autor.<sup>17</sup> Sêneca, não poucas vezes, passa a ser visto não tanto como filósofo, mas sim como um perseguidor de vícios (*uitiorum insectator*, Quintiliano, *Inst. Or. X. i. 129*), um mero aconselhador<sup>18</sup>.

Ora, ao percorrermos as *Epistulae*, é muito interessante notar que o valor da parte preceptiva da filosofia (que, grosso modo, consiste em tais admoestações mais direcionadas)<sup>19</sup> é discutido extensamente pelo próprio Sêneca em um par de cartas muito particulares: as longas epístolas de número 94 e 95<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> *In philosophia parum diligens, egregius tamen uitiorum insectator fuit. Multae in eo claraeque sententiae, multa etiam morum gratia legenda, sed in eloquendo corrupta pleraque, atque eo perniciosissima quod abundant dulcibus uitiiis.* (*Inst. Or. X. i. 129-130*); “Em filosofia era pouco diligente, no entanto foi um excepcional perseguidor dos vícios. Muitas máximas, e brilhantes, há nele, e ainda muitas que merecem ser lidas por sua moral; mas sua dicção tem muito de corrompido e mesmo extremamente pernicioso, pois é abundante em doces vícios”.

<sup>16</sup> Sobre nosso autor estóico, Paratore afirma: “Pur nelle sue **manchevolezze** di uomo, di **filosofo** e di **scrittore** (...). Di qui la caratteristica, **cronica asistematicità** ed empiricità del pensiero di Sêneca (...)”. Colchetes e grifos nossos.

<sup>17</sup> É notório que uma visão mais positiva do diagnóstico de assistematicidade, como característica de uma certa vitalidade da filosofia antiga, tem sido apontada em obras filosóficas modernas, como as de Pierre Hadot. Cf., por exemplo, Hadot, *Eloge de la philosophie antique : leçon inaugurale de la Chaire d'histoire de la pensee hellenistique et romaine faite au College de France, le vendredi 18 fevrier 1983*. Paris: Allia, 2003; P. Hadot, "Philosophical life" in Brill's New Pauly (Brill Online, 2013).

<sup>18</sup> Note-se o modo como se expressa Long (1974, p. 233) sobre Sêneca: “**Advice and exhortation**, however, are his main concern” (grifos nossos).

<sup>19</sup> Nas palavras do próprio Sêneca: “Quanto a essa parte da filosofia (*haec partem philosophiae*) que dá preceitos particulares a cada pessoa (*quae dat propria cuique personae praecepta*) e não estrutura o homem em geral (*nec in uniuersum componit hominem*), mas aconselha (*suadet*) o marido sobre o modo como deve agir diante da esposa, o pai sobre o modo como deve educar os filhos, o senhor sobre o modo como deve administrar seus escravos (...)” *Ep. 94, 1*.

<sup>20</sup> As duas cartas, além de serem as mais longas da obra, apresentam uma disparidade considerável em relação às outras *Epistulae* em termos de extensão. Enquanto as *Ep. 94 e 95* se desenvolvem em, respectivamente, 74 e 73 parágrafos, a próxima carta mais longa das *Epistulae*, a 66 (Lana, 1991, pp. 253-311), tem cerca de 20

Na primeira fase de nossas reflexões sobre a obra senequiana, desenvolvida como pesquisa de IC junto à Fapesp, apreciamos mais de perto a *Ep.* 95<sup>21</sup>. Nessa carta, constatamos um recurso que efetivamente confere alguma regularidade à argumentação de Sêneca: trata-se das imagens.

Conforme apontamos no referido estudo, iniciamos nossas investigações seguindo uma noção ampla de “imagem”, esta sugerida pela estudiosa Armisen-Marchetti (1989, pp. 22-29) em sua influente investigação *Sapientiae Facies: Étude sur les images de Sénèque*. Embora não empregue a palavra em um sentido mais extenso que o termo moderno (“image” em francês e inglês, “Bild” em alemão, que traduzimos para “imagem” em português) veio a ter no contexto do New Criticism<sup>22</sup>, Armisen-Marchetti consegue abranger recursos previstos e empregados em textos legados da Antiguidade: a metáfora (*translatio*) e a comparação de diversos tipos (*imago*, *similitudo* ou *parabolé*). Com o decorrer do estudo, ficamos cientes de que tais recursos podem ter definições diversas entre si em tratados de retórica antiga (sem falar na divergência entre os tratados)<sup>23</sup>, e que uma leitura mais precisa dos tipos de imagem com que nosso autor lida seria enriquecedora para a apreciação de seu *modus faciendi* e da *uarietas* de sua argumentação.

A fim de dar alguns passos nesse sentido, procuramos apontar com mais cuidado o que Sêneca entende por *imago*, assim como o seu emprego de metáforas, comparações e de outros aspectos que conferem uma dimensão mais pictórica a seu texto (Capítulo III, seção 3. 2)<sup>24</sup>. De toda forma, ao buscar averiguar de que forma tais recursos imagéticos se

---

parágrafos a menos que elas – sendo essa muitas vezes a extensão de uma ou até de duas epístolas (por exemplo, as *Ep.* 1 e 2 totalizam, juntas, onze parágrafos; a *Ep.* 14 tem dezoito parágrafos e a *Ep.* 47, vinte e um) ou mesmo de um tratado (Lana, 1991, p. 271).

<sup>21</sup> “Imagens da preceptiva e dogmática na Epístola 95 de Sêneca” (processo 2009/17969-9) orientada pela Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso. Também apresentamos tal pesquisa, desenvolvida sob a mesma orientação, como monografia de final de curso de Licenciatura em Letras – Português (Universidade Estadual de Campinas).

<sup>22</sup> No “New Criticism”, “imagem” passa a ser um conceito guarda-chuva (“Oberbegriff”) para todo fenômeno que marcasse o aspecto mais literário (menos referencial, digamos) de um texto, cf. Holly & Asmuth, “Image”, p. 224. Para um apanhado histórico da presença de imagens (*hypódosis*, *euidentia*, *raepresentatio*, *imagines*) na retórica antiga, cf. *ibidem*, p. 226-231. Uma outra sistematização (também com referência a fontes antigas) é apresentada por Lausberg (1966).

<sup>23</sup> Sobre tais divergências e dificuldade de se empregar de modo uniforme ou sistemático as noções apresentadas em textos diversos da retórica antiga, cf. Finney (1995), citado por Cardoso (2011, p. 77).

<sup>24</sup> Agradecemos ao Prof. Dr. Marcos Martinho dos Santos por ter salientado, em nosso exame de Qualificação, a necessidade de observar este aspecto que ainda teria de ser mais aprofundado para uma análise mais precisa de tais recursos retóricos no texto em estudo.

relacionam com os *praecepta e decreta*, ficou-nos evidente que metáforas, comparações e símiles podem ter em comum um efeito que particularmente nos interessa: evocar em seu público a impressão de visualizar, de modo mais concreto, equivalências que favoreçam a explicação de aspectos mais abstratos ou teóricos que a serem transmitidos no texto<sup>25</sup>.

Na *Epístola 95*, constatamos anteriormente que Sêneca emprega imagens sobretudo em forma de metáforas e comparações, seja para se referir diretamente a partes da filosofia – à preceptiva ou a sua “oposta” e complementar, a dogmática, seja para traçar sua argumentação sobre esses temas. Agora nos perguntamos se o efeito didático que o recurso das imagens tem na *Ep. 95* também valeria para a *Ep. 94*, e de que forma este se daria. Esse aspecto, discutido brevemente no trabalho de IC, será trabalhado mais centralmente na presente investigação de Mestrado.

Tal constatação quanto à carta 95 nos levou a supor que a carta 94 também apresentaria uma estrutura consideravelmente sistemática de exposição filosófica. Se assim for, pode-se problematizar o referido diagnóstico de assistemática (e os juízos derivados) com o qual se costuma rotular a obra senequiana.

Ainda durante a Iniciação Científica, o desenrolar de nossas investigações mostrou que certas imagens identificadas na carta 95 também ocorriam na de número 94. Tais recorrências nos sugeriram que uma correspondência temática, já evidenciada nos estudos que dão atenção às mesmas<sup>26</sup>, também poderia se dar quanto ao emprego de imagens e outros aspectos formais dos respectivos textos.

Dessa maneira, dando continuidade ao estudo desenvolvido, dedicamos o presente Mestrado a uma investigação acerca da *Epístola 94*. Para tanto, partimos de uma tradução do texto latino da carta. A tradução, que é anotada e disponibilizada logo após a Conclusão deste estudo, visou proporcionar-nos subsídios para a análise do modo como Sêneca expõe o papel da preceptiva e da dogmática no ensino da filosofia. A análise correspondente a essa leitura mais cerrada e preliminar do texto latino está exposta no primeiro Capítulo.

---

<sup>25</sup> De uma forma ou de outra, nossa consulta a tratados de retórica jamais terá a finalidade de neles buscar um padrão de prescrições a que nosso autor devesse ter meramente seguido: “la science de la rhétorique n’est point pour Sénèque un but en soi; elle n’a de raison d’être que dominée et interprétée à la lumière du dessein moral et parénétiq” (Armisen-Marchetti, 1987, p. 23).

<sup>26</sup> Cancik (1967); Auvray (1987); Bellincioni (1979); Mitsis (1993); Annas (1993); Inwood (1999); Ioppolo (2000); Griffin (2007); Schafer, (2009).

Ainda no Capítulo inicial, esses resultados são cotejados com os alcançados em relação à *Epístola* 95, já estudada. O objetivo do cotejo é duplo: de um lado, apresentar a posição de Sêneca na carta 94 quanto à matéria filosófica abordada (a função da parenética e da dogmática), o que envolve apontar as noções, premissas e consequências envolvidas na argumentação senequiana sobre o assunto. De outro lado, apreciamos a questão da sistematicidade em termos de matéria e forma na relação entre as duas cartas.

Após a referida leitura e comparação, passamos a um outro cotejo: no segundo Capítulo, delineamos um quadro das principais questões apontadas em estudos importantes sobre as duas cartas em apreço.

No terceiro Capítulo, a caracterização e estatuto que Sêneca confere aos *decreta* e *praecepta* nas cartas a Lucílio em geral é revista à luz de sua postura quanto a exemplos (*exempla*), imagens (de diversos tipos) e máximas. O objetivo é particularmente compreender melhor o *modus faciendi* e argumento das *Ep.* 94 e 95.

Na Conclusão, voltamos a tratar da questão da qualidade estilística e argumentativa nas epístolas de Sêneca, já que, como mencionamos acima, uma quantidade relevante de estudiosos apresenta o trabalho filosófico do cordobês como assistemático e difuso.

Passaremos, então, à apresentação da *Epístola* 94 de Sêneca.

## Capítulo I - De olhos bem abertos: as partes da Filosofia na *Epístola 94*

### 1.1 – Apresentação da *Epístola 94*

Abaixo será exposta uma leitura inicial da carta em apreço, destacando expressões e recursos retóricos que nos parecem importantes para a apreensão da argumentação ali desenvolvida.

Sêneca inicia a missiva afirmando que alguns indivíduos (*quidam*, § 1) adotaram somente a parte da filosofia (*eam partem philosophiae, ibid.*) dedicada a dar preceitos particulares a cada pessoa (*quae dat propria cuique personae praecepta, ibid.*), considerando inúteis suas outras partes (*ceteras... extra utilitatem... uagantis, ibid.*). Como exemplos de preceitos, o filósofo menciona o aconselhamento sobre o modo como o marido deveria se comportar diante da esposa, educar seus filhos, ou ainda sobre o modo como um senhor deveria ministrar seus escravos.

Nesse passo, surge a figura do estoico Aristão, o qual, segundo Sêneca, teria rejeitado a referida parte da filosofia, considerando-a leviana (*hanc partem leuem existimat*, § 2) e incapaz de penetrar no intelecto (*non descendat in pectus*, § 2)<sup>27</sup>. Para Aristão, muito mais fariam progredir os *decreta*, i.e. os princípios da filosofia (*plurimum ait proficere ipsa decreta philosophiae*, § 2). Nesse ponto – sempre segundo a argumentação de Sêneca – o estóico de Quios compara princípios e preceitos através de uma imagem recorrente no

---

<sup>27</sup> Segundo Setaioli (1988, p. 277), o conjunto das *Epistulae* é a única obra de Sêneca em que se menciona esse filósofo, que teria lecionado em Atenas por volta de 250 a. C. (*OCD*). Ainda que, como se verá mais adiante, o cordobês discorde do ponto de vista de Aristão em nossa *Ep. 94*, vale ressaltar que a menção feita ao mesmo em *Ep. 36, 3* não evidencia discordâncias. Nessa carta – a primeira delas em que o filósofo de Quios é citado (Setaioli, 1988, p. 278) –, ao consolar Lucílio por conta da má reputação que um amigo seu viria sofrendo (“Censuram o seu amigo”, *amicum tuum obiurgant*, *Ep. 36, 1*), Sêneca lança mão do seguinte comentário: “Aristão dizia preferir um jovem amargo a um entusiasmado e amável à multidão (*Ariston aiebat malle se adulescentem tristem quam hilarem et amabilem turbae*); pois torna-se bom o vinho que pareceu grosseiro e bruto quando recente (*uinum enim bonum fieri quod recens durum et asperum uisum est*); aquele que foi agradável na adega não resiste à idade (*non pati aetatem quod in dolio placuit*)” *Ep. 36, 3*. Para o *corpus* do presente estudo, parece ainda mais relevante a menção feita em *Ep. 89, 13* (Setaioli, 1988, p. 279), que será comentada mais adiante.

estoicismo<sup>28</sup>, a do arqueiro: quem tiver ganhado a habilidade (*cum... uim perceptit*, § 3) de lançar o dardo poderá usá-la para atingir o alvo que quiser (*quocumque uult illa utitur, ibid.*), e não somente este ou aquele; da mesma forma, a pessoa que for instruída para a vida como um todo (*qui se ad totam uitam instruxit*, § 3) não carecerá ser admoestada quanto ao modo de viver com a esposa ou com o filho (*quomodo cum uxore aut cum filio uiueret*, § 3), uma vez que tal pessoa seria instruída de forma abrangente (*doctus in totum*, § 3).

O filósofo Cleantes, anteriormente a Aristão, teria julgado a parte preceptiva<sup>29</sup> da filosofia útil (*utilem... iudicat... hanc partem*, § 4), porém insuficiente sem o conhecimento de seus princípios (*inbecillam nisi... decreta ipsa philosophiae... cognouit, ibid.*)<sup>30</sup>.

Schafer (2009, pp. 79-80) considera que a menção a essas duas figuras estoicas na *Ep.* 94 não teria sido casual, e que apresentaria certa funcionalidade na argumentação senequiana. Comentários a esse respeito, bem como sobre a presença de Cleantes na obra senequiana em geral, se farão mais claros mais adiante, quando mais passos da carta estiverem expostos.

Levando em conta todos esses pontos de vista – o de quem teria adotado exclusivamente os preceitos (*quidam*, § 1); o de quem os teria rejeitado em prol dos princípios (*Ariston Stoicus*, § 2); o de quem aceitaria os *praecepta*, desde que também fossem levados em conta os *decreta* (*Cleanthes*, § 4) –, Sêneca resume a controvérsia em duas questões: 1) se a parte preceptiva da filosofia seria útil ou inútil (*utilis an inutilis sit*, § 4); 2) se ela,

---

<sup>28</sup> Cf. *De Fin.* (= *De Finibus Bonorum et Malorum*), III, 22 e Armisen-Marchetti (1989, p. 93).

<sup>29</sup> A expressão *pars praeceptiua*, propriamente, será mencionada mais adiante na epístola: *Ep.* 94, 16 (cf. ainda *Ep.* 95, 1).

<sup>30</sup> Essa menção a Cleantes, que é a primeira nas *Epistulae* (Setaioli, 1988, p. 273), seria “certamente di seconda mano (...), come si vede dal fatto che l’opinione di Cleante sui *praecepta* e i *decreta* è riportata di seguito ad una di filosofi non indicati per nome ed a quella di Aristone di Chio” (*ibid.*). A esse respeito, vale ressaltar a complexidade das questões epistemológicas em que se incorre ao perscrutar as fontes que Sêneca teria usado para acessar as ideias de seu predecessor, dada a escassez de textos outros com os quais poderíamos traçar paralelos; essa dificuldade é levantada, inclusive, pelo próprio Setaioli: “Per le citazioni senecane dal secondo grande caposcuola dello stoicismo, Cleante, (...) non disponiamo di precisi paralleli nella tradizione greca, (...) non è possibile sapere con quale grado di fedeltà Seneca riproduca l’originale cleanteo (...). Difficile è anche stabilire con certezza se le citazioni derivano direttamente a Seneca dagli scritti di Cleante oppure se il nostro autore le riprende di seconda mano attraverso fonti intermedie” (*ibid.*, pp. 271-272). A única exceção é a suposta menção (e tradução para o latim) do Hino de Cleantes a Zeus na *Ep.* 107, 11, que encontra paralelo grego em Epíteto (cf. *SVF*, I, 527). É significativo o fato de essa figura da *stoá* antecipar uma passagem poética, pois é também a Cleantes que Sêneca remeterá no momento de defender o uso da poesia para o aprendizado filosófico (*Ep.* 108, 9-10); tal passagem, pertinente à nossa pesquisa, será comentada em nota mais adiante (cf. comentários a §§ 27-28).

sozinha, seria ou não capaz de edificar o homem sábio (*an solus uirum bonum*<sup>31</sup> *possit efficere, ibid.*).

Em § 5-17, Sêneca expõe quais teriam sido os argumentos daqueles que consideram inútil a preceptiva (*qui hanc partem uideri uolunt superuacuum*, § 5) – os quais, posteriormente, são atribuídos a Aristão: *haec ab Aristone dicuntur*, § 18. Nessa passagem, é notável a variada gama de imagens alusivas ao ato de aconselhar uma pessoa cuja mente ainda está “mergulhada no engano” (*menti error offusus*, § 5): isso seria o mesmo que coordenar os movimentos de um indivíduo cuja visão está debilitada, ao invés de curá-la (§ 5)<sup>32</sup>; o mesmo que mostrar a um pobre como age um rico (§ 6); o mesmo que mostrar a um esfomeado como agiria alguém saciado (§ 6).

Assim, em vez de recomendar ações, o necessário seria levar a essa pessoa o conhecimento de uma série de outras postulações que, depois referidas como *his decretis* (§ 8), nos parecem os exemplos mais explícitos de “princípios” elencados nas *Epistulae* como um todo<sup>33</sup>. Entre eles, encontramos o de que o dinheiro não é nem um bem nem um mal (*pecuniam nec bonum nec malum esse*, § 7)<sup>34</sup> e o de que não devemos temer excessivamente (*non esse tam timendum*, § 7) experiências temidas pela coletividade, tais como a morte e a dor. Tendo isso à vista, o indivíduo saberá de sua condição (*suae condicionis*, § 7) e que a vida feliz é aquela que está de acordo com a natureza (*secundum naturam*, § 7); irá venerar a virtude como o único bem do homem (*uirtutem unicum bonum hominis*, § 7); fugirá do que é torpe como seu único mal (*turpitudinem solum malum*, § 7) e, assim, não necessitará de um aconselhador (*monitorem non desiderabit*, § 7).

Aqueles que dariam aconselhamentos – o pedagogo (*paedagogus*, § 9), a avó (*auia*, § 9), o professor (*magister*, § 9) – não seriam capazes, eles mesmos, de cumpri-los; e dizeres desse tipo podem ser encontrados em modelos caligráficos para crianças (*in puerili esse praescripto*, § 9). Além disso, não seria necessário preceituar sobre o que é evidente

---

<sup>31</sup> Sobre a expressão *uir bonus* ser alternada, de modo equivalente, com *uir sapiens* em Sêneca, cf. Bregalda (2006, p. 35).

<sup>32</sup> Sobre imagens relativas à visão na obra filosófica senequiana, cf. Armisen-Marchetti, 1989, pp. 174-176,

<sup>33</sup> As poucas ocorrências do termo *decretum* nas *Epístolas a Lucílio* como um todo são comentadas mais adiante, na seção 3.4.

<sup>34</sup> Não sendo o dinheiro nem um bem e nem um mal, só resta considera-lo um indiferente. Como apontamos, a argumentação desenvolvida por Sêneca nesta passagem da carta é atribuída a Aristão no parágrafo 18, e diz-se que essa postura do filósofo de Quios em relação aos *indifferentia* é recorrente; cf. Ioppolo (1980, p. 96-101).

(*desiderant manifesta monitorem*, § 10), e preceituar sobre o que é ambíguo tiraria o crédito do preceptor (*praecipienti dubia non creditur*, § 10), tornando necessárias provas a suas afirmações (*probationibus adiuuandum erit*, § 10). Nesse mesmo sentido, dar preceitos a quem já detém conhecimento seria supérfluo, e a quem não o detém, seria insuficiente (*praecepta dare scienti superuacuum est, nescienti parum*, § 11). Portanto, conclui-se dos exemplos, toda a parte da filosofia dedicada a isso poderia ser excluída (*tota ergo pars ista philosophiae summoueri potest*, § 12, grifo nosso).

A presença do *paedagogus* em *Ep.* 94, 9 nos leva a traçar um paralelo entre a *Ep.* 94 e a *Ep.* 89, na qual o termo também ocorre. Nesta, Sêneca explica a Lucílio a divisão da filosofia em três partes, segundo o modelo tradicional estoico: haveria uma parte lógica, uma física e uma ética (cf. *SVF*, II, 38)<sup>35</sup>. No entanto, o cordobês nos informa que o mesmo Aristão não teria aceitado essa divisão, afirmando que a física e a lógica não seriam apenas supérfluas (*non tantum superuacuas esse dixit naturalem et rationalem*, *Ep.* 89, 13), mas até mesmo incompatíveis (*sed etiam contrarias, ibid.*). Dessa forma, restaria ao filósofo de Quios apenas a ética:

*...moralem quoque, quam solam reliquerat, circumcidit. Nam eum locum qui **monitiones** continet sustulit et **paedagogi** esse dixit, non philosophi, tamquam quidquam aliud sit sapiens quam generis humani **paedagogus**.*

(...) a ética, que deixara só, Aristão também restringiu. Pois ele subjugou o espaço que contém os **aconselhamentos** e disse que pertencia ao **pedagogo**, não ao filósofo, como se o sábio fosse algo outro que o **pedagogo** da raça humana (*Ep.* 89, 13, colchetes e grifos nossos).

Diante dessa passagem, vê-se que a *Ep.* 94 não é a primeira carta em que Aristão surge como uma figura que subestima a parte preceptiva da filosofia, que contém tais aconselhamentos<sup>36</sup>. Ainda mais, notamos que a nossa carta, ao tratar de um assunto já abordado na *Ep.* 89, não restringe seu jogo alusivo apenas ao tipo de recurso que Aristão teria

---

<sup>35</sup> Tal divisão é seguida à risca por Sêneca na *Ep.* 89, ainda que nela mencione a divisão de outras escolas filosóficas (como a dos peripatéticos, dos epicuristas e dos cínicos; cf. *Ep.* 89, 10-12). Após afirmar que a filosofia é tripartida (*Ergo cum tripartita sit philosophia*, *Ep.* 89, 14), o cordobês dará sequência à sua exposição transitando por sua parte moral (*moralem eius partem primum incipiamus disponere, ibid.*), física (*naturalis pars philosophiae...*, *Ep.* 89, 16) e, finalmente, lógica (*superest ut rationalem partem philosophiae diuidam*, *Ep.* 89, 17).

<sup>36</sup> Cf. menções ao termo *monitio* e outros de mesma raiz na *Ep.* 94: § 12, 21, 24, 25, 29, 31-33, 36, 39, 44-46.

rejeitado (i. e. os aconselhamentos)<sup>37</sup>. Na passagem *Ep.* 94, 9 supracitada, retoma-se também **a maneira** como o filósofo de Quios a teria rejeitado enquanto filosofia: atribuindo-a ao âmbito de um pedagogo (cf. *paedagogus* em *Ep.* 94, 9 e *paedagogi* em *Ep.* 89, 13).

Feita essa observação, voltemos à apreciação da sequência da nossa *Ep.* 94. Ainda na vez de Aristão, a exposição de argumentos contrários aos preceitos continua: nossas falhas têm origem ou em “uma malícia adquirida por opiniões corrompidas” (*prauis opinionibus malitia contracta*, § 13) ou, num nível menos grave, em uma tendência a seguir ideias falsas (*ad falsa procliuis est, ibid.*). Os princípios (*decreta*, § 13) seriam capazes de solucionar ambos os casos, ao passo que o método preceptivo não resolveria nada (*praecipendi genus nil agit*, § 13).

A isso se acrescenta que, se tentássemos dar preceitos em cada situação particular (*si praecepta singulis damus*, § 14), a tarefa seria infinita (*inconprehensibile opus est*, § 14), e não conseguiríamos abranger todas as situações (*omnis species complecti non possumus*, § 15) – isso caberia às “leis da filosofia” (*leges ... philosophiae*, § 15). Os preceitos que levassem à sabedoria (*sapientiae praecepta*, § 16) também deveriam ser bem definidos (*finita*, § 16), afinal, “a sabedoria conhece as coisas com precisão” (*sapientia rerum terminos nouit*, § 16). Incapaz de oferecer isso a todos (*praestare omnibus non potest*, § 16), a parte preceptiva da filosofia deveria ser excluída (*ista praeceptiua pars summouenda est*, § 16).

Finalmente, o último argumento acima referido é exposto sob a forma de uma comparação: não há nada de diferente (*nihil interest*, § 17) entre a insanidade levada aos médicos, fruto de uma condição de saúde, e a insanidade geral (*publicam*, § 17), fruto das opiniões falsas (*opinionibus falsis*, § 17). No caso da insanidade médica, deveríamos “curar a bÍlis negra” (*bilis nigra curanda est*, § 17) e remover a causa do delÍrio (*ipsa furoris causa remouenda*, § 17), em vez de preceituar sobre o modo como o padecente deveria agir; da mesma forma, o delÍrio do espÍrito (*animi furore*, § 17) deve ser, ele mesmo, dissipado (*ipse discuti debet*, § 17). Do contrário, as palavras de aconselhamento cairiam no vazio (*abibunt in uanum monentium uerba*, § 17).

Nesse momento, o leitor é lembrado de que Sêneca não assume os argumentos que expunha, mas os atribui todos a Aristão (*haec ab Aristone dicuntur*, § 18). A partir daí, segue o método de exposição *in utramque partem dicere*<sup>38</sup>: propõe-se a replicá-los um a um (*respondebimus ad singula*, § 18). De acordo com Schafer, teria uma função argumentativa o fato de Sêneca ter utilizado o espaço de 12 parágrafos (§§ 5-17) para expor um ponto de vista do qual, logo em seguida, discordará largamente. O estudioso explica o seu ponto de vista da seguinte maneira:

(...) it is clever for Seneca to embed his methodological self-defense in letter 94 within a dialectic in which he sides with Cleantes against Aristo. The name 'Aristo', it is clear, is a byword for absolutism in ethics. Furthermore, Aristo, though a student of Zeno's, and though identified at 94.2 as *Ariston Stoicus*, was felt to have departed from the mainstream of Stoicism. Cleanthes, by contrast, as Zeno's successor and Chrysippus' predecessor, represents the mainstream. Seneca's appropriation of this debate and insinuation of himself on the prevailing side emphasizes that his (...) practice is in fact standard within the school. (Schafer, 2009, pp. 79-80).

Ora, já se encontra em Diógenes Laércio<sup>39</sup> (= D. L.) a afirmação de que Aristão de Quios teria divergido de Zenão em certos aspectos da doutrina estoica (D. L., VII, 180), o que é retomado por Setaioli (1988, p. 277) e Schafer (2009, p. 27). Ioppolo (1980, p. 11) também remete a possíveis embates entre esse e Crisipo<sup>40</sup> e a duras críticas da parte de Cícero<sup>41</sup>, afirmando que o filósofo, por fim, acabou marginalizado como uma voz marcada

---

<sup>38</sup> Sobre o método *utramque partem dicere*, que, grosso modo, consistiria em apresentar os argumentos dos dois lados de uma discussão, cf. Lima, 2009, pp. 136-158.

<sup>39</sup> Portanto, por volta da primeira metade do terceiro século a. C. (*OCD*, p. 285). Sobre a problemática da datação da vida e da obra desse autor de compêndio, cf. Long (1972). Uma discussão sobre a validade de se considerar Diógenes Laércio como fonte para o estoicismo se dá em De Pietro (2013, pp. 102-103).

<sup>40</sup> Nesse passo, a estudiosa não remete a fontes.

<sup>41</sup> “Di questo abbandono e disinteresse per il pensiero di Aristone si fa portavoce Cicerone, il quale non si stanca di ripetere che la filosofia di Aristone è astrusa, rigida, lontana dalla natura” (Ioppolo, 1980, p. 11). A estudiosa não indica passagens ciceronianas; Schafer (2009, p. 30) nos lembra de *Disp. Tusc.* (= *Tusculanae Disputationes*) 5, 85 e de *De Off.* (= *De Officiis*) 1.6. Ver, ainda, *De Fin.*, III, 50.

por heterodoxia (*ibid.*, p. 11) e radicalismo<sup>42</sup>. No mesmo sentido argumentam tanto Setaioli (1988)<sup>43</sup> quanto Schafer (2009)<sup>44</sup>.

Ainda que haja fundamentos para o posicionamento de Schafer, não consideramos que a oposição de Sêneca a Aristão seja necessariamente utilizada na carta como um favorecedor de sua argumentação. Em primeiro lugar, como já mencionamos em nota<sup>45</sup>, o cordobês faz na *Ep.* 36, 3 uma citação do filósofo de Quios que corrobora o seu próprio ponto de vista. Isso nos leva a questionar se o efeito provocado pela presença do nome de Aristão em um texto seria imediatamente negativo.

Em segundo lugar, parece-nos razoável colocar em questão o *ethos* de desprestígio que às vezes paira sobre essa figura da *stoá*. Ioppolo (1980, pp. 12-16) nos lembra que se, por um lado, há declarações negativas a respeito de Aristão na obra de Diógenes e de Cícero (cf. *supra*), esse mesmo Diógenes afirma, por outro lado, que suas lições eram frequentadas por muitas pessoas (D. L., VII, 182). Ioppolo (*ibid.*) também aponta que o imperador estoico Marco Aurélio, segundo o que afirma em carta (*Epist. ad Frontonem*, IV, 13), lia as obras desse filósofo.

Dessa forma, reconstituir a reputação de que Aristão teria desfrutado na Antiguidade nos parece uma questão já bastante complexa por si só<sup>46</sup> para que, a partir dela, possamos decidir o efeito preciso que sua menção provocaria no texto senequiano. Feita essa ressalva, retornemos à nossa *Ep.* 94.

O primeiro ponto retomado da argumentação atribuída a Aristão é a imagem referente à visão debilitada (§ 5): por um lado, Sêneca concede ao argumento quanto à necessidade de

---

<sup>42</sup> Uma das posturas consideradas radicais mais célebres de Aristão é, como nos lembra Setaioli (1988, p. 277), “la completa svalutazione ai fini morali di tutto ciò che è intermedio fra vizio e virtù, e che, come tale, è veramente e totalmente ‘indifferente’”; ou seja, Aristão nega a ideia estoica dos “indiferentes preferíveis”, que comentaremos na seção 2.1. Esse posicionamento é atribuído ao filósofo de Quios tanto por Diógenes Laércio (VII, 160) quanto Estobeu (2.75.11 – 2.76.8). Cf. Schafer, 2009, p. 27.

<sup>43</sup> “Una figura de particolare interesse nell’antica Stoa è quella di **Aristone di Chio**, del quale sappiamo **che si allontanò dal maestro Zenone** facendosi fautore di **un radicalismo etico assoluto**, comportante la completa svalutazione ai fini morali di tutto ciò che è intermedio fra vizio e virtù, e che, come tale, è veramente e totalmente ‘indifferente’” – (Setaioli, 1988, p. 277, grifos nossos).

<sup>44</sup> “What is clear is that **what became the orthodox position was subject too deep and sustained opposition by Aristo of Chios, a student of Zeno’s** (...). Aristo’s views were opposed by Zeno’s successors Cleantes (...) and especially Chrysippus (...)” (Schaffer, 2009, p. 26, grifo nosso).

<sup>45</sup> Cf. nota em discussão ao parágrafo 2.

<sup>46</sup> Essa instigante investigação mereceria uma atenção maior do que os limites de tempo e de escopo de nossa presente pesquisa permitem.

um remédio que a cure, e não de preceitos para se enxergar (*non opus esse praeceptis ad uidentum*, § 18), pois já fazemos isso naturalmente (*natura enim uidemus*, § 18). Por outro lado, o filósofo aponta que nem tudo é ensinado pela natureza; com isso, ele engenhosamente restringe a validade da analogia atribuída a Aristão. Além disso, o cordobês refuta a precisão da imagem médica utilizada, acrescentando que os vários conselhos dados por um médico – como não expor a vista fragilizada à luz ou evitar tomar vento na fase mais volúvel (*non est... quod protinus inbecillam aciem committas inprobo lumini; frigoris in os occurrentis euita*, § 18) – trazem tanto progresso quanto os medicamentos (*non minus quam medicamenta proficiunt*, § 18). Com isso, Sêneca mostra que, mesmo no caso da medicina, os preceitos trazem benefícios.

Para combater opiniões inadequadas (*prauis opinionibus* § 13; *opiniones falsas*, § 21), os preceitos não são suficientes por si só (*per se efficacia praecepta non esse*, § 21). Ainda assim, eles são capazes de gerar progressos (*proficiunt*, § 21): além de refrescarem a memória, dividem em partes aquilo que pareceria confuso em sua totalidade (*in uniuerso confusius*, § 21), facilitando a reflexão. Esse argumento chama nossa atenção para o potencial didático que o filósofo atribui aos *praecepta*.

Dando continuidade à réplica dos argumentos contra os preceitos, Sêneca aponta que os aconselhamentos podem ser totalmente ineficientes para casos mais severos, nos quais há vícios graves (*grauibus uitiiis*, § 24). Nessa situação, porém, nem mesmo a força de toda a filosofia adiantaria (*uniuersae philosophiae uis*, § 24).

Diferentemente do ponto de vista atribuído a Aristão, Sêneca afirma que mostrar o evidente (*manifesta*, § 10; *aperta*, § 25), traz, sim, benefícios (*prodest*, § 25), que são os de direcionar (*aduertit*, § 25), estimular (*excitat*, § 25) e concentrar a memória (*memoriam continet*, § 25)<sup>47</sup>. Isso porque, afirma o cordobês, “o espírito finge que não nota o explícito” (*animus etiam aperta dissimulat*, § 25), e dá uma série de exemplos de tal simulação em § 26<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> A valorização do exercício da memória do aprendiz já ocorreu em *Ep.* 94, 21 (cf. *supra*), também ocorre em *Ep.* 94, 26 (“você deve ser constantemente reconduzido à sua memória; pois não convém que ela fique guardada, mas sim a postos”, *subinde ad memoriam reducendus es; non enim reposita illa esse oportet sed in promptu*) e voltará a ser enunciada em passagem da *Ep.* 95 (§ 61), que comentaremos mais adiante.

<sup>48</sup> “Você sabe que as amizades devem ser cultivadas solenemente, mas não o faz. Sabe que é inadequado aquele que exige castidade de sua esposa, ele mesmo um sedutor de esposas alheias; sabe que, assim como ela não pode ter nada com um amante, você também não deveria ter nada com uma amante, e não o faz” (*Scis amicitias*

Quanto aos assuntos ambíguos (*dubia*, § 10 e § 27) que, de acordo com o que diria Aristão, tirariam o crédito do preceptor (§ 10) e requereriam provas, Sêneca levanta que própria autoridade de quem preceitua (*monentis auctoritas*, § 27), ainda que sem provas (*sine probationibus*, *ibid.*), traz benefícios (*prodest*, *ibid.*): além disso, os preceitos são de muito peso (*multum habent ponderis*, *ibid.*), principalmente se condensados em forma de verso ou de máxima (*aut carmini intexta sunt aut in sententiam coartata*, *ibid.*), pois assim “acertam em cheio as próprias emoções” (*adfectus ipsos tangunt*, § 28).

O fato de a passagem acima aproximar os preceitos de *carmina* e de *sententiae* nos leva a retomar a figura de Cleantes, mencionado anteriormente (§ 4). Isso porque, quando tal aproximação entre forma e conteúdo reaparece tematizada na *Ep.* 108, o filósofo grego é mencionado de modo bastante semelhante:

*Ad hos uersus ille sordidissimus plaudit et uitii suis fieri conuicium gaudet: quanto magis hoc iudicas euenire cum a philosopho ista dicuntur, cum salutaribus praeceptis uersus inseruntur, efficacius eadem illa demissuri in animum inperitorum? Nam ut dicebat Cleanthes, 'quemadmodum spiritus noster clariorem sonum reddit cum illum tuba per longi canalis angustias tractum patientiore nouissime exitu effudit, sic sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit. ' Eadem neglegentius audiuntur minusque percutiunt quamdiu soluta oratione dicuntur: ubi accessere numeri et egregium sensum adstrinxere certi pedes, eadem illa sententia uelut lacerto excussiore torquetur. (Ep. 108, 9-10, grifos nossos).*

O mais sórdido dos homens aplaude a esses **versos**, e se alegra com a condenação que se faz aos seus próprios vícios. Quanto mais você julga que isso acontece quando tais coisas são ditas por um filósofo; quando **versos** são entremeados com preceitos, para lançarem-los de modo mais eficaz no espírito dos incultos? Pois, **como dizia Cleanthes**, “da mesma forma que nossa respiração produz um som mais claro quando, reproduzido por uma trombeta através do espaço estreito de um longo canal e, a partir de uma saída mais aberta e mais extrema, irrompe<sup>49</sup>, assim também a rígida convenção **do verso** gera pensamentos claros e compactos”. As mesmas palavras são ouvidas de modo mais negligente e causam menos impacto caso pronunciadas em prosa: quando é acrescentado ritmo, e pés precisos amarram um pensamento egrégio, a mesma **frase** parece ser mais vibrada<sup>50</sup>, como que arremessada por um braço mais forte. (*Ep.* 108, 9-10, grifos nossos).

---

*sancte colendas esse, sed non facis. Scis inprobum esse qui ab uxore pudicitiam exigit, ipse alienarum corruptor uxorum; scis ut illi nil cum adultero, sic tibi nil esse debere cum paelice, et non facis, Ep. 94, 26).*

<sup>49</sup> *Cum illum tuba per longi canalis angustias tractum patientiore nouissime exitu effudit*: nota-se a iconicidade de a distância entre o ablativo instrumental (*tuba*) e o verbo (*effudit*) parecer reproduzir a distância que o som percorre ao percorrer essa longa trombeta. Esse aspecto foi apontado pelo Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos em nosso exame de qualificação.

<sup>50</sup> *Torquetur*: foi também o prof. Paulo Sérgio de Vasconcellos (cf. nota anterior) quem nos sugeriu interpretar o verbo *torqueo*, nessa passagem, com o sentido de “vibrar”, como se a *sententia* fosse vibrada tal qual uma lança – no sentido 9 do *OLD* (= *Oxford Latin Dictionary*) para *torqueo* encontramos o exemplo *torqueat hastam* (*Eneida*, II, 284). O prof. Marcos Martinho dos Santos, em nossa defesa de Mestrado, sugeriu que mantivéssemos em português a voz passiva encontrada no texto latino (“vibrada”, *torquetur*).

A leitura de tal excerto pode nos levar à hipótese de que, no passo da *Ep.* 94 que acabamos de comentar (§§ 27-28), Sêneca talvez esteja utilizando argumentos de Cleantes sem citá-lo. A hipótese dessa alusão parece ainda mais razoável se levarmos em conta o fato de que o último já havia sido mencionado na carta como alguém que considera útil a parte preceptiva da filosofia (*utilem quidem iudicat et hanc partem*), pois, como vemos, é exatamente isso o que cordobês está defendendo nessa altura das *Epistulae*. Corrobora com a hipótese o fato de que Filodemo, no tratado *De Musica*, (*SVF*, I, 486) também menciona o nome de Cleantes quando aproxima expressão poética e filosófica<sup>51</sup>.

No caso do nosso estudo, porém, mais interessante do que investigar a possibilidade de legítimas alusões a Cleantes, é perceber que os preceitos não são aproximados da poesia e da *sententia* apenas na *Ep.* 94<sup>52</sup>. Sua presença na *Ep.* 108 releva um possível jogo intertextual ao menos entre textos senequianos.

Sêneca prossegue sua defesa do aconselhamento lançando mão de uma delicada imagem, agora do reino vegetal. Afirma que “os espíritos carregam as sementes (*semina*, § 29) de todas as coisas que são honrosas, as quais são estimuladas pela admoestação” (*quae admonitione excitantur*, § 29)<sup>53</sup>. Se esse papel dos preceitos não fosse reconhecido, toda forma de instrução (*omnis institutio*, § 30) deveria ser removida – e assim, ao formular uma hipótese de *reductio ad absurdum*, Sêneca mais uma vez aproxima a preceptiva de assuntos pedagógicos<sup>54</sup>: segundo ele, os filósofos que partilham dessa opinião “não veem que há um indivíduo de disposição mental dinâmica e confiante, outro de disposição vagarosa e frouxa, e outro certamente mais engenhoso que aquele primeiro” (§ 30). Ou seja, Sêneca lembra que cada tipo de aprendiz exigirá um tipo de abordagem por parte de quem o orienta.

O próximo passo do filósofo é atenuar a dicotomia entre *praecepta* e *decreta*, afirmando que ambos preceituam (*utraque res praecipit*, § 31): aqueles, na especificidade (*particulatim*, § 31); esses, na totalidade (*in totum*, § 31). Desse modo, mesmo a uma pessoa

---

<sup>51</sup> Cf. Setaioli (1988, p. 274): “A questa testimonianza di Seneca può esserne immediatamente accostata una greca, secondo la quale per Cleante solo il metro è in grado di esprimere adeguatamente i più elevati concetti della filosofia”. Vale lembrar que a “testimonianza” à qual o estudioso se refere nesse passo é a *Ep.* 108, 10, e que a “greca” se trata da passagem de Filodemo, mencionada pelo estudioso em forma de nota.

<sup>52</sup> Sobre o assunto, cf. seção 3.3 do presente estudo.

<sup>53</sup> Esse tipo de imagem, que se enquadra no que Armisen-Marchetti chamou de “la culture de l’âme” (1989, p. 233), é recorrente na filosofia antiga; cf., por exemplo, Cícero (*De Fin.* IV, 17).

<sup>54</sup> Cf. comentário ao parágrafo 21 da *Ep.* 94.

que detenha princípios corretos e honestos (*recta habet et honesta decreta*, § 32), se for inexperiente (*inperitia*, § 32) e pouco exercitada (*inexercitatum*, § 32) quanto a seus deveres (*officiorum*, § 32), será de ajuda a capacidade demonstrativa da admoestação (*admonitio demonstrat*, § 32)<sup>55</sup>. Visto isso, não é suficiente deter as opiniões corretas sobre o que é um bem e o que é um mal (§ 33), pois esse “julgamento acerca dos bens e dos males é corroborado pelo cumprimento dos deveres, ao qual os preceitos conduzem” (*de malis bonisque iudicium confirmatur officiorum executione, ad quam praecepta perducunt*, § 34).

A seguir, Sêneca refuta brevemente o argumento de que a tarefa de dar preceitos seria infinita (§ 14), afirmando que não são infinitos os preceitos “referentes ao que há de mais importante e indispensável” (*de maximis ac necessariis rebus*, § 35) e que, dadas as diferenças que há entre circunstâncias, locais e pessoas (*tempora, loca, personae*, § 35), o indispensável seria dado em forma de preceitos gerais (*praecepta generalia*, § 35). Aqui, Sêneca curiosamente atribui aos preceitos um caráter agregador que normalmente delega aos princípios<sup>56</sup>. Isso nos leva a perceber que a dicotomia ente *praecepta* e *decreta* foi mais uma vez atenuada na argumentação senequiana<sup>57</sup>.

Como vimos, o último argumento dentre os elencados como pertencentes a Aristão volta a ser embasado na imagem que associa a insanidade física (do domínio da medicina) a uma insanidade mais ampla (§ 17). Esse argumento também é refutado por Sêneca. Em verdade, mais uma vez (tal qual como fizera na comparação anterior entre filosofia e oftalmologia, § 18), o cordobês ataca a própria possibilidade de se estabelecer uma analogia naqueles termos: enquanto a remoção da insanidade medicável (*si insaniam sustuleris*, § 36) promove o retorno da saúde (*sanitas reddita est*, § 36), a exclusão das opiniões falsas (*si falsas opiniones exclusimus*, § 36) não é imediatamente seguida de um discernimento quanto à maneira de agir (*dispectus rerum agendarum*, § 36). De fato, a admoestação será de ajuda para que isso se dê (*ut sequatur*, § 36).

---

<sup>55</sup> Percebemos, então, que Sêneca novamente atribui um poder didático à parte preceptiva da filosofia.

<sup>56</sup> Isso se faz claro principalmente nas seguintes passagens da *Ep.* 95: “Os princípios são os que (...) abrangem ao mesmo tempo a totalidade da vida e da natureza das coisas” (*Decreta sunt quae... totam uitam totamque rerum naturam simul contineant*, *Ep.* 95, 12); “Portanto, deve ser inculcada uma convicção pertinente à vida como um todo: isso é o que eu chamo de princípio” (*Ergo infigi debet persuasio ad totam pertinens uitam: hoc est quod decretum uoco*, *Ep.* 95, 44).

<sup>57</sup> Cf. *supra* nossos comentários sobre o parágrafo 31.

Entre os parágrafos 37 e 52, Sêneca passa a apresentar mais argumentos contra a *pars praeceptiua* – e refutá-los –, e desta vez não os atribui explicitamente a Aristão. O primeiro deles é baseado na comparação entre preceitos e leis: as leis (*leges*, § 37) não são suficientes para que façamos o que se deve (*ut faciamus quod oportet non efficiunt*, § 37), e elas não passariam de uma mistura de ameaças e preceitos (*minis mixta praecepta*, § 37). O filósofo cordobês mostra que há uma diferença importante: as leis coagem (*cogunt*, § 37) e afastam do crime (*a scelere deterrent*, § 37), ao passo que os preceitos convencem (*exorant*, § 37) e exortam ao dever (*in officium adhortantur*, § 37).

Nesse passo, ele diz que discorda do estóico Posidônio<sup>58</sup> (*dissentio a Posidonio*, § 38), para quem não se deveria acrescentar proêmios às leis de Platão (*Platonis legibus*, § 38)<sup>59</sup>. Sêneca argumenta *e negativo*: sociedades com leis mal formuladas (*malis legibus*, § 38) apresentam maus hábitos (*malis moribus*, § 38); logo, deduz-se: a presença de leis pode de fato ser útil e eficaz na formação do homem. As leis não fazem progredir em todos os casos (*non apud omnis proficiunt*, § 39), porém, tampouco o faz a filosofia (*ne philosophia quidem*, § 39), “e nem por isso é inútil e ineficaz para formar os espíritos” (§ 39).

Se fôssemos negar que os aconselhamentos trazem progressos (*proficere*, § 39), também negaríamos que teriam essa faculdade as dissuasões, admoestações, repreensões e aprovações (*consolationes... dissuasionesque et adhortationes et obiurgationes et laudationes*, § 39). Vemos que, segundo Sêneca, todos esses enunciados de valor conativo são tipos de aconselhamento (*monitionum genera sunt*, § 39). Mesmo o convívio com homens de bem (*bonorum uirorum conuersatio*, § 40) e o encontro com um sábio (*occursus sapientium*, § 40) são benéficos (*prosit*, § 41); i. e. bons exemplos (*bona exempla*, § 42)

---

<sup>58</sup> Para informações gerais sobre esse estoico, cf. nota *ad. loc.* em nossa tradução. Quanto à sua menção na *Ep.* 94, é interessante citar o que diz Setaioli (1988, p. 316): “la teoria e la pratica senecana dell’*admonitio* mostrano quanto il Romano avesse assimilato l’idea posidoniana dell’importanza dell’elemento emotivo e irrazionale dell’animo umano”. Esse possível ponto de encontro entre Sêneca e Posidônio nos parece relevante tendo em vista o contexto da carta, ainda que, neste momento, o cordobês discorde do mesmo. Vale lembrar, ainda, que esse não é o único momento das *Epistulae* em que Sêneca assume tal postura: na *Ep.* 90, 7, após ter concordado com Posidônio ao atestar que a Idade de Ouro teria sido governada pelos *sapientes*, “il Romano contesta a lungo l’opinione di Posidonio che attribuiva ai sapienti anche l’invenzione di vari ritrovati tecnici che hanno permesso il progresso materiale dell’umanità, soffermandosi più volte nel corso della polemica a confutare i punti particolari dell’esposizione posidoniana” (*ibid.*, p. 323).

<sup>59</sup> Para Setaoli (1988, p. 284), a menção ao diálogo filosófico *Leis* garante que a citação de Posidônio é autêntica, considerando notório o interesse do filósofo por essa obra platônica. A esse respeito, o estudioso remete a Laffranque (1964, p. 396, 459-460 e 492).

trazem progressos (*profutura*, § 42) assim como bons preceitos (*praecepta bona*, § 42). Nesse ponto, o cordobês diz que o filósofo Pitágoras<sup>60</sup> confere o mesmo poder transformador ao ato de entrar em um templo dos deuses (*templum deorum*, § 42). Dessa forma, Sêneca mais uma vez compara os preceitos com outros tipos de recurso.

E continua a fazê-lo, nomeadamente, mencionando as máximas (*uocibus*, § 43), a reverência (*reuerentia*, § 44), a repreensão (*castigatio*, § 44) e o comando (*imperio*, § 44) – e acrescentando que a virtude consiste tanto na contemplação do verdadeiro (*contemplationem ueri*, § 45) quanto em ações retas (*recta actio*, § 45), que são demonstradas pela admoestação (*admonitio demonstrat*, § 45). Sendo assim, esta também é necessária (*admonitio necessaria est*, § 45), que proporciona fé na verdade e a confiança em si mesmo (*fides ueri et fiducia*, § 46). O exemplo de autoconfiança dado pelo filósofo é o general romano Agripa<sup>61</sup>, que teria declarado seu grande débito à seguinte máxima (*multum se huic debere sententiae*, § 46): “pois a concórdia faz prosperar as menores coisas; a discórdia arruína as maiores” (*nam concordia paruae res crescunt, discordia maximae dilabuntur*, § 46)<sup>62</sup>. Note-se o modo como essa declaração é empregada para se reforçar mais uma vez a importância das máximas (cf. § 27 e 43): afirmando-se que a parte da filosofia ligada aos preceitos é reconhecida por máximas como tais (*haec pars philosophiae... talibus sententiis constat*, § 47).

O próximo argumento que foi apresentado como sendo de Aristão e que será refutado por Sêneca é, conforme apontou Schafer (2009, p. 18), um tanto obscuro: a sabedoria se dividiria no conhecimento e no hábito moral (*scientiam et habitum animi*, § 48), e a parte preceptiva (*pars praecipendi*, § 48), provinda de ambos, seria supérflua (*superuacua*, § 48). O filósofo dá como resposta que, se assim fosse, tudo que provém de um espírito bem-estruturado e robusto (*animi compositi ualidique proficiscitur*, § 48) também seria supérfluo: a consolação, o encorajamento, a demonstração (§ 49). No entanto, ao mesmo tempo em que essas ferramentas são constituídas e colocadas em prática pelo espírito ordenado, ele também é formado por meio delas (*et facit illa et ex illis ipse fit*, § 49, grifos nossos).

---

<sup>60</sup> Sobre Pitágoras, cf. comentário *ad loc.* em nossa tradução.

<sup>61</sup> Cf. *ad loc.* em nossa tradução.

<sup>62</sup> Discutimos a máxima *ad loc.* em nossa tradução corrida da *Ep.* 94.

Em seguida, nosso filósofo dá mais uma mostra de suas preocupações didáticas: o argumento anterior, que pregava o caráter supérfluo da preceptiva, se aplicaria a um homem perfeito (*perfecti uiri*, § 50), cuja condição se demora a alcançar (*ad haec autem tarde peruenitur*, § 50). Por esse motivo, é necessário demonstrar (*demonstranda est*, § 50) aos espíritos que, embora estejam em progresso (*proficienti*, § 50), apresentam intelectos mais “fracos” (*inbecillioribus ingeniis*, § 50), como se agir nas situações: “viva assim, faça assim” (*hoc uitabis, hoc facies*, § 50).

Sêneca ilustra isso com a retomada da imagem supostamente aristoniana<sup>63</sup> pertinente ao ambiente escolar: assim como as crianças (*pueri*, § 51) aprendem com o modelo caligráfico (*ad praescriptum*, § 51), sendo conduzidas por uma mão (*aliena manu... ducuntur*, § 51), da mesma maneira o espírito, treinado por um modelo (*ad praescriptum*), é ajudado (*iuuatur*, § 51). Dois aspectos dessa passagem chamam nossa atenção para a engenhosidade do texto senequiano: em primeiro lugar, quando usa a imagem atribuída a Aristão, o cordobês se aproveita de palavras e da imagem emprestada por seu suposto “adversário” para defender seu próprio ponto de vista. Em segundo lugar, nota-se o jogo com o termo ambíguo *ad praescriptum*, que ali ora apresenta o significado de “modelo caligráfico”, ora o de “modelo” no sentido de preceito<sup>64</sup>.

Aqui (§ 52), o filósofo indica que sua réplica se encerrou, já tendo indicado os motivos pelas quais a parte preceptiva da filosofia não é supérflua, o que responde à primeira pergunta colocada na epístola (cf. § 4). A segunda pergunta – se ela, sozinha, é suficiente para fazer um homem sábio (*an ad faciendum sapientem sola sufficiat*, § 52) – será deixada para “seu próprio dia” (*suum diem*, § 52), e é respondida na *Ep.* 95. Notemos que esse comentário do enunciador sugere, diferentemente do que alguns estudiosos já apontaram<sup>65</sup>, um Sêneca concentrado em sua exposição: as indagações feitas 48 parágrafos atrás são retomadas, sendo uma dada como respondida, outra com promessa de resposta.

---

<sup>63</sup> *Ep.* 94, 9: “o pedagogo (...) preceitua ao **garoto**. Se você entrar em uma escola primária, saberá que tais conselhos (...) se encontram nos **modelos de caligrafia** destinados a **garotos**” (*haec paedagogus puero, haec auia nepoti praecipit, et irascendum non esse magister iracundissimus disputat. Si ludum litterarium intraueris, scies ista quae ingenti supercilio philosophi iactant in puerili esse praescripto*). Grifos nossos.

<sup>64</sup> Cf. *OLD*, sentidos 1b e 2 para *praescriptum*, respectivamente.

<sup>65</sup> Cf. Introdução.

A partir de o parágrafo seguinte (§ 53) até seu final, a carta muda claramente de tom. Como indica Schafer (2009, p. 19), a missiva tinha até então se dedicado a *negar* pontos de vista desfavoráveis aos preceitos; a partir deste momento, Sêneca passa a *afirmar* sua necessidade. Daqui por diante, serão ainda mais frequentes seus jogos com antíteses, poliptotos e repetições de palavras: prejudicam as vozes que *bendizem* e as que *maldizem* (*qui optant... qui execrantur*, § 53); os vícios individuais são os da *multidão* porque a *multidão* os concedeu (*populorum... populus*, § 54); o homem que *piora* outros homens é *piorado* (*facit... peiorem, factus est, ibid.*). Como conclusão, isso faz com que precisemos de um “guardião” (*custos*, § 55) que – professoralmente – “puxe nossa orelha” (*aurem... peruellat*, § 55) e dê aconselhamentos (*monitionibus*, § 55).

Os parágrafos §§ 56-59 são ocupados por belíssimas imagens, cujo teor resumimos da seguinte forma: a natureza não deixou às nossas vistas nada que poderia provocar nossa avidez (§ 56) – escondeu sob a terra o ouro, a prata (*aurum argentumque*, § 56) e o ferro (*ferrum*, § 57) – e nos deixou expostos ao céu (*ad caelum*, § 56), para que pudéssemos contemplar todas as maravilhas que criou (*quidquid magnificum... fecerat*, § 56)<sup>66</sup>.

Note-se como essa comparação destaca o aspecto moral: dessa mesma forma, acrescenta Sêneca, a natureza não nos predispôs a nenhum vício (*nulli nos uitio natura conciliat*, § 56), tendo-nos gerado íntegros e livres (*illa integros ac liberos genuit*, § 56). Mesmo assim, escavamos um grande volume de terra (§ 57), e trouxemos à luz esses metais (*in lucem extulimus, ibid.*), um “tipo infernal de terra estéril” (*sterile terrae genus et infernum*, § 58). Por essa razão necessitamos ser admoestados (§ 59) por uma voz (*uo cem*, § 59) com palavras salubres (*salubria uerba*, § 59). E que palavras seriam essas?

Os parágrafos §§ 60-67, que simulam os dizeres de um preceptor, configuram-se como “puro sermão”<sup>67</sup>: não devemos invejar aqueles que são considerados grandes e felizes (§ 60). Personagens históricos aclamados – como Alexandre (§ 62), Pompeu (§ 64), Júlio César (§ 65) e Mário<sup>68</sup> (§ 65) – são elencados como *exempla* de grandes conquistadores que,

---

<sup>66</sup> Apresentamos, aqui, uma breve amostra dessa passagem da carta: “(...) as auroras, os ocasos e o curso volúvel do mundo, que se apressa desvendando de dia o âmbito terreno e o celeste durante a noite, os movimentos dos astros – lentos, se você comparar aos do todo, porém agilíssimos se você pensar em quantos espaços ininterruptos eles percorrem velozmente –, os eclipses do sol e da lua que se contrapõem sucessivamente” (*Ep.* 94, 56).

<sup>67</sup> “Pure sermon” (Schafer, 2009, p. 19).

<sup>68</sup> A respeito de todos esses personagens históricos, cf. notas *ad. loc.* em nossa tradução.

ironicamente, foram conquistados por sua própria cobiça (*hi quoque, ut uincerent hostem, cupiditate uicti sunt*, § 61).

Todos os exemplos elencados (*omnia ista exempla*, § 68) mostram que grande parte de nossa sanidade retornaria se abandonássemos os “exortadores da insanidade” (*hortatores insaniae*, § 69). O convívio coletivo também dá seus exemplos de ambição, extravagância e imprudência (§ 71), estimulando-as: ninguém, quando sozinho, se veste de púrpura (§ 70) ou leva utensílios de ouro à mesa (§ 71).

Assim, “em meio ao burburinho das cidades” (*in medio urbium fremitu*, (§ 72), é de ajuda ter um aconselhador (*monitorem*, (§ 72) que indique tudo aquilo que, embora pareça elevado, é desastroso (§ 73). Esse aconselhador deve exhibir os indivíduos que, quando caírem de seus “odiosos pedestais” (§ 73), virão a ter ideias mais sensatas. Isso porque a mente, diz Sêneca, funciona melhor em condições adversas (§ 74), e é com essa afirmação que o filósofo encerra a missiva.

## 1.2 – Apresentação da *Epístola 95* e cotejo com a *Epístola 94*

A carta 95<sup>69</sup> já se inicia com uma clara alusão à *Ep. 94*: Sêneca, respondendo ao pedido de Lucílio (*petis a me*, § 1), se compromete a responder à questão deixada em aberto na *Ep. 94*, a saber, se a parte preceptiva da filosofia – chamada de “parenética” pelos gregos (*quam Graeci paraenetice uocant*, § 1) – seria suficiente para se alcançar a sabedoria (*satis sit ad consummandam sapientiam*, § 1; cf. *Ep. 94*, 4 e 52). A própria expressão referente ao adiamento (“o que eu disse que deveria ser adiado para um **dia oportuno**”, *id quod in diem suum dixeram debere differri*, § 1) é semelhante à usada na carta anterior (*huic quaestioni suum diem dabimus*, *Ep. 94*, 52).

Isso nos dá mais um indicativo do modo como, nas cartas em apreço, Sêneca tematiza seu controle sobre o próprio texto. Esse controle também se evidencia pelo aviso que o filósofo dá a seu discípulo: a carta será enorme (*ingentem epistulam inpingam*, § 3) e, se Lucílio ficar contrariado (*inuitus*, § 3) com a sua extensão, ele deve lembrar que foi ele mesmo quem havia pedido isso (cf. § 1) e deve se colocar entre os homens que se tornaram infelizes em virtude de tudo aquilo que eles próprios buscaram, fosse isso uma esposa, riquezas ou cargos. Lembremos que o tema do casamento e da riqueza também foram abordados logo no início da *Ep. 94* (§ 1 e 6).

Em seguida, Sêneca mais uma vez enfatiza a consciência sobre seu *modus faciendi*, dizendo que abandonará os preâmbulos (*omisso principio*, § 4) e iniciará o assunto. Também a sequência de sua exposição será semelhante à da *Ep. 94*, i. e., primeiro apresentará argumentos contrários aos seus e depois os refutará um a um. Quanto a esse ponto, há dois aspectos diferentes na *Ep. 95*: um deles é o fato de que Sêneca “dá o rosto” de Aristão a seu adversário na carta anterior, ao passo que na *Ep. 95* ele prefere um anonimato, escondendo seu adversário sob as formas *inquiunt* e *inquit* (§ 4, 6-7, 10, 13). Outro aspecto diferente na exposição da carta 95 é que os argumentos contrários aos do cordobês não serão expostos em

---

<sup>69</sup> Na apresentação da *Ep. 95*, retomaremos aspectos apresentados em nossa monografia de final de curso (Silveira, 2011), fruto da pesquisa de IC referida em nossa Introdução. Esses aspectos serão retomados à luz da leitura da carta 94, apresentada na seção anterior.

sequência (como em *Ep.* 94, §§ 5-17), mas sim rejeitados, paulatinamente, logo após sua apresentação (como em *Ep.* 94, §§ 37-52).

Os dois primeiros argumentos da carta 95 são os seguintes:

1) A vida feliz consiste em ações retas; os preceitos conduzem a ações retas; logo, os preceitos são suficientes para uma vida feliz (*Ep.* 95 § 4);

2) Se a ação honrosa vem dos preceitos, eles seriam mais do que suficientes para a vida feliz (*Ep.* 95 § 6).

Sêneca responde à primeira afirmação dizendo que os preceitos conduzem às ações retas apenas quando o caráter for obediente (*cum obsequens ingenium est*, *Ep.* 95 § 4), o que será impossível se este não for formado desde suas bases e nem bem estruturado pela razão (*ab initio formatus et tota ratione compositus*, § 5). Já o segundo argumento mencionado acima é brevemente refutado com a afirmação de que o honroso (*honestum*) também provém dos preceitos, mas não somente deles (§ 6).

O trecho §§ 7-11 coloca em cheque o argumento que compara a filosofia a outras artes. Esse preceito é ilustrado com uma imagem da navegação<sup>70</sup> – preceitos como “mova assim o leme, contraia assim as velas” (*sic moue gubernaculum, sic uela submitte*, § 7) formam um piloto, e outros preceitos podem, do mesmo modo, formar outros artífices (*alios quoque artifices praecepta conformant, ibid.*). Primeiro, assim como fizera na *Ep.* 94 (§ 18 e 36), a validade da analogia é rechaçada por Sêneca, pois, enquanto as outras artes se ocupam de assuntos instrumentais da vida (*circa instrumenta uitae occupatae*, § 8), a filosofia se ocupa da vida como um todo (*totam uitam*, § 8). Depois, ele ressalta uma falha na apresentação da imagem das artes em geral: mesmo as artes mais liberais, como a medicina, possuem seus princípios (*habent decreta sua*, § 9), e não apenas preceitos (*non tantum praecepta*, § 9).

Sêneca acrescenta que “não há arte contemplativa alguma sem seus princípios” (*nulla ars contemplatiua sine decretis suis est*, § 10), chamados pelos gregos de *dogmata* (§ 10) e pelos latinos de *decreta*, *scita* ou *placita* (§ 10). Esses serão encontrados na geometria (*in geometria*, § 10), na astronomia (*in astronomia*, § 10) e na filosofia, pois esta é tanto

---

<sup>70</sup> Para diferentes acepções que a recorrente imagem senequiana da navegação apresenta, cf. Armisen-Marchetti (1989, pp. 140-143).

contemplativa quanto ativa (*philosophia... et contemplatiua est et actiua*, § 10) e tem altas aspirações; na sequência, o cordobês personifica a filosofia citando um trecho do poema de Lucrécio (*D. R. N.*, I. 54-57, § 11).

A objeção seguinte é a de que a pessoa que não tiver sido conduzida em cada situação (*in quaque re*, § 12) não cumprirá corretamente aquilo que deve fazer (*quod facienda*, § 12). Sêneca diz que isso não será retido na mente de quem tiver recebido preceitos apenas para situações específicas, pois, por si só, “são frágeis e, por assim dizer, sem raízes, as coisas dadas em partes” (*inbecilla sunt per se et, ut ita dicam, sine radice quae partibus dantur*, § 12). Por isso são necessários os princípios, que abarcam tanto a totalidade da vida quanto a da natureza (*totam uitam totamque rerum naturam simul contineant*, § 12): os preceitos partem deles, pois os *decreta* são a sua causa e a causa de tudo (*horum causae sunt et omnium*, § 12).

A terceira objeção, quanto à suficiência dos preceitos (§ 13), é a que recebe a resposta mais longa da carta (§§ 14-32): a sabedoria antiga (*antiqua sapientia*, § 14) se dedicou a dar apenas preceitos, e nesse tempo os homens eram bem melhores; à medida que ela se “sofisticava”, a virtude foi corrompida e foi transformada em uma “obscura e engenhosa ciência” (*obscuram et sollertem scientiam*, § 13).

Sêneca concorda que houve essa sabedoria remota (*uetus illa sapientia*, § 14), mas aponta que, até então, a “malícia ainda não tinha despertado” (§ 14) e que, “contra vícios simples, podiam resistir **remédios** simples” (*poterant uitiiis simplicibus obstare remedia simplicia*, § 14, grifos nossos). O uso do termo *remedia* dá início à longa digressão (§§ 15-32) que se vale extensamente de imagens relativas tanto à medicina quanto a hábitos alimentares<sup>71</sup> para explicar por que os *decreta* se tornaram tão necessários. Nesse passo, notamos uma equivalência de campos semânticos entre as imagens escolhidas por Sêneca na carta 95 e algumas atribuídas a Aristão na *Ep.* 94 (§ 6-7) – nomeadamente da alimentação e da medicina –, ainda que sejam construídas de forma diferente e que tenham diferentes graus de aceitação pelo cordobês.

Na carta 95, mais especificamente em § 15, Sêneca aceita a imagem, mas afirma que outrora a medicina esteve muito menos atribulada e necessitava de umas poucas ervas

---

<sup>71</sup> Para uma apreciação mais detalhada das imagens alimentares nessa carta, cf. Silveira (2011, pp. 12-23).



É interessante que o cordobês tenha recorrido a imagens tão “violentas”, por assim dizer, pois suas escolhas lexicais e poéticas em §§ 32-34 realmente dão a impressão de uma batalha travada entre os *decreta philosophiae* e os maus costumes<sup>74</sup>. Vejamos alguns exemplos. A filosofia “se **muniu** de tantas **forças** quantas eram as de seus adversários” (*tantum sibi uirium sumpsit quantum iis aduersus quae parabatur accesserat*, §32, grifos nossos). Em § 33, cita-se artificialmente uma passagem do livro VIII da *Eneida* o qual segue o livro VII, em que são abertas as portas do templo de Jano e declara-se a guerra<sup>75</sup>. Em § 34, afirma-se que os princípios são usados para se **destruir** os males inveterados (*mala inueterata discutiat*, grifos nossos). Se acrescentarmos aos *decreta* preceitos, consolações e encorajamentos (§ 34) – e aqui podemos notar um claro eco de passagens da epístola anterior (*Ep.* 94, 39 e 49), nas quais as *consolationes e adhortationes* também são aproximadas da parte preceptiva da filosofia –, os três últimos serão de algum valor (*poterunt ualere*, *Ep.* 95, 34), mas, por si só, são ineficazes (*per se inefficaces sunt, ibid.*).

Como se vê, a pergunta formulada em *Ep.* 94, 4, e retomada em *Ep.* 95, 1, acaba de ser respondida: de fato, os preceitos não são suficientes por si só, e é necessário – aqui Sêneca retoma suas preocupações pedagógicas – que se **aprenda** o que é o bem e o mal (*discant quid malum, quid bonum sit*, *Ep.* 95, 35, grifos nossos). No entanto, uma última objeção é lançada em forma de pergunta: será que pessoa alguma seria capaz de se libertar por meio de simples preceitos (*non quidam... euaserunt... dum nudis tantum praeceptis obsequuntur?*, § 36)?

Nesse passo, o filósofo remete às idiossincrasias de cada indivíduo (como já fizera em *Ep.* 94, 30 e 52), dizendo que isso seria possível no caso de alguns homens, como os que compreendem o que é honroso sem ter de passar por um longo ensino (*sine longo magisterio*, *Ep.* 95, 36). No entanto, há também sujeitos de engenhos “embotados e obtusos, ou ocupados por um mau costume há muito tempo” (*hebetibus et obtusis aut mala consuetudine obsessis, ibid.*) ou (retomando termo utilizado em *Ep.* 94, 50) “mais fracos” (*inbecilliores*, § 37), de

---

<sup>74</sup> Para imagens da “milícia filosófica” nas *Epistulae* de Sêneca, cf. Bregalda (2006, pp. 23-27); para imagens desse tipo em sua obra como todo, cf. Armisen-Marchetti (1989), pp. 75-79.

<sup>75</sup> “Descreve-se o uso Romano de abrir o cônsul as portas ao templo de Jano ao declarar-se a guerra (...). São aqui designados os preparativos bélicos das diferentes cidades”. Odorico Mendes in Virgílio (2008, p. 307), em comentário ao livro VII.

modo que os princípios da filosofia (*philosophiae placita*, § 37; cf. § 10) serão de ajuda para que possam “ir aos preceitos que damos” (*ad praecepta quae damus... ire*, § 38).

Isso nos mostra que a preocupação com as particularidades de um discípulo e com seu aprendizado, já levantada por Sêneca no que concernia ao uso dos *praecepta* na *Ep.* 94 (§30, 50-52), se repete ao se tratar do uso dos *decreta*. Novamente, o filósofo torna mais tênue a linha que separa os princípios e os preceitos.

Ainda assim, Sêneca não deixa de apontar as limitações dos *praecepta*. Eles podem ajudar o aconselhado a fazer *o que* convém, mas ele não saberá *por que* o faz (*nesciet... quare faciat*, § 39) e nem *o modo* correto de fazê-lo (*praecepta... non praestabunt ut quemadmodum oportet*, § 40). Em §§ 41-42, o cordobês dá exemplos de modos insensatos de se usar a riqueza, seguidos da indicação de uma atitude correta com propósitos incorretos: dar assistência a um amigo adoentado tendo em vistas sua herança (*amico aliquis aegro adsidet... at hoc hereditatis causa facit*, § 43). Esse tipo de situação apontaria a necessidade de se empregar princípios, para que pensamento e ação sejam mais “coordenados” (§ 44), e para que se tenha um referencial (*quo referat*, § 45) e um propósito (*proposito*, § 46).

Em §§ 47-54, o filósofo discute o uso de preceitos em nossas relações com os deuses, com os homens, com as “coisas” e com as virtudes (*dii, hominibus, rebus, uirtutes*, § 47, 51, 54, 55), respectivamente. Começando pelos deuses, Sêneca menciona diferentes preceitos sobre o modo de cultuá-los (§ 47)<sup>76</sup> que, para o filósofo, não bastam se a mente em si não tiver concebido uma ideia do divino (*numquam satis profectum erit nisi qualem debet deum mente conceperit*, § 48), naturalmente benéfico e incapaz de cometer danos (§ 49). Cultuar os deuses efetivamente é acreditar neles (*est deorum cultus deos credere*, § 50) e imitar suas atitudes (*illos coluit quisquis imitatus est*, § 50).

Quanto ao trato com outros seres humanos, Sêneca dá exemplos de preceitos cujos campos semânticos da navegação e da alimentação já foram usados anteriormente como tema ou imagem na *Ep.* 95 (cf. § 7, 15-34, 41-42) e, no caso do segundo campo, tanto na *Ep.* 95 como na 94 (*Ep.* 95, 15-34 e *Ep.* 94,6): “estenda a mão ao naufrago, divida o próprio pão com o faminto” (*naufrago manum porrigat, esuriente panem suum diuidat*, § 51). O cordobês

---

<sup>76</sup> “(...) que sejam cumpridas saudações matinais”, “que se sente às portas dos templos (...)”; “que se levem toalhas e escovas a Júpiter e que se segure um espelho para Juno (...)” (*Ep.* 95, 47).

questiona o ato de recomendar todos esses atos, quando esses poderiam ser subentendidos em uma breve “fórmula do dever humano” (*formulam humani officii*, § 51), cuja aliteração em /m/ do texto latino retumba em nossos ouvidos: *membra sumus corporis magni* (“somos membros de um grande corpo”, § 52). Uma vez que a natureza nos criou vinculados uns aos outros (§ 52), é natural que auxiliemos uns aos outros (§ 53).

O cordobês então diz que, tratados os assuntos dos deuses e dos homens (*post deos hominesque*, § 54), é hora de tratar das “coisas” (*rebus*, § 54) – dentre elas, como veremos, incluem-se noções abstratas, como a pátria, a glória e o exílio (§ 54). Vale apontar que o fato de o autor, em seu metadiscorso, mais uma vez retomar os passos de sua exposição antes de inserir o novo assunto nos indica que o texto senequiano se apresenta ao leitor de modo muito menos difuso, assistemático e espontâneo do que, como apontamos na Introdução, se costuma alegar.

A opinião defendida nos referidos tópicos anteriores (§§ 47-53) se mantém quanto a generalidades: mais importante do que proferir preceitos em relação a elas é ter a opinião devida sobre cada uma delas (*qualem de quacumque re habere debeamus opinionem*, § 54). Quanto à virtude (§ 55), o posicionamento do filósofo também não muda: não adiantará preceituar que devemos valorizar a prudência, a coragem e a justiça, se desconhecemos o que é a virtude, se ela é uma ou várias, se aquelas são conexas ou separadas (§ 55). Esse argumento claramente indica que, segundo Sêneca, os *praecepta* não seriam capazes de abarcar questões mais complexas da filosofia como a definição de virtude, que implica o conhecimento tanto de outras coisas quanto de si mesma (§ 56).

A seguir, fala-se da relação entre a ação externa e a motivação interna: “uma ação não será reta se não tiver sido reta a vontade (*actio recta non erit nisi recta fuerit uoluntas*, § 57)”. A vontade, por sua vez, só será reta se também for reta a condição de espírito (*habitus animi*, § 57). Se a condição de espírito do indivíduo não for assim, estará sempre sujeito a agitações (*iactationis*, § 58), que só cessarão com a busca pelo verdadeiro, oferecido pelos *decreta* (§ 58).

Depois disso, Sêneca defende que os *praecepta* dependem dos *decreta*, mas que, ainda assim, existe uma relação *orgânica* entre ambos, ilustrada com uma imagem: assim como as folhas não podem ficar verdejantes por si só, mas necessitam dos ramos para extrair

a seiva, do mesmo modo os preceitos “murcham” se não estão afixados a um sistema de princípios (§ 59). Essa analogia entre filosofia e organismo (no caso, do reino vegetal) já prepara o leitor para uma outra que ocorrerá mais adiante (§ 64); aqui, também vale lembrar que o campo semântico do Reino Vegetal já foi base para uma imagem da *Ep.* 94, quando se falou sobre as “sementes das coisas honrosas” (cf. *Ep.* 94, 29: *honestarum rerum semina*).

Em § 60, Sêneca faz um inteligente jogo de palavras que insinua o engano tanto daqueles que dispensam os princípios quanto daqueles que dispensam os preceitos. Os primeiros diriam que “a vida é suficientemente explicada por preceitos” (*praeceptis uitam satis explicari*, § 60); mas isso mesmo – afirma o filósofo, com exaltação – seria um princípio (*hoc ipsum quod dicunt decretum est... mehercules*, § 60). Os segundos diriam que “se deve ficar afastado dos preceitos por serem supérfluos” (*recedendum a praeceptis uelut superuacuis*, § 60), mas essa própria afirmação seria um preceito (*hoc ipso... esse praecepta*, § 60). Ao denunciar esse tipo de contradição nos dois posicionamentos, vemos como o filósofo deixa progressivamente marcada a ideia de que o correto não é abandonar totalmente os preceitos (como defende mais amplamente na *Ep.* 94) totalmente nem os princípios (como defende em maior medida na *Ep.* 95).

Isso porque, como é demonstrado logo no parágrafo seguinte, algumas situações pedem admoestação (*quaedam admonitionem... desiderant*, § 61) e outras pedem princípios. Para o segundo caso, é notável o fato de que Sêneca retoma um argumento atribuído a Aristão em *Ep.* 94, 10 (*probationibus adiuuandum erit*): há momentos em que se necessita de **provas**, e a partir do momento em que elas são necessárias, são necessários *decreta* (*Si probationes <necessariae sunt>, necessaria sunt et decreta*, *Ep.* 95, 61, grifo nosso).

Essa retomada “positiva” de um argumento aristioniano poderia soar contraditória em uma leitura mais superficial das *Ep.* 94 e 95, afinal, Sêneca discorda largamente do filósofo na primeira delas. Porém, se observarmos com atenção o que diz o cordobês na carta 94, veremos que não há incoerência. Em *Ep.* 94, 27, Sêneca diz que a autoridade do aconselhador (*monentis auctoritas*), ainda que não traga provas (*sine probationibus*) a seus preceitos, traz benefícios (*prodest, ibid.*). Ou seja, Sêneca não questiona diretamente o valor das *probationes* em momento algum da *Ep.* 94; ele apenas mostra que outros recursos têm seu próprio valor, mesmo que não disponham delas.

Ainda em § 61, o cordobês dá novos indícios de preocupações didáticas: enquanto alguns temas são manifestos (*aperta sunt*), outros são obscuros (*obscura*). Os primeiros podem ser apreendidos pelo sentido e pela memória (mencionada em três momentos da *Ep.* 94; § 21, 25 e 26). Sêneca parece nos dizer, então, que devemos levar em conta não só as especificidades de um discípulo no momento da exposição filosófica (referidas na carta 94, 50-52 e na 95, 36-38), mas também as especificidades do próprio conteúdo a ser abordado.

A breve passagem de § 62 trata apenas dos princípios, que formariam no espírito um juízo inflexível (*inflexibile iudicium*)<sup>77</sup>; mas em § 63 mencionam-se aspectos tanto da parte preceptiva quanto da parte dogmática da filosofia: quando **recomendamos** (*monemus*, § 63) algo a alguém, acrescentamos afirmações como “isso é justo, é honesto” (§ 63), aspectos esses que, segundo Sêneca, se encontram no cômputo dos princípios (*honestumque decretorum nostrorum continet ratio*, § 63).

Finalmente, os argumentos senequianos que, de um lado, defendem os preceitos (sobretudo na *Ep.* 94), e, de outro, defendem os princípios (sobretudo na *Ep.* 95), culminam em duas belas imagens conciliatórias, consecutivas, que citamos na íntegra na passagem a seguir:

*Sed utrumque iungamus; namque et sine radice inutiles rami sunt et ipsae radices iis quae genuere adiuuantur. Quantum utilitatis manus habeant nescire nulli licet, aperte iuuant: cor illud, quo manus uiuunt, ex quo impetum sumunt, quo mouentur, latet. Idem dicere de praeceptis possum: aperta sunt, decreta uero sapientiae in abdito. Ep. 95, 64.*

“Mas juntemos uns aos outros: pois não só os ramos são inúteis sem raiz, mas também as próprias raízes são ajudadas pelos ramos que elas geraram. Não é possível alguém desconhecer a função que têm as mãos, elas nos são úteis explicitamente: o coração, do qual as mãos extraem a vida, partir do qual elas tomam força, se movem, está oculto. Posso dizer o mesmo sobre os preceitos: eles estão expostos, e os princípios da sabedoria estão recônditos”, *Ep.* 95, 64.

Nesse passo, percebemos o poder didático-demonstrativo das duas imagens sobrepostas: elas facilitam a compreensão dos atributos dos *praecepta* e dos *decreta* – aqueles, explícitos e visíveis como os ramos e as mãos; esses, ocultos como a raiz sob a terra e como o coração sob a pele. Isso porque, por meio dessas imagens, os atributos são trazidos

---

<sup>77</sup> A respeito do *inflexibile iudicium*, cf. seção 3.4 do presente estudo.

de um registro abstrato (o da filosofia) para um registro material e animado (o âmbito dos seres vivos).<sup>78</sup>

O efeito do emprego desse recurso merece atenção: ele marca no texto uma preocupação com o modo de exposição da doutrina filosófica e com a recepção de seu interlocutor (cf. comentários à *Ep.* 94, 21 e 50-52, bem como à *Ep.* 95, 36-37). Além disso, lembramos que esses campos semânticos evocados nas imagens acima já foram pontos de partida para outras imagens tanto da *Ep.* 95 quanto da 94<sup>79</sup>: é esse mais um indício de que a prosa senequiana não é, ao menos nas cartas em apreço, escrita de forma tão aleatória como se costuma pressupor.

Voltando à nossa apresentação da *Ep.* 95, Sêneca leva adiante sua instigante exposição. Afirma que Posidônio – também mencionado na *Ep.* 94 (§ 38) – considerava necessários não apenas os preceitos, mas também a persuasão, a consolação, a exortação (§ 65; *Ep.* 94, 49) e a investigação das causas, que nosso autor se atreve a chamar de “etiologia” (*aetiologian quam quare nos dicere non audeamus*, § 65)<sup>80</sup>.

Além de todas essas ferramentas da filosofia, o cordobês ainda menciona outra, que teria sido chamada por Posidônio de “etologia” (*ethologian*)<sup>81</sup> e que consistiria em descrever “os sinais e marcas distintivas de cada virtude e vício” (*signa cuiusque uirtutis ac uitii et notas reddentem, ibid.*). Essa parte da filosofia, afirma Sêneca, tem tanta força quanto preceituar (*eandem uim habet quam praecipere*, § 66) pois, enquanto o preceptor diria “faça tais coisas, se você quer ser comedido”, aquele que descreve diria “o comedido é quem faz essas coisas, abstém-se daquelas” (§ 66). Enquanto a primeira preceitua por meio do conselho, a outra o faz por meio do exemplo.

---

<sup>78</sup> Sobre tal aspecto como característico do valor didático de imagens (nomeadamente de símiles épicos) na poesia didática, cf. Gale, “Didactic Epic”, in *Greece and Rome* (2006).

<sup>79</sup> Partes do corpo: *Ep.* 94, 3, 5-6, 18-20, 51 e *Ep.* 95, 15-34. Reino Vegetal: *Ep.* 94, 29 e *Ep.* 95, 12.

<sup>80</sup> *Aetiologian*: o *OLD* apresenta apenas a passagem senequiana para o termo *aetiologia*, “inquiry into, or explanation of, causes, aetiology”. Discutimos esse complexo termo mais à frente, na seção 3.3 do presente estudo.

<sup>81</sup> *Ethologian*: delineamento do caráter (*ethos* em grego), cf. *OLD*, verbete *ethologia*, que apresenta, além da passagem em apreço, Suetônio, *Gram.* 4. Bellincioni (1979, p. 324) comenta a passagem senequiana: “l’*ethologian* era anche una forma di esercizio appartenente alla retorica, cfr. *Quint. inst.* 1, 9, 3 che fra gli esercizi di eloquenza assegnati agli allievi più giovani elenca le *ethologiae* (descrizioni di caratteri)”. Para discussão sobre a etologia na filosofia peripatética e estoica, cf. Bellincioni (1979, 173 et sq) e seção 3.3 do presente estudo.

Interessante é destacar que, nas cartas em estudo, a etologia foi utilizada também por Sêneca, em alguma medida. Conforme referimos, na *Ep.* 94, 60-67, menciona-se a história de homens ambiciosos e insanos de outrora como exemplos que podem ter o efeito semelhante ao de recomendar o leitor a não admirá-los, e, portanto, a não os ver como modelos a se seguir.

Se esse recurso é utilizado na *Ep.* 94 para dar exemplos negativos, na *Ep.* 95 nosso filósofo se valerá de exemplos positivos. Isso se dá através de um engenhoso jogo alusivo que Sêneca estabelece com um passo das *Geórgicas*. Para que melhor acompanhem a elaboração textual de Sêneca, citamos a passagem virgiliana assim como foi mencionada pelo cordobês:

*Continuo pecoris generosi pullus in aruis  
altius ingreditur et mollia crura reponit;  
primus et ire uiam et fluuios temptare minantis  
audet et ignoto sese committere ponti,  
nec uanos horret strepitus. Illi ardua ceruix  
argutumque caput, breuis aluus obesaque terga,  
luxuriatque toris animosum pectus . . .  
. . . Tum, si qua sonum procul arma dederunt,  
stare loco nescit, micat auribus et tremit artus,  
conlectumque premens uoluit sub naribus ignem.*

“Contínuo, o potro de nobre raça em terras aradas  
Altivo entra e instala as tenras patas;  
Primeiro, ousa seguir a via, arriscar ameaçantes rios  
E expor-se à ignota ponte;  
Nem teme os ocos estalidos. Sua altiva nuca  
E aguda cabeça, curto ventre e espesso dorso,  
Abunda em firmezas o animoso peito...  
... E, se ao longe dão sonido as armas,  
Não sabe ficar no lugar, as orelhas palpita e os membros remexe,  
Voltou-se, pressionando, nas narinas o fogo recolhido”<sup>82</sup>.

Sêneca afirma que Virgílio, ao tratar de um potro, acaba por fazer a descrição de um homem forte (*uirum fortem*, § 69). O filósofo acrescenta que não assinalaria de outra forma a aparência e a condição de Catão, o Jovem. De fato, a descrição desse personagem histórico feita por Sêneca é repleta de ecos do poema virgiliano: ninguém pôde “entrar mais altivo” (*altius ingredi*) do que aquele que não simplesmente defendeu César ou Pompeu, mas sim a República; sobre Catão, dizer que “nem teme os ocos estalidos” (*nec uanos horret strepitus*’

---

<sup>82</sup> Virgílio, *Georgicas* 3, 75-85, conforme a edição de Reynolds (1965, p. 399).

§ 70) é pouco; e, finalmente, agrada enunciar a respeito de um homem de constância tão admirável que “abunda em firmezas o animoso peito” (*luxuriatque toris animosum pectus*’, § 71)<sup>83</sup>.

Segundo o cordobês, mais do que apenas mencioná-las, valeria narrar e expor (*narrare et exponere*, § 72) as qualidades de homens tão dignos como Catão, tais como – cita Sêneca –, Lélío, Cipião, Catão o Velho e, finalmente, Tuberão, cujas cerâmicas, diferentemente do ouro e da prata de tantos outros, durará por séculos, e é com essa afirmação que a *Ep.* 95 se encerra.

### 1.3 – Resumo dos pontos em comum entre as *Ep.* 94 e 95

Em primeiro lugar, esperamos que nossa exposição tenha evidenciado, em linhas gerais, a riqueza temática, estilística e argumentativa das cartas 94 e 95 de Sêneca. Em segundo lugar, que tenha ressaltado a notável capacidade do filósofo de manipular uma gama tão variada de assuntos e recursos textuais sem nunca abandonar a pertinência do assunto central, a saber, o uso de preceitos e princípios no ensino da filosofia.

Como vimos, essas cartas fazem menção à que teriam diferentes representantes da doutrina estoica – nomeadamente Aristão (*Ep.* 94, 2 e 18), Cleantes (*Ep.* 94, 4) e Posidônio (*Ep.* 94, 38 e *Ep.* 95, 65) – e de interlocutores não identificados (*Ep.* 95, 4, 6-7, 10, 13); fala-se da extração do ouro e da prata, bem como de impressionantes fenômenos celestes (*Ep.* 94, 56-59); compara-se o ofício de diversas artes ao ofício da filosofia (*Ep.* 95, 7-8 e 10); apresentam-se feitos e características de figuras emblemáticas da história romana como exemplos do que deve ser repudiado (*Ep.* 94, 60-67) ou aclamado (*Ep.* 95, 69-73); dispõe-se dos mais diversos campos semânticos no traçar de imagens, como a medicina, a alimentação, seres vivos *et cetera*. A ocorrência de todos esses elementos poderia servir como justificativa para a “difusão” que Herington acusa como uma “falha” na prosa do cordobês<sup>84</sup>. No entanto, como procuramos mostrar em nossa exposição, todos esses elementos apresentam alguma

---

<sup>83</sup> Sobre a passagem, Auvray (1987, p. 32) comenta: “amputée des vers qui font allusion à l’élève des chevaux de race, l’évocation des *Géorgiques* finit par retranscrire, en le rendant sensible, l’ordre de la Nature”.

<sup>84</sup> “The diffuseness is indeed a great fault” (Herington, 1996, p. 518).

função na argumentação senequiana quanto aos *decreta e praecepta* e, portanto, não devem ser vistos meramente como “uma série de reflexões enfileiradas ao acaso”<sup>85</sup>.

Nas duas epístolas, ressaltam-se também os seguintes elementos mais diretamente funcionais do ponto de vista argumentativo:

1) Há, em ambas as cartas, uma proposta de se responder a duas perguntas, indicando algo como um “projeto de texto” (*Ep.* 94, 4, 52; *Ep.* 95, 1);

2) A essas perguntas, são apresentadas primeiramente respostas das quais Sêneca discorda, que são atacadas uma a uma. Aqui, o filósofo se vale da vantagem de não se tratar de uma discussão em tempo real, i. e., sua opinião não sofrerá imediatamente réplica ou questionamentos, diferente daquelas que atacou e que, por esse motivo, poderão parecer ao leitor mais frágeis do que as senequianas;

3) Os já mencionados exemplos históricos são usados no encerramento das duas cartas e trabalhados de forma bastante elaborada em ambas – seja com os recursos retóricos de *Ep.* 94, 60-67; seja com a citação do poema virgiliano na caracterização de Catão em *Ep.* 95, 69-72 – e corroboram o ponto de vista que o autor defende nos respectivos momentos;

4) As duas cartas, que usaram de tantas imagens, ora na defesa dos preceitos (*Ep.* 94), ora na nos princípios (*Ep.* 95), acabam por demonstrar a “síntese” desses dois posicionamentos e a complementaridade das duas noções também por meio de imagens (*Ep.* 95, 64), trazendo mais um elemento de regularidade na exposição de Sêneca, além dos que acabamos de mencionar.

5) Finalmente, não podemos deixar de ressaltar, como elemento comum entre os textos analisados, as preocupações pedagógicas valorizadas em diferentes pontos das duas missivas (sobretudo em *Ep.* 94, 21 e 50-52 e *Ep.* 95, 36-37). A este aspecto nos dedicaremos mais centralmente no Capítulo III.

A apreciação dos pontos acima levantados torna evidente a variedade de assuntos que se pode “extrair” das longas *Ep.* 94 e 95 de Sêneca. Por conta disso, é fundamental que apresentemos o que as pesquisas sobre Sêneca têm procurado e encontrado nessas duas cartas. No capítulo que se segue, vamos tratar de estudos fundamentais sobre as *Ep.* 94 e 95.

---

<sup>85</sup> Pichon (1897, p. 449).



## Capítulo II: Entre leis, deveres e discípulos: questões e seus estados nas *Ep.* 94 e 95

### 2.1 – O uso das *Epístolas* 94 e 95 como fonte de teorias estoicas

Conforme percorríamos a bibliografia secundária selecionada, notamos, em primeiro lugar, a importância dada às cartas 94 e 95 em estudos que investigam o uso de “regras” entre os estoicos<sup>86</sup>. Como veremos, essas duas epístolas são numerosas vezes referidas como a maior fonte do que teria sido o pensamento estoico a esse respeito. Ao expor os estudos consultados, apontaremos, na medida do possível, nosso ponto de vista em relação a eles.

O estudioso que pela primeira vez associou as nossas missivas à noção de “regras”, afirma Schafer (2009, p. 11), foi Kidd (1978) no artigo chamado “Moral Actions and Rules in Stoic Ethics”. Vejamos como a questão é por este introduzida:

“(…) possibly all Stoics were committed to a **theory of moral progression** whereby any human being might **develop from infant or indeed adult turpitude or moral imperfection to perfect goodness** (...). The key (...) lies in a theory distinctive to the Stoa, (...) the theory of appropriate acts (*kathēkonta*, or in Latin, *officia*) and their relation to morally perfect actions (*kathorthōmata*). (...) And for a Stoic, although not every *kathēkon* was a *kathorthōma*, yet every *kathorthōma* was *kathēkon* or “appropriate.” And (...) in passages relating to practical ethics there is much preoccupation with appropriate acts, involving a whole **admonitory section of ethics**, as if by this **pedagogic training** we may **learn** what to do, before proceeding to the higher **education** of perfect moral action and knowing why we do it, or ought to do it” (Kidd, 1978, p. 247-249, grifos nossos).

Kidd afirma que a realização de “ações apropriadas” (*kathēkonta* ou *officia*)<sup>87</sup> estaria relacionada com uma seção admonitória da ética (cf. “admonitory section of ethics”), o que naturalmente nos lembra a discussão de Sêneca sobre a parte preceptiva da filosofia na *Ep.*

---

<sup>86</sup> A busca por esse tema é frisada por Schafer, que habilmente problematiza a presença de tais “regras” dentro do sistema estoico: “Recent scholarship (...) has inspected them [scilicet *Ep.* 94 e 95] all but exclusively for a single purpose, namely **in search of evidence concerning the role of rules in Stoic studies. This issue has of late been a weighty bone of contention in Stoic studies: one camp has seen rules as fundamental to the structure of stoic deliberation, while the other has cast doubt on the importance or even existence of rules for the same**” (2009, p. 33, colchetes e grifos nossos).

<sup>87</sup> A definição estoica de *kathēkon* dada por Diógenes Laércio é “aquilo que, quando executado, admite uma defesa racional” (*de kathēkon phasin einai ho prachthen eulogon ischei apologismon*, 7.107). A tradução *officium medium* ou *inchoatum* remete a Cícero (*De Fin.* = *De Finibus*, III, xviii, 59). A esse respeito, cf. Lima (2009, p. 495).

94. Além disso, o estudioso também menciona que a escolha de tais ações seria o resultado de um processo de aprendizado (cf. “progression”, “develop”, “pedagogic training”, “learn”, “education”), aprendizado esse que se faz proeminente na discussão da nossa carta. E é por essa razão que Kidd recorrer a esta e à *Ep.* 95 em sua discussão:

“It appears that both the **progressor** and the good man operate with what might very loosely be called **rules**. The most extended **evidence** on how these differ and relate is discussed in two of Seneca’s Letters, 94 and 95 (...). So I now turn to Seneca with the **assumption** that **he reflects a general Stoic problem, limited** no doubt by Seneca’s own quirks and **restricted philosophical capacity**” (1978, p. 251, grifos nossos).

Pode-se notar que a passagem acima apresenta duas premissas (cf. a escolha lexical do próprio estudioso, “assumption”). A primeira delas é a de que o texto senequiano serve tão-somente como evidência (“evidence”) de um problema pertencente ao sistema estoico como um todo, e que seria capaz de o refletir (“he reflects”) tal qual um espelho. A segunda premissa é a de que, se tal reprodução do pensamento da *stoá* não se realiza plenamente, isso se daria pelas limitações (“limited”, “restricted philosophical capacity”) do nosso autor.

Como era de se esperar, Kidd não encontra no texto latino um equivalente exato para a sua noção moderna de “regra”; o resultado disso é o seguinte “laudo” do texto senequiano:

But already there is **confusion**, and a rather **crucial confusion** of which we **have no warning from Seneca**; sometimes Seneca switches suddenly to *praecepta* which are not **rules** at all, but a specific command to a particular action (...). **Seneca remains rather unclear and ambiguous** between the two. (...) Part of the **difficulty** arises from the evidence **persisting in seeing *decreta* and *praecepta* not as different in kind but solely as a difference between more general and more specific**, or as more certain and complete against what is more indefinite; **as if Stoics** were simply looking for a more general rule or rules” (Kidd, 1978, p. 252-254).

Em outra passagem, o estudioso chama essa distinção pouco clara de “muddled conflation” (p. 252), algo que poderia ser traduzido como “fusão bagunçada” (o que remete à ideia de assistemática). A alegação de que Sêneca teria uma ideia “confusa” (“confusion, “crucial confusion”) sobre “regras” nos leva a identificar um problema: a “confusão” talvez esteja no fato de o estudioso ter partido do seu próprio entendimento de “regra” e procurá-la no texto antigo ao invés de ter feito o caminho inverso, i. e. ter partido do texto para então elaborar suas definições.

O segundo procedimento ocorre, de alguma forma, mais ao final do texto, quando Kidd faz uma sutil mudança em sua forma de analisar o conteúdo das *Ep.* 94 e 95:

“Thus it is attractive to assume that with regard to Stoic practical **teaching** that underlay their theories of **progression**, Stoics entertained a horizontal division between two philosophies, that of *kathekontic praecepta* to **train the progressor** in what to do, and the *logos* philosophy for the morally right action of the good man. But a closer inspection of Seneca’s Letters seems to suggest that **the two should be complementary for the progressor**. More stress is laid on the **educative interplay between learning and doing** (*Ep.* 94, 47), **instruction and training**” (1978, p. 256).

Kidd reformula a sua leitura, e o que antes denominara como “muddled conflation” se torna “complementary”, “interplay”. Notamos também que o aspecto educacional persiste como uma das questões mais destacadas na leitura dessas cartas. Não há grande diferença na abordagem de Mitsis (1993) em seu artigo “Seneca on Reason, Rules, and Moral Development”<sup>88</sup>. Seu título pode nos levar a crer que o maior interesse do estudo recai sobre Sêneca, o que vale ser averiguado.

Mitsis apresenta as cartas 94 e 95 da seguinte maneira: “Two connected letters of Seneca, *Epistulae* XCIV and XCV, provide the most detailed **surviving account of the Stoics’ conception** of moral rules” (1993, p. 293, grifos nossos). Essa afirmação indica que o enfoque do referido estudo, assim como o de Kidd, está em buscar um “relato sobrevivente” (cf. “surviving account”) de uma suposta concepção estoica mais geral sobre leis morais, e não mais especificamente senequiana. A esse respeito, o próprio estudioso faz uma ressalva, concedendo que as *Ep.* 94 e 95 não apresentam meramente um caráter de “relato”; ainda assim, não deixa de considerá-las uma relevante fonte do que teriam discutido outros estoicos, e dá início à sua discussão:

Since Seneca’s didactic and literary aims make little sense from the vantage point of a theory that, like Aristo’s, denies any value for more concrete and individualized moral recommendations (*praecepta*), it is clear that he [scilicet Seneca] has a very personal stake in these arguments. It would be a mistake, however, to dismiss his account as being merely idiosyncratic. (...) I will therefore proceed on the assumption that **his account**, at least in its major outlines, **is representative on an ongoing consensus among orthodox Stoics about the nature of rules and their place in morality**. (Mitsis, 1993, p. 293, colchetes e grifos nossos).

---

<sup>88</sup> Trata-se de capítulo em Brunschwig and Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions*. Cambridge, 1993, pp. 285-312.

Ainda que o autor mencione a possibilidade de que Sêneca faça suas próprias intervenções no conteúdo exposto nas duas cartas, não podemos descartar o uso de termos como “account” (“descrição”, “narração”, “relato”), “representative” (“representativo”) para qualificar as missivas. Mitsis mantém seu posicionamento, e apresenta argumentos para tanto remetendo ao próprio texto senequiano:

Seneca’s use and explanation of technical Stoic vocabulary (both Latin and Greek) and his attempt to clarify the technical distinctions throughout these two letters suggest, though of course do not prove, that he is taking care to **recount** the terms of an earlier debate (Mitsis, 1993, p. 293, grifo nosso).

Concedemos que a menção feita por Sêneca a membros da escola estoica<sup>89</sup> e a termos latinos e gregos<sup>90</sup> possa ser alusiva a um debate que talvez tenha existido<sup>91</sup>. No entanto, diferentemente de Mitsis e baseados na leitura por nós exposta no capítulo anterior e em Schafer (2009), não consideramos que as cartas 94 e 95 se resumam a uma “tentativa de esclarecer distinções técnicas” (cf. *supra*).

Pelo contrário, conforme procuramos mostrar anteriormente – e como Kidd já havia apontado –, Sêneca parece tornar menos rígidas as barreiras entre *decreta* e *praecepta* nas *Ep.* 94 e 95<sup>92</sup>. Além disso, apresentações de termos gregos e latinos são feitas *en passant*<sup>93</sup>, de modo que nos parece difícil falar com rigor de um “relato” (“recount”) de termos pertencentes especificamente a um debate que se teria dado entre os estoicos que antecederam Sêneca.

Porém, assim como Kidd, Mitsis parece não encontrar nas duas cartas do cordobês uma exata reconstituição a respeito do uso de “regras” entre os filósofos do pórtico. O resultado disso é uma crítica à forma de exposição das epístolas, e uma reflexão sobre o uso dessas na busca por concepções estoicas anteriores a Sêneca. Podemos identificar tal reprovação no excerto abaixo:

Since orthodox Stoics commit themselves to defending the usefulness of *praecepta*, they become faced, on this view, with the dubious task of satisfying these two *prima facie* conflicting demands. When the dispute

---

<sup>89</sup> Aristão (*Ep.* 94, 2 e 18), Cleantes (*Ep.* 94, 4) e Posidônio (*Ep.* 94, 38 e *Ep.* 95, 65).

<sup>90</sup> *Ep.* 95, 1, 10.

<sup>91</sup> Pelo que auferimos da bibliografia consultada, Sêneca seria a única fonte para o tal debate. Cf. Annas (1993, p. 108) e Inwood (1999, p. 104).

<sup>92</sup> Cf. discussão sobre *Ep.* 94, 31, 35 e *Ep.* 94, 64.

<sup>93</sup> Cf., por exemplo, *Ep.* 94, 10. A questão foi tematizada, quanto ao conceito de “harmonia” e outras noções estóicas a ele relacionados por De Pietro (2008).

is framed in this way, however, it can hardly come as much of a surprise that Seneca's examples of *praecepta* get low marks both for their immunity to exception and for their ability to give any very precise moral guidance. **Indeed, it is difficult not to view the entire dispute as being somehow misguided. Characterizing Stoic conceptions in this way (...) misconceives both the terms and goals of their overall argument**" (Mitsis, 1993, pp. 294-295, grifo nosso).

Feita essa observação, Mitsis procura observar os *praecepta* e *decreta* sob outro ângulo – esse, talvez possamos chamar de mais “senequiano”. Suas próximas afirmações, segundo ele mesmo aponta, podem soar estranhamente omissoras (“might look to a rigorist like odd omissions”, Mitsis 1993, p. 296); mas lidam com o processo de aprendizado que, ao nosso ver, é um dos assuntos mais pertinentes a essas duas cartas (*Ep.* 94, 21 e 50-52 e *Ep.* 95, 36-37). Vejamos como isso se dá na seguinte passagem:

*Praecepta*, he [scilicet Seneca] claims, **teach** us to recognize morally salient features of individual situations; moreover, by **enabling** us to recognize that particular situations have moral characteristics, they give us a **starting point** for **moral development** (Mitsis, 1993, p. 296, grifos nossos).

Notamos que Mitsis destaca a habilidade didática que Sêneca atribui aos *praecepta*: eles nos “ensinam” (“teach”) a reconhecer as características morais de situações particulares, e, capacitando-nos (“enabling”) a isso, oferecem um “ponto de partida” (“starting point”) para o “desenvolvimento moral” (“moral development”). Com o avançar de seu estudo, esta é a opinião que prepondera: os *praecepta* são recursos cujas técnicas seriam capazes de desenvolver uma nova moldura para o que o estudioso chama de nossa “consciência moral” (“moral awareness”, Mitsis, 1993, p. 298).

Mitsis também afirma que os *decreta* teriam, à sua maneira, um papel no que tange ao desenvolvimento moral do aprendiz. Como veremos na passagem com a qual encerramos esta breve apresentação de seu artigo, o estudioso inclusive demonstra sensibilidade frente às imagens senequianas, e as leva em conta para o delineamento das noções filosóficas de princípios e preceitos:

*Praecepta* **enable** us to grasp morally salient features of individual situations. They are therefore able to give us our **initial purchase** on the world of concrete moral experience. *Decreta*, in turn, **provide** us with the rational constraints necessary for further **articulating** and **guiding** these moral perceptions. (...) Moreover, **as suggested in Seneca's images, praecepta and decreta are mutually strengthening**. As we **develop**, our cognitive grasp of both begins to deepen and their mutual connections are gradually reinforced (...) and (...) have mutually supportive and overlapping roles to play in our **ongoing development** as well. (Mitsis, 1993, p. 304, grifos nossos)

Assim, percebemos que Mitsis, por um lado, demonstra interesse pelas cartas 94 e 95 de Sêneca como possibilidade de um “testemunho” de pensamentos estoicos sobre regras, e que, além disso, criticou a exposição senequiana por não encontrar a matéria exposta tal qual esperava<sup>94</sup>. Por outro lado, notamos que o estudioso procurou, ainda assim, moldar sua leitura de acordo com o que de fato encontrou nas *Ep.* 94 e 95, em lugar de manter um duro posicionamento perante os textos. Por fim, salientou com perspicácia algumas questões relativas ao aprendizado moral que se fazem bastante presentes nas cartas.

Passaremos, então ao próximo estudo pertinente às cartas. Trata-se do “The Structure of Moral Reasoning: Rules and Insight”, quarto capítulo do livro *The Morality of Happiness* de Annas (1993)<sup>95</sup>. Esse texto, diferentemente do de Mitsis, não tem nem Sêneca nem o estoicismo como foco principal: a estudiosa percorre textos epicuristas, aristotélicos e estoicos para investigar qual seria, em linhas gerais, a estrutura do que chama de “moral reasoning” (que poderíamos traduzir como “raciocínio moral”), bem como o papel das regras nessa estrutura. Vejamos a apresentação da estudiosa sobre o “raciocínio moral”:

What is the structure of this moral reasoning? Different schools give different answers and we find development within schools. (...) Aristotle calls this reasoning *bouleusis* or deliberation, and discusses it in *Nicomachean Ethics*, Book III, chapter 3. **Deliberation is practical reasoning: we deliberate about what to do**, in a case where we can do something. (Annas, 1993, pp. 84-87, grifo nosso)

Nesse sentido, Annas apresenta brevemente o que encontrou a respeito desse tipo de raciocínio na *Ética a Nicômaco*<sup>96</sup>. Segundo a autora, essa obra aristotélica estabelece uma diferença entre os processos deliberativos do agente já virtuoso e os daquele que ainda está em busca da virtude. Quando observamos como isso se dá em suas próprias palavras, noções ligadas ao aprendizado (já mencionadas em nossa apresentação das *Ep.* 94 e 95 e em Mitsis) também se fazem presentes:

Book IV presents us with a difficulty (...); (...) in the fully developed virtuous agent there is so much stress on the way that thought and feeling work together that there seems no room for working out: in some famous passages Aristotle stresses rather the immediacy of the virtuous person’s judgement as to what is right, and the analogue becomes that of perception, of ‘just seeing’ what the right thing to do is. (...) In

---

<sup>94</sup> Sobre essa postura, de caráter de “Pesquisa de Fontes” (Quellenforschung), por longo tempo predominante nos estudos de Sêneca, cf. De Pietro (2013, pp. 97-105).

<sup>95</sup> Oxford: Oxford University Press, pp. 84-108. O que nos levou à leitura desse estudo foi uma citação por parte de Schafer (2009, p. 34), ao comentar o estado da questão acerca das *Ep.* 94 e 95.

<sup>96</sup> 1112 b 3-24; 1142 a 26-29; 1141 b 8-10; 1147 a 24-b 17.

Book III he is talking about **the person acquiring virtue**; and the **learner** does (...) have to put effort into considering, thinking about and working out the various factors relevant to acting (...). But the fully virtuous person will be different (...). His virtuous end will be fully internalized; his feelings and emotions will be fully in harmony with his judgments as to what is worth pursuing and what not (Annas, 1993, 89-90, grifos nossos).

Nessa diferenciação entre o *aprendiz* e aquele que *já aprendeu*, a estudiosa insere a questão das regras: para Annas, não haveria elementos suficientes no referido texto de Aristóteles para se perscrutar qual seria o seu papel frente ao pensamento do agente virtuoso ou do que almeja a virtude. A estudiosa ainda acrescenta que uma tal relação entre “moral reasoning” e “rules” aparece de forma mais explícita entre os estoicos – e com isso aproxima-se de nosso assunto:

Aristotle has in fact not thought the place of rules in the virtuous person’s thought. He moves from the problem-solving picture of the learner to the immediate sensitivity picture of the fully virtuous person without following through the question of what the structure of the fully virtuous person’s thinking will now be. (...) **It was left for the Stoics to develop, via an initial period of debate, a more satisfactory and systematic model of ethical reasoning and its continuities and the place in it of rules** (...). In fact **the Stoic theory of virtue is the one which takes rules most seriously**, and in which we find most debate on the place and function of rules in a theory of virtue. (Annas, 1993, p. 94, grifos nossos)

Assim como Kidd, a estudiosa considera uso das “regras” estaria atrelado aos *kathekonta*, às ditas “ações apropriadas”:

Further, **the Stoic theory of ‘due actions’ suggests the need for a place in the theory of rules**. According to the Stoics, some of our actions are *kathekonta* or ‘due actions’ (...). A due action (...) is an action of a kind that there is good reason to do, that can reasonably be defended; **and it is an action of a kind that achieves what is a natural advantage (technically a preferred indifferent)**<sup>97</sup> for the kind of thing in question. (...) The **beginner** did the due action because there was good reason for him to do it, and he did it because of that reason. But it was compatible with his very much not wanting to do it; failing to realize that there were other moral requirements in that situation; failing to grasp similar moral requirements in other situations. **The virtuous person** will do the same action, but will not have to overcome feelings counter to its performance (...). (Annas, 1993, pp. 94-98, grifos nossos).

Notamos que Annas também apresenta as especificidades do aprendiz (cf. “beginner”) e do virtuoso (cf. “the virtuous person”) como relevantes para o assunto das

---

<sup>97</sup> Nesse passo, entramos na teoria estoica dos valores, comentada brevemente *supra*: a virtude seria o único bem e o que é torpe o único mal (*virtutem unicum bonum... turpitudinem solum malum*, *Ep.* 94, 8), e o resto entraria na classe dos seriam “indiferentes”. Entre esses, haveria aqueles que são “preferíveis” (*aestimabilia*, *De Fin.*, III, vx, 50), como, por exemplo, a saúde e a riqueza (*ualetudine, diuitiarum*, *De Fin.*, III, xv, 51). Sobre essa teoria dos filósofos do pórtico, cf. “The good and the preferable (natural advantages)” in Long, 1974, pp. 189-199.

“ações devidas” (“due actions”), o qual, ainda segundo ela, estaria envolvido com uma teoria das regras. É nessa etapa de sua exposição que são apresentadas as duas cartas senequianas, adiantando-se ali que tanto os *praecepta* como os *decreta* poderiam ser traduzidos como “regras”<sup>98</sup>, e que as *Ep.* 94 e 95 seriam, literalmente, a “fonte” para se apreender o prévio debate que teria levado ao estabelecimento de uma visão “ortodoxa” quanto ao lugar dessas “ações devidas” (*kathekonta*) no pensamento estoico sobre a virtude<sup>99</sup>.

Isso nos indica que Annas, assim como Kidd e Mitsis<sup>100</sup>, assumiria essas duas missivas, ao menos até certo ponto<sup>101</sup>, como um meio através do qual chegaríamos a um delineamento de noções estoicas que teriam antecedido o período de Sêneca. Isso, de novo, se mostrará problemático.

A afirmação da estudiosa de que “regras” poderia ser uma tradução para *praecepta* e *decreta*<sup>102</sup>, por exemplo, é passível de questionamentos quando levamos em conta outros elementos presentes nas cartas 94 e 95. Isso porque ali o termo *praecepta* é muitas vezes alternado com *admonitio*<sup>103</sup>, “admoestação”, e também com *consilium*<sup>104</sup>, “conselho”, que não necessariamente equivalem a “regra”; os *decreta*, por sua vez, são mais de uma vez ligados a noções de contemplação e totalidade<sup>105</sup>, o que faz o termo “regras” soar um tanto restritivo. Além disso, um cotejo explícito entre leis (*leges*) e preceitos ocorre em *Ep.* 94, 37.

Acima de tudo, uma vez que as duas cartas se constroem precisamente a partir de um debate sobre a pertinência e suficiência de se aplicar apenas *praecepta* ou *decreta* durante o aprendizado filosófico, uma tradução que vertesse os dois termos da mesma forma provocaria, no mínimo, alguma confusão. Porém, a própria estudiosa mantém um exercício

---

<sup>98</sup> “Both *decreta* and *praecepta* could be translated as ‘rule’”. Annas, 1993, p. 98.

<sup>99</sup> “We also know from a dispute in the early Stoa that the place of rules in virtue was a topic of debate, a debate which led to the establishment of a subtle ‘orthodox’ view. The **source** of the debate is Seneca’s *Moral Letters* 94 and 95” (Annas, 1993, p. 98, grifo nosso).

<sup>100</sup> Cf. Mitsis, 1993, p. 293.

<sup>101</sup> A estudiosa faz uma pequena ressalva em nota: “Seneca is not here setting out to give us the history of Stoicism; it is clear that these letters are shaped by his own desire to argue for one view (the uselessness of *decreta* without *praecepta*) in *Ep.* 94, and a corresponding view (the uselessness of *praecepta* without *decreta*) in *Ep.* 95. Nonetheless, we can, I think, see enough of the views of Ariston and the later orthodox Stoics in these letters for us to be fairly confident of the main lines of the dispute”, Annas, 1993, p. 98.

<sup>102</sup> Cf. nota *supra*.

<sup>103</sup> *Ep.* 94 (§ 25, 29, 31, 32-33, 36, 44-46); *Ep.* 95, 61.

<sup>104</sup> *Ep.* 94 (§ 19-20, 74).

<sup>105</sup> *Ep.* 95 (§ 8, 10-12, 44, 56).

reflexivo sobre sua tradução (Annas, 1993, p. 99), ao menos sobre a de *decreta*, retificada por “principles” (“princípios”).

Nesse sentido, Annas parece sutilmente “lamentar” a falta de uma maior precisão da parte de Sêneca ao falar sobre os princípios, afirmando que “it would be nice if Seneca has given us an unambiguous example of a principle” (Annas, 1993, p. 99). Esse tipo de avaliação quanto à forma de exposição senequiana nos lembra a semelhante ponderação feita por Kidd (1978, p. 252-254) e Mitsis (1993, p. 295): os estudiosos parecem procurar um tipo de texto e encontrar outro.

Annas leva suas reflexões adiante, e dá atenção à passagem da *Ep.* 94, 31 em que Sêneca diz que tanto os preceitos quanto os princípios preceituam<sup>106</sup>. Como veremos abaixo, a estudiosa encontra uma interessante solução para o suposto impasse que o trecho apresentaria:

On its own this is puzzling, since there are many other differences between rules and principles. But it shows that Stoics could be impressed by the fact that, whatever these other differences, **both rules and principles have prescriptive force of a kind** (Annas, 1993, p. 104, grifo nosso).

Percebe-se que, nesse passo, a estudiosa não adota uma abordagem tão rigorosa: se anteriormente ela havia falado que tanto *praecepta* quanto *decreta* poderiam ser traduzidos como “regras”<sup>107</sup>, ela agora adota uma diferenciação entre as noções (utilizando “rules” para *praecepta* e “principles” para *decreta*). Mas, ao mesmo tempo, a diferenciação não impede Annas de ressaltar uma proximidade entre os conceitos – algo que faz o próprio Sêneca<sup>108</sup> – ao destacar a sua “força preceptiva”, i. e. a sua capacidade de guiar e auxiliar o aprendiz em seu processo de aprimoramento moral.

Ao término de suas reflexões, a estudiosa demonstra que a discussão das *Ep.* 94 e 95, no final das contas, não traz uma resposta definitiva e fechada – ainda que relevante e consistente – quanto ao papel das regras no processo do “raciocínio moral”. Comparando esses dados com os das outras escolas filosóficas abordadas no capítulo de seu livro, Annas apresenta as seguintes considerações finais:

---

<sup>106</sup> *Quid enim interest inter decreta philosophiae et praecepta (...)? Vtraque res praecipit, sed altera in totum, particulatim altera. Ep.* 94, 31.

<sup>107</sup> Cf. *supra*.

<sup>108</sup> *Ep.* 94, 31, 35 e *Ep.* 94, 64.

In general, we can see that there is no one favoured paradigm of moral reasoning; **for all the schools it is more important to stress the differences between the beginner and the fully virtuous than to specify just what forms their reasoning will take.** We can also see that, even though **there is no one word answering exactly to our ‘rule’**, rule-following is fairly important in all the major theories. Epicurus takes no official account of it and Aristotle has some interesting ideas which are not worked up into a satisfactory whole, the Stoics do come to grips with the status of rule-following in the moral life (Annas, 1993, p. 108, grifo nosso).

A estudiosa percebe, então, que o tema das regras e do “moral reasoning” acabou por trazer, na abordagem de todas as escolas filosóficas que consultou (cf. “all the schools”), mais informações ligadas aos contrastes existentes entre o iniciante ou aprendiz (“beginner”) e o virtuoso do que uma especificação sobre como as regras agiriam no processo deliberativo de cada um deles. Com essa consideração, encerramos nossa exposição sobre o estudo de Annas, com o qual o próximo artigo a ser apresentado dialoga larga e explicitamente.

Trata-se do capítulo de Inwood intitulado “Rules and reasoning in Stoic Ethics” (1999)<sup>109</sup>. O texto se inicia com a afirmação de que a ética estoica sempre foi criticada por uma suposta rigidez e um suposto idealismo em sua teoria<sup>110</sup>. Porém, ainda de acordo com o estudioso, em meados dos anos 60 começaram a surgir estudos mais “solidários e sofisticados” relativos ao estoicismo (“more sympathetic and sophisticated accounts of Stoic ethics”, Inwood, 1999, p. 95). É nesse contexto que são introduzidos os assuntos a serem abordados, nomeadamente o do “raciocínio moral” e o das “regras”, com os quais nos familiarizamos um pouco em nossa leitura de Annas (1993). De fato, o próprio estudioso menciona esse estudo logo no início do artigo. Vejamos suas palavras:

Since the mid-1960s more sympathetic and sophisticated accounts of Stoic ethics have, of course, begun to tell a different story. But there is still a gap which remains to be filled. One of the issues on which the Stoics have seemed to be most inflexible and unrealistic has been **the role of rules**, or laws, **in Stoic ethics**. (...) The particular importance of this theme emerges from a picture of Stoic views on the process of **moral reasoning (by which I mean figuring out what to do in circumstances which are non-trivial from the point of view of ethical evaluation)** (...). **Julia Annas has recently helped to clarify the Stoic position on the nature of moral reasoning** (...). But more still needs to be done: the relationship of such reasoning to “law” should be worked out, and a more exact account of how such injunctions are meant to work is, I think, within reach (Inwood, 1999, pp. 95-96, grifos nossos).

---

<sup>109</sup> In Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1999, pp. 95-127.

<sup>110</sup> “Stoic ethics is often criticized for its impractical rigidity and pointless idealism” (Inwood, 1999, p. 95).

Após tratar de noções como as grifadas acima – que, conforme observamos, são amplamente utilizadas por Annas (1993) –, Inwood questiona de forma muito pertinente o uso que a ética estoica faria do termo “regra” no contexto do processo de deliberação moral. O estudioso apresenta como “uma das maiores fraquezas” (“one of the main weaknesses”, Inwood, 1999, p. 108) dessa terminologia o fato de que não há registros de uma explicação clara sobre o papel que as regras desempenhariam no “raciocínio moral” estoico<sup>111</sup>, e nem mesmo exemplos determinados de “regras” ou “leis”<sup>112</sup>.

Antes de voltar à questão das regras, o estudioso esclarece um pouco mais ao leitor o que seria o chamado “moral reasoning” e, assim como Annas (1993, p. 84), retoma a teoria estoica dos valores: de acordo com essa teoria, tudo poderia ser classificado como um bem, um mal, ou algo “indiferente”<sup>113</sup>. Assim como a estudiosa e Kidd, Inwood remete ao processo de escolha por uma ação (justamente o “raciocínio moral”<sup>114</sup>) a esses “indiferentes” e aos *kathêkonta*<sup>115</sup>:

The Stoic analysis of moral choice needs to be situated in the framework of two distinctively Stoic theories. First, their articulation of the different kinds of values of things or states of affairs (...) needs to be taken into account; secondly, the sharp distinction drawn between **appropriate acts** (*kathêkonta*) and morally right actions (*katorthômata*) is relevant, as are some distinctions among different kinds of appropriate acts. As far the theory of value is concerned, a summary account should suffice. **For the relevant range, everything can be classified as good, bad, or indifferent.** (...) A startling range of things, indeed virtually everything that human beings normally think about when making morally significant choices, falls into this [scilicet “indifferent”] category” (...) Moral injunctions and recommendations, ‘laws’ and rules, all typically deal with actions rather than things, and the Stoic classification of morally pertinent actions is closely parallel to their classifications of the objects of choice. Appropriate actions correspond roughly to preferred indifferents (...). (Inwood, 1999, pp. 100-102, grifos nossos).

No entanto, o estudioso aponta um problema quando relacionamos as “ações apropriadas” dos estoicos a noções como regras e recomendações. Inwood menciona a suposição de que Zenão e Crisipo aceitariam, *sob determinadas condições*, ações extremas

---

<sup>111</sup> “(...) one of the main weaknesses of the competing view of rules and natural law in Stoicism has been the absence of a clear alternative account of the role of rules or other commands in Stoic moral reasoning”. Inwood.1999, p. 98.

<sup>112</sup> “(...) one very serious problem with this position lies in the difficulty one has in finding in our sources any such thing, called a ‘law’ or even a ‘rule’, which is more determinate than injunctions to live virtuously, act rightly, and so forth”. Inwood.1999, pp. 105-106.

<sup>113</sup> Cf. *supra*.

<sup>114</sup> Annas, 1993, pp. 84-87.

<sup>115</sup> Como veremos, Annas e Inwood escolhem traduções diferentes para *kathêkonta*: ela opta por “due actions” (Annas, 1993, p. 95) e ele por “appropriate acts” (Inwood, 1999, p. 100).

como o canibalismo, o incesto e o suicídio<sup>116</sup>. Isso serviria como um indicativo da flexibilidade que seria admissível entre os filósofos do pórtico no momento da deliberação acerca de uma ação<sup>117</sup>, tornando questionável a visão de que esse campo mais prático seria regido por regras fixas.

É nesse momento de seu estudo que Inwood introduz as *Ep.* 94 e 95 de Sêneca. Afirmando que diversos estudiosos as reconheceram como uma discussão a respeito do papel das “regras” no estoicismo, o estudioso enfatiza seu posicionamento sobre a dificuldade de se usar essa terminologia:

It has long been recognized that the most important discussion of such ‘rules’ in Stoicism can be found in two letters by Seneca, number 94 and 95. At least since Ian Kidd’s pathbreaking ‘Moral Actions and Rules in Stoicism’ it has been normal to read these letters, which constitute an intricate examination of the place in ethical theory and practice of *praecepta* (or moral instructions) and *decreta* (or moral principles), as being about ‘rules’; Kidd also established that the relevant context of this discussion was the more general Stoic theory of value and kinds of action. **The tradition of interpreting *praecepta* and/or *decreta* as rules has been very hardy, despite the difficulties occasioned by the Stoics’ acknowledgement of variability and flexibility in moral action, features which make ‘rule’ (with its connotations of fixity) subtly inappropriate** (Inwood, 1999, p. 106, grifo nosso).

Mais adiante, ao apresentar o conteúdo dessas cartas, Inwood demonstra ter sobre essas um tipo de visão identificado em Kidd, Mitsis e Annas, nomeadamente, a de que as *Ep.* 94 e 95 seriam fontes de opiniões estoicas anteriores a Sêneca. Apesar de fazer uma ressalva<sup>118</sup>, as afirmações do estudioso são bastante veementes nesse sentido:

We are also fortunate to have two letters of Seneca which **provide** valuable insight into **earlier Stoic approaches to moral reasoning**. (...) They, **of course, present** a controversy in the **early Stoa** about the role of practical advice-giving (paraenetic philosophy), between Ariston and more mainstream Stoics, represented by Cleanthes (Inwood, 1999, p. 113, grifos nossos).

---

<sup>116</sup> Inwood, 1999, p. 100. O autor não cita uma fonte direta para sua afirmação, mas remete a Waerdt, “Zeno’s *Republic* and the Origins of Natural Law”.

<sup>117</sup> “Hence it helps, to create room for a more flexible assessment of the Stoic account of moral reasoning” (Inwood, 1999, p. 108).

<sup>118</sup> A ressalva se dá em nota: “It is difficult to tell how much of the critique attributed to Ariston and how much of the defense associated with Cleanthes stems directly from those philosophers. As David Sedley pointed out in conversation, it is *Seneca* who constructed this debate out of materials provided by the tradition of the school’s history. (...) But, however, much Seneca may have elaborated Ariston’s position, the case attributed to him is still in broad agreement with the views of Ariston we know from Sextus Empiricus. Ariston in these letters is no more of a historical fiction than most long-dead philosophers become when their views are discussed in later centuries” (Inwood, 1999, p. 113, n. 55).

Apesar de manter a opinião de que Sêneca estaria reportando, com uma razoável fidelidade, elementos relativos ao “raciocínio moral” estoico, Inwood não deixa de fazer interessantes apontamentos sobre o modo como o cordobês conduz os assuntos da carta. Por exemplo, a ideia de que uma ação correta incutida por um preceito pode ser inadequada sob determinadas condições<sup>119</sup> não tira do estudioso a opinião, que concorda com a de Sêneca, de que há boas razões para se usar *praecepta*<sup>120</sup>. Outro exemplo: ao abordar a contenda com a figura de Aristão na *Ep.* 94, Inwood chama a nossa atenção para as preocupações pedagógicas do cordobês, afirmando que “Seneca is in fact choosing to place an educative goal ahead of evaluation here; Ariston stands out as unusual and peculiarly ‘rigorous’ because of his narrower focus on evaluating”<sup>121</sup>.

Esse não é o único momento em que Inwood verifica a importância da ideia de progresso moral na *Ep.* 94, como veremos a seguir. Além disso, o estudioso levanta a relação dos *praecepta* com outras formas de orientação moral, aspecto esse que nós também mencionamos em nossa exposição das cartas 94 e 95<sup>122</sup>:

Seneca also notes that *praecepta play a role in character formation*. As in Aristotle, just doing the right thing in itself helps to **form** a better moral character; and following *praecepta enables us* to do the right thing before our characters become well formed (94.33-4, 42-51). Closely related to **this is the favourable impact on our characters of the company of the good men who are our moral advisers (94.40-1), of other sorts of moral suasion (94.39) and of the examples of good and bad lives which are used to inculcate and reinforce praecepta** (95.59 ff.) (Inwood, 1999, p. 116, grifos nossos).

Assim, o estudioso acaba por mostrar que a discussão senequiana parece envolver não só outros fatores além de apenas “regras”, como também um processo de “raciocínio moral” menos rígido do que se costuma julgar típico dos estoicos. Isso se refletiria, inclusive, na flexibilidade com que Sêneca manuseia os termos *decreta* e *praecepta*, como Inwood nota no trecho que se segue:

---

<sup>119</sup> É claro o exemplo do próprio Sêneca na *Ep.* 95, 43: “Alguém assiste ao amigo doente: aprovamos. Mas ele o faz por causa da herança: é um abutre, espera o cadáver” (*Amico aliquis aegro adsidet: probamus. At hoc hereditatis causa facit: uultur est, cadaver expectat*).

<sup>120</sup> “(...) *praecepta* are always subject to (...) situational inadequacy; and nevertheless, (...) there are good reasons to entrench them, reasons which include justifiable doubts about the ability of the typical rational agent to decide correctly in many circumstances, the intractable mass of information relevant to a particular decision, and the inevitably open texture of moral decision contexts”. Inwood (1999, p. 108).

<sup>121</sup> Inwood (1999, p. 113).

<sup>122</sup> Cf. no Capítulo I discussão acerca de *Ep.* 94, 21, 27, 39, 49.

Seneca's terminology is, to be sure, somewhat fluid here. But it is typical of Seneca *not* to limit himself by rigid terminological decisions; the contrast between theories and the precepts grounded by them is the crucial point, and Seneca maintains it despite his deliberately non-professional style (Inwood, 1999, p. 120)<sup>123</sup>.

O resultado disso, finalmente, é que Inwood afirma ter encontrado, nessas duas cartas de Sêneca, um modo de raciocinar mais dialético, próprio da retórica do discurso forense (“a more dialectical and rhetorical style of reasoning, one as characteristic of the deliberative and forensic spheres as it is of the philosophical schools”, 1999, p. 124).<sup>124</sup>

Além do mais, vemos que a temática educacional também surge como relevante no desenrolar da discussão do estudioso, assim como na de Kidd, Annas e Mitsis.

Apresentados esses quatro estudos, parece-nos oportuno retomar agora algumas regularidades neles encontradas. Visando à clareza, vamos dividi-las em tópicos, conforme a seguir elencados. Em nossa apreciação, notamos que:

- Todos eles partem do tema das “regras” para discutir as *Ep.* 94 e 95 (ainda que essa terminologia seja problematizada em certo ponto por Annas, (1993, cf. rules/principles) e amplamente questionada por Inwood (1999);
- Dois dos estudiosos (Annas, 1993 e Inwood, 1999) tratam do processo do “raciocínio moral” concernente ao momento em que se dariam as ações adequadas (os *kathekonta*) como sendo um assunto centralmente presente nas *Ep.* 94 e 95;
- Todos os referidos estudos, embora o façam com ressalvas, apresentam uma leitura das cartas 94 e 95 de Sêneca como se tratasse de um relato de posicionamentos adotados por estoicos anteriores a seu autor;
- Todos os textos comentam, de alguma forma, o modo de exposição senequiano nas *Ep.* 94 e 95; dentre eles, três (Kidd, 1978; Mitsis, 1993; Annas, 1993) fazem um juízo negativo sobre o estilo expositivo do cordobês, ao passo que um deles parece não apresentar tal juízo (Inwood, 1999);

---

<sup>123</sup> Parece-nos que Inwood (1999), diferentemente de Mitsis (1993, p. 295) e Annas (1993, p. 99), transmite um juízo menos negativo acerca do modo como Sêneca compõe seu texto.

<sup>124</sup> Sobre retórica na filosofia romana, cf. por exemplo Bolzani, “Cícero Acadêmico” (2000) Powell, *Cícero Philosopher* (1999), Lima (2009). Diversos aspectos da relação entre retórica e filosofia romanas mereceriam uma atenção maior do que nos foi possível desenvolver neste estudo sobre a *Ep.* 94 de Sêneca.

- Todos os quatro textos destacam, em diferentes momentos, a importância de assuntos pedagógicos, como as noções de progresso moral e aprendizado, na abordagem dessas cartas de Sêneca.

Em nossa leitura das *Ep.* 94 e 95 apresentada no Capítulo I, não partimos do pressuposto de que o tema das cartas seriam o papel das regras ou raciocínio moral entre os estoicos que precederam Sêneca. Ao tomar o texto senequiano como uma exposição filosófica própria no âmbito do estoicismo (e não como meramente um relato), os dois últimos tópicos (a forma de exposição senequiana e assuntos pedagógicos) são os que mais chamaram a nossa atenção. Levando isso em conta, apresentaremos, na seção que se segue, estudos com cuja abordagem na leitura das *Ep.* 94 e 95 encontramos mais afinidade. Buscaremos, também, evidenciar em quais pontos a bibliografia a ser apresentada dialoga com a que avaliamos na presente seção.

## 2.2 – Questões pedagógicas e progresso moral nas *Epístolas 94 e 95*

Para esta parte de nossa investigação, valemo-nos da introdução de Bellincioni (1979) à sua tradução comentada das *Ep.* 94 e 95<sup>125</sup> e do estudo de Schafer (2009)<sup>126</sup> de título *Ars Didactica: Seneca's 94th and 95th Letters*. Uma vez que ambos os estudos se dedicam centralmente ao *corpus* da nossa investigação, a forma de exposição desta seção será um pouco diferente da anterior: preferimos intercalar (conforme o desenrolar de nossas reflexões) as referências consultadas, em lugar de apresentá-las separadamente uma da outra.

Quanto à Bellincioni (1979), destacamos o fato de que sua tradução das cartas 94 e 95, acompanhada de uma introdução de 33 páginas, consiste em um desdobramento de outra obra escrita pela estudiosa, intitulada *Educazione alla sapientia in Seneca*<sup>127</sup>. Tal pertinência ao estudo maior já nos dá indícios de que a estudiosa valorizará os conteúdos ligados à educação que se fazem presentes nas duas epístolas.

De fato, isso se dará logo na primeira afirmação de sua introdução. Nela, nota-se também como a estudiosa ressalta a unidade temática das cartas em estudo:

Le due Lettere costituiscono **un insieme unitario**; riguardano, infatti, un solo tema, quello dell'**educazione**, e in particolare si propongono di far luce sulla scelta dei **metodi educativi** più adeguati al conseguimento della *sapientia*” (Bellincioni, 1979, p. 17, grifos nossos).

Percebemos que Bellincioni introduz as duas cartas de uma maneira consideravelmente diferente de como fizeram os estudiosos que abordamos na seção anterior: de início, não há menção a “regras”, nem à reconstituição de um debate que teria ocorrido entre estoicos anteriores a Sêneca; as questões pedagógicas, também, são colocadas logo no início de seu texto, e apresentadas pela estudiosa como o tema central das *Ep.* 94 e 95.

No entanto, o estudo de Bellincioni (1979) não deixa de lado os *kathêkonta* – que, como vimos, haveriam de ser centrais nas discussões (a ele posteriores) de Annas (1993) e Inwood (1999) – e afirma que os *praecepta* sugeririam uma série dessas “ações

---

<sup>125</sup> Bellincioni, M. *Lettere a Lucilio, Livro XV: le lettere 94 e 95, testo introduzione, versione e commento do Maria Bellincioni*. Brescia: Paideia Editrice, 1979, pp. 17-51.

<sup>126</sup> Schafer, J. *Ars Didactica: Seneca's 94th and 95th Letters*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

<sup>127</sup> Bellincioni, M. *Educazione alla sapientia in Seneca*. Brescia: Paideia Editrice, 1978.

apropriadas”<sup>128</sup>. Porém, a estudiosa sagazmente observa que Sêneca não formula explicitamente esses temas de sua escola filosófica, mas apenas os sugere<sup>129</sup>. Concordamos com a afirmação: é perceptível que, nas *Ep.* 94 e 95, há momentos em que Sêneca menciona um termo que usualmente é empregado para verter *kathêkonta* para o latim (*officia*)<sup>130</sup> e alude à teoria estoica dos valores<sup>131</sup>; mas nunca com uma extensão que nos permita dizer que esse é o foco do filósofo em sua exposição. Isso se dá, segundo Bellincioni, justamente porque a prioridade do cordobês estaria nas questões pedagógicas:

Tuttavia per l'intento pedagogico che ispira le due Lettere la distinzione fra questi (...) *officia* perde valore, tant'è vero che Seneca non la pone neppure in rilievo, e invece imposta la sua discussione su una polemica com Aristone (Bellincioni, 1979 p. 27).

Quanto à presença ou não da temática dos *kathêkonta* nas duas cartas, Schafer (2009) assume um posicionamento mais radical que o de Bellincioni (1979). Defendendo, assim como ela, que as noções de ensino e instrução são as principais das duas cartas (postura que se faz clara na escolha do título do estudo, *Ars Didactica*), Schafer desaprova as leituras das *Ep.* 94 e 95 feitas nas investigações que abordamos na seção anterior<sup>132</sup>. Ele separa as *Ep.* 94

---

<sup>128</sup> “Una via viene indicata nell’osservanza dei *praecepta*: frutto della lunga esperienza umana variamente sedimentata e catalogata, **essi suggeriscono una serie di ‘azioni buone’ (*kathêkonta*)** in risposta a eventi e casi della vita più facilmente ricorrenti nelle diverse situazioni esistenziali”. Bellincioni, 1979, p. 18.

<sup>129</sup> “Credo valga la pena di rilevare che anche in queste Lettere, come in genere in tutta la sua opera, Seneca non tocca direttamente né formula explicitamente i temi più tradizionali e più noti della sua scuola filosofica, ma senz’altro li sottintende”. Bellincioni, 1979, p. 26.

<sup>130</sup> O termo *officium* se faz presente na argumentação atribuída a Aristão em *Ep.* 94, 5-6 (“algo cega o espírito e o impede de distinguir uma ordem para seus **deveres**”, *aliqua res occaecat animum et ad officiorum dispiciendum ordinem impedit*; grifos nossos); Sêneca afirma em *Ep.* 94, 18 que “a natureza não ensina aquilo que se deve fazer em cada **dever**” (*quid autem cuique debeatur officio natura non docet*; grifos nossos); em *Ep.* 94, 32, a admoestação demonstra o caminho dos deveres (*officiorum uiam, quam admonitio demonstrat*; grifo nosso); em *Ep.* 94, 33, “os **deveres** são prescritos por preceitos” (*officia praeceptis disponuntur*; grifos nossos); em *Ep.* 94, 37, “os preceitos exortam quanto ao **dever**” (*praecepta in officium adhortantur*; grifos nossos); em *Ep.* 95, 12, alega-se que ninguém cumprirá corretamente o que deve ser feito, exceto aquele que tiver sido levado por um caminho no qual se pode cumprir todas as etapas de seus deveres (*Quid quod facienda quoque nemo rite obibit nisi is cui ratio erit tradita qua in quaque re omnis officiorum numeros exsequi possit*; grifo nosso).

<sup>131</sup> Cf. nota 98. Em *Ep.* 94, 8, fala-se da virtude como o único bem e o que é torpe como o único mal (*uirtutem unicum bonum hominis..., turpitudinem solum malum*); em *Ep.* 95, 58-59, notamos uma leve alusão à teoria dos valores: “As coisas boas e más, honestas e torpes, justas e injustas, pias e ímpias, as virtudes e o uso das virtudes, a posse de coisas cômodas, o juízo e a dignidade, a boa saúde, as forças, a forma, as sagacidades dos sentidos – todas essas coisas carecem de alguém que avalie seu valor (*aestimatores desiderant*). Convém saber o que e com que valor se deve declarar no censo. Pois você se engana, e pensa que certas coisas são mais do que são e, ainda mais, se engana de tal modo que essas mesmas coisas, tidas entre nós como as maiores de todas – riquezas, influência, poder – devem ser estimadas como valendo uns trocados (*sestertio nummo aestimanda sint*)”.

<sup>132</sup> Sobre as cartas 94 e 95, Schafer afirma: “Recent scholarship (...) has inspected them all but exclusively for a single purpose, namely **in search of evidence concerning the role of rules in Stoic studies**. This issue has

e 95 do processo de “moral reasoning” que estaria envolvido na escolha das “ações apropriadas”:

The point of these remarks is to affirm that since the letters are about *praecepta*, if the letters are about Stoic deliberation, that is, about how one finds out what actions are befitting, then *praecepta* must also be shown to be about finding out what is befitting. (...) Letter 94 includes multiple examples of precepts, most of which have very little to do with finding out what is befitting. In 94-27-8, Seneca tells us that fine-sounding precepts carry with them their own authority. (...) **Far from being the sort of instructions that could structure Stoic deliberation, these apothegms are, if pushed, of questionable compatibility with Stoicism. ‘Audentis fortuna iuuat’<sup>133</sup>, for example, seems to suggest the very un-Stoic thought that one ought to be courageous because fortune will give us good things if we are.** (Schafer, 2009, p. 55, grifo nosso).

Levando sua argumentação adiante, o estudioso nos lembra do fato de que, nas epístolas em questão, Sêneca, além do mais, aproxima os *praecepta* de outros recursos de “ajuda moral” (conforme ressaltamos no capítulo anterior<sup>134</sup>). Tal aproximação fortalece ainda mais seu ponto de vista de que as cartas 94 e 95 não falam sobre “raciocínio moral” ou “regras”, mas sim sobre métodos educacionais:

There are many other indications that *praecepta* should not be taken as structuring moral reasoning. Seneca defends the effectiveness of precept-giving by **linking it to other non-systematic means of moral help** (*consolationes...*, *adhortationes et obiurgationes et laudationes*, *Ep.* 94, 39). (...) Precepts help the way the company of good friends does (94, 30), the way **familiarity with historical exempla does** (94, 42). (...) The defense of *praecepta* is a defence not of a system of rules that structure correct moral action, but of an **educational method** whereby a moral guide, at least sometimes, *tells* her **students** what to do instead of *explaining* how one discovers what to do (Schafer, 2009, pp. 56-59, grifos nossos).

Nota-se, ainda, a menção a exemplos históricos para se falar em formas de ajuda moral. Isso chama a nossa atenção, pois, conforme destacamos, esse tipo de exemplo ocorre ao final das cartas 94 e 95<sup>135</sup>, e com possível efeito preceptivo<sup>136</sup>. Aqui, encontramos mais

---

of late been a weighty bone of contention in Stoic studies: **one camp has seen rules as fundamental to the structure of stoic deliberation, while the other has cast doubt on the importance or even existence of rules for the same. Either camp has sought to enlist these letters** (which are standardly dubbed ‘the most extensive discussion of rules in Stoicism’) into this service. (...) **I contend that this focus has been mistaken. Both sides of the debate**, it seems to me, **have misconstrued Seneca’s text**, which neither can nor was intended to sustain the theoretical weight they ask it to bear. (...) To begin, let us set out the terms of the recent debate (...)” Schafer, 2009, pp. 33-34, colchetes e grifos nossos. No mesmo lugar, o estudioso cita especificamente as pesquisas acima referidas: **“Inwood** may be taken as both representative of the side that seeks to downplay rule-following and as its best expositor; **Mitsis and Annas** as the most important champions of rule-following” (2009, pp. 33-34, colchetes e grifos nossos).

<sup>133</sup> *Ep.* 94, 28.

<sup>134</sup> Sobre tais associações, cf. nossas notas à tradução da *Ep.* 94 (§ 21, 27, 39, 49).

<sup>135</sup> Cf. discussão sobre *Ep.* 94, 60-67 e *Ep.* 95, 65-73 no Capítulo I.

<sup>136</sup> Cf. discussão sobre a *Ep.* 95, 66 *supra*.

um ponto de encontro entre Schafer (2009) e Bellincioni (1979), que já se referia ao poder didático dos *exempla* nas duas cartas:

**È noto che delle figure storiche Seneca si avvale come di *exempla* (...). Vengono quindi addotte come prove per dare concretezza alle argomentazioni, che sono, come sempre, di natura morale (...). La storia ha senso per Seneca solo se ha funzione d'insegnamento (...).** (Bellincioni, 1978, pp. 42-43, grifos nossos).

A nosso ver, afirmações como essa são, por sua vez, *exempla* de outro modo de encarar a forma de exposição senequiana. Isso porque, mais tradicionalmente, o uso de exemplos poderia ser apontado como mais um elemento que conferiria “difusão”<sup>137</sup> e “falta de conexão”<sup>138</sup> à prosa do cordobês. Mas, em Bellincioni, ele aparece como produtor de um efeito, o de *ensinar*. Se também levarmos em conta o fato de que Sêneca efetivamente tematiza, em ambas as *Epístolas* 94 e 95, a questão do ensino<sup>139</sup>, parece-nos que o encerramento das cartas por meio de *exempla* acaba por realizar, enquanto *forma*, aquilo que nelas se defendeu enquanto *tema*<sup>140</sup>.

Tal consideração eleva as cartas 94 e 95 a um nível de complexidade e correlação surpreendente. A afirmação de que os *exempla* “concretizam” os argumentos (cf. *supra*, “concretezza alle argomentazioni”) senequianos também nos faz lembrar das imagens: esses recursos (como já comentamos ao abordar a passagem da *Ep.* 95, 64 em que os preceitos são comparados a mãos e ramos, e os princípios ao coração e a raízes) poderiam gerar um efeito semelhante.

Isso porque, as imagens (tais como as presentes em *Ep.* 95, 64), ao transferir a argumentação senequiana de um campo *abstrato* para um campo *material*, acabam por *concretizá-la*, de modo semelhante como fazem, segundo nota Bellincioni, os exemplos. Podemos estender esse raciocínio e observá-lo em outras imagens que ocorrem nas cartas, como a comparação entre a “cegueira do espírito” e a cegueira dos olhos<sup>141</sup>; a de que os preceitos conduzem a ação do aprendiz da mesma forma que um professor conduz pela mão

---

<sup>137</sup> Herington, 1996, p. 518.

<sup>138</sup> Pichon (1897, p. 449).

<sup>139</sup> *Ep.* 94, 21 e 50-52 & *Ep.* 95, 36-37.

<sup>140</sup> Cf. Schafer, 2009, p. 83.

<sup>141</sup> *Ep.* 94, 5.

os dedos da criança que aprende a escrever<sup>142</sup>; a de que nós somos responsáveis pelo emergir dos nossos vícios assim como pelo ato de fazer o ouro, a prata e o ferro emergirem da terra<sup>143</sup>; a ilustração dos vícios morais através da longa descrição dos vícios alimentícios e sexuais que Sêneca teria testemunhado<sup>144</sup>.

Assim como a *concretização* proporcionada pelos exemplos, a concretização provocada pelas imagens pode ter o efeito de facilitar a compreensão de assuntos filosóficos por parte do aprendiz: esses são ensinados por meio de noções *visíveis*, como que *palpáveis*, uma vez que *materiais*. Dessa forma, exemplos e imagens revelam-se uma interessante ferramenta de ensino aos *inperiti* (*Ep.* 94, 43), que ainda têm certa imaturidade moral. Nesse sentido, sua função é semelhante à dos *praecepta*:

il bene non si comunica solo per via razionale, ma anche per via istintiva (...). Sotto questo aspetto i **praecepta ben si prestano all'educazione degli inperiti** (§ 43), possono giovare *inbecillioribus ingeniis* (§ 50; cfr. 95, 64: *praecepta profanis quoque nota sunt*) e addirittura sostituire i **decreta nella fase dell'imaturità morale** (§ 50: *interim etiam inperfecto sed proficienti demonstranda est in rebus agendis uia*). (Bellincioni, 1979, p. 21, grifos nossos).

Dessa forma, se as imagens podem gerar, assim como os *praecepta*, um efeito didático, elas também podem ser interpretadas (ao modo dos *exempla*), como uma *realização formal* de uma das *temáticas* das *Ep.* 94 e 95. Esse novo indicativo da relação entre forma e tema nas duas cartas nos leva a questionar opiniões como a de Mitsis (1993), segundo quem a discussão apresentada nas referidas cartas teria sido “mal guiada” (“misguided”, Mitsis, 1993, p. 295) por Sêneca, e lembrar da afirmação de Schafer a respeito de estudos relativos aos textos em apreço: “the letters have not been read on their own terms and with sufficient attention” (2009, p. 58).

Em verdade, Schafer amplia a relação entre tema e forma das *Ep.* 94 e 95 para uma relação entre essas cartas e as *Epistulae* como um todo. Como apontou de modo convincente o estudioso (2009, p. 54), não poderíamos esperar senão a defesa dos *praecepta* dentro de uma obra cujas primeiras palavras são um preceito: *Ita fac, mi Lucili* (*Ep.* 1, 1). Também é digno de atenção o fato de que as máximas, tantas vezes defendidas e aproximadas dos

---

<sup>142</sup> *Ep.* 94, 51.

<sup>143</sup> *Ep.* 94, 56-59.

<sup>144</sup> *Ep.* 95, 15-35.

*praecepta* na *Ep.* 94<sup>145</sup>, são utilizadas pelo cordobês para encerrar boa parte das primeiras 31 cartas da coleção<sup>146</sup>.

Finalmente, as noções de ensino e progresso moral, ainda segundo Schafer (2009), se fazem presentes de diferentes formas em diversas cartas – seja por meio de elogios ou repreensões que Sêneca direciona a Lucílio, seja por meio de considerações do filósofo sobre os avanços conquistados pelo seu discípulo:

“**Much (...) information is provided (...) about the course of Lucilius’ progress.** In fact, the issuing of ‘report cards’ is a central feature of Seneca’s **didaxis**. Thus in letter 2 Seneca tells his student *bonam spem de te concipio*. (...) In 31 he writes that Lucilius is *beginning* to live up to his promise. (...)” (Schafer, 2009, p 72, grifos nossos).<sup>147</sup>

Desse modo, “as cartas emolduram um percurso de educação estoica”<sup>148</sup>. Levar isso em conta, para Schafer, fortalece ainda mais a ideia de que a maior motivação das *Ep.* 94 e 95 não seria discutir noções técnicas da ética estoica, mas sim meios de instrução moral que são largamente utilizados ao longo das *Epistulae*. É com esse apontamento do estudioso que encerramos esta seção e este capítulo:

I think it much more illuminating to treat the two basic concepts [scilicet *praecepta & decreta*, p. 105] as subordinate in intent to the dialectic in which they are contained; if their meanings shift it is because **Seneca develops throughout the text a portrait of philosophical education** for which the original notions become increasingly inadequate. In other terms, **the ultimate purpose of these letters is not to explore the distinction between *praecepta* and *decreta*, but rather the nature of the philosophical life and**

---

<sup>145</sup> *Ep.* 94 (§ 25, 27, 43, 46, 47).

<sup>146</sup> “The first thirty-one letters end with *sententiae* for Lucilius to ponder. (...) At letter 32, however, Seneca drops his practice without comment. (...) From this point on there is a clear shift in tone; references to Epicurus, for instance, become both less frequent and more negative, and the technical content of the letters increases. Seneca undoubtedly signals to us his conscientious decision that Lucilius ought to be prodded to advance in his philosophical maturation” (Schafer, 2009, p. 68).

<sup>147</sup> Cf. ainda: “The report cards on **Lucilius’ progress** contain mostly good news: **the course of instruction** proceeds largely to Seneca’s satisfaction. But throughout the letters there are episodes in which Seneca chastises Lucilius for his or that reason (...). For instance, in 17 Seneca writes that Lucilius’ hesitancy about retirement betokens his failure to understand the true nature of philosophy’s benefits. (...) **Lucilius’s growing intellectual achievements parallel his moral progress**. As seen already, the first 29 all end with a ‘thought of the day’ for Lucilius to ponder. From 30 this practice is dropped, and in 33 Seneca declines Lucilius’ request to revive it. **There are many other indications of Lucilius’ philosophical maturation**. At 6.5 Seneca promises to send Lucilius unspecified philosophical books. For Lucilius’ benefit, he will underline the important parts: *imponam notas, ut ad ipsa protinus quae probo et miror accedas*. From 33 on it is clear that this sort of shortcut is no longer appropriate for Lucilius; in 39, for instance, Seneca only with reluctance agrees to send him some unspecified *comentarii* (...)” (Schafer, 2009, pp. 72-73, grifos nossos).

<sup>148</sup> “(...) the letters portray a course of Stoic education”. *Ibid.*, p. 79.

**philosophical training which the distinction allows Seneca to trace**". (Schafer, 2009, pp. 105-106, grifos  
nossos).

### Capítulo III - Filosofia e didática na *Epístola 94*: uma relação entre matéria e forma

Neste capítulo, investigamos cinco noções que, presentes nas *Epístolas* de Sêneca, pareceram-nos importante para um melhor entendimento da nossa *Ep. 94*: são elas os *exempla*, as imagens, as máximas, os *praecepta* e os *decreta*. Consideramos relevante, também, levar em conta evidências a respeito das mesmas tanto na retórica antiga quanto no estoicismo como um todo.<sup>149</sup>

Conforme o que discutimos no capítulo anterior, estudiosos modernos apresentam diferentes apresentações diferentes leituras acerca do que seria o assunto central das *Ep. 94* e *95*. Annas (1993), Mitsis (1993) e Inwood (1999), por um lado, demonstram maior interesse em empregar essas missivas como um meio de reconstruir qual teria sido o ponto de vista de outros filósofos estoicos a respeito do papel das “regras” (essa é a tradução que dão a *praecepta*)<sup>150</sup> no momento da deliberação por uma “ação apropriada” (*kathêkon* em grego; *officium medium* or *inchoatum* em latim)<sup>151</sup>. O resultado desse tipo de abordagem, por vezes, é o ato de tratar essas duas cartas como uma mera fonte do que teria sido o estoicismo ortodoxo – e, quando o texto não satisfizer essa expectativa, fazer de Sêneca alvo de críticas.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> Os resultados apresentados neste Capítulo foram desenvolvidos em nosso Estágio de Pesquisa no Exterior no Corpus Christi Centre for the Study of Greek and Roman Antiquity (Corpus Christi College – Universidade de Oxford). O estágio foi viabilizado por meio de projeto específico de Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE, processo Fapesp 2013/01745-0) com coorientação do Prof. Dr. Stephen Harrison – a quem agradeço a atenta leitura e discussão de versão prévia (em língua inglesa) deste capítulo – e orientação da Profa. Isabella Tardin Cardoso.

<sup>150</sup> Mitsis (1993, p. 293), sobre as *Ep. 94* e *95*: “They defend the importance of both specific **rules** (*praecepta*) and universal moral principles (*decreta*)”, parênteses e grifo nossos; Annas (1993, p. 99): “*Praecepta* are clearly rules”. Apesar de Inwood (1999, p. 113) aceitar a ideia de que as referidas epístolas lidam com a teoria estoica da deliberação, ele rejeita a tradução de *praecepta* como “regras” (“rules”). Ver p. 106: “The tradition of interpreting *praecepta* and/or *decreta* as rules has been very hardy, despite the difficulties occasioned by the Stoics’ acknowledgement of variability and flexibility in moral action, features which make ‘rule’ (with its connotations of fixity) subtly inappropriate”.

<sup>151</sup> Cf. As definições em Diógenes Laércio (7, 107) e Cícero (*De Fin.* III, xviii, 59) e discussão no Capítulo II.

<sup>152</sup> Mitsis (1993, pp. 294-295): “Seneca’s examples of *praecepta* get low marks both for their immunity to exception and for their ability to give any very precise moral guidance. **Indeed, it is difficult not to view the entire dispute as being somehow misguided.** (...) Characterizing Stoic conceptions in this way (...) **misconceives** both the terms and goals of their overall argument”; Annas (1993, p. 99): “it would be nice if Seneca has given us an unambiguous example of a principle”.

Bellincioni (1979) e Schafer (2009), por outro lado, oferecem um outro tipo de abordagem. Bellincioni não negligencia a importância dos *officia* em uma leitura mais abrangente das *Ep.* 94 e 95, mas a considera um pouco limitada quando comparada à motivação pedagógica que as teria realmente inspirado<sup>153</sup>. Schafer, por sua vez, é consideravelmente mais radical em sua interpretação:

(...) it has been common to see *praecepta* (and sometimes *decreta* as well) as rules, and to take these letters to reflect early Stoic debate about the role of rules in determining right action. (...) One of the core aims of this work is to demonstrate that the debate that has arisen over these letters is misguided and that the tradition of interpreting *praecepta* as rules is misleading. (...) Instead, **the two letters are an exploration of method in philosophical education**. The distinction between *decreta* and *praecepta* is not one between (...) rules and the general principles that produce rules, but rather between non-technical instructions and **other techniques of moral guidance** on the one hand, and the teaching of philosophical doctrine on the other (Schafer, 2011, p. 11).

Entre as “other techniques of moral guidance” que Sêneca menciona na *Ep.* 94, ele explicitamente associa tanto os *exempla* (§ 42-43) quanto as *sententiae* (§ 47) aos *praecepta* que, aos olhos do filósofo, parecem ter um apelo didático particular<sup>154</sup>. Em uma passagem por nós já discutida (ao tratarmos da *Ep.* 94, 50 no Capítulo I), ele ilustra a adequação dos *praecepta* a “intelectos mais fracos” (*inbecillioribus ingeniis*, *Ep.* 94, 50) por meio de uma imagem bastante sugestiva: o nosso intelecto é ajudado por preceitos (*sic animus noster, dum eruditur ad praescriptum, iuuatur*, § 51) assim como crianças que estão aprendendo a escrever (*pueri ad praescriptum discunt, ibid.*) são conduzidas pela mão de alguém que segura os seus dedos (*digiti illorum tenentur et aliena manu per litterarum simulacra ducuntur, ibid.*).

---

<sup>153</sup> “Tuttavia per l’intento pedagogico che ispira le due Lettere la distinzione fra (...) *officia* perde valore” (Bellincioni, 1979, p. 27).

<sup>154</sup> Segundo Schafer (2009, p. 18), as outras técnicas são as seguintes: “consolation, dissuasion and exhortation, praise and blame. In particular (...), the company of a good person exerts a good moral influence. (...) Precepts work in the same way: whatever the precise psychological mechanism, we are immediately drawn to fine-sounding proverbs. In such cases, the truth is self-evident, and doesn’t require doctrinal exposition to persuade us”. Nota-se que o estudioso menciona boa parte das noções que nos interessam: “the company of a good person” sugere *exempla*; “precepts”; “proverbs” sugerem *sententiae*. Apesar de mencionar essas noções, assim como outras (“consolation, dissuasion” etc), Schafer não realiza uma análise detida de nenhuma delas; a que recebe maior ênfase é a de *sententia* (cf. p. 17, 56-57, 68, 74). Em nosso estudo, tampouco trataremos especificamente de consolação, dissuasão, exortação ou difamação.

Curiosamente, essas técnicas não são somente um tema da *Ep.* 94, mas também uma parte da vasta gama de recursos aos quais Sêneca recorre ao desenvolver suas ideias no decorrer das cartas. Dessa forma, fomos levados a crer que uma investigação atenta tanto à tematização quanto ao uso de tais noções nas *Epístolas* como um todo poderia enriquecer a nossa compreensão da *Ep.* 94 e de como esta carta se relaciona com a obra à qual pertence.

### 3.1 – *Exempla*

*Instruenda est enim uita exemplis inlustribus...*  
“Pois devemos equipar a vida com exemplos ilustres...”  
Sêneca, *Ep.* 83, 13

No Capítulo I, pudemos observar o quanto a argumentação da Epístola 94 é permeada pelo uso de diversos tipos de exemplos (*exempla*). A relevância de se considerar o valor do recurso ao *exemplum* para um melhor entendimento da nossa *Ep.* 94 é particularmente visível na seguinte passagem:

Coisa alguma engaja mais os espíritos no que é honroso, e recruta para a retidão os que são ambíguos e dispostos ao que é corrupto, do que o faz a conduta dos homens de bem. Pois ela paulatinamente penetra nos intelectos e mantém a força dos preceitos, sendo frequentemente **vista** (*aspici*), frequentemente **ouvida** (*audiri*). O próprio encontro casual – por Hércules! – com um sábio é benéfico, e você há de fazer algum progresso só de ter o contato com um grande homem, ainda que ele nada fale. Não lhe saberia dizer de que modo isso é benéfico com a mesma facilidade com que percebo que foi benéfico. “Alguns animaizinhos”, como diz Fédon, “não são percebidos quando mordem, de tal forma é dissimulada sua força, sutis que são, durante o ataque. O inchaço indica a mordida, e no próprio inchaço não é visível fermento algum”. O mesmo lhe há de ocorrer na convivência com homens sábios: você não vai notar de que modo ou quando lhe é benéfica, mas vai notar que o foi. Você há de perguntar: “em que isso é pertinente?” De modo similar, se bons **preceitos** (*praecepta*) estiverem sempre com você, serão benéficos assim como bons **exemplos** (*exempla*). Pitágoras diz que o espírito se transforma em outro ao adentrar um templo, vislumbrar de perto as **imagens** (*simulacra*) dos deuses e aguardar a **voz** (*uocem*) de algum oráculo. (*Ep.* 94, 40-42)<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> *Nulla res magis animis honesta induit dubiosque et in prauum inclinabiles reuocat ad rectum quam bonorum uirorum conuersatio; paulatim enim descendit in pectora et uim praeceptorum obtinet frequenter aspici, frequenter audiri. Occursus mehercules ipse sapientium iuuat, et est aliquid quod ex magno uiro uel tacente proficias. Nec tibi facile dixerim quemadmodum prosit, sicut illud intellegam profuisse. 'Minuta quaedam' ut ait Phaeton 'animalia cum mordent non sentiuntur, adeo tenuis illis et fallens in periculum uis est; tumor indicat morsum et in ipso tumore nullum uulnus apparet.' Idem tibi in conuersatione uirorum sapientium eueniet: non deprehendes quemadmodum aut quando tibi prosit, profuisse deprendes. 'Quorsus' inquis 'hoc pertinet?' Aequae praecepta bona, si saepe tecum sint, profutura quam bona exempla. Pythagoras ait alium animum fieri intransibus templum deorumque simulacra ex uicino cernentibus et alicuius oraculi opperientibus uocem.*

Sêneca claramente associa os *exempla* ao tema central da *Ep.* 94, os *praecepta* (*praecepta bona, si saepe tecum sint, profutura quam bona exempla*). Isso faz com que a interação dessa passagem com o resto da missiva seja profunda. Notamos que nela o uso dos exemplos se relaciona com o dos preceitos (ou admoestações)<sup>156</sup> em um sentido particular, nomeadamente o da demonstração didática<sup>157</sup>. As referências à visão (*aspici*) e à audição (*audiri*) enfatizam o efeito demonstrativo que pode advir a quem se associar com homens bons (*bonorum uirorum conuersatio*). Um pouco mais à frente, o leitor revisita ambas as ideias na mesma ordem: o espírito se transforma em outra coisa (*alium animum fieri*) ao entrar em contato com as imagens (i. e. estátuas, *simulacra*) dos deuses e a voz de um oráculo em um templo. Aqui se nota, como de costume, a riqueza do uso senequiano de imagens.<sup>158</sup>

Essa não é a única ocasião das *Epístolas* em que Sêneca menciona a visão e a audição ao tratar dos *exempla*; isso ocorre também em outro momento, quando eles são surpreendentemente comparados aos *praecepta* (*Ep.* 6, 5):

(...) a voz ao vivo trará mais benefícios a você do que a palavra escrita; é preciso que você vá **ao local da ação** (*in rem praesentem*), primeiro porque os homens acreditam mais nos **olhos** (*oculis*) do que nos **ouvidos** (*auribus*), em segundo lugar porque, a jornada por meio de preceitos é longa, ao passo que é breve e eficaz por meio de **exemplos** (*exempla*).<sup>159</sup>

---

<sup>156</sup> Sêneca alterna o termo *praeceptum* com *admonitio* em várias passagens da *Ep.* 94 (§ 25, 29, 31, 32-33, 36, 44-46), e às vezes com *consilium*, “conselho” (§ 19-20, 74). Cf. também *ThLL*, 10.2.441.80 (*praecipio*).

<sup>157</sup> Sêneca afirma o efeito demonstrativo da admoestação três vezes na *Ep.* 94 (§ 32, 45 e 50). Constatamos especial atenção à didática na terceira dessas ocorrências, na qual se menciona o *proficiens*-aprendiz: “enquanto isso, ao que ainda está imperfeito, mas em progresso, é **necessário que se demonstre qual o caminho para agir nas devidas situações**. É necessário que alguém lidere os intelectos mais fracos: ‘você há de evitar isto, fazer aquilo’ (...) Essas são as razões com as quais se prova que essa parte da filosofia não é supérflua” (*Interim etiam imperfecto sed proficienti demonstranda est in rebus agendis uia. (...) Inbecillioribus (...) ingeniis necessarium est aliquem praeire: 'hoc uitabis, hoc facies'. (...) Haec sunt per quae probatur hanc philosophiae partem [scilicet praeceptiuam] superuacuum non esse, § 50-52*). Os colchetes e grifos são nossos.

<sup>158</sup> Cf. o estudo de Armisen-Marchetti (1989, *Sapientiae Facies: Études sur les images de Sénèque*). Vamos tratar das imagens na seção seguinte.

<sup>159</sup> *in rem praesentem uenias oportet, primum quia homines amplius oculis quam auribus credunt, deinde quia longum iter est per praecepta, breue et efficax per exempla*.

O diálogo entre essa passagem e a da *Ep.* 94 mencionada acima parece claro – até mesmo o aspecto demonstrativo se faz ver em *in rem praesentem*. O que encontramos aqui, porém, é ligeiramente diferente. Isso porque a visão e a audição são igualmente relacionadas aos *exempla* na *Ep.* 94, ao passo que na *Ep.* 6 a primeira é exclusivamente atribuída aos exemplos, e a última aos preceitos. De fato, os registros de *exemplum* e variantes na *Concordantia senequiana*<sup>160</sup> apresentam alusões à visão com frequência considerável<sup>161</sup>. Mais tarde, Plínio o Jovem (61/62-113 d. C.) viria a realizar o mesmo tipo de associação; Marrou (1956, p. 233) e Chaplin (2000, p. 13) fazem referência à passagem (Plínio, *Ep.* VIII, 14, 4-6):

Antigamente, porém, era de praxe que **aprendêssemos** (*disceremus*) dos mais velhos não só **ouvindo** (*auribus*) mas, de fato, até mesmo **observando** (*oculis*) (...). Qual o poder dos proponentes, quais os direitos dos que expressam opiniões, quais os direitos dos magistrados, quais as liberdades dos restantes, quando ceder e quando resistir, qual o momento de silenciar, qual o modo de se falar (...) – **os exemplos ensinavam** (*exemplis docebantur*).<sup>162</sup>

Mais uma vez, os *exempla* aparecem atrelados ao visual ao mesmo tempo que considerados recursos didáticos (cf. *disceremus/docebantur* acima). De fato, exemplos e imagens parecem incidir sobre esse mesmo ponto, o da demonstração com fins de ensino. Isso se torna perceptível em uma outra passagem das *Epístolas*, na qual Sêneca avalia o estilo de escrita de Lucílio (*Ep.* 59, 6):

No entanto, encontro **metáforas** (*translationes uerborum*) que, embora não descuidadas, chegavam a ser arriscadas. Encontro **imagens** (*imagines*); quem proibir o seu uso e as julgar permitidas somente aos poetas, parece-me não ter lido ninguém dos antigos, cujos discursos ainda não eram capturados pelos aplausos. Eles, que discursavam de maneira simples e **com o intento de demonstrar** (*demonstrandae rei causa*), estão repletos de **comparações** (*parabolis*), que considero necessárias, não pelo mesmo motivo que o dos poetas, **mas para que nossa ingorância seja diminuída** (*sed ut inbecillitas nostrae adminicula sint*), e para que tragam **face a face com o assunto** (*in rem praesentem*) não somente o enunciador e como também o ouvinte.<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> Busa & Zampolli (1975).

<sup>161</sup> Cf. *Ep.* 70, 22, *Ep.* 75, 15 e *Ep.* 78, 21. Há também uma ocorrência significativa em *Ep.* 11, 8-10, que citaremos no corpo do texto mais à frente.

<sup>162</sup> Seguimos o texto latino editado por Radice (1969): *Erat autem antiquitus institutum, ut a maioribus natu non auribus modo uerum etiam oculis disceremus* (...). *Quae potestas referentibus, quod censentibus ius, quae uis magistratibus, quae ceteris libertas, ubi cedendum ubi resistendum, quod silentii tempus, quis dicendi modus* (...) — *exemplis docebantur*.

<sup>163</sup> *Inuenio tamen translationes uerborum* (...); *inuenio imagines, quibus si quis nos uti uetat et poetis illas solis iudicat esse concessas, neminem mihi uidetur ex antiquis legisse, apud quos nondum captabatur plausibilis oratio: illi, qui simpliciter et demonstrandae rei causa eloquebantur, parabolis referti sunt, quas existimo*

Sêneca observa o efeito didático das imagens usando a expressão *demonstrandae rei causa* – praticamente a mesma usada na *Ep.* 94, 50 para se defender o valor da admoestação (*proficienti demonstranda est in rebus agendis uia*, cf. nota de rodapé acima). O filósofo reforça a ideia ao afirmar que as imagens deixam o falante e o público “face a face com o assunto” (*in rem praesentem*) – uma expressão que também foi usada para se defender os exemplos (cf. *Ep.* 6, 5 acima). Nesse sentido, o caráter didático da demonstração se torna um ponto de convergência para exemplos, preceitos e imagens.

A associação entre exemplificação e imagens que Sêneca expressa é um topos já presente na retórica antiga. Vejamos as definições de *exemplum* no tratado *Sobre a invenção* (*De Inventione*), escrito por Cícero em 86 a. C. e na *Retórica a Herênio* (*Rhetorica ad Herenium*, 86/82 a. C.), respectivamente:

Mas é comparável aquilo que, entre coisas diversas, contém algum princípio de semelhança. Há três tipos deles: a **comparação** (*imago*), o **paralelo** (*conlatio*) e o **exemplo** (*exemplum*). A **comparação** (*imago*) é a expressão que demonstra uma semelhança entre corpos ou naturezas. O **paralelo** (*conlatio*) é a expressão que coloca uma coisa ao lado de outra a partir da semelhança. O **exemplo** (*exemplum*) fortalece ou enfraquece uma ideia (*rem*) por meio de autoridade, ou do acontecimento ocorrido a alguma pessoa ou de uma situação (*De Inventione* I, 49).<sup>164</sup>

O **exemplo** (*exemplum*) é o relato de algo feito ou ditto no passado com a segurança do nome do autor. É usado pelos mesmos motivos que usamos a similitude (*isdem de causis, quibus similitudo*). Torna as coisas mais ornadas quando é empregado apenas em razão da dignidade; **mais claras** (*apertioem*), quando ilumina o que parecia **obscuro** (*obscurius*); mais prováveis (*ante oculos ponit*), quando expressa tudo de modo tão perspicuo que eu diria ser quase possível tocar com a mão (*Rhetorica ad Herenium* IV, 62).<sup>165</sup>

Os dois excertos aproximam *exemplum* e diferentes tipos de imagem (*imago, conlatio, similitudo*)<sup>166</sup> de maneira explícita, algo de que Quintiliano não diverge

---

*necessarias, non ex eadem causa qua poetis, sed ut inbecillitas nostrae adminicula sint, ut et dicentem et audientem in rem praesentem adducant.*

<sup>164</sup> Seguimos o texto latino editado por Hubbell (1949, Harvard University Press): *C o m p a r a b i l e a u t e m e s t, q u o d i n r e b u s d i u e r s i s s i m i l e m a l i q u a m r a t i o n e m c o n t i n e t. E i u s p a r t e s s u n t t r e s: i m a g o, c o n l a t i o, e x e m p l u m. I m a g o e s t o r a t i o d e m o n s t r a n s c o r p o r u m a u t n a t u r a r u m s i m i l i t u d i n e m. C o n l a t i o e s t o r a t i o r e m c u m r e e x s i m i l i t u d i n e c o n f e r e n s. E x e m p l u m e s t, q u o d r e m a u c t o r i t a t e a u t c a s u a l i c u i u s h o m i n i s a u t n e g o t i i c o n f i r m a t a u t i n f i r m a t.*

<sup>165</sup> A tradução é de Faria e Seabra (2005). Seguimos o texto latino que acompanha a tradução: *Exemplum est alicuius facti aut dicti praeteriti cum certi auctoris nomine proposito. Id sumitur isdem de causis, quibus similitudo. Rem ornatiorem facit, cum nullius rei nisi dignitatis causa sumitur; apertioem, cum id, quod sit obscurius magis dilucidum reddit; probabiliorem, cum magis ueri similem facit; ante oculos ponit, cum exprimit omnia perspicue ut res prope dicam manu temptari possit.*

<sup>166</sup> Sobre imagens, cf. a próxima seção.

radicalmente<sup>167</sup>. Uma das alusões à percepção visual está na referência à clareza (cf. *apertiores* acima), que é atribuída à admoestação nas *Ep.* 95 e 95<sup>168</sup>.

Chaplin (2000, p. 14) usa a expressão *ante oculos ponit*, que ocorre na segunda passagem acima, para atestar que “the effectiveness of (...) *exempla* results from the deeply visual nature of Roman memory”. Tal declaração, apesar de soar como uma generalização um tanto apressada, deve ser levada em conta: Cícero afirma que a memória, tesouro de todas as coisas (*thesauro rerum omnium, memoria*), deveria ser ocupada com exemplos do passado (*tenenda...est omnis antiquitas exemplorum; De Or., I, 18*). Na *Ep.* 11, 8-10, Sêneca insinua algo semelhante:

A carta já pede o seu encerramento. **Escute-o** (*Accipe*) e quero que você grave em seu espírito algo não somente útil como também salutar: “É preciso que estimemos um homem de caráter e que sempre o tenhamos **perante os nossos olhos** (*ante oculos*), para que vivamos tal como se ele estivesse nos observando e para que façamos tudo tal como se ele estivesse nos vendo”. Isso, meu Lucílio, quem **preceituou** (*praecepit*) foi Epicuro: ele nos proporcionou um guardião e um **professor** (*paedagogus*) (...). Que o espírito tenha alguém a venerar, alguém cuja autoridade torne mais sagrada até mesmo o que tem de mais íntimo<sup>169</sup>. Feliz aquele que emenda os outros não só quando presente, mas até mesmo em pensamento! Feliz aquele que pode venerar alguém de modo que, **evocado este à memória** (*ad memoriam... eius*), também possa se aperfeiçoar e organizar! Quem for capaz de assim venerar alguém, logo será digno de ser venerado. (...) Eleja aquele indivíduo cuja vida, discurso e o próprio semblante lhe tenha agradado; **coloque-o** (*illum ostende*) sempre diante de você, seja como um guardião, seja como um **exemplo** (*exemplum*).<sup>170</sup>

O estoico mais uma vez associa os preceitos com a audição (cf. *accipe* e *Epicurus praecipit*) e os exemplos com a visão (cf. *ante oculos* e *ostende*); a correspondência com a *Rhet. ad Herenium* no uso de *ante oculos* também é de se notar. A referência à memória, por sua vez, parece endossar a observação de Chaplin.

---

<sup>167</sup> *Inst. Or.* V, 11, 1-2.

<sup>168</sup> Cf. *Ep.* 94, 25-26 e *Ep.* 95, 64.

<sup>169</sup> *cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat*: “et dont l’ autorité sanctifie jusqu’ au plus secret d’ elle-meme” (Noblot, 1987, p. 38).

<sup>170</sup> *Iam clausulam epistula poscit. Accipe, et quidem utilem ac salutarem, quam te affigere animo uolo: 'aliquis uir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante uiuamus et omnia tamquam illo uidente faciamus'. Hoc, mi Lucili, Epicurus praecepit; custodem nobis et paedagogum dedit (...). Aliquem habeat animus quem uereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat. O felicem illum qui non praesens tantum sed etiam cogitatus emendat! O felicem qui sic aliquem uereri potest ut ad memoriam quoque eius se componat atque ordinet! Qui sic aliquem uereri potest cito erit uerendus. (...) Elige eum cuius tibi placuit et uita et oratio et ipse animum ante se ferens uultus; illum tibi semper ostende uel custodem uel exemplum.*

Assim como Chaplin, Marrou (1956), Skidmore (1996) e Mayer (2008) consideram os exemplos um aspecto significativo da cultura romana. O último usa a seguinte passagem dos *Sermones* (I, 4, 105-122) de Horácio para defender seu argumento:

Foi meu bom pai que assim me educou,  
com **exemplos** (*exemplis*) ele **me mostrava** (*hortaretur*) como fugir do vício,  
e como eu devia acostumar-me a viver frugal e modestamente,  
contente com aquilo que ele me pudesse oferecer:  
Para me afastar do torpe amor da meretriz, ele dizia:  
**Não debes imitar** (*dissimilis sis*) o devasso Cetano.  
Para não seguir as mulheres adúlteras,  
enquanto pudesse ter amor permitido, ele dizia:  
Não é boa a fama de Trebônio surpreendido com mulher de outro.  
O filósofo te explicará as razões,  
porque é melhor seguir isto e evitar aquilo,  
a mim me basta, meu filho, se te posso ensinar  
como debes observar os bons **costumes** (*morem*) dos maiores  
e como debes conservar incólume tua vida e tua honra,  
enquanto precisares de um protetor a teu lado...  
E quando a idade te tiver firmado os membros e o espírito,  
poderás nadar sem cortiça.  
Assim ele **me educava** (*formabat*) quando eu era menino, com suas palavras,  
E quando ele **queria que eu fizesse** (*ut facerem*) alguma coisa, ele **dizia** (*iubebat*):  
tens ainda teu advogado e consultor  
ele te ensinará como proceder,  
indicava-me então um juiz de confiança...<sup>171</sup>

Nesse passo, Horácio defende a sua própria prática como satirista ao insinuar que está dando continuidade à prática do seu pai (Mayer, 2008, p. 302). Mayer também observa que, até mesmo se a cena descrita acima fosse pura ficção, o poeta defende os seus escritos satíricos “by linking it to a form of moral instruction which his readers must have recognized. If they did not see that it tallied with their own experience Horace’s defense collapses” (*ibid.*).<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> A tradução é de Scheid (1997). Transcrevemos o texto latino segundo Wickham (1901): *insuevit pater optimus hoc me, / ut fugerem exemplis uitiorum quaeque notando./cum me hortaretur, parce frugaliter atque/ uiuerem uti contentus eo quod mi ipse parasset./ 'nonne uides, Albi ut male uiuat filius, utque/ Baius inops? magnum documentum, ne patriam rem/perdere quis uelit.' : a turpi meretricis amore/cum deterreret: 'Scetani dissimilis sis.' / ne sequerer moechas concessa cum uenere uti/ possem: 'deprenti non bella est fama Treboni'/ aiebat. 'sapiens, uitatu quidque petitu/ sit melius, causas reddet tibi; mi satis est, si/traditum ab antiquis morem seruare tuamque,/ dum custodis eges, uitam famamque tueri/ incolumem possum; simul ac durauerit aetas/ membra animumque tuum, nabis sine cortice.' sic me/ formabat puerum dictis; et siue iubebat/ ut facerem quid, 'habetis auctorem, quo facias hoc'...*

<sup>172</sup> Chaplin (2000, p. 13) também comenta a passagem. Cf. também Ann Vasaly, *Representations: Images of the World in Ciceronian Oratory*, 1993.

A passagem horaciana é, de fato, bastante rica. Mais uma vez encontramos uma ênfase no elemento visual (*uides*), e determinadas escolhas lexicais evidenciam que a instrução moral está em foco (*hortaretur, formabat, morem, iubebat ut facerem*). Isso nos traz novamente ao domínio da parte preceptiva da filosofia, uma vez que a exortação e o ato de dizer a alguém o que fazer estão lado a lado com *praecepta* na *Ep.* 94 de Sêneca<sup>173</sup>. Além disso, ele aproxima tais meios dos *exempla* na *Ep.* 24:

Você certamente entenderá que o que você teme não é nem intenso, nem duradouro. Nem é preciso reunir **exemplos** (*exempla*) que o confirmem: todas as épocas os produziram. Não importa que parte da história civil ou estrangeira você tiver evocado à **memória** (*memoriam*), personagens de grande sucesso ou ímpeto lhe ocorrerão (*Ep.* 24, 3).<sup>174</sup>

Após enumerar uma série de exemplos históricos, Sêneca conclui:

“**Historinhas** (*fabulae*) como essa”, você diz, “são cantigas em todas as **escolas** (*scholis*); quando tiver chegado a hora do tópico “a morte deve ser desprezada”, você me contará a história de Catão”. (...) Eu reúno esses **exemplos** (*exempla*) aqui não para exercitar o meu intelecto, mas para **exortar** (*exhorter*) você contra aquilo me parece terrível no maior grau. Porém, **exortarei** (*exhortabor*) mais facilmente se **expuser à vista** (*ostendero*)... (*Ep.* 24, 6-9)<sup>175</sup>

O que surpreende Mayer (2008, p. 304-305) na *Ep.* 24 é o modo como Sêneca, forjando uma “interrupção imaginária de Lucílio” (*ibidem*, p. 305), demonstra a sua autoconsciência em relação ao uso dos *exempla*. A razão para o uso desse recurso está em sua capacidade didática (cf. *facilius* e, particularmente, a interrupção de Lucílio: *fabulae scholis*) e na demonstração visual (cf. *ostendero*) que resulta em exortação

---

<sup>173</sup> Para *exhortatio*, cf. § 19 e 21; para comandos direcionados a um indivíduo, cf. § 1 e 50.

<sup>174</sup> *Intelleges profecto aut non magnum aut non longum esse quod metuis. Nec diu exempla quibus confirmeris colligenda sunt: omnis illa aetas tulit. In quamcumque partem rerum uel ciuiliu uel externarum memoriam miseris, occurrent tibi ingenia aut profectus aut impetus magni.* A tradução de Noblot (1945, p. 102) destaca o sentido filosófico dos termos *profectus* (particípio passado de *proficere*, progredir) e *impetus*: “tu rencontreras des ames que signalent leur maturité philosophique (*profectus*) ou la spontanéité de leur élan (*impetus*)”. Sobre os diversos sentidos de *impetus* durante amadurecimento filosófico, cf. De Pietro (2008, p. 107-114; 2013, p. 29).

<sup>175</sup> “*Decantatae*” inquis “in omnibus *scholis fabulae* istae sunt; iam mihi, cum ad contemnendam mortem uentum fuerit, Catonem narrabis”. (...) Non in hoc *exempla* nunc congero ut ingenium exerceam, sed ut te aduersus id quod maxime terribile uidetur *exhorter*. *Facilius autem exhortabor, si ostendero*...

(*exhorter/exhortabor*). Assim sendo, a *Ep.* 24 aproxima exemplificação e preceitos de modo semelhante ao observado na *Ep.* 94.

Os *exempla* podem inspirar tanto a imitação quanto o seu oposto. A expressão horaciana *dissimilis sis* (verso 112 acima) elucida o último caso, ao passo que Sêneca, ao encorajar Lucílio a ter em mente a imagem de um sujeito respeitável (*Ep.* 11, 8-10 acima) ou recorrer à figura de Catão (*Ep.* 24, 6 acima), elucida o primeiro<sup>176</sup>. Ainda assim, o estoico também usa a exemplificação em um outro sentido (*Ep.* 7, 5-8):

Vamos lá, nem mesmo isso vocês entendem, que **maus exemplos** (*mala exempla*) voltam àqueles que os dão? (...) O espírito imaturo e pouco tenaz em relação ao que é correto precisa ser salvo da turba: é fácil passar para o lado da maioria. (...) Um único **exemplo** (*exemplum*) de luxúria ou avidez já faz muito mal (...). É preciso que você ou **imite** (*imiteris*) ou **rechace** (*oderis*). Melhor, porém, é evitar ambos: não se assemelhe aos maus só porque são numerosos, nem hostilize os numerosos só porque são diferentes.<sup>177</sup>

Sêneca habilmente retoma na *Ep.* 94 (§§ 62-69) a má influência decorrente de maus exemplos, assim como a importância de resisti-los:

Um furor por devastar a propriedade alheia dominava o infeliz Alexandre, e o lançava a lugares desconhecidos. (...) Certamente não era nem a virtude, nem a razão que persuadia Gneu Pompeu a travar guerras externas e civis, mas seu amor insano por uma falsa grandeza. (...) E o que, de modo semelhante, impeliu Júlio César à sua própria ruína e à do estado? Renome, ambição e limite algum em se colocar acima dos outros. (...) Esses **exemplos** (*exempla*) todos, com quais somos “bombardeados” diante dos **olhos** (*oculis*) e nos **ouvidos** (*auribus*), devem ser dissipados; e o intelecto, cheio de más palavras, esvaziado. (...) Grande parte da sanidade já está em abandonar os **exortadores da insanidade** (*hortatores insaniae*) e ir para longe desse aglomerado mutuamente nocivo.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> Cf. também *Ep.* 70, 22, mencionada em nota acima. Nela, até mesmo figuras não tão aclamadas podem constituir, em certas ocasiões, um exemplo a se seguir.

<sup>177</sup> Age, ne hoc quidem intellegitis, **mala exempla** in eos redundare qui faciunt? (...). Subducendus populo est tener animus et parum tenax recti: facile transitur ad plures. (...) Vnum **exemplum** luxuriae aut auaritiae multum mali facit (...). Necesse est aut **imiteris** aut **oderis**. Vtrumque autem **deuitandum est: neue similis malis fias**, quia multi sunt, neue inimicus multis, quia dissimiles sunt.

<sup>178</sup> Agebat infelicem Alexandrum furor aliena uastandi et ad ignota mittebat. (...) Ne Gnaeo quidem Pompeio externa bella ac domestica uirtus aut ratio suadebat, sed insanus amor magnitudinis falsae. (...) Quid C. Caesarem in sua fata pariter ac publica inmisit? gloria et ambitio et nullus supra ceteros eminendi modus. (...) Omnia ista **exempla** quae **oculis** atque **auribus** nostris ingeruntur retexenda sunt, et plenum malis sermonibus pectus exhauriendum; inducenda in occupatum locum uirtus, quae mendacia et contra uerum placentia extirpet. (...) Magna pars sanitatis est **hortatores insaniae** reliquisse et ex isto coitu inuicem noxio procul abisse.

Sêneca artificialmente condena esses *historica exempla* por meio do paradoxo *hortatores insaniae*<sup>179</sup> e defende que precisamos de um aconselhador – ou seja, um preceptor (*stet ad latus monitor*, *Ep.* 94, 72) – que nos proteja da insensatez. Além disso, aproximam-se os exemplos da visão e da audição mais uma vez, fazendo com que essa passagem e a que primeiro comentamos nesta seção (*Ep.* 94, 40-42) se complementem.

Evidentemente, as *Epístolas* de Sêneca não são inovadoras no que diz respeito à análise de exemplos históricos por um viés moral, incitando a sua emulação ou rejeição. Essa prática, por exemplo, é comum na historiografia<sup>180</sup>, conforme afirma Tito Lívio (*Praef.* 10):

Algo particularmente benéfico e proveitoso no estudo da história é o seguinte: você **contemplar** (*intueri*) todo tipo de **exemplo** (*exempli*) como sendo documentos colocados em forma de um monumento ilustre; a partir deles, que você selecione o que **imitar** (*imitare*) no seu interesse e de sua sociedade; a partir disso, você **evite** (*uites*) o que é vergonhoso na concepção e vergonhoso na execução.<sup>181</sup>

Conforme comenta Chaplin (2000, p. 3), Tito Lívio aqui oferece a seus leitores “an opportunity to learn from the past”. Além disso, acrescenta o estudioso, o autor de *Ab Vrbe Condita* também pode estar, por assim dizer, “vendendo o próprio peixe”: Lívio era bem-versedado em retórica (*ibid.*, p. 14), e acreditava-se que exemplos históricos poderiam valorizar um discurso:

Em primeiro lugar, o orador deve ter em abundância vários **exemplos** (*exemplorum*), tanto antigos quanto recentes (...) Que ele conheça, portanto, o máximo possível deles: é daí que vem a maior autoridade para os mais velhos, o fato de se acreditar que eles sabem mais coisas e que **viram** (*uidisse*) mais coisas (...). Mas não se deve esperar até a última etapa da vida, uma vez que, no que concerne ao conhecimento da história, os estudos fazem com que pareçamos ter vivido séculos atrás. (Quintiliano, *Inst.* XII, 4, 1-2)<sup>182</sup>

Isso significa que o emprego de exemplos históricos concede mais autoridade e credibilidade a quem os profere. Tendo aprendido (*καταμαθόντες*, cf. Arist. *Rhet. Ad. Alex.* 8

---

<sup>179</sup> Cf. *Ep.* 108, 36-37, na qual Sêneca compara o preceptor em meio àqueles que não são bons *exempla* (**Exempla enim se ipsos inutilis disciplinae circumferunt**) com um piloto enjoado (*Non magis mihi potest quisquam talis prodesse praceptor quam gubernatorin tempestate nauseabundus*).

<sup>180</sup> Cf. Chaplin, p. 5-7.

<sup>181</sup> Seguimos a edição do texto latino de Foster (1919): *Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri; inde tibi tuaeque rei publicae quod imitare capias, inde foedum inceptu foedum exitu quod uitas*.

<sup>182</sup> *In primis uero abundare debet orator exemplorum copia cum ueterum tum etiam nouorum (...). Sciat ergo quam plurima: unde etiam senibus auctoritas maior est, quod plura nosse et uidisse creduntur (...). Sed non est exspectanda ultima aetas, cum studia praestent ut, quantum ad cognitionem pertinet rerum, etiam praeteritis saeculis uixisse uideamur* (Quintiliano, *Inst.* XII, 4, 1-2). Cf. também Aristóteles, *Rhet. Ad. Alex.* 8, 1429a, 21.

1429a 21) que a história confirma o argumento, os interlocutores não de considerá-lo claro (*Φανερόν*) e terão mais confiança no enunciador que parecerá ter visto mais coisas (*plura... uidisse*, Quintiliano, *Inst.* XII, 4, 1-2). Isso não é distante daquilo que Sêneca parece estar empreendendo no seguinte passo (*Ep.* 68, 1):

Assim eu quero que seja o nosso espírito: que haja nele muitas **artes** (*artes*), muitos preceitos (*praecepta*), muitos **exemplos** (*exempla*) de outrora, mas que tudo isso seja uma só toada.<sup>183</sup>

Essa parece ser uma passagem adequada para o encerramento da presente seção, pois a nossa breve exposição buscou demonstrar precisamente que, segundo nosso filósofo, os *exempla* e os *praecepta* interagem de forma harmoniosa. Seria necessária uma análise mais exaustiva para afirmar que isso ocorre na obra senequiana como um todo. Mas, de toda forma, pudemos verificar que a associação de ambos na *Ep.* 94 é significativamente coerente com outras passagens da *Epístolas a Lucílio* em que a função dos *exempla* é tematizada. Exemplos e preceitos são capazes de demonstrar, esclarecer, exortar e – acima de tudo – de ensinar.

### 3.2 – Imagens

No primeiro Capítulo deste estudo, ao seguirmos os passos pelos quais Sêneca constrói sua argumentação acerca das partes da filosofia na carta 94, foram evidenciadas várias imagens (em forma de metáforas, comparações, símiles, etc.). Apesar disso, a importância de se investigar imagens em uma análise da *Ep.* 94 pode não parecer tão óbvia como a de se investigar os *exempla*. Isso porque Sêneca tanto defende quanto usa exemplificação na referida missiva, ao passo que o mesmo não ocorre com as imagens: embora o filósofo recorra a essa técnica na *Ep.* 94, ali ele não a discute e nem a relaciona com os *praecepta* – ao menos não diretamente.

O nosso objetivo nesta seção é defender que o elo entre os *praecepta* e esse recurso retórico de fato existe nas *Epístolas*, analogamente ao que já sugerimos na seção anterior ao mostrar a afinidade entre preceitos e *exempla*.

---

<sup>183</sup> *Talem animum esse nostrum uolo: multae in illo artes, multa praecepta sint, multarum aetatum exempla, sed in unum conspirata.*

Em primeiro lugar, é importante retomar o que, para fins de análise de recursos retóricos no texto senequiano, denominamos “imagem”. Conforme indicamos brevemente em nossa introdução, seguimos a estudiosa Armisen-Marchetti (1989, p. 22-29), que se refere tanto a metáfora (*translatio*) quanto a comparação (*similitudo*, *imago*, *parabolè*) sob o termo francês “image”. Ainda assim, sabemos que a noção poderia ser mais abrangente, incluindo vários outros fenômenos que caracterizam um texto como literário.<sup>184</sup>

Mas, mesmo que nos proponhamos a pensar nos recursos estilísticos (todos evocadores de uma certa “visualização” na imaginação do leitor) que Armisen-Marchetti investiga nos textos de Sêneca, McCall (1989, p. IX) lembra a polissemia de termos que denominavam “comparação” já na Antiguidade:

The principal Greek and Latin terms are the following: εἰκών, εἰκασία, ὁμοίωσις, παραβολή, *collatio*, *comparatio*, *imago*, *similitudo*. Each of these terms, either in general or as used in certain contexts, has repeatedly received the translation “simile”. The very number of the terms creates an initial doubt. (...) Almost all ancient technical terms were originally nontechnical in meaning, and the ones listed here are no exception. Thus, for example, before being used as a rhetorical term, εἰκών meant “statue” or “portrait” or “image”.

Conforme ponderamos na Introdução ao presente estudo, essa variedade no uso de termos para designar recursos estilísticos não é de se estranhar quando se tem em mente a diversidade de autores e épocas que nos legaram textos sobre retórica, em grego e em latim<sup>185</sup>. Em Sêneca, tal *uarietas* se associa sagazmente à flexibilidade polissêmica<sup>186</sup>. Mais à frente, buscaremos ilustrá-lo referindo-nos ao seu uso do termo *imago* na *Ep.* 95. Nós também buscaremos evidenciar como essa característica é de ajuda para a percepção da relação entre imagens e preceitos na *Ep.* 94.

Antes disso, porém, é importante recordar que o uso senequiano de imagens já foi o tema principal de ao menos dois trabalhos extensos, um de Steyns (1907), além do de Armisen-Marchetti (1989), aqui já mencionado tantas vezes. Steyns dá maior atenção aos escritos filosóficos de Sêneca e fornece um catálogo de metáforas e comparações menos preocupado com análises detidas e possíveis efeitos de sentido nas ocorrências levantadas. Alguns de seus comentários acabam por assumir que a “voz do texto” é a do próprio Sêneca

---

<sup>184</sup> Cf. Holly, W. (1998, p. 224), como mencionado em nota em nossa Introdução.

<sup>185</sup> Remetemos novamente ao estudo de Finney (1995).

<sup>186</sup> Sobre o uso variado do termo *similitudo* em Sêneca, cf. Armisen-Marchetti (1989, p. 26-27).

e não a de uma *persona*<sup>187</sup>, e outros recorrem a declarações excessivamente generalistas<sup>188</sup> – duas posturas que estudiosos da área têm buscado evitar<sup>189</sup>.

Após quase três décadas, ainda não viemos a saber de algum outro estudo tão completo sobre as imagens em Sêneca como o de Armisen-Marchetti (1989), que oferece observações valiosas sobre como a interpretação de seus textos (não apenas os escritos em prosa – há todo um capítulo dedicado às tragédias<sup>190</sup>) pode ser enriquecida por meio de um olhar mais atento ao uso de imagens. Portanto, recorreremos amplamente a esse trabalho ao longo da presente seção.

Voltemo-nos agora a uma das primeiras ocorrências de imagem na *Ep.* 94<sup>191</sup>. Ela apresenta um dos muitos argumentos atribuídos a Aristão no início da carta (§§ 5-18):

Aqueles que desejam que essa parte seja vista como supérflua afirmam o seguinte: “se algo **colocado nos olhos** (*oculis oppositum*) entrava a **visão** (*aciem*), deve ser removido. Uma vez presente esse objeto, desperdiça trabalho **quem preceitua** (*qui praecipit*): ‘você há de andar assim, há de estender sua mão para lá’. **Do mesmo modo** (*eodem modo*), quando algo **cega o espírito** (*occaecat animum*) e o impede de **distinguir** (*dispiciendum*) uma ordem para seus deveres, não impele a nada **quem prescreve** (*qui praecipit*): ‘você há de viver assim com seu pai, assim com sua esposa’. Isso porque os **preceitos** (*praecepta*) não fazem progredir enquanto a mente estiver imersa no engano; quando ele for dissipado, será evidente qual a obrigação em cada dever.<sup>192</sup> (*Ep.* 94, 5)

Conforme observamos no primeiro Capítulo deste estudo, embora Sêneca não mencione Aristão nesse passo, vai se tornar claro ao final da exposição que é ele a autoridade implícita até o momento (§ 18: *Haec ab Aristone dicuntur*). A passagem equipara olhos que

---

<sup>187</sup> Por exemplo, “Sénèque, d’ailleurs, s’appuie sur des pensées trop élevées, il est lui-même trop convaincu de la gravité des idées qu’il défend” (p. 14) ; atenção ao modo como o estudioso justifica a recorrência de metáforas e comparações ligadas à medicina: “Sénèque a lui-même l’âme meurtrie, et il s’attache à la guérir, en même temps que celle de Lucilius” (p. 70).

<sup>188</sup> Por exemplo, a de que a “língua popular romana” abundava em metáforas que emergiam do modo romano de se viver e pensar (p. 6), e a de que a recorrência de imagens militares se devia a “le caractère essentiellement guerrier et combatif des Romains” (p. 15).

<sup>189</sup> Um recente exemplo de teorização sobre abordagens biográficas a textos antigos na Antiguidade e atualmente, citamos a pesquisa “*Vos, quod legistis*: uma proposta de interpretação sobre os *milia multa basiorum* no poema 16 de Catulo” do Prof. Paulo Sérgio de Vasconcellos, a cuja apresentação assistimos em Brasília no dia 12 de julho de 2013 durante o XIX Congresso da SBEC.

<sup>190</sup> Capítulo VII (Armisen-Marchetti, 1989, p. 345-371).

<sup>191</sup> A primeira ocorre em *Ep.* 94, 3, e envolve o lançamento de dardos (*icaculari*) e seu alvo (*destinatum locum*). Sobre esse tipo de imagem no estoicismo como um todo, cf. Armisen-Marchetti (1989, p. 93)

<sup>192</sup> *Qui hanc partem uideri uolunt superuacuum hoc aiunt: si quid oculis oppositum moratur aciem, remouendum est; illo quidem obiecto operam perdit qui praecipit 'sic ambulabis, illo manum porriges'. Eodem modo ubi aliqua res occaecat animum et ad officiorum dispiciendum ordinem inpedit, nihil agit qui praecipit 'sic uiues cum patre, sic cum uxore'. Nihil enim proficiunt praecepta quamdiu menti error offusus est: si ille discutitur, apparebit quid cuique debeatur officio* (*Ep.* 94, 5).

não podem ver e a alma que não consegue distinguir os seus deveres através de um princípio de semelhança (cf. *eodem modo*). Esse princípio, sabemos, é o que incita toda e qualquer comparação (como indica uma de suas denominações entre os autores latinos, *similitudo*):

A **similitudo** (*similitudo*) é o discurso que extrai alguma **semelhança** (*simile*) de coisas distintas. É adotada ou para **ornamentar** (*ornandi causa*), ou para **provar** (*probandi*), ou para **falar mais claramente** (*apertius dicendi*), ou para colocar algo diante dos olhos (*ante oculos ponendi*). (*Rhet. ad Her. IV, 59*)<sup>193</sup>

Referências a “esclarecer” e “colocar diante dos olhos”, já colocadas lado a lado dos *exempla* na seção anterior, serão retomadas mais à frente. Para o presente momento, nota-se que a comparação estabelecida na *Ep. 94, 5* se aproxima mais de uma *probandi causa*, sendo essa a de provar a suposta inutilidade da admoestação: assim como os olhos de um indivíduo não recuperam a visão escutando preceitos, a alma do mesmo indivíduo não se recuperaria de seus enganos com esse método. Por meio de uma comparação, portanto, o filósofo recusa o valor do uso de preceitos

Ainda assim, fosse esse um argumento genuíno de Aristão ou uma declaração criada pelo próprio Sêneca, fica-nos a pergunta: é legítimo que um estoico use recursos retóricos?

Armisen-Marchetti (1989, p. 38-39) já apontou o quão complexa essa indagação pode ser. Se o estoicismo, por um lado, mostra-se muito duro em relação a se dar demasiada atenção ao trabalho com palavras<sup>194</sup>, ele é, por outro lado, a escola filosófica que mais valorizou a retórica (*ibid.*). Esta, como se sabe, integra o sistema estoico como uma fração da Lógica, sendo a outra a dialética (*ibid.*). A consequência seria a seguinte:

Cette appartenance à la philosophie confère à la rhétorique le status de science, ἐπιστήμη τοῦ εἶ λέγειν, *bene dicendi scientia, recte dicendi* (...). En effet, si la rhétorique est science, ἐπιστήμη, son langage, comme tout langage scientifique, relève de ce que nous appellerions aujourd’hui le « degré zéro » du style: l’écran du langage s’efface jusqu’à la transparence pour laisser paraître la réalité nue. (*ibid.*, p. 38)

Nesse sentido, o uso da comparação – como aquela a atribuída a Aristão – seria uma forma de comprovar que um argumento está de acordo com a realidade. Se levarmos em

---

<sup>193</sup> **Similitudo** est oratio traducens ad rem quamquam aliquid ex re dispari **simile**. Ea sumitur aut **ornandi causa** aut **probandi** aut **apertius dicendi** aut **ante oculos ponendi**.

<sup>194</sup> O julgamento de Rutilio Rufo se tornou um episódio representativo disso (Cic., *Brut.* 115 e *De Or.* 228-229); cf. Armisen-Marchetti (1989, p. 37).

conta o que se sucede na epístola, essa ideia se torna ainda mais interessante. Isso porque Sêneca, ao responder à recusa de preceitos dita aristoniana, defenderá o seu próprio ponto de vista da seguinte forma (*Ep.* 94, 18-19):

Esses são os argumentos de Aristão, a quem responderemos um a um. Em primeiro lugar, contra aquilo que ele diz – que, se algo obstrui o olho e impede a visão, deve ser removido – admito que o necessário não sejam preceitos para se enxergar, mas sim um remédio com o qual a vista seja limpa e se livre do entrave que a compromete. Isso porque **enxergamos em virtude da natureza** (*natura enim uidemus*), à qual aquele que remove as obstruções restitui sua função específica; **porém** (*autem*), **a natureza não ensina** (*natura non docet*) a ação exigida por cada dever.

Além disso, curada a catarata de uma pessoa, ela não pode, logo que recuperada sua visão, devolver também a dos outros; já aquele que se libertou do vício também liberta. Não é necessário haver **exortação** (*exhortatione*), tampouco **conselho** (*consilio*), para que o olho perceba as propriedades das cores; ele distingue o branco do negro mesmo sem ninguém admoestar. **O espírito** (*animus*), **em contrapartida** (*contra*), carece de **muitos preceitos** (*multis praeceptis*) para que **veja** (*uideat*) como se deve agir na vida.

<sup>195</sup>

O que há de surpreendente na passagem é que o ataque de Sêneca contra o argumento anteriormente apresentado consiste em um ataque contra a comparação que fora traçada. Por meio de expressões que vinculam oposição (*autem, contra*), o filósofo demonstra que que o paralelo entre *oculus* e *animus* não funciona do modo como Aristão teria alegado. Isso significa, em outras palavras, que aquela comparação não condiz com a verdade, a “realité nue” referida por Armisen-Marchetti. Se nos pautarmos pela *Retórica a Herênio*, essa seria uma “comparação defeituosa” (*simile uitiosum*):

“O **símile** (*simile*) é **vicioso** (*uitiosum est*) quando é **dissímil** (*dissimile*) em uma das partes e não há medida igual de **comparação** (*comparationis*), ou quando **prejudica** (*obest*) a quem o emprega” (*Rhet. ad Her.* II, 29, 46).<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> *haec ab Aristone dicuntur; cui respondebimus ad singula. Primum aduersus illud quod ait, si quid obstat oculo et inpedit uisum, debere remoueri, fateor huic non opus esse praeceptis ad uidendum, sed remedio quo purgetur acies et officientem sibi moram effugiat; natura enim uidemus, cui usum sui reddit qui remouit obstantia; quid autem cuique debeatur officio natura non docet. Deinde cuius curata suffusio est, is non protinus cum uisum recepit aliis quoque potest reddere: malitia liberatus et liberat. Non opus est exhortatione, ne consilio quidem, ut colorum proprietates oculus intellegat; a nigro album etiam nullo monente distinguet. Multis contra praeceptis eget animus ut uideat quid agendum sit in uita.*

<sup>196</sup> *Simile uitiosum est quod ex aliqua parte dissimile est nec habet parem rationem conparationis aut sibi ipsi obest qui adfert.*

Isso mostra que Sêneca é provavelmente bastante astucioso no momento de selecionar o argumento do seu “oponente”, pois esse acabou por funcionar a seu próprio favor<sup>197</sup>: ao afirmar que dispomos da visão em virtude da natureza (*natura enim uidemus*), o estoico acrescenta que, no entanto, ela não **ensina** os nossos deveres. Aqui, já se insinua que a lacuna a ser preenchida pelos preceitos é a didática, sobretudo quando se acrescenta que o espírito “carece de muitos preceitos (*praeceptis*) para que veja (*uideat*) como se deve agir na vida”. Essa afirmação claramente brinca com o termo *uidere*: além de ecoar a analogia entre *oculus/animus* que acaba de ser desafiada, ela já indica o aspecto demonstrativo dos preceitos que os torna úteis para o ensino da filosofia; finalmente, ela também pode se referir à compreensão que emerge desses.

Mais adiante, Sêneca traça a sua própria comparação, que é favorável aos *praecepta* (*Ep.* 94, 50-52):

É necessário que alguém lidere os intelectos mais fracos: “você há de evitar isto, fazer aquilo”. (...) **As crianças aprendem com o modelo caligráfico** (*pueri ad praescriptum discuntur*); seus dedos são segurados e **são conduzidos** (*ducuntur*) por outra mão aos símbolos das letras; depois, são ordenadas a **imitar** (*imitari*) os modelos e a corrigir a caligrafia: **da mesma forma** (*sic*) nosso espírito, enquanto é treinado **segundo o modelo** (*ad praescriptum*), é ajudado. Essas são as razões com as quais **se prova** (*probatur*) que essa parte da filosofia não é supérflua.<sup>198</sup>

A ocorrência de *probatur* ao final explicita que cena delineada está sendo usada com fins de persuasão. Além disso, Sêneca vai além de buscar uma forma de convencer os seus leitores, pois até mesmo o campo semântico escolhido para a comparação é significativo. Ao associá-los com o contexto escolar e o aprendizado da escrita, a passagem alude à vantagem didática que os preceitos oferecem, um aspecto fortemente presente na *Ep.* 94 como um todo. Retomamos mais um aspecto evidenciado no primeiro Capítulo: a ambiguidade de *praescriptum* (que pode significar tanto “letters traced out for children to follow when

---

<sup>197</sup> Essa não é a única ocasião na qual Sêneca rejeita uma comparação em prol dos próprios argumentos; isso ocorre mais à frente na mesma carta (*Ep.* 94, 22); cf. também *Ep.* 92, 21-22.

<sup>198</sup> *Inbecillioribus quidem ingeniis necessarium est aliquem praeire: 'hoc uitabis, hoc facies'. (...) regi ergo debet dum incipit posse se regere. Pueri ad praescriptum discunt; digiti illorum tenentur et aliena manu per litterarum simulacra ducuntur, deinde imitari iubentur proposita et ad illa reformare chirographum: sic animus noster, dum eruditur ad praescriptum, iuuatur. Haec sunt per quae probatur hanc philosophiae partem superuacua non esse* (*Ep.* 94, 50-52).

learning to write”<sup>199</sup> quanto “precept”<sup>200</sup>) possibilita a acomodação de ambos os elementos da comparação sob a mesma palavra, o que reforça a proximidade entre preceito e ensino. Tema e forma se conjugam de forma impressionante: nesse passo, por meio de comparações, de imagens.

O uso de imagens não para em *Ep.* 94, 52. Na realidade, é exatamente a essa altura da carta que “the rhetorical fireworks abound” (Schafer, 2009, p. 19). O próprio Sêneca parece anunciá-lo ao indagar: “enquanto isso, **argumentos à parte** (*omissis argumentis*), não é **evidente** (*apparet*) que nos é necessário algum assistente que preceitue contra os preceitos do vulgo”? Os argumentos são deixados para trás (*omissis argumentis*) e para se dar espaço ao visual (*apparet*)<sup>201</sup>; a figura etimológica *praecepta praecipiat* introduz o texto elaborado que se seguirá, como vemos na seguinte passagem (*Ep.* 94, 56-59):

A natureza não nos predispõe a nenhum **vício** (*uitio*): ela nos gerou **íntegros** (*íntegros*) e **livres** (*líberos*). Não colocou à vista nada por meio de que se incitasse nossa **avidez** (*avaritiam*): **subjugou a nossos pés o ouro, a prata** (*pedibus aurum argentumque subiecit*) e deixou para se pisar e esmagar tudo aquilo pelo que somos pisados e esmagados. Ela ergueu **nossos rostos** (*uultus nostros*) **para o céu** (*ad caelum*) e quis que fosse vista por homens de cabeça erguida cada coisa magnífica e admirável que fizera: as auroras, os ocasos e o curso volúvel do mundo, que se apressa desvendando de dia o âmbito terreno e o **celeste** (*caelestia*) durante a noite, os movimentos dos astros – lentos, se você comparar aos do todo, porém agilíssimos se você pensar nas dimensões espaciais que eles percorrem sem interromper sua velocidade –, os eclipses do sol e da lua que se contrapõem sucessivamente. Em seguida, outras coisas dignas de admiração, ou avançam em determinada ordem, ou se arremessam movidas por questões repentinas, como o arrastar ígneo durante noite; os fulgores do céu que se mostram sem pancada ou som algum; e as colunas, as traves e as diversas imagens das chamas.

Tais coisas a natureza colocou acima de nós; **mas escondeu – como se pudessem cometer mal contra nós – o ouro e a prata, e, próximos a esses, o ferro (nunca um agente da paz)** (*aurum quidem et argentum et propter ista numquam pacem agens ferrum, quasi male nobis committerentur, abscondit*). Quanto a nós, extraímos para perto da luz coisas por causa das quais lutaríamos. Nós, tendo escavado um grande volume de terra, escavamos não somente as causas como também os instrumentos de nossos perigos. (...) Você quer saber que fulgor falso enganou seus olhos? Nada é mais sujo do que esses metais, tanto tempo que jazem imersos e envolvidos na própria lama, nada mais obscuro – e por que não? Eles são extraídos em meio às trevas das mais extensas galerias; nada é mais disforme do que eles enquanto estão sendo trabalhados e separados de suas impurezas. Finalmente, observe os próprios mineradores, por cujas mãos esse tipo infernal de terra estéril é depurado: você verá por quanta fuligem eles são cobertos. **E, ainda assim, esses metais sujam mais os espíritos do que sujam os corpos** (*magis inquinant animos quam corpora*), e aquele que os possui é ainda mais sujo do que aquele que com eles trabalha. **Sendo assim, é necessário ser admoestado** (*necessarium itaque admoneri est*), ter algum **defensor da boa mente** (*aduocatum bonae mentis*) e, finalmente, ouvir uma única voz no meio de tamanho frêmito e tumulto de falsidades.<sup>202</sup>

<sup>199</sup> OLD 1b; *ThLL* 10.2.830.76-831.9 (*praescribo*).

<sup>200</sup> OLD 2; *ThLL* 10.2.824.59-60 (*praescribo*).

<sup>201</sup> Cf. Schafer (2009, p. 87).

<sup>202</sup> *Nulli nos uitio natura conciliat: illa íntegros ac líberos genuit. Nihil quo avaritiam nostram inritaret posuit in aperto: pedibus aurum argentumque subiecit calcandumque ac premendum dedit quidquid est propter quod*

O início do trecho contém um tipo específico de metáfora: aquela que atribui sentimentos e ações a seres não dotados dessas faculdades (*cum rebus sensu carentibus actum quendam et animos damus*, Quint. *Inst. Or.* VIII, 6, 11). Ela começa marcada por aliteração *Nulli nos uitio natura conciliat* – nota-se que *uitio* é a única palavra que não dispõe da sonoridade apontada, o que provavelmente destaca da frase a única coisa que **não** é do domínio da Natureza. Sêneca realmente coloca a *Natura* em movimento ao fazer uso abundante de diferentes verbos: *illa... genuit... posuit... subiecit... dedit... erexit... fecerat... uoluit... disposuit... abscondit* (§§ 56-57).

Em contrapartida, poderíamos recorrer à tendência estoica de se emparelhar *Natura-Ratio-Deus*<sup>203</sup> para alegar que a passagem não se qualificaria como “personificante”: ela seria tão-somente uma face da premissa de que a Natureza é a manifestação da racionalidade divina, se não a racionalidade divina em si. De todo modo, não podemos negar que Sêneca expressa essa noção *por meio* de uma metáfora personificante.<sup>204</sup>

Há muito de apelo visual no excerto como um todo, e se nota especialmente a comparação entre o concreto e o abstrato: assim como a Natureza não nos deu ouro (*aurum*) e nem prata (*argentum*), mas sim a chance de assistir aos fascinantes fenômenos celestes, da mesma forma ela não nos proporcionou o vício (*uitio*) e nem a avareza (*auaritiam*), mas sim integridade (*íntegros*) e liberdade (*liberos*).

---

*calcamur ac premimur. Illa uultus nostros erexit ad caelum et quidquid magnificum mirumque fecerat uideri a suspicientibus uoluit: ortus occasusque et properantis mundi uolubilem cursum, interdiu terrena aperientem, nocte caelestia, tardos siderum incessus si compares toti, citatissimos autem si cogites quanta spatia numquam intermissa uelocitate circumeant, defectus solis ac lunae inuicem obstantium, alia deinceps digna miratu, siue per ordinem subeunt siue subitis causis mota prosiliunt, ut nocturnos ignium tractus et sine ullo ictu sonituque fulgores caeli patescentis columnasque ac trabes et uaria simulacra flammaram. Haec supra nos natura disposuit, aurum quidem et argentum et propter ista numquam pacem agens ferrum, quasi male nobis committerentur, abscondit. Nos in lucem propter quae pugnaremus extulimus, nos et causas periculorum nostrorum et instrumenta disiecto terrarum pondere eruimus (...) Vis scire quam falsus oculos tuos deceperit fulgor? nihil est istis quamdiu mersa et inuoluta caeno suo iacent foedius, nihil obscurius. quidni? quae per longissimorum cuniculorum tenebras extrahuntur; nihil est illis dum fiunt et a faece sua separantur informius. Denique ipsos opifices intueri per quorum manus sterile terrae genus et infernum perpurgatur: uidebis quanta fuligine oblinantur. Atqui ista magis inquinant animos quam corpora, et in possessore eorum quam in artifice plus sordium est. Necessarium itaque admoneri est, habere aliquem aduocatum bonae mentis et in tanto fremitu tumultuque falsorum unam denique audire uocem.*

<sup>203</sup> Cf. Long (1983), p. 108 e 145.

<sup>204</sup> O aspecto essencialmente materialista da doutrina estoica pode fazer com que o reconhecimento de imagens seja por vezes problemático; cf. Armisen-Marchetti (1989, p. 208 e 234-235).

Ainda que Sêneca não estabeleça essa comparação explicitamente, é evidente que ele desenvolve uma ideia concisa – a de que não foi a Natureza, mas sim a humanidade que provocou suas próprias mazelas – através de uma descrição concreta e visual. Nesse sentido, o elogio às ações de assistir aos movimentos da esfera celeste e os admirar (*mirum, uideri, digna miratu*, § 56) é bastante enfático. Isso não muda um pouco mais adiante, quando os metais “preciosos” são colocados diante da luz (*in lucem*, § 57) por mãos humanas. O seu brilho falso (*falsus... fulgor*, § 58) engana os **olhos** (*oculos... deceperit*), e pode-se **ver** (*uidebis*) a sua fuligem (*fuligine*) quando ainda brutos. Além do mais, nota-se uma metáfora (uma “comparação curta”, no entender de certos autores antigos como em Arist. *Rhet.* III, 4, 1406b e em Quint. *Inst. Or.* VIII, 6, 8<sup>205</sup>): esses metais **sujam** (*inquinant*)<sup>206</sup> mais os espíritos do que sujam os corpos”. Ela encerra a descrição física (§§ 56-58) e recapitula o seu alvo original, que é moral. O trecho “no meio de tamanho frêmito e tumulto de falsidades”, ecoando o *falsus fulgor* dos metais (cf. *supra*), também contribui para o paralelo físico/moral.

A expressão conclusiva *itaque* torna evidente que o propósito sempre fora evidenciar a necessidade da admoestação (*necessarium... admoneri est*). Isso significa que a imagem mais uma vez foi além do mero *ornatus*. Ela literalmente colocou “diante dos olhos” (cf. Arist., *Rhet.* III, 1410b e *Rhet. ad Her.* IV, 45, 59 *supra*) dos leitores a oposição abstrata “vício & avareza/ integridade & liberdade” através da oposição concreta dos metais e dos fenômenos celestes, tornando a ideia mais fácil de se assimilar e a defesa dos preceitos mais convincente em sua “re-descrição moral da realidade” (Armisen-Marchetti, 1989, p. 231):

Il s’ensuit que l’image (...) est presque toujours associée à un jugement de valeur: son but n’est pas de décrire objectivement un monde où la conscience ne s’engagerait pas, mais de le faire ressentir au lecteur en bien ou en mal. C’est en cela que l’on peut dire que l’image est redescription morale du réel.

Já vimos como Sêneca constrói uma cena bastante pictórica em §§ 56-59 que decorre do uso amplificado e detalhado de uma imagem: a atribuição de ações à natureza, à que se associa o uso metafórico do verbo *inquinare* (“to make dirty”, *OLD* 1). Ambos os recursos

---

<sup>205</sup> Louis (1945, p. 3) também aponta essa definição em Cic. *De Or.* III, 38-39, mas a passagem é considerada uma interpolação (cf. Wilkins, 1946). Para uma apreciação histórica (não exaustiva) sobre diversas concepções de retórica antigas e modernas, remetemos a Eggs, “Metapher” (1995).

<sup>206</sup> É interessante ressaltar que as acepções não-físicas para *inquinare* (cf. *OLD*, 3, 4) se dão por meio de uma “imagem enfraquecida” (*sublucente imagine*) in *ThLL* (7.1.1812.80).

retóricos servem para que Sêneca expresse seu juízo de valor sobre o papel nefasto do apego humano ao vil metal.

Nosso autor também se vale de polissemia para obter suas imagens. Um exemplo curioso é lembrado por McCall (1969, p. 161-177) ao afirmar que, em certas ocasiões, Sêneca parece empregar o termo *imago* de modo mais livre, algo que ocorre na *Ep.* 95. Essa característica já chamou a atenção de McCall (1969, p. 161-177), particularmente no que tange ao uso senequiano do termo *imago*. McCall afirma que, em certas ocasiões, o filósofo parece usá-lo de modo mais livre, sendo uma delas na *Ep.* 95. Nessa missiva, Sêneca menciona um método didático complementar ao preceptivo: a descrição (*descriptionem*, *Ep.* 95, 65) de cada virtude, que Posidônio teria chamado de “etologia” (*hanc Posidonius 'ethologian' uocat, ibid.*). Segundo a exposição de Sêneca, a diferença entre *ethologia* e *praecepta* parece ser bastante sutil (*Ep.* 95, 66):

Esta parte da filosofia **possui a mesma força** (*eadem uim habet*) que tem o **preceituar** (*praecipere*); pois, quem **preceitua** (*praecipit*), diz: “Faça tais coisas, se você quer ser comedido”; o que **descreve** (*describit*) diz: “o comedido é quem faz essas coisas, abstém-se daquelas”. Você pergunta o que há de diferente entre ambas? Uma nos dá os preceitos da virtude; a outra, seu exemplar.<sup>207</sup>

Sêneca então demonstra o quão útil (*utilius*, § 67) a etologia pode ser citando uma passagem das *Geórgicas* – uma alusão ao caráter didático deste poema, talvez? –, nomeadamente uma bela descrição de um potro valente (*Georg.* III, 75-81 e 83-85). Logo após a citação, Sêneca surpreendentemente afirma: “**Tratando de outro assunto** (*dum aliud agit*), nosso Virgílio **descreve o homem forte** (*descripsit uirum fortem*): eu mesmo certamente não teria dado uma **imagem** (*imaginem*) diferente de um **grande homem** (*magno uiro*)” (§ 69). O termo *imago*, aqui, não parece ocorrer em um sentido estritamente retórico; logo em seguida, Sêneca transfere expressões e frases dos versos virginianos para descrever Cato (§§ 69-71), obtendo um efeito metafórico difuso. Em outras palavras, “*imago* denotes more an extended picture of Cato through equine imagery than a straight comparison” (McCall, 1969, p. 175). O procedimento de se amplificar a comparação ou metáfora de modo a se obter uma cena não é muito diferente daquele notado na *Ep.* 94, 56-59 (cf. *supra*).

---

<sup>207</sup> *Haec res eandem uim habet quam praecipere; nam qui praecipit dicit 'illa facies si uoles temperans esse', qui describit ait 'temperans est qui illa facit, qui illis abstinet'. Quaeris quid intersit? alter praecepta uirtutis dat, alter exemplar.*

McCall (1969, p. 172) também remete à *Ep.* 59, mencionada na seção anterior. Depois de elogiar o modo Lucílio teria empregado imagens (*Ep.* 59, 6), Sêneca atribui a Sexto a *imago* (*mouit me imago ab illo posita*, § 7) de um exército (*exercitum*) sempre preparado para o combate (*suspectus est, pugnae paratum*), alinhada ao dever do *sapiens* (*Idem... sapiens facere debet*) de encarar pobreza, luto, desgraça e dor (*paupertas... luctus... ignominia... dolor*, § 8).

Esse é um uso preciso de *imago* denominando “comparação” (cf. *Rhet. Ad Her.* 4, 62; Quint. V, 11, 24-25), mas esse sentido é deslocado logo em seguida: “Muitas coisas nos entravam (*alligant*), muitas coisas nos debilitam (*debilitant*). Ficamos estanhos em tais vícios durante muito tempo, e é difícil nos limparmos; isso porque não estamos sujos, mas sim tingidos (*infecti*). Mas, para que não passemos de uma imagem (*imagine*) para outra...” (*Ep.* 59, 9) – metáforas novamente. McCall (*ibid.*) afirma que *imago*, aqui, não denota as metáforas, propriamente, mas sim “the picture or image used in the metaphor”. Isso se torna bastante atraente se considerarmos as estratégias em *Ep.* 94, 56-59 e *Ep.* 95, 69-71.

O próprio tom didático das *Ep.* 94 e 95, nos ajuda a compreender as diferentes conotações com que se usa a palavra em questão: a ocorrência de *imago* na *Ep.* 95 se dá quando se demonstra como a etologia ilustra (*describit*, § 66) um exemplar (*exemplar*) de virtude, da mesma forma como a preceptiva dá os seus preceitos (*praecepta uirtutis*). Mais uma vez exemplos, preceitos e imagens estão coordenadas no mesmo contexto de se defender um ensino de filosofia mais efetivo. Sêneca acrescenta: “Exponhamos as coisas que devem ser aprovadas (*proponamus laudanda*): vai-se encontrar quem as imite (*inuenietur imitator*)” (§67).

O uso senequiano das imagens, portanto, parece ter mais de uma face. A *Ep.* 94 nos mostrou o quão útil elas podem ser para tornar argumentos mais convincentes e compreensíveis por conta de seu impacto visual e concretude didática; a *Ep.* 95, por sua vez, explica como uma *imago* pode ser de ajuda na ilustração de ideais e comportamento adequados, encorajando a imitação. Esse último uso de *imago* parece, inclusive, evocar o seu sentido de máscara ancestral colocada no *atrium* dos lares para inspirar os mais jovens, algo

que diversos estudiosos já exploraram em relação aos *exempla*.<sup>208</sup>

---

<sup>208</sup> Cf. Fitch (2008, p. 1-22), Skidmore (1996, p. 13-27), Marrou (1956, p. 235). É importante ressaltar, porém, que Sêneca menciona as *imagines* no *atrium* em outras das *Epístolas* (*Ep.* 44, 5 e *Ep.* 76, 12) de maneira crítica.

### 3.3 – Máximas

A associação entre “Sêneca” e “máximas”<sup>209</sup> já pode soar um tanto óbvia. O gosto do filósofo por *sententiae* (ou *uoces*)<sup>210</sup> já esteve em evidência ao menos desde Quintiliano (*multae in eo claraeque sententiae, Inst. Or. X, 1, 129*), por vezes expresso em um tom consideravelmente duro<sup>211</sup>. O encerramento das primeiras vinte nove *Epístolas a Lucílio* com alguma formulação sucinta<sup>212</sup>, sempre referida como um tipo de pagamento<sup>213</sup>, presente<sup>214</sup> ou outros objetos<sup>215</sup> é certamente uma de suas características mais notórias. O nosso principal objetivo nesta seção é examinar se a investida nesse tópico, já tão discutido e quase desgastado, ainda assim pode contribuir para um melhor entendimento dos *praecepta* e dos *decreta* na *Ep. 94* – e conseqüentemente na *Ep. 95*.

De modo semelhante ao seu procedimento com os *exempla*, Sêneca estabelece uma clara ligação entre máximas e preceitos na *Ep. 94*. Ela ocorre pela primeira vez quando o filósofo está respondendo os argumentos (*Ep. 94, 10*) atribuídos a Aristão (*Ep. 94, 27-28*):

---

<sup>209</sup> Usamos o termo “máxima” da forma como Maudit and Paré-Rey (2011, p. 9-10) recentemente o definiram: “Nous avons choisi le mot “maximes” pour désigner, de façon générique, les énoncés qui (...) formulent des lois générales de l’action de la condition humaine. C’est en effet le terme qui nous a semblé couvrir le plus largement, en français, ce que les Grecs désignent par le mot de γνώμη et les Latins par celui de *sententia*. On constatera toutefois que ce mot de “maxime” alterne (...) avec divers termes ou expressions ressentis comme plus ou moins synonymes (...). Ces fluctuations reflètent, à certains égards, celles que l’on peut observer dans les dénominations antiques. Si les écrits théoriques présentent une certaine cohérence dans l’usage des termes désignant les énoncés de type gnomique, il n’en va pas de même des ouvrages moins techniques ni, *a fortiori*, des œuvres littéraires, qui ne se soucient pas d’établir des limites précises entre γνώμη, παροιμία, *proverbium*, *sententia*, etc”. Mais adiante, exploraremos algumas definições antigas da noção.

<sup>210</sup> Também *uox* pode significar “a gnomic saying, dictum, pronouncement, etc” (*OLD, 8*).

<sup>211</sup> Cf. novamente Quintiliano (*sed in eloquendo corrupta pleraque, atque eo perniciosissima quod abundant dulcibus uitiiis, Inst. Or. X, 1, 129-130*). Albertini (1923, p. V) nos lembra da afirmação de Macaulay: “I cannot bear Seneca... His works are made of mottoes. There is hardly a sentence which might not be quoted; but to read him straight forward is like dining on nothing but anchovy sauce” (em Duff, 1915, p. XIX).

<sup>212</sup> Schafer (2009, p. 68) afirma que “the first thirty-one letters end with *sententiae* for Lucilius to ponder”, mas isso não é completamente correto. Na *Ep. 29, 10*, Sêneca se refere à última máxima que está para citar como *ultimam pensionem*. Na *Ep. 30, 14* ele cita o que seu amigo Aufidius Bassus (cuja morte iminente é o principal tema carta) teria falado, mas isso se dá por meio de discurso indireto e em uma passagem consideravelmente longa. Apesar de algumas passagens apresentarem um tom axiomático (*nullum enim dolorem longum esse, qui magnus est, Ep. 30, 14*), essa ocorrência não parece se enquadrar no padrão que vinha sido usado nas citações das primeiras vinte e nove cartas. Na *Ep. 31, 11* Sêneca cita Virgílio (*Aen. VIII, 364-365*), mas o imperativo (*et te quoque dignum finge deo*) faz com que o trecho soe mais como um preceito do que como uma máxima.

<sup>213</sup> *Ep. 6, 7; Ep. 8, 10; Ep. 9, 20; Ep. 12, 10; Ep. 14, 17; Ep. 15, 9; Ep. 18, 14; Ep. 19, 10; Ep. 20, 9; Ep. 21, 7; Ep. 23, 9; Ep. 26, 8; Ep. 27, 9; Ep. 28, 9; Ep. 29, 10.*

<sup>214</sup> *Ep. 5, 7; Ep. 10, 5; Ep. 16, 7; Ep. 17, 11; Ep. 22, 13.*

<sup>215</sup> Como algo roubado do acampamento (*Ep. 2, 5-6*) ou jardim alheio (*Ep. 4, 10*) – nomeadamente, de Epicuro; como um selo a ser pressionado sobre a carta (*Ep. 13, 16*).

“Se aquilo sobre o que você preceitua é ambíguo”, diz ele, “você deverá acrescentar provas; são elas, portanto, que fazem progredir, não os preceitos”. E quanto ao fato de que, sem provas, a própria autoridade de quem aconselha traz benefícios? (...) Além disso, os próprios **preceitos dados** (*quae praecipuntur*) têm **muito peso** (*multum... ponderis*) por si mesmos – sobretudo se forem enunciados em forma de **verso** (*carmini*) ou, quando **em prosa, condensados em uma máxima** (*prosa oratione in sententiam coartata*), assim como a de Catão: “Compre não aquilo que é necessário, mas aquilo que é indispensável: aquilo que não é necessário é caro mesmo se custar um centavo”. Quão notáveis são aquelas que são proferidas por um oráculo ou algo similar: “Seja cauteloso com o seu tempo”, “Conheça a você mesmo”. É mesmo possível que você exija uma explicação quando alguém tiver lhe falado os seguintes **versos** (*uersus*)?

“O melhor remédio para uma ofensa é seu esquecimento”.

“A fortuna auxilia o arrojado; o preguiçoso, ele próprio, atravanca a si mesmo”.

Tais afirmações não carecem de um defensor: elas acertam em cheio as emoções e fazem progredir, exercendo a natureza sua própria força.<sup>216</sup>

Essa passagem claramente ilustra um aspecto importante do emprego de máximas em forma de verso: “L’*utilisation qui a été couramment faite de ces maximes, dans les contextes les plus divers, est en effet inséparable d’une image, largement répandue dans l’Antiquité, du poète comme maître de vérité et comme éducateur*” (Maudit & Paré-Rey, 2011, p. 7)<sup>217</sup>. O próprio Sêneca afirma na *Ep.* 8, 8: *Quam multa poetae dicunt, quae philosophis aut dicta sunt aut dicenda!*

Outra característica interessante desse excerto é que Sêneca, depois de mencionar Catão, não diz quais são os autores das outras máximas. Segundo Paré-Rey (2011, p. 210), isso pode provocar o efeito de dar maior ênfase ao teor das afirmações do que ao autor que as teria proferido. Essa suposição parece coerente o suficiente com o contexto geral: dá-se prioridade à autoridade do preceptor, e não aos autores de dizeres que não carecem de defensores (cf. *aduocatum*).

A proximidade entre *praecepta* e *sententiae* no processo de ensino ganha ainda mais evidência um pouco mais à frente (*Ep.* 94, 46-47):

---

<sup>216</sup> ‘Si dubia sunt’ inquit ‘quae praecipis, probationes adicere debebis; ergo illae, non praecepta proficient.’ Quid quod etiam sine probationibus ipsa monentis auctoritas prodest? (...) Praeterea ipsa **quae praecipuntur** per se **multum** habent **ponderis**, utique si aut **carmini** intexta sunt aut **prosa oratione in sententiam coartata**, sicut illa Catoniana: ‘emas non quod opus est, sed quod necesse est; quod non opus est asse carum est’, qualia sunt illa aut reddita oraculo aut similia: ‘tempori parce’, ‘te nosce’. Numquid rationem exiges cum tibi aliquis hos dixerit **uersus**? Iniuriarum remedium est obliuio. Audentis fortuna iuuat, piger ipse sibi opstat. Aduocatum ista non quaerunt: adfectus ipsos tangunt et natura uim suam exercente proficiunt (*Ep.* 94, 27-28).

<sup>217</sup> Maudit and Paré-Rey indicam, por exemplo, Horácio (*A. P.* 99-100 e 333-334).

Marco Agripa – homem de espírito imenso, que, dentre aqueles a quem as guerras civis fizeram ilustres e poderosos, foi o único a ficar feliz pela comunidade – costumava dizer que devia muito a esta **máxima** (*sententiae*): “pois a concórdia faz prosperar as menores coisas; a discórdia arruína as maiores”. Ele dizia que se tornara um ótimo irmão e amigo por causa dela.

E se máximas desse tipo, recebidas intimamente em nosso espírito, formam-no, por **que essa parte da filosofia que é reconhecida por tais máximas** (*haec pars philosophiae quae talibus sententiis constat*) não poderia fazer o mesmo? Parte da virtude consiste em instrução, parte em prática. Convém que você não só **aprenda** (*discas*), mas também **que confirme, agindo, aquilo que aprendeu** (*quod didicisti agendo confirmes*). Sendo assim, não só os princípios da sabedoria são úteis, mas também os **preceitos** (*praecepta*)...<sup>218</sup>

É notável como Sêneca, de alguma forma, parece reduzir a parte preceptiva da filosofia aqui. Gummere recorre a um sentido dado à expressão *consto* + ablativo (“consist in”, *OLD*, 3b), e traduz “the department of philosophy which **consists of** such maxims” (grifo nosso). No entanto, a expressão também pode significar “to be reckoned by” (*ibid.*), uma alternativa sutil, pela qual optamos. De todo modo, permanece evidente o quanto as *sententiae* e os *praecepta* convergem no campo da didática, como demonstra a ocorrência de termos como *formant*, *discas* e *didicisti*.

Deparando-se com tais afirmações acerca de máximas na *Ep.* 94, leitores de Sêneca lembrariam de sua abordagem ao tema em outra missiva, nomeadamente a *Ep.* 33. Essa carta seria uma resposta a um pedido de Lucílio, que desejaria o restabelecimento da citação de uma máxima ao final de cada carta (*Desideras his quoque epistulis prioribus adscribi aliquas uoces*, *Ep.* 33, 1). A resposta de Sêneca, sabemos, é um tanto dura (*Ep.* 33, 5-7):

Sendo assim, **abra mão** (*depone*) dessa esperança de poder degustar superficialmente dos pensamentos dos maiores homens: eles devem ser examinados por completo, considerados por completo. A matéria se desenvolve <continuamente> e por suas linhas costura-se a obra do intelecto, da qual nada pode ser subtraído sem que desmorone. Mas eu não recuso que você considere **as partes isoladas** (*singula membra*), desde que em um único pensador (...). Se você insistir, porém, não agirei com você de moso mesquinho, mas esbanjarei; há uma enorme quantidade dessas passagens (...). E não tenho dúvidas de que, de fato, **oferecem muito** (*multum conferant*) aos que ainda são **novatos** (*rudibus*) e escutam de fora; pois passagens isoladas penetram **mais facilmente** (*facilius*) se circunscritas e encerradas em forma de verso. É por essa razão que damos às crianças **máximas a serem aprendidas de cor** (*sententias ediscendas*) e essas que os gregos chamam de “chrias”, uma vez que a mente pueril é capaz de assimilá-las – **mente essa que ainda**

---

<sup>218</sup> *M. Agrippa, uir ingentis animi, qui solus ex iis quos ciuilia bella claros potentesque fecerunt felix in publicum fuit, dicere solebat multum se huic debere sententiae: 'nam concordia paruae res crescunt, discordia maximae dilabuntur'. Hac se aiebat et fratrem et amicum optimum factum. Si eiusmodi sententiae familiariter in animum receptae formant eum, cur non haec pars philosophiae quae talibus sententiis constat idem possit? Pars uirtutis disciplina constat, pars exercitatione; et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes. Quod si est, non tantum scita sapientiae prosunt sed etiam praecepta...*

**não apreende mais do que isso** (*qui plus adhuc non capit*). É vergonhoso que **um homem de formação já garantida fique apanhando florezinhas** (*profectus uiro captare flosculos*), apoiando-se em conhecidíssimas e pouquíssimas **máximas** (*uocibus*) e dependendo da sua **memória** (*memoria*).<sup>219</sup>

Sêneca está sendo contraditório? Acreditamos que não. A sua preocupação parece não ser em relação ao uso da *sententia* em termos absolutos, mas sim em relação a usá-la exclusivamente e a negligenciar a o seu lugar na doutrina como um todo (*tota tibi inspicienda sunt, tota tractanda*). Não é problemático considerar partes isoladas (*singula membra*), desde que o contexto mais amplo não seja deixado de lado. *Grosso modo*, esse é um dos grandes pontos da discussão nas *Ep.* 94 e 95: é aceitável usar *praecepta* específicos uma vez que eles se baseiem em *decreta gerais*<sup>220</sup>. Meros preceitos, sozinhos, não são suficientes.<sup>221</sup>

Para nosso estudo, ainda mais importante na passagem da *Ep.* 33 é a sua ênfase na questão educacional. Sêneca explica que o emprego de *sententiae* está ligado a um momento específico do aprendizado filosófico: ele traz muito benefício a indivíduos sem treino (*rudibus*) porque são mais facilmente (*facilius*) assimilados. É por isso que as *chriae* (“a topic of general application set for study and exercise in a school of grammar or rhetoric” *OLD*) são dadas a crianças (*pueris*) para memorização (*complecti*); para um *profectus uir* (cf. *supra*), no entanto, é vergonhoso recorrer somente à memória (*memoria stare*). Os argumentos novamente lembram aqueles relacionados aos preceitos, que renovam a memória (*praecepta... memoriam renouant, Ep.* 94, 21) e facilitam o entendimento daquilo que, exposto de outra forma, pareceria confuso (*quae in uniuerso confusius uidebantur, in partes diuisa diligentius considerantur, ibid.*).

É particularmente interessante notar que, na *Ep.* 33, Sêneca recusa o emprego das *sententiae* Se o interlocutor for um *profectus uir*, usando o particípio passado de *proficere* ao

---

<sup>219</sup> *Quare deponere istam spem posse te summatim degustare ingenia maximorum uirorum: tota tibi inspicienda sunt, tota tractanda. <Continuando> res geritur et per lineamenta sua ingenii opus nectitur ex quo nihil subduci sine ruina potest. Nec recuso quominus **singula membra**, dummodo in ipso homine, consideres (...). Si tamen exegeris, non tam mendace tecum agam, sed plena manu fiet; ingens eorum turba est (...). Nec dubito quin **multum conferant** rudibus adhuc et extrinsecus auscultantibus; **facilius** enim singula insidunt circumscripta et carminis modo inclusa. Ideo **pueris** et **sententias ediscendas** damus et has quas Graeci *chrias* uocant, quia complecti illas puerilis animus potest, **qui plus adhuc non capit**. **Certi profectus uiro captare flosculos** turpe est et fulcire se notissimis ac paucissimis **uocibus** et **memoria stare** (*Ep.* 33, 5-7).*

<sup>220</sup> “O que diferencia os princípios da filosofia dos preceitos é o que diferencia os elementos (*elementa*) e os membros (*membra*): estes (*haec*) dependem daqueles (*ex illis dependent*), e aqueles são as causas destes (*horum causae sunt*) e de tudo (*omnium*)” (*Ep.* 95, 12).

<sup>221</sup> *Praecepta... per se inefficaces sunt* (*Ep.* 95, 34).

qualificá-lo. Isso porque, na *Ep.* 94, o filósofo declara que *praecepta* podem ser dispensáveis para “homens perfeitos” (*perfecti uiri*, *Ep.* 94, 50; mais uma vez *uir* + uso de particípio passado, dessa vez com o verbo *perficere*) mas ainda úteis para um *proficiens* (*ibid.*); nós encontramos aqui o mesmo verbo usado na *Ep.* 33, dessa vez no particípio presente. Ferramentas didáticas como máximas e preceitos são perfeitamente aceitáveis se aplicadas a um indivíduo que ainda está em progresso, que ainda não está “terminado”.

Ainda assim, não podemos afirmar que, na *Ep.* 33, Sêneca está dizendo a Lucílio que este já está pronto – ainda há muitas cartas porvir que desenvolverão esse “enredo didático” (“teaching plot”)<sup>222</sup>. Parece-nos mais razoável considerar que a “infância filosófica” de Lucílio está chegando ao fim: apesar de haver muito aprimoramento por ser realizado, uma parte deste já teria sido conquistada<sup>223</sup>. Nesse sentido, podemos pensar que a menção às crianças aprendendo *chriae* (que Sêneca também denomina como *sententiae*, cf. *supra*)<sup>224</sup> seria quase uma metáfora que sintetiza o que se passa ao longo das primeiras vinte e nove cartas da coleção.

A aproximação de *chriae-sententiae-praecepta*<sup>225</sup> se torna ainda mais instigante quando aplicada a um contexto mais amplo. Primeiramente, conforme nos lembra Hock (1986, p. 21), Quintiliano (*Inst. Or.* I, 9, 3) também se refere à proximidade entre *chriae* e *sententiae* no ensino:

Que máximas, e também *chriae* e **etologias** (*ethologiae*), sejam escritas, seguindo os princípios do que dizem os gramáticos, uma vez que tais recursos, por meio da leitura, conduzem à iniciação; o princípio das três é a mesma, a forma é que difere; a máxima é uma voz universal, ao passo que a etologia menciona **pessoas** (*personis*). Vários tipos de *chriae* são oferecidos: um deles é semelhante à máxima, que é introduzida por meio de uma afirmação simples (“Ele disse”, ou “Ele costumava dizer”); o outro tipo de *chria* é o que se dá como sendo uma resposta (“Tendo sido ele interrogado”, ou “Tendo sido dito isso, ele

---

<sup>222</sup> A ideia de um “enredo” a ser desenvolvida ao longo das *Epístolas* senequianas é muito bem explorada em um artigo de Schafer (“Seneca’s *Epistulae Morales* as Dramatized Education”, 2011).

<sup>223</sup> Para uma análise mais detida da *Ep.* 33 nesse sentido, cf. Wilson (2001, p. 179).

<sup>224</sup> Ainda que concisão seja um elemento importante para ambas (Hock, p. 14), não devemos deixar de lado a pequena diferença que há entre a *chria* e a máxima. Aftônio define a *chria* como “uma reminiscência concisa atribuída a uma personagem” (2-3, tradução adaptada de Hock, p. 23); Teão (9-18) explica que, apesar de a máxima também ser útil para a vida, “é sempre uma declaração, nunca uma ação, e nunca é atribuída a uma personagem” (tradução adaptada de Hock, 1986, p. 26). O próprio Sêneca usa não apenas máximas, mas também *chriae* nas *Epistulae* (cf., por exemplo, a *Ep.* 7, 11). Se Diógenes Laércio estiver correto, esse recurso se fez presente na prática de outros estoicos: Zenão (*D. L.* 6, 91) e Aristão (*D. L.* VII, 163) teriam colecionado *chriae* (Hock, 1986, p. 8).

<sup>225</sup> Cf. Bonner (1977, p. 176).

respondeu”); o terceiro tipo não é diferente disso (“Uma vez que alguém tinha dito ou feito algo...”). (grifos nossos)<sup>226</sup>

Mencionamos na seção anterior que Sêneca associa preceitos e etologia (*ethologia*... *eandem uim habet quam praecipere*, *Ep.* 95, 65-66), assim como a relação da última com o uso de *exempla* e imagens. Nós talvez pudéssemos fechar o ciclo de concatenação das noções exploradas até o momento (*exempla*, imagens, *sententiae* e *praecepta*), não fosse a passagem de Quintiliano marcada por problemas de estabelecimento de texto. A discussão se dá quanto ao termo (acima em negrito) ser ora *ethologia*, ora *aetiologia*. O’Neil (1986, p. 122) resume a questão conforme a seguir:

The evidence for *aetiologia* and *ethologia* has been discussed by Colson<sup>227</sup> and more especially by R. P. Robinson<sup>228</sup>, both of them have shown that no manuscript authority whatsoever exists for *ethologia* in Quintilian 1, 9 and very little for Suetonius’ *De Gram.* 4, 7 (...). It was Raphaël Regius who first (1493) printed *ethologia* in Quintilian and Beroaldus (Filippo Beroaldo) who emended (1504) the text of Suetonius and printed *ethologia* on the basis of Regius’ emendation. This reading remained standard (...) until Colson and Robinson examined the problem more than four hundred years later. (...) Indeed, in 1970 Winterbottom wrote, “It is, I hope, unnecessary to argue about *aetiologia* since Colson’s note,”<sup>229</sup> Two years later, however, Helmut Rahn printed *ethologia*, apparently unaware of the work of Colson, Robinson and Winterbottom. At any rate, the revised Teubner edition (1959) fails to list *aetiologia* even in the apparatus. And to crown the futility, the new *Oxford Latin Dictionary* cites both Quintilian and Suetonius for *ethologia* but for *aetiologia* lists only Seneca’s *Epist. Mor.* 95, 65.

Embora a expressão *personis continetur* referida por Quintiliano pareça se aproximar da descrição da *ethologia* feita por Sêneca na *Ep.* 95, 66, impede uma decisão definitiva o fato de que esse termo se registrar com segurança apenas duas vezes em toda a literatura latina (em Sêneca e em Carísio<sup>230</sup>, cf. O’Neil, p. 124 e *ThLL* 5.2.924.30-39). De qualquer forma, Sêneca também menciona *aetiologia* na epístola (definindo-a como *causarum inquisitionem*, *Ep.* 95, 65), fazendo com que o diálogo entre essa passagem e a de Quintiliano proceda até um certo ponto.

---

<sup>226</sup> Seguimos a edição do texto latino de Butler (1920): *Sententiae quoque et chriae et ethologiae subiectis dictionum rationibus apud grammaticos scribantur, quia initium ex lectione ducunt; quorum omnium similis est ratio, forma diuersa, quia sententia uniuersalis est uox, ethologia personis continetur. Chriarum plura genera traduntur: unum simile sententiae, quod est positum in uoce simplici, Dixit ille, aut, Dicere solebat; alterum, quod est in respondendo, Interrogatus ille, uel, cum hoc ei dictum esset, respondit; tertium huic non dissimile, cum quis dixisset aliquid, uel fecisset.*

<sup>227</sup> “Quintilian 1, 9 and the ‘Chria’ in Ancient Education”, *CR* 35, p. 150-4 (1921).

<sup>228</sup> “*Ethologia* or *Aetiologia* in Suetonius’ *De Grammaticis* 4 and Quintilian 1, 9”, *CPh* 15, 370-79 (1920).

<sup>229</sup> “Problems in Quintilian”, *BICS* Suppl. 25 (1970).

<sup>230</sup> *Art. Gram.* 4, 5.

Melhor, portanto, é recorrermos às evidências que temos, de fato, e retomar as nossas *sententiae*. Para esse intento, o estudo extenso de Bonner (1977) sobre educação em Roma antiga é ainda essencial. O estudioso ali contextualiza o uso de máximas explicando que as crianças, apenas depois de muita prática “in writing down and reading individual words were (...) allowed to proceed to the next stage, which was the reading of sentences” (p. 172). O motivo para tanto parece ser simples: na ausência de separação entre palavras nos textos do período, a leitura que se estendesse a mais de uma frase seria difícil em demasia (*ibid.*). Porém, há indícios de que os professores não demonstravam preocupação somente no que diz respeito à forma (*ibid.*, p. 172-173):

There was strong inclination among teachers at all times in antiquity to ensure that the earliest lessons in both reading and writing should have not only a practical but also a moral value. The lines which were set for practice in writing were specially selected because they contained some useful observation on life or conduct, some exhortation or warning, which might with advantage be remembered in later years. Experience proved that the best lines for the purpose were those which expressed their point succinctly, in a single sentence, or, better still, in a single line. Such were the moral ‘maxims’ (*gnomai, sententiae*) which abounded in Greek didactic and dramatic poetry, and were popular at all times in Greek teaching. Verse maxims were particularly easy to memorize (...).

Nesse sentido, Bonner faz referência a duas passagens antigas. A primeira é de Ésquino (390-314 a. C.):

Por essa razão, eu acho que em **nossa infância** (παῖδας ὄντας) nós **aprendemos** (ἐκμανθάνειν) as **máximas** (γνώμας) dos poetas, para que quando **formos adultos** (ἄνδρες ὄντες) **possamos usá-las** (αὐταῖς χρῶμεθα). (III, 135)<sup>231</sup>

A segunda é de Luciano (120-180 d. C.):

Conforme eles **progridem** (προϊοῦσιν), nós recitamos **máximas** (γνώμας) **de homens sábios** (σοφῶν ἀνδρῶν), feitos de tempos antigos, e ficções e sejam de ajuda, que nós adornamos com metros para que eles as lembrem melhot. Ouvindo a respeito de certas proezas e **famosas façanhas** (πράξεις αἰοιδίμους), eles paulatinamente se tornam ambiciosos e **inclinados a imitálas** (πρὸς μίμησιν ἐπεγείρονται). (*Anarch.*, 21)<sup>232</sup>

Nota-se que ambos associam máximas (γνώμαι) à ação (αὐταῖς χρῶμεθα; πράξεις αἰοιδίμους) – algo que diz respeito à contiguidade entre *sententiae* e *praecepta* em Sêneca e

---

<sup>231</sup> Tradução adaptada de Adams (1919).

<sup>232</sup> Tradução adaptada de Harmon (1925).

até mesmo entre ambos e os *exempla*, pois o encorajamento à imitação também se faz presente, especialmente em Luciano (πρὸς μίμησιν ἐπεγείρονται). Explora-se esse aspecto incitativo da *sententia* na *Ep.* 21, 7-8 de Sêneca:

Para que Idomeneu não venha grátis em minha carta, ele pagará a sua dívida do próprio bolso. Foi a ele que Epicuro escreveu aquela nobre **máxima** (*sententiam*), que **exorta** (*hortatur*) (...). “Se você quer”, ele diz, “fazer Pítocles rico, você não deve aumentar seu dinheiro, mas sim subtrair os seus desejos”. Essa **máxima** (*sententia*) é **mais clara** (*apertior*) do que a necessidade de interpretá-la, e mais eloquente do que a necessidade de reforçá-la. Advirto-o apenas de uma coisa: não **julgue** (*existimes*) que esse dito se aplica apenas aos ricos; a qualquer pessoa que você o aplicar, terá o mesmo poder.<sup>233</sup>

O filósofo afirma que Epicuro costumava usar essa *sententia* como uma forma de *hortatio*<sup>234</sup>, e o senso de dever é bem marcado pelo uso de gerundivos (*adiciendum...detrahendum est*). Sêneca frisa a finalidade didática da *sententia* referindo-se à sua clareza (*apertior*) – outra característica dos *praecepta* (*Ep.* 94, 25-27 e *Ep.* 95, 61-64) – e dando a Lucílio o seu próprio conselho (*te admoneo*). O estoico explica que a máxima referida é aplicável a qualquer situação (*quocumque transtuleris, idem poterit*), algo que acaba por nos conduzir até os *decreta*: os preceitos nos aconselhariam no que é específico, ao passo que os princípios nos aconselhariam no que é mais geral.<sup>235</sup>

Aparentemente, dentre as noções exploradas até o momento neste Capítulo, a máxima é a primeira que demonstra sinais de interação não só com os *praecepta*, mas também com os *decreta*. Essa impressão pode ser enriquecida se mencionarmos passagens de dois *Progymnasmata* (““beginners” textbooks on composition”, Hock & O’Neil, 1986, p. 3)<sup>236</sup> que citamos adaptando para o português a tradução de Maudit & Paré-Rey (2011, p. 11-12):

---

<sup>233</sup> *Ne gratis Idomeneus in epistolam meam uenerit, ipse eam de suo redimet. Ad hunc Epicurus illam nobilem sententiam scripsit, qua hortatur (...). “Si uis,” inquit, “Pythoclea diuitem facere, non pecuniae adiciendum, sed cupiditati detrahendum est.” Et apertior ista sententia est quam ut interpretanda suit, et disertior quam ut adiuuanda. Hoc unum te admoneo, ne istud tantum existimes de diuitiis dictum; quocumque transtuleris, idem poterit.*

<sup>234</sup> Termos derivados de *hortatio* são continuamente colocados lado a lado com *praecepta* na *Ep.* 94: § 19, 21, 25, 37, 39, 49.

<sup>235</sup> *Quid enim interest inter decreta philosophiae et praecepta...? Vtraque res praecipit, sed altera in totum, particulatim altera (Ep. 94, 31).*

<sup>236</sup> Para uma introdução ao assunto, cf. Hock & O’Neil (1986, p. 3-9).

A **máxima** (Γνώμη) é uma frase concisa, **sob forma de declaração geral** (ἐν ἀποφάνσει καθολικῇ) que dissuade ou **exorta** (προτρέπων), ou que instrui a respeito de cada coisa. (Ps. Hermógenes, *Progymn.* IV, 1)<sup>237</sup>

A **máxima** (Γνώμη) é uma **declaração geral** (ἀπόφανσις καθολικῇ) que **detém um conselho** (συμβουλήν τινα... ἔχουσα) e uma **exortação** (παραίνεσιν) concernente ao que é útil na vida. (Nicolau, *Progymn.* 26, 2)<sup>238</sup>

Nessas semelhantes definições, notamos que elementos ligados tanto a *praecepta* quanto a *decreta* mais uma vez coincidem: exortação e conselho (προτρέπων, συμβουλήν, παραίνεσιν) são pareados com generalidade (καθολικῇ). É difícil dizer se isso pode ser parte da estratégia de Sêneca nas *Ep.* 94 e 95; fato é que o filósofo ameniza a distinção entre preceitos e princípios muitas vezes, como Schafer (2009, p. 105-106) já demonstrou. Isso acontece de forma mais impressionante na *Ep.* 94, 31, quando Sêneca pergunta: “Pois o que há de diferente entre os princípios da filosofia e os preceitos, exceto que aqueles são preceitos gerais, e esses, específicos?” (*Quod enim interest inter decreta philosophiae et praecepta, nisi quod illa generalia praecepta sunt, haec specialia*)?

Poderíamos supor que as *sententiae*, às vezes, poderiam operar como um *decretum* no sentido de “preceito sobre assuntos gerais” (*praeceptum generalium*). Também nesse sentido poderíamos considerar os momentos nos quais Sêneca cita Epicuro sem trair os seus princípios estoicos – Timpanaro (1984, p. 177) foi bastante feliz ao empregar a expressão “citazione-assimilazione” para explicar o procedimento senequiano com citações<sup>239</sup>. Em nossa próxima seção, que finalmente abordará os *praecepta e decreta*, abordaremos esse procedimento senequiano.

Quanto ao uso de máximas, concluímos que esse é mais um dos vários aspectos da prosa senequiana que muitas vezes foram ingenuamente subestimados. A sua utilidade exortativa didática é explicitada não só na *Ep.* 94, mas também em diversos textos antigos. Isso nos leva a constatar a prática de Sêneca nas *Epistulae* é coerente com o que está sendo desenvolvido na obra: Lucílio é uma criança em termos de aprendizado filosófico. Ele precisa

---

<sup>237</sup> Γνώμη ἐστὶ λόγος κεφαλαιώδης ἐν ἀποφάνσει καθολικῇ ἀποτρέπων ἐπὶ τι ἢ προτρέπων ὅποιον ἕκαστόν ἐστι δηλῶν.

<sup>238</sup> Γνώμη ἐστὶν ἀπόφανσις καθολικῇ, συμβουλήν τινα καὶ παραίνεσιν ἔχουσα πρὸς τι τῶν ἐν τῷ βίῳ χρησίμων.

<sup>239</sup> Ainda que Timpanaro esteja se referindo mais a citações poéticas e adaptações na estruturação das mesmas do que às suas possíveis implicações filosóficas.

ser encorajado, e é necessário que ele dê um passo de cada vez para bem aprender o estoicismo desde o bê-á-bá.

### 3.4 – *Praecepta e Decreta*

*Per partes prouenietur ad totum.*  
“Por meio das partes se chega ao todo”.  
Seneca, *Ep.* 108, 2

Agora nos voltaremos à discussão para a qual vínhamos nos preparando nas seções anteriores: os preceitos (*praecepta*) e os princípios (*decreta*), mais propriamente. Os resultados alcançados nas seções prévias parecem, por um lado, iluminar alguns aspectos dos *praecepta* na *Ep.* 94; por outro lado, elas mal parecem ter acrescentado algo relevante acerca dos *decreta*.

Um motivo para tanto é o fato de não termos encontrado evidências antigas, ou comentários modernos sobre os *decreta* que os relacionassem com as noções abordadas até o momento – *exempla*, imagens e máximas. A única exceção parece ser a *sententia* pois, conforme observamos ao final da seção anterior, o seu caráter mais geral é um elemento presente no entendimento senequiano de *decretum*. Portanto, iniciaremos esta seção investigando até que ponto poderíamos relacionar máximas e princípios nas *Epistulae* de Sêneca. Começemos com a seguinte passagem (*Ep.* 95, 58):

**Se você quiser querer sempre as mesmas coisas, convém querer a verdade** (*Si uis eadem semper uelle, uera oportet uelis*). Não se chega ao verdadeiro sem os **princípios** (*decretis*): eles contêm a vida. As coisas boas e más, honestas e torpes, justas e injustas, pias e ímpias, as virtudes e o uso das virtudes, a posse de coisas cômodas, o juízo e a dignidade, a boa saúde, as forças, a forma, as sagacidades dos sentidos – todas essas coisas carecem de alguém que avalie seu valor. **Convém saber** (*scire liceat*) o que e com que valor se deve declarar no censo.<sup>240</sup>

É notável o fato de que Sêneca frisa a necessidade dos *decreta* por meio de uma *sententia*. Bastante engenhosa, ela contém *deriuatio* (*uis... uelle... uelis*), aliteração (*uis... uelle... uera... uelis*) e um equilíbrio estrutural impressionante – há sempre duas palavras entre as variações de *uolo*, e cada par delas (*eadem semper* e *uera oportet*) tem um total de

---

<sup>240</sup> *Si uis eadem semper uelle, uera oportet uelis. Ad uerum sine decretis non peruenitur: continent uitam. Bona et mala, honesta et turpia, iusta et iniusta, pia et impia, uirtutes usque uirtutum, rerum commodarum possessio, existimatio ac dignitas, ualetudo, uires, forma, sagacitas sensuum — haec omnia aestimatorum desiderant. Scire liceat quanti quidque in censum deferendum sit (Ep. 95, 58).*

onze letras. Interessante, também, é a constância (*eadem semper uelle*) a que essa máxima exorta, pois essa noção tem uma presença forte na ocorrência de *decretum* em outras passagens das *Epistulae*, como veremos mais adiante.

Além disso, essa máxima corrobora um relevante conceito estoico, a ideal προαίρεσις ou *uoluntas* que, segundo Inwood (2004, p. 90), se relaciona com o “juízo inflexível (*inflexibile iudicium*), “a morally significant act of decision making, a form of assent, and a stable disposition that constitutes the locus of happiness” (*ibidem*). Consequentemente, a *sententia* acima citada concorda com uma parte da teoria ou *ratio* estoica, que é o domínio dos *decreta*: “a razão dos nossos princípios contém o que é justo e o honesto” (*Iustum... honestumque decretorum nostrorum continet ratio, Ep. 95, 63*).<sup>241</sup>

Schafer (2009, p. 55), porém, afirma que tal concordância nem sempre acontece. O estudioso remete à seguinte passagem, mencionada na seção anterior (*Ep. 94, 27-28*):

Além disso, os **próprios preceitos** (*quae praecipuntur*) dados têm muito peso por si mesmos – sobretudo se forem enunciados em forma de verso ou, **quando em prosa, condensados em uma máxima** (*prosa oratione in sententiam coartata*), assim como a de Catão: “Compre não aquilo que é necessário, mas aquilo que é indispensável: aquilo que não é necessário é caro mesmo se custar um centavo”. Quão notáveis são aquelas que são proferidas por um oráculo ou algo similar: “Seja cauteloso com o seu tempo”, “Conheça a você mesmo”.

**É mesmo possível que você exija uma explicação** (*Numquid rationem exiges*) quando alguém tiver lhe falado os seguintes versos?

“O melhor remédio para uma ofensa é seu esquecimento”.

**A fortuna auxilia o arrojado; o preguiçoso, ele próprio, atravança a si mesmo** (*Audentis fortuna iuuat, piger ipse sibi opstat*).<sup>242</sup>

É evidente que a última coisa a ser esperada por um estoico é o favor da *fortuna*; uma outra *sententia*, que Sêneca atribui a Lucílio (*a te dici, Ep. 8, 10*), é bastante clara: “não é seu, o que a fortuna fez seu” (*non est tuum, fortuna quod fecit tuum, ibid.*)<sup>243</sup>. Em outras palavras, a máxima *Audentis fortuna iuuat, piger ipse sibi opstat* (*Ep. 94, 28*) acima não está

<sup>241</sup> Cf. também *Ep. 95, 5, 11-12 e 61; Ep. 94, 27*.

<sup>242</sup> *Praeterea ipsa quae praecipuntur per se multum habent ponderis, utique si aut carmini intexta sunt aut prosa oratione in sententiam coartata, sicut illa Catoniana: 'emas non quod opus est, sed quod necesse est; quod non opus est asse carum est', qualia sunt illa aut reddita oraculo aut similia: 'tempori parce', 'te nosce'. Numquid rationem exiges cum tibi aliquis hos dixerit uersus? Iniuriarum remedium est obliuio. Audentis fortuna iuuat, piger ipse sibi opstat.*

<sup>243</sup> Eloquente também é a forma como Sêneca encerra a *Ep. 94*: *Nam quasi ista inter se contraria sint, bona fortuna et mens bona* (§ 74).

de acordo com a *ratio* (cf. *rationem*) estoica, e está longe de ser um princípio (*decretum*) dessa escola.

Ademais, já comentamos anteriormente que a associação entre *sententiae* e *praecepta* nas *Epistulae* é muito mais estreita. Eis um exemplo (*Ep.* 10, 5)<sup>244</sup>:

*Vide ergo ne hoc praecepi salubriter possit: sic uiue cum hominibus, tamquam deus uideat; sic loquere cum deo, tamquam homines audiant.*

Veja, portanto, se este tipo de **preceito** não pode ser salutar: **viva** com homens como se um deus estivesse olhando; fale com um deus como se os homens estivessem ouvindo.

O verbo *praecepi* (preceituei) e o imperativo *uiue* já evidencia que se trata de um preceito, e os toques retóricos (as repetições *sic/sic* e *tamquam/tamquam*, o poliptoto e o quiasma em *hominibus/deus/deo/homines*) dão ao mesmo preceito um acabamento sentencioso. A afirmação nele enunciada é um pouco menos generalizante, uma vez que ela não diz como se deve agir de um modo geral, mas especificamente como se deve agir em relação aos homens e à divindade. Sendo assim, uma *sententia* mais uma vez não parece corresponder a *decretum*.

Nota-se também que Sêneca às vezes chega a se referir a uma máxima não como *sententia*, mas simplesmente como *praeceptum*<sup>245</sup>. Sem causar surpresa, ele procede dessa forma ao mencionar uma das *sententiae* mencionadas acima (*tempori parce*, *Ep.* 94, 28) em outra carta (*Ep.* 88, 39):

*adeo mihi praeceptum illud salutare excidit: 'tempori parce'? Haec sciam? et quid ignorem?*

Além disso escapou-me aquele preceito salutar: “poupe seu tempo”? O que eu devo saber? E o que eu devo ignorar?

O mesmo ocorre em *Ep.* 15, 9, quando, tal qual comentamos na seção anterior, o filósofo ainda tem o costume de “presentear” Lucílio com uma máxima (cf. o início da seção anterior) ao final de suas cartas:

---

<sup>244</sup> A partir de agora procuraremos citar as passagens em latim no corpo do texto (ao invés de citá-las em rodapé, como vínhamos fazendo) para favorecer a apreciação das *sententiae*.

<sup>245</sup> A passagem em *Ep.* 94, 28 é um pouco diferente, visto que ele fala sobre um preceito sob a forma de máxima (*in sententiam coartata*, ver acima).

*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'.*

Não poupei você dos menores detalhes: a eles se acrescentará **uma pequena remuneração**, + também grega+. Eis o **preceito** memorável: “uma vida tola é ingrata e aflita; volta-se totalmente para o futuro”.

Essa equivalência nos leva a concluir que, se existe alguma relação entre *decreta* e máximas, ela se daria no sentido de *decreta* como *praecepta generalia* (*Ep.* 94, 31). No entanto, as *sententiae* às vezes não são nem tão gerais (*Ep.* 10, 5) e nem totalmente baseadas na *ratio* estoica (*Ep.* 94, 28). Se tivéssemos mais evidências, talvez pudéssemos concluir que uma *sententia* só será um *decretum* (no sentido de *generale praeceptum*) quando essa estiver baseada na doutrina estoica; de outra forma, a associação não nos parece possível.

Acima de tudo, Sêneca associa *sententiae* a *praecepta* muito mais frequentemente – provavelmente porque os imperativos<sup>246</sup> proporcionam um tom exortatório e um sentimento de aplicabilidade a situações particulares<sup>247</sup>. Os *decreta*, por sua vez, não se misturam com o que é particular ou variável (*Ep.* 20, 6):

Portanto, os homens não sabem o que **desejam** (*uelint*) a não ser **no momento específico em que desejam: nenhum deles decidiu de uma vez por todas o que deseja ou não deseja** (*nulli uelle aut nolle decretum est*); **seu julgamento varia a cada dia** (*uariatur cotidie iudicium*), toma a direção contrária, e boa parte deles deixa a vida passar como em um jogo. Portanto, persista no que você começou, e você talvez chegará ao topo ou a um ponto no qual você entenderá por si mesmo que ainda não é o topo.<sup>248</sup>

Nota-se mais uma vez o tema da *uoluntas* (cf. *Ep.* 95, 58 *supra*), explorando em abundância (*uelint*, *uolunt*, *uelle*, *nolle*). Sêneca afirma que a variação de julgamento (*uariatur... iudicium*) demonstra precisamente uma falta de princípio (*in totum nulli... decretum est*). Isso acontece porque o espírito não está totalmente engajado em suas decisões (*Ep.* 82, 18):

A isso acrescente agora que nada se dá honestamente a não ser que **a mente como um todo tiver se empenhado e se feito presente** (*totus animus incubuit atque adfuit*), **que nenhuma parte sua tiver**

---

<sup>246</sup> Voltaremos a esse aspecto mais adiante.

<sup>247</sup> Cf. *Ep.* 94, 1, 3, 21, 31; *Ep.* 95, 12, 44.

<sup>248</sup> *Nesciunt ergo homines quid uelint nisi illo momento quo uolunt; in totum nulli uelle aut nolle decretum est; uariatur cotidie iudicium et in contrarium uertitur ac plerisque agitur uita per lusum. Preme ergo quod coepisti, et fortasse perduceris aut ad summum aut eo quod summum nondum esse solus intellegas.*

**relutado** (*nulla parte sui repugnauit*). Quando se enfrenta um mal, seja por medo de algo pior, seja por esperança de obter bens (...), **os julgamentos do agente discordam entre si** (*dissent inter se iudicia facientis*): (...) dispersam-se em direções opostas. Se é esse o caso, a glória se esvai; pois a **virtude** (*uirtus*) executa **suas decisões** (*decreta*) quando a mente está de acordo; não teme o que faz.<sup>249</sup>

Sêneca ilustra a realização dos princípios da virtude mencionando Catão (provavelmente o seu *exemplum* preferido de *sapiens*, cf. *exempla sapientis*, *De Const. Sap.*, I, 2, 1), como se vê na seguinte passagem (*Ep.* 104, 30-32):

**Ninguém viu Catão mudar** (*Nemo mutatum Catonem...uidit*) em uma república que repetidamente mudava; **manteve-se o mesmo em toda situação** (*eundem se in omni statu praestitit*): na pretoria, na derrota, na acusação, na província, na assembleia, no exército, na morte. Além do mais, quando daquela trepidação da república – de um lado, havia César provido de dez legiões belicosíssimas, todas assistidas por povos estrangeiros; do outro lado, Pompeu satisfeito em estar sozinho contra todas –, com alguns inclinando-se para o lado de César, outros para o de Pompeu; Catão sozinho compôs um partido, o da República. Se quiser obter um **retrato** (*imaginem*) daquele tempo, você **verá** (*uidebis*) de um lado a plebe e o povo aspirando a uma revolução, de outro lado a ordem dos optimates e a equestre, quem quer que fosse da parte agraciada e seleta da sociedade, e deixados no meio dois: a república e Catão. (...) E essa é a sua sentença sobre ambas as partes: “se César vencer, cometerei suicídio; se Pompeu ganhar, irei me exilar”. (...) Dessa forma, ele morreu **por sua própria decisão** (*ex decreto suo*).<sup>250</sup>

Sêneca narra o *exemplum* de Catão apresentando-o como uma imagem (*imaginem, uidebis*) que ilustra a constância do homem virtuoso. De fato, todas as três passagens (*Ep.* 82, 18, *Ep.* 20, 6 e *Ep.* 104, 30-32) insistem na invariabilidade do caráter (mais especificamente a do *iudicium* nas duas primeiras) quando *decretum* entra em questão. Se os seus contextos específicos não explicitam se o termo está sendo usado no sentido que nos interessa ou não, uma passagem em *Ep.* 95, 62 nos ajuda nesse sentido: “são necessários os **princípios**, que dão ao espírito um **juízo inflexível**” (*necessaria sunt decreta, quae dant animis inflexibile iudicium*).<sup>251</sup>

---

<sup>249</sup> *Adice nunc quod nihil honeste fit nisi cui totus animus incubuit atque adfuit, cui nulla parte sui repugnauit. Ubi autem ad malum acceditur aut peiorum metu, aut spe bonorum ad quae peruenire tanti sit deuorata unius mali patientia, dissent inter se iudicia facientis: (...) in diuersa distrahitur. Si hoc est, perit gloria; uirtus enim concordi animo decreta peragit, non timet quod facit.*

<sup>250</sup> *Nemo mutatum Catonem totiens mutata re publica uidit; eundem se in omni statu praestitit, in praetura, in repulsa, in accusatione, in prouincia, in contione, in exercitu, in morte. Denique in illa rei publicae trepidatione, cum illinc Caesar essetdecem legionibus pugnacissimis subnixus, totis exterarum gentium praesidiis, hinc Cn. Pompeius, satis unus aduersus omnia, cum alii ad Caesarem inclinarent, alii ad Pompeium, solus Cato fecit aliquas et rei publicae partes. Si animo complecti uolueris illius imaginem temporis, uidebis illinc plebem et omnem erectum ad res nouas uulgum, hinc optimates et equestrem ordinem, quidquid erat in ciuitate sancti et electi, duos in medio relictos, rem publicam et Catonem. (...) Hanc fert de utroque sententiam: ait se, si Caesar uicerit, moriturum, si Pompeius, exulaturum. (...) Perit itaque ex decreto suo.*

<sup>251</sup> Cf. também *Ep.* 95, 46: *Vita sine proposito uaga est: quod si utique proponendum est, incipiunt necessaria esse decreta.*

A polissemia do termo *decretum*, por sua vez, também pode ser proveitosa para a nossa compreensão do seu sentido nas *Ep.* 94 e 95. Armisen-Marchetti (1989, p. 212) fez uma interessante análise que merece ser citada:

Les δόγματα sont les principes universels de l'éthique stoïcienne qui établissent les valeurs et fixent les fondements de la conduite morale. Dans la langue courante, *dogma* désigne une opinion doctrinale en général, mais possède plus précisément le sens de « décision politique », « décret », et *decretum*. (...) Par ailleurs, on sait qu'à la partie dogmatique de la morale s'oppose la partie parénétiqúe ou « préceptive ».

Armisen-Marchetti tem precisamente a *Ep.* 94 em mente:

La *Lettre* 94, 47 oppose les préceptes (*praecepta*) aux dogmes (*decreta*) comme les *edicta* aux *scita*<sup>252</sup>. L'*edictum*, dans le langage du droit, est l'édit du magistrat ou du prince, qui ne contient pas nécessairement un ordre, mais parfois de simples conseils ou avertissements, ou bien, quand il s'agit de l'édit d'entrée en charge d'un magistrat, qui définit le programme d'action de celui-ci face à la situation déterminée qu'il devra gérer. L'*edictum* politique, comme le *praeceptum* éthique dont il ici l'image, représente donc l'application à un cas particulier de la loi générale.

A estudiosa conclui o seu raciocínio com a seguinte associação:

Sêneca développe ainsi, en l'inscrivant dans la terminologie technique du droit romain, l'image politique contenue dans *dogma* et dans sa traduction cicéronienne *decretum*, en adjoignant d'une part à *decretum* les synonymes *scitum* et *placitum*, et en recourant d'autre part au couple *scitum-edictum* pour préciser l'opposition entre morale des dogmes et morale des préceptes.

Assim, o *decretum* filosófico – assim como o *scitum* político – seria responsável pela “lei geral”, ao passo que o *praeceptum* – assim como o *edictum* político – seria responsável por suas implicações em nível particular. Isso é bastante interessante se considerarmos o fato de que, nas *Epistulae*, Sêneca às vezes coloca os *praecepta* sob formas como o imperativo<sup>253</sup>, o gerundivo<sup>254</sup> e outras expressões de comando<sup>255</sup>, ao passo que os esparsos exemplos explícitos de *decreta*<sup>256</sup> costumam ocorrer em contextos em que há verbos em forma infinitiva<sup>257</sup>: os primeiros adaptam e personalizam os últimos, dando-lhes coloração situacional – uma estratégia consideravelmente didática.<sup>258</sup>

---

<sup>252</sup> *Quod si est, non tantum scita sapientiae prosunt sed etiam praecepta, quae adfectus nostros uelut edicto coercent et ablegant.*

<sup>253</sup> *Ep.* 10, 5; *Ep.* 98, 7;

<sup>254</sup> *Ep.* 84, 11; *Ep.* 95, 60-61; *Ep.* 105, 1.

<sup>255</sup> *Ep.* 8, 1; *Ep.* 119, 2.

<sup>256</sup> Cf. Schafer (2009, p. 83).

<sup>257</sup> *Ep.* 94, 7-8; *Ep.* 95, 60.

<sup>258</sup> Sêneca comenta o quanto os *praecepta* podem ser úteis para diferentes tipos de intelecto em *Ep.* 94, 30.

Sêneca às vezes insinua o caráter “absoluto” dos *decreta* por meio de imagens que envolvem religiosidade. O trecho seguinte (*Ep.* 95, 35-36) é um exemplo:

Portanto, em uma depravação dos costumes como essa, carece-se de algo mais veemente que o de costume, algo que destrua os males inveterados: **é necessário que se aja por meio de princípios** (*decretis agendum est*), de modo que a persuasão produzida pelo que é falso, e já recebida profundamente, seja arrancada (...). O **primeiro laço** (*primum... uinculum*) com a milícia é a **devoção** (*religio*), o amor pelas insígnias e a repulsa à deserção; depois, então, outras coisas são facilmente confiadas a eles e exigidas daqueles que se obrigaram por juramento. Do mesmo modo, naqueles que você quiser conduzir à vida feliz, os **primeiros fundamentos** (*prima fundamenta*) devem ser lançados e a virtude, insinuada. Que eles retenham dela como que um **apego religioso** (*superstitione*), que eles a amem, que queiram viver com esta; sem esta, que não o queiram.

“O que, então? Não terão certas pessoas probas se libertado sem essa sutil instrução e **alcançado grandes progressos** (*magnosque profectus adsecuti sunt*) à medida que obedeciam tão **simples preceitos** (*nudis praeceptis*)?” Reconheço que sim, mas o engenho deles foi fecundo e arrebatou aquilo que é salutar, enquanto passava. Pois, assim como os **deuses imortais** (*dii immortales*) não **aprenderam** (*didicere*) virtude alguma, tendo eles sido gerados junto com ela, e é parte de sua natureza serem bons, do mesmo modo alguns dentre os homens, por uma propensão egrégia, chegam sem passar por um longo ensino àquelas coisas que costumam ser instruídas, e compreendem o que é honroso ao primeiro ouvir.<sup>259</sup>

Nessa carta, Sêneca caracteriza a introdução aos *prima fundamenta* da filosofia (i. e., aos *decreta*) como um tipo de iniciação que tem o seu centro na crença (*superstitione*). Além disso, aqueles que passaram por um aprimoramento moral (*profectus*, cf. seção anterior) sem a necessidade de *decreta* são comparados aos deuses imortais (*dii immortales*), o que claramente diminui o estatuto dos *praecepta*. Sêneca retoma essa ideia – usando o mesmo tipo de imagem – um pouco mais adiante nessa mesma missiva (*Ep.* 95, 64), ainda que defendendo a complementaridade entre preceitos e princípios:

(...) pois não só os ramos são inúteis sem raiz, mas também as próprias raízes são ajudadas pelos ramos que elas geraram. Não é possível alguém desconhecer a função que têm as mãos, elas nos são úteis explicitamente: o coração, do qual as mãos extraem a vida, a partir do qual elas tomam força, se movem, está oculto. Posso dizer o mesmo sobre os **preceitos** (*praecepta*): eles estão expostos, e os princípios da sabedoria estão recônditos. Assim como apenas os iniciados conhecem as **mais abençoadas** (*sanctiora*) das **coisas sagradas** (*sacrorum*), esses segredos também na filosofia, são expostos aos **admitidos e**

---

<sup>259</sup> *In hac ergo morum peruersitate desideratur solito vehementius aliquid quod mala inueterata discutiat: decretis agendum est ut reuellatur penitus falsorum recepta persuasio. (...) Quemadmodum primum militiae uinculum est religio et signorum amor et deserendi nefas, tunc deinde facile cetera exiguntur mandanturque iusiurandum adactis, ita in iis quos uelis ad beatam uitam perducere prima fundamenta iacienda sunt et insinuanda uirtus. Huius quadam superstitione teneantur, hanc ament; cum hac uiuere uelint, sine hac nolint. 'Quid ergo? non quidam sine institutione subtili euaserunt probi magnosque profectus adsecuti sunt dum nudis tantum praeceptis obsequuntur?' Fateor, sed felix illis ingenium fuit et salutaria in transitu rapuit. Nam ut dii immortales nullam didicere uirtutem cum omni editi et pars naturae eorum est bonos esse, ita quidam ex hominibus egregiam sortiti indolem in ea quae tradi solent perueniunt sine longo magisterio et honesta complexi sunt cum primum audiere.*

**recebidos nos ritos sagrados** (*admissis receptisque in sacra ostenduntur*); mas os **preceitos** (*praecepta*) e outros recursos parecidos também são conhecidos aos **profanos** (*profanis*).<sup>260</sup>

A ideia de filosofia como iniciação é poderosa, especialmente se considerarmos o contexto mais amplo das cartas. Todos os nossos esforços até o momento foram direcionados a provar como *exempla*, imagens, máximas e preceitos são ferramentas com as quais Sêneca conduz Lucílio a um tipo de “iniciação” no estoicismo. Nesse sentido, filósofos do passado podem ser comparados a ícones sagrados (*Ep.* 64, 9-10):

Muito empreenderam **os que nos antecederam** (*qui ante nos fuerunt*), mas não o fizeram por completo. De todo modo, devem ser admirados e **homenageados em um ritual divino** (*ritu deorum colendi*). Por que eu não hei de ter imagens dos grandes homens para incitar o meu ânimo e celebrar os seus **aniversários** (*natales celebrem*)? (...) Assim como devo veneração aos meus **professores** (*praeceptoribus*), devo a mesma aos **professores da humanidade** (*praeceptoribus generis humani*), a partir dos quais fluiu o início de tantos bens. (...) E, então? Devo levar dentro de mim Marco Catão e o outro Catão, Lélcio o Sábio, Sócrates, Platão, Zenão e Cleantes sem a máxima estima? Eu de fato os venero e me levanto em respeito diante de tais nomes.<sup>261</sup>

Mais uma vez notamos o papel significativo que a memória (no caso, a lembrança dos antepassados, *qui ante nos fuerunt*) assume na exemplaridade visual. Sêneca se refere aos filósofos aclamados como *praeceptores*, mas não vemos sinal de *decreta* na passagem. A esta altura de nossa investigação, isso não mais surpreende. *Decretum* ocorre apenas três vezes<sup>262</sup> antes das *Ep.* 94 e 95; antes disso, *praeceptum* e cognatos (*praecipio*, *praeceptor* etc) ocorrem trinta e três vezes antes das mesmas. Uma tal disparidade é eloquente o suficiente para nos mostrar o que está mais em foco nessa obra senequiana.

Retomando imagens oriundas do campo semântico da religião, podemos dizer que a “conversão” de Lucílio ao estoicismo ainda está em processo, especialmente nos primeiros livros da coleção. As numerosas citações de Epicuro, assim como outras pistas – como o fato

---

<sup>260</sup> *namque et sine radice inutiles rami sunt et ipsae radices iis quae genuere adiuuantur. Quantum utilitatis manus habeant nescire nulli licet, aperte iuuant: cor illud, quo manus uiuunt, ex quo impetum sumunt, quo mouentur, latet. Idem dicere de praeceptis possum: aperta sunt, decreta uero sapientiae in abdito. Sicut sanctorum tantum initiati sciunt, ita in philosophia arcana illa admissis receptisque in sacra ostenduntur; at praecepta et alia eiusmodi profanis quoque nota sunt (Ep. 95, 64).*

<sup>261</sup> *Multum egerunt qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt. Suspiciendi tamen sunt et ritu deorum colendi. Quidni ego magnorum uirorum et imagines habeam incitamenta animi et natales celebrem? quidni ego illos honoris causa semper appellem? Quam uenerationem praeceptoribus meis debeo, eandem illis praeceptoribus generis humani, a quibus tanti boni initia fluxerunt. (...) Quid ergo? Marcum Catonem utrumque et Laelium Sapientem et Socraten cum Platone et Zenonem Cleanthenque in animum meum sine dignatione summa recipiam? Ego uero illos ueneror et tantis nominibus semper assurgo.*

<sup>262</sup> Em *Ep.* 20, 6, *Ep.* 82, 18 (ambas mencionadas acima) e *Ep.* 18, 11.

de Sêneca se referir ao filósofo do jardim como “pertencente” a Lucílio (*Epicuri tui*, *Ep.* 23, 9) ou simular o modo distanciado como Lucílio se manifestaria sobre os preceitos estoicos, a saber como *uestra* ao invés de *nostra* (*Vbi illa praecepta uestra...?*, *Ep.* 8, 1) – servem para indicar que o discípulo de Sêneca ainda não está completamente convencido da filosofia que lhe é apresentada<sup>263</sup>. Nessa etapa, ainda seria o momento de tratá-lo como *profanus* e se ater mais estritamente aos *praecepta* (cf. *Ep.* 95, 64 *supra*).

Usando de uma denominação mais chã, os *decreta* lidam com o aspecto contemplativo da filosofia (*Philosophia autem et contemplatiua est et actiua: spectat simul agitque.... Sequitur ergo ut, cum contemplatiua sit, habeat decreta sua*, *Ep.* 95, 10-11), e nós sabemos o quão apreensivo Sêneca pode se mostrar em relação a não colocar aprendizados filosóficos em prática. A célebre máxima *non uitae sed scholae discimus* (*Ep.* 106, 12) é provavelmente o maior estandarte dessa visão.

Por fim, nosso argumento não é o de que os *decreta* não têm relevância alguma nas *Epistulae*; fosse assim, eles não teriam sido um dos principais assuntos das duas cartas mais longas da coleção<sup>264</sup>. O que parece estar realmente em jogo é uma questão de prioridade: o aprendiz que Sêneca constrói ao longo das cartas é um novato, que vai pouco a pouco evoluindo, um *proficiens*. É necessária, pois, uma abordagem mais leve que inclua *praecepta*, mas que não exclua automaticamente o seu embasamento na doutrina que os *decreta* mais propriamente enunciam. Sêneca precisa fazer com que o seu convite à vida filosófica seja atraente, e se ele simplesmente listasse um punhado de dogmas em cada carta ele não sucederia – e nem as cartas pareceriam cartas.

---

<sup>263</sup> Inwood (2007, 146) tende a interpretar as citações de Epicuro como uma alusão ao gênero epistolaro, o que também é bastante atraente.

<sup>264</sup> Cf. Lana (1991, p. 292-304).

#### IV - Conclusão

Nosso estudo buscou empreender uma investigação sobre a *Epístola* 94 de Sêneca que levasse em conta o texto senequiano como um fim em si mesmo, e não como um mero instrumento para a reconstrução das doutrinas estoicas que lhe teriam antecedido. Com isso, a abordagem aqui adotada difere da que outrora fora comum sobre as *Epístolas a Lucílio* como um todo.

A realização de uma tradução integral da *Ep.* 94 demandou atenção para diversas estratégias argumentativas do texto. Isso a tornou fundamental à nossa leitura passo-a-passo da missiva (seção 1.1), que priorizou o procedimento argumentativo quanto ao uso dos *praecepta* e dos *decreta* ao longo do processo de doutrinação filosófica. A estratégia argumentativa da *Ep.* 94 foi comparada à da *Ep.* 95 e identificamos certos padrões nas mesmas (seções 1.2 e 1.3).

Também procuramos demonstrar que diagnósticos ligados a uma falta de sistematicidade e/ou clareza são direcionados ao texto senequiano não só de forma mais genérica, mas também à matéria encontrada nas *Ep.* 94 e 95, especificamente (Capítulo II). Por um lado, pudemos constatar que alguns estudiosos tratam as duas cartas como simples fontes e estão interessados não em qual seria o valor da preceptiva e da dogmática segundo a argumentação de Sêneca, mas em qual teria sido a visão estoica sobre o uso de “regras” (seção 2.1). Por outro lado, há estudiosos que, interessados na discussão “senequiana” sobre os preceitos e os princípios das missivas (e não em uma exposição mais amplamente “estoica”), constatarem que um maior enfoque em seu aspecto pedagógico deveria ser dado na leitura das cartas 94 e 95 (seção 2.2).

Buscamos priorizar tal aspecto no Capítulo III. Neste, passamos a observar como a discussão sobre *praecepta* e *decreta* na *Ep.* 94 (e conseqüentemente na *Ep.* 95) poderia ser enriquecida com a investigação de recursos retóricos cujo valor didático é tematizado e empregado por nosso autor: *exempla* (seção 3.1), imagens (seção 3.2) e máximas (seção 3.3). Para melhor ponderar sobre essas noções, incluímos muito brevemente (ou seja, de maneira que está longe de ser exaustiva) outros excertos de textos antigos que delas trataram.

Por um lado, pode-se ver uma relação estreita entre os *praecepta* e os recursos mencionados, devida sobretudo às suas vantagens didáticas, tais como facilitar a demonstração, por sua simplicidade e clareza. Os *decreta*, por outro lado, ocorrem muito raramente em outras cartas que não nas *Ep.* 94 e 95 (como vimos na seção 3.4, apenas três vezes: *Ep.* 20, 6, *Ep.* 82, 18, *Ep.* 18, 11). Dessa forma, os preceitos parecem ter mais relevância do que os *decreta* nas *Epistulae* como um todo.

O cotejo da função dos preceitos com a que exemplos, imagens e máximas segundo Sêneca desempenham indica-nos que o maior motivo para tal predomínio dos *praecepta* é o fato de que, tal como exemplos, imagens e máximas, eles parecem mais atraentes para o “enredo pedagógico” (Schafer, 2010) que as *Epístolas* desenvolvem do que um mero enfileiramento de dogmas filosóficos.

Dentre as muitas questões que o presente estudo acaba por levantar, destaca-se a de que até que ponto tais características identificadas nas *Epístolas a Lucílio* seriam reflexo de convenções romanas quanto ao texto de tipo epistolar. Nesse sentido, uma abordagem de tais recursos que levasse em conta um número mais amplo de cartas de Sêneca, de Cícero e de Horácio, por exemplo, talvez pudesse levar a interessantes conclusões.

De toda forma, os resultados que pudemos alcançar neste estudo nos levam a admirar a concatenação entre matéria (conteúdo filosófico) e forma (recursos estilísticos, retóricos) no corpus de nosso estudo. Se Griffin (1976, p. 351-353 e 417) estiver correta ao defender o caráter fictício das cartas senequianas, é impressionante a habilidade com que o autor concatena todos esses recursos em uma narrativa de faz-de-conta sobre progresso moral. O resultado é um tom de tal forma natural e espontâneo que muitos de seus leitores facilmente caem na armadilha de acreditar que não há muito acontecendo lá, o que talvez explique o juízo negativo que a obra filosófica de Sêneca recebeu por tanto tempo. De nossa parte, esperamos ter ajudado a demonstrar que não é esse o caso.

## V - Texto latino da *Epístola 94*

### SENECA LVCILIO SVO SALVTEM

[1] Eam partem philosophiae quae dat propria cuique personae praecepta nec in uniuersum componit hominem sed marito suadet quomodo se gerat aduersus uxorem, patri quomodo educet liberos, domino quomodo seruos regat, quidam solam receperunt, ceteras quasi extra utilitatem nostram uagantis reliquerunt, tamquam quis posset de parte suadere nisi qui summam prius totius uitae complexus esset. [2] Ariston Stoicus e contrario hanc partem leuem existimat et quae non descendat in pectus usque, anilia habentem praecepta; plurimum ait proficere ipsa decreta philosophiae constitutionemque summi boni; 'quam qui bene intellexit ac didicit quid in quaque re faciendum sit sibi ipse praecipit.' [3] Quemadmodum qui iaculari discit destinatum locum captat et manum format ad derigenda quae mittit, cum hanc uim ex disciplina et exercitatione percepit, quocumque uult illa utitur (didicit enim non hoc aut illud ferire sed quodcumque uoluerit), sic qui se ad totam uitam instruxit non desiderat particulatim admoneri, doctus in totum, non enim quomodo cum uxore aut cum filio uiueret sed quomodo bene uiueret: in hoc est et quomodo cum uxore ac liberis uiuat. [4] Cleanthes utilem quidem iudicat et hanc partem, sed inbecillam nisi ab uniuerso fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognouit.

In duas ergo quaestiones locus iste diuiditur: utrum utilis an inutilis sit, et an solus uirum bonum possit efficere, id est utrum superuacuum sit an omnis faciat superuacuos. [5] Qui hanc partem uideri uolunt superuacuum hoc aiunt: si quid oculis oppositum moratur aciem, remouendum est; illo quidem obiecto operam perdit qui praecipit 'sic ambulabis, illo manum porriges'. Eodem modo ubi aliqua res occaecat animum et ad officiorum dispiciendum ordinem inpedit, nihil agit qui praecipit 'sic uiues cum patre, sic cum uxore'. Nihil enim proficient praecepta quamdiu menti error offusus est: si ille discutitur, apparebit

quid cuique debeatur officio. Alioqui doces illum quid sano faciendum sit, non efficis sanum. [6] Pauperi ut agat diuitem monstras: hoc quomodo manente paupertate fieri potest? Ostendis esurienti quid tamquam satur faciat: fixam potius medullis famem detrahe. Idem tibi de omnibus uitiiis dico: ipsa remouenda sunt, non praecipendum quod fieri illis manentibus non potest. Nisi opiniones falsas quibus laboramus expuleris, nec auarus quomodo pecunia utendum sit exaudiet nec timidus quomodo periculosa contemnat. [7] Efficias oportet ut sciat pecuniam nec bonum nec malum esse; ostendas illi miserrimos diuites; efficias ut quidquid publice expauimus sciat non esse tam timendum quam fama circumfert, nec <diu> dolere quemquam nec mori saepe: in morte, quam pati lex est, magnum esse solacium quod ad neminem redit; in dolore pro remedio futuram obstinationem animi, qui leuius sibi facit quidquid contumaciter passus est; optimam doloris esse naturam, quod non potest nec qui extenditur magnus esse nec qui est magnus extendi; omnia fortiter excipienda quae nobis mundi necessitas imperat. [8] His decretis cum illum in conspectum suae condicionis adduxeris et cognouerit beatam esse uitam non quae secundum uoluptatem est sed secundum naturam, cum uirtutem unicum bonum hominis adamauerit, turpitudinem solum malum fugerit, reliqua omnia — diuitias, honores, bonam ualeitudinem, uires, imperia — scierit esse mediam partem nec bonis adnumerandam nec malis, monitorem non desiderabit ad singula qui dicat 'sic incede, sic cena; hoc uiro, hoc feminae, hoc marito, hoc caelibus conuenit'. [9] Ista enim qui diligentissime monent ipsi facere non possunt; haec paedagogus puero, haec auia nepoti praecipit, et irascendum non esse magister iracundissimus disputat. Si ludum litterarium intraueris, scies ista quae ingenti supercilio philosophi iactant in puerili esse praescripto. [10] Utrum deinde manifesta an dubia praecipies? Non desiderant manifesta monitorem, praecipienti dubia non creditur; superuacuum est ergo praecipere. Id adeo sic disce: si id mones quod obscurum est et ambiguum, probationibus adiuuandum erit; si probaturus es, illa per quae probas plus ualent satisque per se sunt. [11] 'Sic amico utere, sic ciue, sic socio.' 'Quare?' 'Quia iustum est.' Omnia ista mihi de iustitia locus tradit: illic inuenio aequitatem per se expetendam, nec metu nos ad illam cogi nec mercede conduci, non esse iustum cui quidquam in hac uirtute placet praeter ipsam. Hoc cum persuasi mihi et perbibit, quid ista praecepta proficiunt quae eruditum docent? praecepta dare scienti superuacuum est, nescienti parum; audire enim debet non tantum quid sibi praecipiat sed etiam quare. [12]

Utrum, inquam, ueras opiniones habenti de bonis malisque sunt necessaria an non habenti? Qui non habet nihil a te adiuuabitur, aures eius contraria monitionibus tuis fama possedit; qui habet exactum iudicium de fugiendis petendisque scit <quid> sibi faciendum sit etiam te tacente. Tota ergo pars ista philosophiae summoueri potest. [13] Duo sunt propter quae delinquimus: aut inest animo prauis opinionibus malitia contracta aut, etiam si non est falsis occupatus, ad falsa procliuis est et cito specie quo non oportet trahente corrumpitur. Itaque debemus aut percurare mentem aegram et uitii liberare aut uacantem quidem sed ad peiora pronam praeoccupare. Utrumque decreta philosophiae faciunt; ergo tale praeciendi genus nil agit. [14] Praeterea si praecepta singulis damus, incomprehensibile opus est; alia enim dare debemus feneranti, alia colenti agrum, alia negotianti, alia regum amicitias sequenti, alia pares, alia inferiores amaturis. [15] In matrimonio praecipies quomodo uiuat cum uxore aliquis quam uirginem duxit, quomodo cum ea quae alicuius ante matrimonium experta est, quemadmodum cum locuplete, quemadmodum cum indotata. An non putas aliquid esse discriminis inter sterilem et fecundam, inter prouectiorem et puellam, inter matrem et nouercam? Omnis species complecti non possumus: atqui singulae propria exigunt, leges autem philosophiae breues sunt et omnia alligant. [16] Adice nunc quod sapientiae praecepta finita debent esse et certa; si qua finiri non possunt, extra sapientiam sunt; sapientia rerum terminos nouit. Ergo ista praeceptiua pars summouenda est, quia quod paucis promittit praestare omnibus non potest; sapientia autem omnis tenet. [17] Inter insaniam publicam et hanc quae medicis traditur nihil interest nisi quod haec morbo laborat, illa opinionibus falsis; altera causas furoris traxit ex ualetudine, altera animi mala ualetudo est. Si quis furioso praecepta det quomodo loqui debeat, quomodo procedere, quomodo in publico se gerere, quomodo in priuato, erit ipso quem monebit insanior: [si] bilis nigra curanda est et ipsa furoris causa remouenda. Idem in hoc alio animi furore faciendum est: ipse discuti debet; alioqui abibunt in uanum monentium uerba. [18] Haec ab Aristone dicuntur; cui respondebimus ad singula. Primum aduersus illud quod ait, si quid obstat oculo et inedit uisum, debere remoueri, fateor huic non opus esse praeceptis ad uidendum, sed remedio quo purgetur acies et officientem sibi moram effugiat; natura enim uidemus, cui usum sui reddit qui remouit obstantia; quid autem cuique debeat officio natura non docet. [19] Deinde cuius curata suffusio est, is non protinus cum uisum recepit aliis quoque potest reddere: malitia

liberatus et liberat. Non opus est exhortatione, ne consilio quidem, ut colorum proprietates oculus intellegat; a nigro album etiam nullo monente distinguet. Multis contra praeceptis eget animus ut uideat quid agendum sit in uita. Quamquam oculis quoque aegros medicus non tantum curat sed etiam monet. [20] 'Non est' inquit 'quod protinus inbecillam aciem committas inprobo lumini; a tenebris primum ad umbrosa procede, deinde plus aude et paulatim claram lucem pati adsuesce. Non est quod post cibum studeas, non est quod plenis oculis ac tumentibus imperes; adflatum et uim frigoris in os occurrentis euita' — alia eiusmodi, quae non minus quam medicamenta proficiunt. Adicit remediis medicina consilium. [21] 'Error' inquit 'est causa peccandi: hunc nobis praecepta non detrahunt nec expugnant opiniones de bonis ac malis falsas.' Concedo per se efficacia praecepta non esse ad euertendam prauam animi persuasionem; sed non ideo <non> aliis quidem adiecta proficiunt. Primum memoriam renouant; deinde quae in uniuerso confusius uidebantur in partes diuisa diligentius considerantur. Aut [in] isto modo licet et consolationes dicas superuacuas et exhortationes: atqui non sunt superuacuae; ergo ne monitiones quidem. [22] 'Stultum est' inquit 'praecipere aegro quid facere tamquam sanus debeat, cum restituenda sanitas sit, sine qua inrita sunt praecepta.' Quid quod habent aegri quaedam sanique communia de quibus admonendi sunt? tamquam ne auide cibos adpetant, ut lassitudinem uitent. Habent quaedam praecepta communia pauper et diues. [23] 'Sana' inquit 'auaritiam, et nihil habebis quod admoneas aut pauperem aut diuitem, si cupiditas utriusque consedit.' Quid quod aliud est non concupiscere pecuniam, aliud uti pecunia scire? cuius auari modum ignorant, etiam non auari usum. 'Tolle' inquit 'errores: superuacua praecepta sunt.' Falsum est. Puta enim auaritiam relaxatam, puta adstrictam esse luxuriam, temeritati frenos iniectos, ignauiae subditum calcar: etiam remotis uitiiis, quid et quemadmodum debeamus facere discendum est. [24] 'Nihil' inquit 'efficient monitiones admotae grauibus uitiiis.' Ne medicina quidem morbos insanabiles uincit, tamen adhibetur aliis in remedium, aliis in leuamentum. Ne ipsa quidem uniuersae philosophiae uis, licet totas in hoc uires suas aduocet, duram iam et ueterem animis extrahet pestem; sed non ideo nihil sanat quia non omnia. [25] 'Quid prodest' inquit 'aperta monstrare?' Plurimum; interdum enim scimus nec attendimus. Non docet admonitio sed aduertit, sed excitat, sed memoriam continet nec patitur elabi. Pleraque ante oculos posita transimus: admonere genus adhortandi est. Saepe animus etiam aperta

dissimulat; ingerenda est itaque illi notitia rerum notissimarum. Illa hoc loco in Vatinius Calui repetenda sententia est: 'factum esse ambitum scitis, et hoc uos scire omnes sciunt'. [26] Scis amicitias sancte colendas esse, sed non facis. Scis inprobum esse qui ab uxore pudicitiam exigit, ipse alienarum corruptor uxorum; scis ut illi nil cum adultero, sic tibi nil esse debere cum paelice, et non facis. Itaque subinde ad memoriam reducendus es; non enim reposita illa esse oportet sed in promptu. Quaecumque salutaria sunt saepe agitari debent, saepe uersari, ut non tantum nota sint nobis sed etiam parata. Adice nunc quod aperta quoque apertiora fieri solent. [27] 'Si dubia sunt' inquit 'quae praecipis, probationes adicere debebis; ergo illae, non praecepta proficient.' Quid quod etiam sine probationibus ipsa monentis auctoritas prodest? sic quomodo iurisconsultorum ualent responsa, etiam si ratio non redditur. Praeterea ipsa quae praecipuntur per se multum habent ponderis, utique si aut carmini intexta sunt aut prosa oratione in sententiam coartata, sicut illa Catoniana: 'emas non quod opus est, sed quod necesse est; quod non opus est asse carum est', qualia sunt illa aut reddita oraculo aut similia: [28] 'tempori parce', 'te nosce'. Numquid rationem exiges cum tibi aliquis hos dixerit uersus?

Iniuriarum remedium est obliuio.

Audentis fortuna iuuat, piger ipse sibi opstat.

Aduocatum ista non quaerunt: adfectus ipsos tangunt et natura uim suam exercente proficiunt. [29] Omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur non aliter quam scintilla flatu leui adiuta ignem suum explicat; erigitur uirtus cum tacta est et impulsata. Praeterea quaedam sunt quidem in animo, sed parum prompta, quae incipiunt in expedito esse cum dicta sunt; quaedam diuersis locis iacent sparsa, quae contrahere inexercitata mens non potest. Itaque in unum conferenda sunt et iungenda, ut plus ualeant animumque magis adleuent. [30] Aut si praecepta nihil adiuuant, omnis institutio tollenda est; ipsa natura contenti esse debemus. Hoc qui dicunt non uident alium esse ingenii mobilis et erecti, alium tardi et hebetis, utique alium alio ingeniosorem. Ingenii uis praeceptis alitur et crescit nouasque persuasiones adicit innatis et deprauata corrigit. [31] 'Si quis' inquit 'non habet recta decreta, quid illum admonitiones iuuabunt uitiosis obligatum?' Hoc scilicet, ut illis liberetur; non enim extincta in illo indoles naturalis est sed obscurata et oppressa. Sic quoque temptat resurgere et contra praua nititur, nacta uero praesidium et adiuta

praeceptis eualescit, si tamen illam diutina pestis non infecit nec enecuit; hanc enim ne disciplina quidem philosophiae toto impetu suo conisa restituet. Quid enim interest inter decreta philosophiae et praecepta nisi quod illa generalia praecepta sunt, haec specialia? Utraque res praecipit, sed altera in totum, particulatim altera. [32] 'Si quis' inquit 'recta habet et honesta decreta, hic ex superuacuo monetur.' Minime; nam hic quoque doctus quidem est facere quae debet, sed haec non satis perspicit. Non enim tantum adfectibus inpedimur quominus probanda faciamus sed inperitia inueniendi quid quaeque res exigat. Habemus interdum compositum animum, sed residem et inexercitatum ad inueniendam officiorum uiam, quam admonitio demonstrat. [33] 'Expelle' inquit 'falsas opiniones de bonis et malis, in locum autem earum ueras repone, et nihil habebit admonitio quod agat.' Ordinatur sine dubio ista ratione animus, sed non ista tantum; nam quamuis argumentis collectum sit quae bona malaque sint, nihilominus habent praecepta partes suas. Et prudentia et iustitia officii constat: officia praeceptis disponuntur. [34] Praeterea ipsum de malis bonisque iudicium confirmatur officiorum executione, ad quam praecepta perducunt. Utraque enim inter se consentiunt: nec illa possunt praecedere ut non haec sequantur, et haec ordinem sequuntur suum; unde apparet illa praecedere. [35] 'Infinita' inquit 'praecepta sunt.' Falsum est; nam de maximis ac necessariis rebus non sunt infinita; tenues autem differentias habent quas exigunt tempora, loca, personae, sed his quoque dantur praecepta generalia. [36] 'Nemo', inquit, 'praeceptis curat insaniam; ergo ne malitiam quidem.' Dissimile est; nam si insaniam sustuleris, sanitas reddita est; si falsas opiniones exclusimus, non statim sequitur dispectus rerum agendarum; ut sequatur, tamen admonitio conrobabit rectam de bonis malisque sententiam. Illud quoque falsum est, nihil apud insanos proficere praecepta. Nam quemadmodum sola non prosunt, sic curationem adiuuant; et denuntiatio et castigatio insanos coercuit — de illis nunc insanis loquor quibus mens mota est, non erepta. [37] 'Leges' inquit 'ut faciamus quod oportet non efficiunt, et quid aliud sunt quam minis mixta praecepta?' Primum omnium ob hoc illae non persuadent quia minantur, at haec non cogunt sed exorant; deinde leges a scelere deterrent, praecepta in officium adhortantur. His adice quod leges quoque proficiunt ad bonos mores, utique si non tantum imperant sed docent. [38] In hac re dissentio a Posidonio, qui <'improbo' inquit> 'quod Platonis legibus adiecta principia sunt. Legem enim breuem esse oportet, quo facilius ab inperitis teneatur. Velut emissa diuinitus

uox sit: iubeat, non disputet. Nihil uidetur mihi frigidius, nihil ineptius quam lex cum prologo. Mone, dic quid me uelis fecisse: non disco sed pareo.' Proficiunt uero; itaque malis moribus uti uidebis ciuitates usas malis legibus. [39] 'At non apud omnis proficiunt.' Ne philosophia quidem; nec ideo inutilis et formandis animis inefficax est. Quid autem? philosophia non uitae lex est? Sed putemus non proficere leges: non ideo sequitur ut ne monitiones quidem proficiant. Aut sic et consolationes nega proficere dissuasionesque et adhortationes et obiurgationes et laudationes. Omnia ista monitionum genera sunt; per ista ad perfectum animi statum peruenitur. [40] Nulla res magis animis honesta induit dubiosque et in prauum inclinabiles reuocat ad rectum quam bonorum uirorum conuersatio; paulatim enim descendit in pectora et uim praeceptorum obtinet frequenter aspici, frequenter audiri. Occursus mehercules ipse sapientium iuuat, et est aliquid quod ex magno uiro uel tacente proficias. [41] Nec tibi facile dixerim quemadmodum prosit, sicut illud intellegam profuisse. 'Minuta quaedam' ut ait Phaedon 'animalia cum mordent non sentiuntur, adeo tenuis illis et fallens in periculum uis est; tumor indicat morsum et in ipso tumore nullum uulnus apparet.' Idem tibi in conuersatione uirorum sapientium eueniet: non deprehendes quemadmodum aut quando tibi prosit, profuisse deprendes. [42] 'Quorsus' inquis 'hoc pertinet?' Aequae praecepta bona, si saepe tecum sint, profutura quam bona exempla. Pythagoras ait alium animum fieri intrantibus templum deorumque simulacra ex uicino cernentibus et alicuius oraculi opperientibus uocem. [43] Quis autem negabit ferri quibusdam praeceptis efficaciter etiam imperitissimos? uelut his breuissimis uocibus, sed multum habentibus ponderis:

Nil nimis.

Auarus animus nullo satiatur lucro.

Ab alio expectes alteri quod feceris.

[44] Si reuerentia frenat animos ac uitia conpescit, cur non et admonitio idem possit? Si inponit pudorem castigatio, cur admonitio non faciat, etiam si nudis praeceptis utitur? Illa uero efficacior est et altius penetrat quae adiuuat ratione quod praecipit, quae adicit quare quidque faciendum sit et quis facientem oboedientemque praeceptis fructus expectet. Si imperio proficitur, et admonitione; atqui proficitur imperio; ergo et admonitione. [45] In duas partes uirtus diuiditur, in contemplationem ueri et actionem: contemplationem institutio

tradit, actionem admonitio. Virtutem et exercet et ostendit recta actio. Acturo autem si prodest qui suadet, et qui monet proderit. Ergo si recta actio uirtuti necessaria est, rectas autem actiones admonitio demonstrat, et admonitio necessaria est. [46] Duae res plurimum roboris animo dant, fides ueri et fiducia: utramque admonitio facit. Nam et creditur illi et, cum creditum est, magnos animus spiritus concipit ac fiducia impletur; ergo admonitio non est superuacua. M. Agrippa, uir ingentis animi, qui solus ex iis quos ciuilia bella claros potentesque fecerunt felix in publicum fuit, dicere solebat multum se huic debere sententiae: 'nam concordia paruae res crescunt, discordia maximae dilabuntur'. Hac se aiebat et fratrem et amicum optimum factum. [47] Si eiusmodi sententiae familiariter in animum receptae formant eum, cur non haec pars philosophiae quae talibus sententiis constat idem possit? Pars uirtutis disciplina constat, pars exercitatione; et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes. Quod si est, non tantum scita sapientiae prosunt sed etiam praecepta, quae adfectus nostros uelut edicto coercent et ablegant. [48] 'Philosophia' inquit 'diuiditur in haec, scientiam et habitum animi; nam qui didicit et facienda ac uitanda percepit nondum sapiens est nisi in ea quae didicit animus eius transfiguratus est. Tertia ista pars praecipendi ex utroque est, et ex decretis et ex habitu; itaque superuacua est ad implendam uirtutem, cui duo illa sufficiunt.' [49] Isto ergo modo et consolatio superuacua est (nam haec quoque ex utroque est) et adhortatio et suasio et ipsa argumentatio; nam et haec ab habitu animi compositi ualidique proficiscitur. Sed quamuis ista ex optimo habitu animi ueniant, optimus animi habitus ex his est; et facit illa et ex illis ipse fit. [50] Deinde istud quod dicis iam perfecti uiri est ac summam consecuti felicitatis humanae. Ad haec autem tarde peruenitur; interim etiam imperfecto sed proficienti demonstranda est in rebus agendis uia. (...) Inbecillioribus quidem ingeniis necessarium est aliquem praeire: 'hoc uitabis, hoc facies'. [51] Praeterea si expectat tempus quo per se sciat quid optimum factu sit, interim errabit et errando inpedietur quominus ad illud perueniat quo possit se esse contentus; regi ergo debet dum incipit posse se regere. Pueri ad praescriptum discunt; digiti illorum tenentur et aliena manu per litterarum simulacra ducuntur, deinde imitari iubentur proposita et ad illa reformare chirographum: sic animus noster, dum eruditur ad praescriptum, iuuatur. [52] Haec sunt per quae probatur hanc philosophiae partem superuacua non esse. Quaeritur deinde an ad faciendum sapientem sola sufficiat. Huic quaestioni suum diem dabimus: interim omissis argumentis nonne apparet

opus esse nobis aliquo aduocato qui contra populi praecepta praecipiat? [53] Nulla ad aures nostras uox inpune perfertur: nocent qui optant, nocent qui execrantur. Nam et horum imprecatio falsos nobis metus inserit et illorum amor male docet bene optando; mittit enim nos ad longinqua bona et incerta et errantia, cum possimus felicitatem domo promere. [54] Non licet, inquam, ire recta uia; trahunt in prauum parentes, trahunt serui. Nemo errat uni sibi, sed dementia spargit in proximos accipitque inuicem. Et ideo in singulis uitia populorum sunt quia illa populus dedit. Dum facit quisque peiorem, factus est; didicit deteriora, dein docuit, effectaque est ingens illa nequitia congesto in unum quod cuique pessimum scitur. [55] Sit ergo aliquis custos et aurem subinde peruellat abigatque rumores et reclamet populis laudantibus. Erras enim si existimas nobiscum uitia nasci: superuenerunt, ingesta sunt. Itaque monitionibus crebris opiniones quae nos circumsonant repellantur. [56] Nulli nos uitio natura conciliat: illa integros ac liberos genuit. Nihil quo auaritiam nostram inritaret posuit in aperto: pedibus aurum argentumque subiecit calcandumque ac premendum dedit quidquid est propter quod calcamur ac premimur. Illa uultus nostros erexit ad caelum et quidquid magnificum mirumque fecerat uideri a suspicientibus uoluit: ortus occasusque et properantis mundi uolubilem cursum, interdiu terrena aperientem, nocte caelestia, tardos siderum incessus si compares toti, citatissimos autem si cogites quanta spatia numquam intermissa uelocitate circumeant, defectus solis ac lunae inuicem obstantium, alia deinceps digna miratu, siue per ordinem subeunt siue subitis causis mota prosiliunt, ut nocturnos ignium tractus et sine ullo ictu sonituque fulgores caeli patescentis columnasque ac trabes et uaria simulacra flammaram. [57] Haec supra nos natura disposuit, aurum quidem et argentum et propter ista numquam pacem agens ferrum, quasi male nobis committerentur, abscondit. Nos in lucem propter quae pugnaremus extulimus, nos et causas periculorum nostrorum et instrumenta disiecto terrarum pondere eruimus, nos fortunae mala nostra tradidimus nec erubescimus summa apud nos haberi quae fuerant ima terrarum. [58] Vis scire quam falsus oculos tuos deceperit fulgor? nihil est istis quamdiu mersa et inuoluta caeno suo iacent foedius, nihil obscurius, quidni? quae per longissimorum cuniculorum tenebras extrahuntur; nihil est illis dum fiunt et a faece sua separantur informius. Denique ipsos opifices intueri per quorum manus sterile terrae genus et infernum perpurgatur: uidebis quanta fuligine oblinantur. [59] Atqui ista magis inquinant animos quam corpora, et in possessore eorum

quam in artifice plus sordium est. Necessarium itaque admoneri est, habere aliquem aduocatum bonae mentis et in tanto fremitu tumultuque falsorum unam denique audire uocem. Quae erit illa vox? ea scilicet quae tibi tantis clamoribus ambitionis exsurdato salubria insusurret uerba, quae dicat: [60] non est quod inuideas istis quos magnos felicesque populus uocat, non est quod tibi compositae mentis habitum et sanitatem plausus excutiat, non est quod tibi tranquillitatis tuae fastidium faciat ille sub illis fascibus purpura cultus, non est quod feliciorum eum iudices cui summouetur quam te quem lictor semita deicit. Si uis exercere tibi utile, nulli autem graue imperium, summoue uitia. [61] Multi inueniuntur qui ignem inferant urbibus, qui inexpugnabilia saeculis et per aliquot aetates tuta prosternant, qui aequum arcibus aggerem attollant et muros in miram altitudinem eductos arietibus ac machinis quassent. Multi sunt qui ante se agant agmina et tergis hostium [et] graues instent et ad mare magnum perfusi caede gentium ueniant, sed hi quoque, ut uincerent hostem, cupiditate uicti sunt. Nemo illis uenientibus restitit, sed nec ipsi ambitioni crudelitatisque restiterant; tunc cum agere alios uisi sunt, agebantur. [62] Agebat infelicem Alexandrum furor aliena uastandi et ad ignota mittebat. An tu putas sanum qui a Graeciae primum cladibus, in qua eruditus est, incipit? qui quod cuique optimum est eripit, Lacedaemona seruire iubet, Athenas tacere? Non contentus tot ciuitatum strage, quas aut uicerat Philippus aut emerat, alias alio loco proicit et toto orbe arma circumfert; nec subsistit usquam lassa crudelitas inmanium ferarum modo quae plus quam exigit fames mordent. [63] Iam in unum regnum multa regna coniecit, iam Graeci Persaeque eundem timent, iam etiam a Dareo liberae nationes iugum accipiunt; it tamen ultra oceanum solemque, indignatur ab Herculis Liberique uestigiis uictoriam flectere, ipsi naturae uim parat. Non ille ire uult, sed non potest stare, non aliter quam in praeceps deiecta pondera, quibus eundi finis est iacuisse. [64] Ne Gnaeo quidem Pompeio externa bella ac domestica uirtus aut ratio suadebat, sed insanus amor magnitudinis falsae. Modo in Hispaniam et Sertoriana arma, modo ad colligandos piratas ac maria pacanda uadebat: hae praetexebantur causae ad continuandam potentiam. [65] Quid illum in Africam, quid in septentrionem, quid in Mithridaten et Armeniam et omnis Asiae angulos traxit? infinita scilicet cupido crescendi, cum sibi uni parum magnus uideretur. Quid C. Caesarem in sua fata pariter ac publica inmisit? gloria et ambitio et nullus supra ceteros eminendi modus. Unum ante se ferre non potuit, cum res publica supra se duos ferret.

[66] Quid, tu C. Marium semel consulem (unum enim consulatum accepit, ceteros rapuit), cum Teutonos Cimbroque concideret, cum Iugurtham per Africae deserta sequeretur, tot pericula putas adpetisse uirtutis instinctu? Marius exercitus, Marius ambitio ducebat. [67] Isti cum omnia concuterent, concutiebantur turbinum more, qui rapta conuoluunt sed ipsi ante uoluuntur et ob hoc maiore impetu incurrunt quia nullum illis sui regimen est, ideoque, cum multis fuerunt malo, pestiferam illam uim qua plerisque nocuerunt ipsi quoque sentiunt. Non est quod credas quemquam fieri aliena infelicitate felicem. [68] Omnia ista exempla quae oculis atque auribus nostris ingeruntur retexenda sunt, et plenum malis sermonibus pectus exhauriendum; inducenda in occupatum locum uirtus, quae mendacia et contra uerum placentia extirpet, quae nos a populo cui nimis credimus separet ac sinceris opinionibus reddat. Hoc est enim sapientia, in naturam conuerti et eo restitui unde publicus error expulerit. [69] Magna pars sanitatis est hortatores insaniae reliquisse et ex isto coitu inuicem noxio procul abisse. Hoc ut esse uerum scias, aspice quanto aliter unusquisque populo uiuat, aliter sibi. Non est per se magistra innocentiae solitudo nec frugalitatem docent rura, sed ubi testis ac spectator abscessit, uitia subsidunt, quorum monstrari et conspici fructus est. [70] Quis eam quam nulli ostenderet induit purpuram? quis posuit secretam in auro dapem? quis sub alicuius arboris rusticae proiectus umbra luxuriae suae pompam solus explicuit? Nemo oculis suis lautus est, ne paucorum quidem aut familiarium, sed apparatus uitiorum suorum pro modo turbae spectantis expandit. [71] Ita est: inritamentum est omnium in quae insanimus admirator et conscius. Ne concupiscamus efficies si ne ostendamus effeceris. Ambitio et luxuria et inpotentia scaenam desiderant: sanabis ista si absconderis. [72] Itaque si in medio urbium fremitu conlocati sumus, stet ad latus monitor et contra laudatores ingentium patrimoniorum laudet paruo diuitem et usu opes metientem. Contra illos qui gratiam ac potentiam attollunt otium ipse suspiciat traditum litteris et animum ab externis ad sua reuersum. [73] Ostendat ex constitutione uulgi beatos in illo inuidioso fastigio suo tremantis et attonitos longeque aliam de se opinionem habentis quam ab aliis habetur; nam quae aliis excelsa uidentur ipsis praerupta sunt. Itaque exanimantur et trepidant quotiens despexerunt in illud magnitudinis suae praeceps; cogitant enim uarios casus et in sublimi maxime lubricos. [74] Tunc adpetita formidant et quae illos graues aliis reddit grauior ipsis felicitas incubat. Tunc laudant otium lene et sui iuris, odio est fulgor et fuga a rebus adhuc stantibus

quaeritur. Tunc demum uideas philosophantis metu et aegrae fortunae sana consilia. Nam quasi ista inter se contraria sint, bona fortuna et mens bona, ita melius in malis sapimus: secunda rectum auferunt. Vale.

## VI - Tradução da Epístola 94

### SÊNECA SAÚDA O SEU LUCÍLIO

[1] Quanto a essa parte da filosofia que dá preceitos particulares a cada pessoa e não estrutura<sup>265</sup> o homem em geral<sup>266</sup> – e sim aconselha o marido sobre o modo como deve agir diante da esposa, o pai sobre o modo como deve educar os filhos, o senhor sobre o modo como deve orientar seus escravos –, houve alguns que a adotaram exclusivamente e deixaram para trás suas outras partes, acreditando que estas desviariam do que nos seria útil; como se alguém pudesse aconselhar sobre algo em particular, sem ter antes compreendido a soma da vida como um todo.

[2] Mas o estóico Aristão<sup>267</sup>, ao contrário, considera essa parte da filosofia leviana e que ela não penetra no intelecto, sendo composta de preceitos de mulheres velhas<sup>268</sup>. Ele afirma que são sobretudo os princípios da filosofia, eles mesmos, e a definição do que seria

---

<sup>265</sup> *Componit*: sobre o polissêmico termo *componere* (que aqui compreendemos no décimo segundo sentido atribuído ao verbete *compono* no *OLD*, “prepare”, “instruct”) empregado no contexto educativo em Sêneca, cf. Armisen-Marchetti (1989, p. 42). Bellincioni (1979, p. 127) chama a atenção para o fato de o termo, aqui, evidenciar que a discussão desenvolvida na epístola será sobre um aspecto moral da filosofia. A estudiosa lembra que Sêneca afirma, na *Ep.* 89,9, que é a parte moral da filosofia que “**estrutura** o espírito” (*componit animum*, *Ep.* 89, 9, grifo nosso).

<sup>266</sup> *In uniuersum componit hominem*: esse trecho, descrevendo aquilo que os preceitos (*praecepta*) não contemplam, já evoca dois aspectos relacionados aos princípios (*decreta*, que serão mencionados no parágrafo 5): a saber, a totalidade (denotada em *uniuersum*) e seu efeito agregativo, que percebemos em *componit* pela presença da raiz *con-* (“expressing connexion and partnership”, *OLD*, sentido 2 para *con-*). Nessa carta, termos com essa raiz serão notáveis durante a defesa dos *decreta* (atribuída a Aristão, cf. parágrafos 5 a 17) que se exporá a seguir (§§ 2-17): cf. *constitutionem* (§ 2), *conspetum* (§ 2), *incomprehensibile* (§ 14); *conplecti* (§ 15). Na *Ep.* 95, em que o próprio Sêneca assumirá a postura de defensor dos *decreta*, tais termos serão mais frequentes ainda – com notável aglomeração nos parágrafos de número 52 e 53: cf. *compositus* (*Ep.* 95, 5), *contemplatiua* (2x, *Ep.* 95, 10), *contineo* (*Ep.* 95, 10), *contemplatiua* (*Ep.* 95, 11), *contineant* (*Ep.* 95, 12), *conspetum* (*Ep.* 95, 38), *conclusa* (*Ep.* 95, 52), *cognatos* (*Ep.* 95, 52) *composuit* (*Ep.* 95, 52), *constitutione* (*Ep.* 95, 52), *commune* (*Ep.* 95, 53; duas vezes), *communem* (*Ep.* 95, 62). Sobre a retomada de elementos da argumentação atribuída a Aristão na *Ep.* 94 nos argumentos senequianos da *Ep.* 95, cf. nosso Estudo Introdutório.

<sup>267</sup> *Ariston Stoicus*: cf. Capítulo I do Estudo Introdutório.

<sup>268</sup> *Anilia*: i.e. “belonging to, or characteristic of, an old woman” (*OLD*, sentido 1). O termo é usado para desqualificar o caráter persuasivo de um raciocínio também em outra obra de Sêneca (*De ben.* 1, 4.6: *anilibus argumentis* “argumentos para persuadir velhinhas”). Bellincioni (1979, p. 130) chama atenção ao emprego do adjetivo em contexto filosófico (anti-estóico), em Cícero, *De natura deorum* 2, 70 (*superstitiones ... anilis*).

o bem supremo<sup>269</sup> que fazem progredir<sup>270</sup>; “pois quem tiver entendido e aprendido isso bem, preceitua a si mesmo quanto ao que deve ser feito em cada situação”.

[3] Quem aprende a lançar o dardo busca atingir<sup>271</sup> um alvo e condiciona a mão a direcionar aquilo que arremessa: quando tiver alcançado<sup>272</sup> essa habilidade por meio de

---

<sup>269</sup> *Constitutionemque summi boni*: segundo Bellincioni (1979, p. 130), “*constitutio* vale in questo caso ‘determinazione’, ‘definizione’ filosófica”. Quanto ao *summum bonum*, este aparece nas *Epistulae* como um bem que “não admite um grau superior ao seu” (*quod supra se gradum non habet*, *Ep.* 85, 20) e que “não carece de instrumentos exteriores a si (*summum bonum extrinsecus instrumenta non quaerit*, *Ep.* 9, 15). Ainda nas cartas, ele aparece relacionado a noções caras ao estoicismo, sendo equiparado, por exemplo, ao “excelente” (*honestum*, *Ep.* 71, 4) e à virtude (*uirtus*, *Ep.* 31, 8). Para nossa passagem, merecem destaque os momentos em que o *summum bonum* é associado a temas presentes nas *Ep.* 94 e 95, a saber: **a**) à divindade (cf. *Ep.* 94,42; *Ep.* 95, 47-50 e 64): aquele que detém o bem supremo se torna um “parceiro” dos deuses (*incipis deorum socius esse*, *Ep.* 31, 8) ou, ainda, o *summum bonum* se encontraria na parte racional do homem (*in hac [scilicet rationalis pars] positum est summum illud bonum*, *Ep.* 71, 27, colchetes nossos), ou seja, em sua parte divina (“a razão [*ratio*] é uma parte do espírito divino [*diuini spiritus... pars*] no corpo humano [*in corpus humanum*]”, *Ep.* 66, 12); **b**) ao espírito (*animus*), cujo reparo será constantemente debatido na argumentação atribuída a Aristão (cf. *Ep.* 94: § 5, 7, 13, 17) e na do próprio Sêneca (cf. *Ep.* 94: § 19, 21, 24, 25, 29, 32, 33, 39; *Ep.* 95: § 4, 5, 38, 46, 57, 62, 67): “contenhamos o bem supremo dentro do espírito” (*summum bonum in animo contineamus*, *Ep.* 74, 16); “Qual é o lugar (*locus*) do bem supremo (*summi boni*)? O espírito (*animus*)”, *Ep.* 87, 21.

<sup>270</sup> *Proficere*: esse verbo, em sua forma participial (*proficiens*), teria sido usado a partir do estoicismo médio (cf. Bregalda, 2006, p. 39, baseada em Grimal, *Commentaire au De constantia sapientis*, p. 42) para se referir àquele indivíduo que se encontra em um grau intermediário entre o *stultus* (“insensato”) e o *sapiens* (“sábio”). Assim, o *proficiens* seria aquele que já se encontra no caminho rumo à *sapientia*, embora ainda não a tenha alcançado (Bregalda, 2006, p. 39 indica uma distinção entre o *sapiens* e o *proficiens* em *Ep.* 35, 4). Vale lembrar, no entanto, o quão remota é para os estoicos a possibilidade de se atingir a sabedoria: Sêneca afirma que ele mesmo não é e nem será um sábio (*De Vita Beata*, XVII, 3.), figura que surgiria apenas entre longos intervalos de tempo, isolada (cf. *De constantia sapientis* VII, 1.). Visto isso, o filósofo afirma que não se deve menosprezar a posição de *proficiens*: “Agir-se-ia bem conosco (*bene nobiscum agetur*), se nos admitissem nessa classe (*scilicet de proficientes*, cf. § 8). (...) Você compreenderá que se sucedeu algo suficiente conosco (*satis nos consequi*), se não estamos entre os piores (*si inter pessimos non sumus*)”, *Ep.* 75, 15. Essas duas considerações – a do valor da condição de *proficiens* (*bene nobiscum agetur*, *Ep.* 75,15) e a da raridade do *sapiens* – são relevantes para as *Ep.* 94 e 95: na primeira, a atenção à necessidade de se guiar os *proficientes* será um dos principais argumentos de Sêneca em sua defesa dos preceitos (§ 50); já na segunda, o filósofo rejeita que os preceitos, ainda que benéficos, sejam suficientes para se alcançar a sabedoria. Alerta, assim, para a importância dos princípios, mas curiosamente não afirma em momento algum que esses últimos seriam capazes de proporcionar o remoto ideal do *sapiens*. Levando em conta a importância que a noção de progresso moral ganhou em nosso estudo (cf. seção 2.2), procuraremos abordar melhor a figura do *proficiens* em nossa dissertação.

<sup>271</sup> *Captat*: seguimos a seguinte acepção para o termo: “to try to reach (with a missile)” (*OLD, capto*, sentido 3). Nota-se na passagem uma incisiva aliteração em /k/ (*Quemadmodum qui iaculari discit destinatum locum captat*, *Ep.* 94, 3, grifos nossos), cuja sonoridade penetrante pode enfatizar o próprio ato da penetração do alvo; as escolhas de nossa tradução buscaram recuperar o efeito, estendendo moderadamente o local de sua ocorrência: “Assim como quem aprende a lançar o dardo busca atingir um alvo e condiciona a mão a conduzir aquilo que arremessa (...)”, *Ep.* 94, 3, grifos nossos.

<sup>272</sup> *Percepit*: em latim, foi traduzido como *comprehensio* ou ainda como, precisamente, *perceptio* (cf. *De Fin.* III, 17) o processo de aquisição do conhecimento denominado pelos estóicos como *katalepsis*. Segundo Long (1979, p. 126), o próprio Zenão já teria utilizado a imagem da mão para ilustrar como se daria tal processo: é, pois, interessante o fato de que o verbo *percipere* (da mesma raiz de *perceptio*, e de *capere*, “apanhar”, “captar”)

instrução e prática, vai usá-la para o alvo que quiser (pois aprendeu a atingir não este ou aquele ponto, mas qualquer um que venha a visar).<sup>273</sup> Da mesma forma, quem se tiver equipado<sup>274</sup> para a vida em sua totalidade não carecerá ser admoestado em relação ao que é particular – douto na totalidade, portanto não no modo como viveria com a esposa ou com o filho, mas no modo como viveria bem: nisso se inclui também o modo como deve viver com a esposa e com suas crianças.

[4] Cleantes<sup>275</sup> julga também essa parte de fato útil, mas fraca se não fluir do que é geral<sup>276</sup>, se não tiver tomado conhecimento dos princípios, eles mesmos, e os pontos capitais<sup>277</sup> da filosofia. Assim, esse tópico<sup>278</sup> se divide em duas questões: se essa parte da filosofia é útil ou inútil; e se ela pode, sozinha, formar o homem bom. Em outras palavras: se é supérflua, ou se torna tudo o mais supérfluo.

[5] Aqueles que desejam que essa parte seja vista como supérflua afirmam o seguinte: “se algo colocado nos olhos entrava a visão, deve ser removido. Uma vez presente esse objeto<sup>279</sup>, desperdiça trabalho quem preceitua: ‘você há de andar assim, há de estender sua mão para lá’<sup>280</sup>. Do mesmo modo, quando algo cega o espírito e o impede de distinguir uma

---

apareça, aqui, próximo de uma comparação entre a instrução teórica e a habilidade manual (*manum format*, *Ep.* 94, 3).

<sup>273</sup> *Qui iaculari discit...*: a imagem da arte do arqueiro ilustrando a necessidade de conhecimento prático é um tópos que, segundo lembra Bellincioni (1979, p. 131), remete a Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (I, 2, 1094a). Na exposição do livro estóico do *De Finibus* ciceroniano, a imagem também aparece para ilustrar que não devemos buscar a ação apropriada (*officium medium*, *De. Fin.* III, 59; cf. seção 2.1 de nosso texto) somente por si mesma, mas sim executá-la junto de todos os elementos da virtude (*De Fin.* III, 22-24). Armisen-Marchetti (1989, p. 93) aponta outras ocorrências dessa imagem em Sêneca.

<sup>274</sup> *Instruxit*: o termo, mais diretamente, aqui pode ser entendido no sentido de “to equip with knowledge or skill, instruct” (*OLD*, entrada *instruo*, sentido 8), e sobre seu sentido “spirituale-pedagogico” comenta Bellincioni (1979, pp. 131-132).

<sup>275</sup> *Cleanthes*: A respeito da presença desse filósofo na obra de Sêneca, cf. nota em discussão a esse parágrafo no Capítulo I, bem como o comentário aos parágrafos §§ 27-28 nesse mesmo.

<sup>276</sup> *Nisi ab uniuerso*: retoma-se aqui, com referência à fonte da instrução, a ideia da universalidade relacionada, no primeiro parágrafo, ao sujeito que seria instruído (*in uniuersum (...) hominem*, § 1).

<sup>277</sup> *Capita*: note-se o termo *caput*, literalmente “cabeça” (*OLD* sentido 1), empregado de modo figurado e associado aos *decreta*.

<sup>278</sup> *Locus*: o termo, que aqui parece apresentar o sentido de “a topic, subject” (*OLD*, sentido 24 para *locus*), se refere, segundo aponta Bellincioni (1979, p. 132), a questões concernentes à parte preceptiva da filosofia (*partem philosophiae quae dat [...] praecepta*, *Ep.* 94.1). De fato, isso se torna claro na sequência da exposição: “os que desejam que **essa parte** (*hanc partem*) pareça supérflua (...)”, *Ep.* 94, 5.

<sup>279</sup> *Obiecto*: uma das acepções do substantivo *obiectum* seria “objeção” (cf. seu uso em contexto jurídico ou retórico: “a charge, accusation”, *OLD*, sentido 1); sua outra acepção, curiosamente, teria ocorrido em contexto filosófico (Cícero, *De Fato*, 43) com o sentido de “objeto” (“something presented to the senses, an object”).

<sup>280</sup> *Oculis ... 'illo manum porriges'*: nesse passo da argumentação atribuída a Aristão, vemos que são mencionadas partes do corpo humano (nomeadamente “olhos”, *oculis*, e “mão”, *manum*), as quais servirão como uma comparação (ou seja, um tipo de imagem, cf. nota 22) empregada para se argumentar quanto à

ordem para seus deveres<sup>281</sup>, não impele a nada quem prescreve: ‘você há de viver assim com seu pai, assim com sua esposa’. Isso porque os preceitos não fazem progredir enquanto a mente estiver imersa no engano<sup>282</sup>; quando ele for dissipado, será evidente<sup>283</sup> qual a obrigação em cada dever. De outra maneira, você ensina a ele o que deveria fazer um homem saudável, ao invés de torná-lo um homem saudável.

[6] Você mostra ao pobre como fazer o papel de um rico: de que maneira seria possível agir assim, se ele permanece na pobreza? Você apresenta ao esfomeado o que ele deveria fazer saciado: melhor tirar a fome incrustada em suas entranhas. Digo a você o mesmo sobre todos os vícios: eles mesmos devem ser removidos, e não se deve preceituar que se faça algo que, enquanto tais vícios permanecem, é impossível. Se você não expulsar as opiniões falsas responsáveis pelo nosso sofrimento, nem o avarento entenderá de que modo se deve usar o dinheiro, nem o medroso de que modo ele deve desprezar os perigos.

---

insuficiência dos preceitos: “**do mesmo modo** (*eodem modo*), quando algo cega o espírito (...), não impele a nada quem prescreve: ‘você viverá assim com seu pai, assim com sua esposa’. Isso porque **os preceitos não fazem progredir** (*nihil enim proficient praecepta*)...” (§ 5, grifos e parêntesis nossos). Ora, na *Ep.* 95, as partes do corpo também serão utilizadas como imagem na argumentação que Sêneca, nessa ocasião, colocará como sua; imagem que também defenderá que os *praecepta* não se sustentam por si só: cf. *Ep.* 95, 15-32 e 64, além do Capítulo II de nosso Estudo Introdutório.

<sup>281</sup> *Officiorum*: essa é a primeira das muitas ocorrências de *officium* na epístola 94 (cf. § 5, 18, 32, 33, 34 e 37; na *Ep.* 95, o termo é bem menos frequente, ocorrendo em § 12, 47, 52). Há estudiosos que defendem que as cartas 94 e 95 estariam, ao discutir sobre *praecepta* e *decreta*, lidando centralmente com noções da teoria da deliberação estoica, relacionadas ao conceito de *officium*. Nós, porém, não partilhamos da visão de que a maneira de lidar com os *officia* seja o tema mais importante dessas cartas, seguindo Bellincioni (1979, p. 27) e Schafer (2009, pp. 33-59). Cf. a discussão em Schafer (*ibid.*) e nossas seções 2.1 e 2.2.

<sup>282</sup> *Si quid oculis oppositum moratur aciem, remouendum est; illo quidem obiecto operam perdit qui praecipit 'sic ambulabis, illo manum porriges'. Eodem modo ubi aliqua res occaecat animum et ad officiorum dispiciendum ordinem inpedit, nihil agit qui praecipit 'sic uiues cum patre, sic cum uxore'. Nihil enim proficient praecepta quamdiu menti error offusus est*: o Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos nos apontou, em nosso exame de qualificação, que aqui se nota uma concentração de palavras formadas pelo prefixo *ob-*, ainda que às vezes assimilado diversamente em razão da raiz a qual se acopla. Se levarmos em conta que esse prefixo costuma veicular a ideia de “opposition or confrontation” (*OLD*, único sentido para *ob-*), a sua repetição nessa passagem poderia enfatizar a confrontação *obiectum x acies* e *res x animus*, respectivamente.

<sup>283</sup> *Apparebit*: no *OLD*, elencam-se, entre as acepções ao termo: “to be seen físically, be visible” (*appareo*, sentido 1) e “materialize, take shape” (*idem*, sentido 3). Continuamos, portanto, a notar marcas da comparação entre o conhecimento e a visão, como vinha ocorrendo desde o início do parágrafo (“se algo depositado nos olhos (*oculis*) entrava a visão (*aciem*), deve ser removido [...]. Do mesmo modo (*eodem modo*), quando alguma coisa cega o espírito [*occaecat animum*] [...]”, *Ep.* 94, 5).

[7] Convém que você faça com que ele saiba que o dinheiro não é nem um bem nem um mal<sup>284</sup>; que você lhe aponte os ricos mais infelizes<sup>285</sup>; que você faça com que ele saiba que, o que quer que nos aterrorize num âmbito público<sup>286</sup>, não deve ser temido tanto quanto se diz por aí; que pessoa alguma nem sente dor <por muito tempo>, nem morre repetidas vezes: que, na morte – por lei, algo que se deve sofrer –, há o grande consolo de ela não se repetir a ninguém<sup>287</sup>; que, na dor, haverá como remédio a firmeza de espírito, que lhe torna mais leve o que quer que se tenha suportado de modo contumaz; que a natureza da dor é das melhores, visto que a dor que perdura não pode ser grande, e que a que é grande não pode perdurar; que deve ser suportado com coragem tudo aquilo que a condição inevitável<sup>288</sup> do mundo nos impõe.

[8] Quando você<sup>289</sup>, com tais princípios, o tiver conduzido à contemplação de sua própria condição, e ele constatar que a vida feliz não é a que está de acordo com o prazer,

---

<sup>284</sup> *Pecuniam nec bonum nec malum esse*: ou seja, o dinheiro é algo “indiferente”; a passagem faz referência à teoria estoica de valores. Long (1979, p. 189-193) comenta que “the value of anything in Stoicism is defined by reference to Nature. (...) Anything which accords with the nature of a creature has **positive value**, and anything which is contrary to a creature’s nature necessarily has **negative value** (...). Everything else is **indifferent** so far as moral judgments are concerned” (grifos nossos); um dos exemplos dados pelo estudioso para explicar os “indiferentes” liga-se justamente às finanças: “The sage will make good use of poverty, if it comes his way; and a foolish man may use wealth badly. This does not undermine the objective fact that wealth is preferable to poverty. But wealth is not a constituent of virtue. The **moral value of selecting wealth depends entirely upon the agent’s principles and manner of acting**” (*ibid.*, p. 192, grifos nossos). Bellincioni (1979, p. 136) ainda comenta que “alla dottrina degli *adiaphora* (i. e. “indiferentes”) in Aristone, forse la più significativa del suo pensiero, certo la più nota” (parênteses nossos). Sobre Aristão e os *indifferentia*, cf. nota em discussão ao parágrafo 4 desta carta no Capítulo I de nosso Estudo Introdutório. Sobre a teoria estoica dos valores, de um modo geral, cf. seção 2.1.

<sup>285</sup> *Miserrimos diuites*: a ideia expressa nesse oxímoro é frequente em Sêneca, conforme nos lembra Bellincioni (1979, pp. 137-138): “sulla ‘miseria’ dei ricchi Seneca torna più volte”. A estudiosa elenca muitas ocorrências comparáveis a essa em passagens das *Epistulae* e de outras obras senequianas como, por exemplo, a de que as posses dos ricos lhes trazem menos de alegria do que as posses dos outros lhes trazem em termos de tristeza (*diuites... quorum nemo tam suo laetus est quam tristis alieno*, *Ep.* 92,32).

<sup>286</sup> *Efficias ut quidquid publice expauimus sciat...*: aliteração em /k/, que procuramos recuperar em nossa tradução com “que ele saiba que o que quer que...”. A noção de *publice* é recuperada de modo diverso pelos tradutores consultados: “la multitude” (Noblott, p. 68) ; “habitualmente” (Segurado e Campos, 2004, p. 481) ; “generally” (Gummere, 2000, p. 15) ; “tutti” (Bellincioni, 1979, p. 57).

<sup>287</sup> *In morte, quam pati lex est, magnum esse solacium quod ad neminem redit*: notável aliteração em /m/, que pode ter o efeito dar mais ênfase à *mors*... Nossa tradução buscou recuperar a ocorrência com “na morte, que tem como norma ser experimentada, há o tamanho alívio. Sobre a recorrência do tema nas *Epistulae* ver por exemplo, *Ep.* 1, 2-3; *Ep.* 4, 5; *Ep.* 12, 6; *Ep.* 22, 14; *Ep.* 23, 4; *Ep.* 70, 8-26; *Ep.* 82, 4-5; *Ep.* 120, 14), cf. Motto, 1970, pp. 59-62.

<sup>288</sup> *Necessitas*: traduz em latim o termo grego *anánke*. Os tradutores que consultamos recorreram a diferentes soluções, como “inevitable” (Gummere, p. 17), “necessità” (Bellincioni, 1979, p. 57), “loi” (Noblott, p. 68) e “leis” (Segurado e Campos, p. 481).

<sup>289</sup> *Induxeris*: Bellincioni adota a leitura *induxerit*; a edição de Oxford traz *adduxeris*.

mas sim a que está de acordo com a natureza<sup>290</sup>, quando ele venerar a virtude – o único bem do homem –, fugir do que é torpe – o único mal – e reconhecer que tudo aquilo que abandonou – riqueza, honras, boa saúde, força, poderes – é algo ordinário<sup>291</sup>, que não deve ser enumerado nem entre os bens, nem entre os males, ele então não carecerá de um conselheiro que diga coisa por coisa: “caminhe assim, coma assim; isso convém para um homem, aquilo para uma mulher; isso para um casado, aquilo para um solteiro”.

[9] Pois aqueles que dão tais conselhos com a mais extrema diligência não são capazes, eles mesmos, de executá-los; o pedagogo<sup>292</sup> os preceitua ao garoto, a avó os preceitua ao neto, e o professor defende, enraivecidíssimo, que não devemos nos enraivecer<sup>293</sup>. Se você entrar em uma escola primária<sup>294</sup>, saberá que tais conselhos, que os filósofos lançam franzindo a testa proeminente<sup>295</sup>, se encontram nos textos copiados em exercícios de caligrafia<sup>296</sup> destinados a garotos.

[10] Além disso, acaso se deve preceituar sobre o que é evidente ou sobre o que é duvidoso? O que é evidente não carece de um conselheiro; sobre o que é duvidoso, não se dá

---

<sup>290</sup> *Secundum naturam*: sobre a expressão e a sua relação com a noção de “harmonia” no estoicismo, cf. De Pietro (2008, Capítulo II).

<sup>291</sup> *Mediam*: para nossa tradução, seguimos a acepção “of average type or quality, middling, medium, ordinary” (*OLD*, *medius*, sentido 9). A argumentação aqui tem como pressuposto a teoria dos valores estoica. Cf. ainda De Pietro, 2013 e nosso Estudo Introdutório.

<sup>292</sup> *Paedagogus*: o termo, emprestado do grego, originalmente se refere (como em grego), ao escravo que levava as crianças à escola e os buscava, além de supervisionar seu comportamento de maneira geral (*OLD*, sentido 1 para *paedagogus*). No entanto, também no *OLD*, admite-se um sentido “figurado” para o substantivo (cf. sentido 1b), que parece ter sido seguido pelos tradutores da passagem: “insegnante” (Bellincioni, 1979, p. 59); “pédagogue” (Noblot, 1987, p. 69); “pedagogo”, Segurado e Campos (2004, p. 482); “pedagogue” (Gummere, 2006, v. VI, p. 17).

<sup>293</sup> *Et irascendum non esse magister iracundissimus disputat*: nota-se aqui uma *deriuatio* (cf. Lausberg, § 648) na repetição da mesma raiz em *irascendum* e *iracundissimus*, que apresenta como efeito semântico a constituição paradoxo. Há também uma aliteração em /s/ que nossa tradução procurou recuperar da seguinte forma: “o professor discursa, enraivecidíssimo, que não devemos nos enraivecer”.

<sup>294</sup> *Ludum litterarium*: sobre a educação escolar romana, cf. Bonner (1977), *Education in ancient Rome*. Sobre a visão de Quintiliano (35 d. C. - ?, *OCCL*, p. 478) quanto ao assunto, cf. também Pereira (2006).

<sup>295</sup> *Ingenti supercilio*: tomamos *supercilium*, aqui, com o sentido de “the eyebrow as used in frowning and expressing sternness, gravity” (*OLD*, sentido 2b); embora a expressão “franzir a testa” não se refira diretamente à sobrancelha, consideramos que esta tem a vantagem de manter a alusão tanto à expressão facial (“frowning”) quanto ao que ela pode expressar (“sternness, gravity”). Das outras traduções, destacamos a interessante solução “sourcilleuse gravité” (Noblot, 1987, p. 69).

<sup>296</sup> *Praescripto*: “letters traced out for children to follow when learning to write” (*OLD*, *praescriptum*, sentido 1b). Segurado e Campos (2004, p. 482) assim traduz a passagem: “encontraremos **entre as frases que as crianças copiam** estas máximas que os filósofos pregam de cenho carregado” (grifo nosso). O contexto da aprendizagem elementar da caligrafia será evocado novamente mais adiante nessa carta (cf. parágrafo 51).

crédito ao preceptor; portanto, preceituar é supérfluo. Nesse passo, entenda-me<sup>297</sup> desta maneira: se você aconselha a respeito de algo que é obscuro<sup>298</sup> e incerto, será de ajuda que você use provas; e, se você estiver disposto a dar provas, os meios pelos quais você prova valem mais e bastam por si mesmos.

[11] ‘Relacione-se assim com seu amigo, assim com um concidadão, assim com um parceiro’. ‘Por quê?’. ‘Porque é o justo’. Esses aspectos todos, o tópic<sup>299</sup> da justiça me ensina: ao tratar dela, descubro que a igualdade deve ser buscada por si mesma; que não somos a ela coagidos pelo medo e nem induzidos visando lucro; que não é justo aquele a quem a virtude agrada por alguma coisa que não seja ela mesma. Estando eu bem convencido disso e embebido nisso, em que esses preceitos, que ensinam ao já instruído<sup>300</sup>, fazem progredir? Dar preceitos a quem já sabe é supérfluo; a quem não sabe, é pouco, pois ele deve ouvir não só o que lhe é preceituado, mas também o motivo por que o é.

[12] Se eu diria que é aos que têm verdadeiras opiniões sobre os bens e os males que os preceitos são necessários, ou aos que não têm? Quem não as tem não será ajudado por você em nada, o ouvido dessa pessoa está tomado pela opinião contrária a seus aconselhamentos. Quem tem um julgamento exato sobre o que deve evitar e o que deve buscar, sabe <o que> deve fazer mesmo que você fique calado. Portanto, toda essa parte da filosofia pode ser excluída.

---

<sup>297</sup> *Sic disce*: lit., “aprenda assim”; os tradutores encontraram diferentes soluções para a expressão, deixando-a mais fluida: “mi spiego” (Bellincioni, 1979, p. 59); “comme tu dois m’entendre” (Noblot, 1987, p. 69); “you should study the problem in this way” (Gummere, 2006, p. 19); “o que eu pretendo dizer é isto” (Segurado e Campos, 2004, p. 482).

<sup>298</sup> *Obscurum*: não será apenas nesta passagem que a existência de assuntos “obscuros”, “ocultos”, será usada para apontar a insuficiência dos *praecepta* e, conseqüentemente, a necessidade dos *decreta*. Esse é mais um argumento exposto na *Ep.* 94 que será assimilado na argumentação senequiana da *Ep.* 95: “Certos aspectos são manifestos (*aperta*), outros, **obscuros** (*obscura*): os manifestos são apreendidos pelo sentido, pela memória; os **obscuros** (*obscura*) estão além dessas coisas. Ora, a razão não se implementa do que é evidente: sua maior e mais bela parte é **oculta** (*in occultis est*). O que é **oculto** (*occulta*) exige prova; não há prova **sem princípios** (*sine decretis*); **logo, os princípios são necessários** (*necessaria ergo decreta sunt*)”, *Ep.* 95, 61 (grifos nossos).

<sup>299</sup> *Locus*: “a topic, subject” (*OLD*, sentido 24). Fizemos essa escolha por considerá-la mais abrangente; diversas foram as soluções dos tradutores: em Bellincioni (1979, p. 59), “il settore”; em Noblot (1987, p. 69), “les chapitres”, provavelmente seguindo a aceção de “a part of a speech, book, (...) chapter, passage” (*OLD*, sentido 23); em Gummere (2000, p. 19), temos: “the head of”; em Segurado e Campos (2004, p. 482), “estudo”.

<sup>300</sup> *Hoc cum persuasi mihi et peribibi, quid ista praecepta proficiunt quae eruditum docent*: aqui, faz-se uma pergunta retórica, sugerindo que preceitos, quando dados a quem já tivesse assimilado certos assuntos (*hoc...persuasi mihi et peribibi*, § 11), não teriam utilidade alguma. Podemos entender, segundo a argumentação, que os preceitos seriam inúteis porque apenas repetiriam uma matéria que já foi apreendida. Assim, a aliteração em /p/ que a passagem apresenta (cf. grifos) poderia ter o efeito de reforçar os *praecepta* como conselhos repetitivos, “batendo na mesma tecla”.

[13] São dois os motivos pelos quais cometemos falhas: ou há no espírito uma maldade adquirida por influência de opiniões corrompidas; ou, ainda que não esteja tomado por ideias falsas, o espírito tem uma inclinação para ideias falsas e é facilmente corrompido pela aparência de algo que o empurra para o que não convém. Dessa forma, nós devemos ou sanar e libertar dos vícios a mente adoentada<sup>301</sup>, ou, antecipando-nos, ocupar aquela que efetivamente estiver livre, mas tendente às ideias mais danosas. Os princípios da filosofia atuam em ambos os sentidos; portanto, um método do tipo preceptivo não acrescenta nada.

[14] Além do mais, se dermos preceitos um a um, a tarefa será infinita<sup>302</sup>; pois devemos dar uns ao agiota, outros ao fazendeiro<sup>303</sup>, outros ao negociante, outros ao que busca formar alianças com os reis<sup>304</sup>, outros ao que se dispõe a estimar os iguais a si, outros ao que se dispõe a estimar seus inferiores<sup>305</sup>.

---

<sup>301</sup> *Percurare mentem aegram*: trata-se, aqui, de uma imagem da filosofia como medicina. Relações entre essa *ars* e a filosofia são recorrentes na obra de Sêneca (sobre o assunto, cf. De Pietro, 2008, pp. 131-147 e Armisen-Marchetti, 1989, pp. 136-138). Na *Ep.* 95, também serão retomadas imagens da medicina na argumentação senequiana (há termos derivados de *aeger*, inclusive, em § 19, 20 e 22), assim como de partes do corpo humano comparadas a faculdades mentais (cf. nota ao parágrafo 5): sobre esse diálogo de imagens entre as *Ep.* 94 e 95, cf. Capítulo II de nosso Estudo Introdutório.

<sup>302</sup> *Incomprehensibile*: para o sentido 2 atribuído ao adjetivo *incomprehensibilis* no *OLD* (“that cannot be comprehended by measurement, immeasurable, limitless”), dá-se justamente essa passagem senequiana como exemplo. Além disso, o termo, aqui, parece também aludir à noção estoica de aquisição do conhecimento (*katalepsis* em grego e em latim *perceptio* ou *comprehensio*, cf. acima, nota ao parágrafo 3). O argumento é de que os preceitos não (cf. partícula privativa *in-*) seriam capazes de proporcionar tal aquisição. Podemos apreender, portanto, a palavra em dois sentidos. Levando-se em conta esse passo da epístola em específico, o termo denota, primeiramente, uma quantidade excessiva (“limitless”), pois seria exaustiva a tarefa de dar preceitos a cada um (*singulis*). O segundo significado, i.e. o de negar a possibilidade de aquisição de conhecimento (*comprehensio*) por meio dos *praecepta*, é coerente com a argumentação desenvolvida entre os parágrafos 5 e 17 como um todo, segundo a qual dar preceitos aos que não conhecem seria insuficiente (*praecepta dare...est nescienti parum*, *Ep.* 94, 11, grifo nosso). Percebe-se, então, conforme a declaração de Bellincioni que citamos na seção 2.2 (1979, p. 26) que o texto senequiano pode trazer alusões filosóficas a termos que, dada sua possibilidade de serem interpretados por um sentido mais “corriqueiro”, podem passar despercebidos ao leitor, levando-o a talvez negligenciar o teor filosófico do texto.

<sup>303</sup> *Colenti agrum*: lit., “aquele que cultiva o campo”. Bellincioni (1979, p. 61) e Noblot (1987, p. 70) preservaram esse sentido literal em suas traduções (“chi coltiva i campi” e “cultivateur”, respectivamente), ao passo que outros tradutores fizeram escolhas um pouco mais interpretativas (“farmer” em Gummere, 2000, p. 21; “agricultores” em Segurado e Campos, 2004, p. 482), seguidas por nós.

<sup>304</sup> *Regum amicitias sequenti*: elencamos as soluções de tradutores consultados “chi ricerca l’amicizia dei re” (Bellincioni, 1979, p. 61), “le courtisan des rois” (Noblot, 1987, p. 70), “one who cultivates the good graces of royalty” (Gummere, 2000, p. 21) e “os cortesãos dos monarcas” (Segurado e Campos, 2004, p. 483).

<sup>305</sup> *Alia...feneranti, alia colenti... alia negotianti, alia...sequenti, alia... alia*: nota-se que a repetição consecutiva de *alia* e de participios na forma dativa (*feneranti, colenti, negotianti, sequenti*) pode ter o efeito de reforçar a argumentação sobre a quantidade excessiva de preceitos (cf. *incomprehensibile* e ao parágrafo 14), bem como seu suposto caráter redundante a quem já conhecesse seu teor (cf. nota acima ao parágrafo 11). Destacamos, ainda, os efeitos de aliteração e de ilustração da variabilidade de cada preceito obtidos ao se intercalar, no texto latino, participios presentes em *-ans* e *-ens* (cf. *feneranti ... colenti... negotianti...sequenti*).

[15] Em termos de matrimônio, você há de preceituar sobre o modo como deve viver com a esposa ora quem desposou uma virgem, ora quem desposou uma que teve um casamento anterior, ora o que desposou uma mulher rica, ora o que desposou uma mulher sem dote. Ou você não pensa que haja algo de diferente entre uma mulher estéril e uma fértil, entre uma de idade mais avançada e uma moça, entre uma mãe e uma madrasta? Não podemos abarcar todas as situações: ainda assim, cada uma delas exige um tratamento próprio; as leis da filosofia, porém, são breves e congregam todas elas.

[16] Agora, acrescente que os preceitos da sabedoria devem ser definidos e certos; se não puderem ser definidos dessa maneira, estão além da esfera da sabedoria: a sabedoria conhece com precisão as coisas<sup>306</sup>. Portanto, essa parte preceptiva deve ser removida, pois não pode proporcionar a todos o que proporciona a poucos; a sabedoria, porém, abrange todos.

[17] Entre a insanidade geral<sup>307</sup> e aquela que é levada aos médicos, não há nada de diferente: a não ser que esta padece de uma doença, aquela, de opiniões falsas<sup>308</sup>; uma tira de um estado de saúde as razões para o delírio, a outra é a má saúde do espírito. Se alguém der preceitos a um delirante sobre o modo como ele deveria falar, sobre o modo como deveria caminhar, sobre o modo como se deveria apresentar num ambiente público, ou num privado, aquele mesmo que aconselha há de ser ainda mais insano: [se] a bilis negra<sup>309</sup> deve ser curada,

---

<sup>306</sup> *Sapientia rerum terminos nouit*: elencamos traduções da *sententia*, ligeiramente diferentes, até o momento consultadas: “la sagesse connait l’exacte portée de toutes choses” (Noblot, 1987, p. 70); “já que esta [scilicet ‘a sabedoria’] é capaz de definir tudo com exactidão” (Segurado e Campos, 2004, p. 484, colchetes nossos); “for wisdom knows the proper limits of things” (Gummere, 2000, p. 21).

<sup>307</sup> *Publicam*: nossa escolha se assemelha à de Gummere (2000, p. 21): “of people in general”; cf. ainda Bellincioni (1979, p. 61): “la demenza che è commune a tutti”; Noblot (1987, p. 70): “démence publique”.

<sup>308</sup> *Inter insaniam publicam et hanc quae medicis traditur nihil interest nisi quod haec morbo laborat, illa opinionibus falsis*: vemos, mais uma vez, uma imagem que relaciona filosofia à medicina (cf. nota ao parágrafo 13; o termo *morbus* terá numerosas ocorrências na *Ep.* 95 (cf. § 18, 19, 21, 23, 29).

<sup>309</sup> *Bilis nigra*: Bellincioni (1979, pp. 151-152) nos lembra da gravidade que era atribuída à doença denominada *bilis nigra* ou *atra*, mencionada por Celso (2, i, 6, cf. *ibid.*, p. 151) como uma forma patológica depressiva que ocorreria durante primavera. No *OLD*, fala-se dos efeitos da *bilis nigra* ou *atra* (também chamada de *splendida* ou *uitrea*) e de suas “consequences of madness or melancholy”, fazendo-se menção precisamente à passagem senequiana que destacamos. Ainda que houvesse na Antiguidade quem considerasse a “bilis negra” como “elemento essenziale nella formazione del carattere e in particolare della psicologia dell’uomo geniale” (*ibid.*), Bellincioni defende que, em nossa passagem, essa enfermidade “è indicata esemplarmente come causa di pazzia” (*ibid.*), e aponta uma outra ocorrência da expressão em Sêneca, na qual é apresentada como causa de irritabilidade (*De Ira*, 3, 9, 4).

também se deve remover a causa do delírio, ela mesma<sup>310</sup>. De modo idêntico deve ser feito com o delírio do espírito: ele mesmo deve ser removido<sup>311</sup>; de outro modo, as palavras de aconselhamento cairão no vazio”.

[18] Esses são os argumentos de Aristão, a quem responderemos um a um. Em primeiro lugar, contra aquilo que ele diz – que, se algo obstrui o olho e impede a visão, deve ser removido – admito que o necessário não sejam preceitos para se enxergar, mas sim um remédio com o qual a vista seja limpa e se livre do entrave que a compromete<sup>312</sup>. Isso porque enxergamos em virtude da natureza, à qual aquele que remove as obstruções restitui sua função específica; porém, a natureza não ensina a ação exigida por cada dever<sup>313</sup>.

[19] Além disso, curada a catarata de uma pessoa, ela não pode, logo que recuperada sua visão, devolver também a dos outros; já aquele que se libertou do vício também liberta<sup>314</sup>. Não é necessário haver exortação, tampouco conselho, para que o olho perceba as propriedades das cores; ele distingue o branco do negro mesmo sem ninguém admoestar. O espírito, em contrapartida, carece de muitos preceitos para que veja como se deve agir na vida; também aos adoentados dos olhos, o médico não apenas os cura, mas também os aconselha.

[20] “Não é recomendável”, ele dirá, “que você exponha de repente à luz, indevidamente<sup>315</sup>, a vista fragilizada<sup>316</sup>; primeiro, avance da escuridão para a penumbra;

---

<sup>310</sup> [Si] *bilis nigra ... causa remouenda*: nesse passo, há diferença entre as edições. Nos códigos consensualmente consta *si bilis* (*w*). Na edição de Oxford, por nós adotada, e em Bellincioni (1979), os colchetes no texto latino, propondo a retirada do termo *si*, indicam a emenda de Muret (1587); vários manuscritos também apresentam a correção *sed billis*; já *ei bilis* é correção de Kronenberg adotada por Noblot, 1987 e Gummere, 2000), e também se indica, na edição de Oxford, *sed bilis*.

<sup>311</sup> *Discuti*: o termo pode ser usado também em uma acepção médica, como “to disperse, dispel (morbid matter, etc.; also, morbid conditions)” (*OLD*, sentido 3b para *discutio*); a imagem com a medicina (“delírio do espírito”, *furor animi*, § 17) se estende, portanto, até esse passo. Cf. notas acima, aos parágrafos 13 e 17.

<sup>312</sup> *Officientem*: mais um termo que pode ser utilizado com acepção médica (“to impede or interfere with the functions, health”, *OLD*, sentido 3 para o verbo *officio*).

<sup>313</sup> *Officio*: cf. Capítulo II de nosso Estudo Introdutório e nota ao parágrafo 5.

<sup>314</sup> *Is non protinus (...) potest reddere: malitia liberatus et liberat*: é notável o impacto da construção assindética com poliptoto (em lugar de uma conjunção que deixe mais clara a ideia de oposição) entre as orações, separadas por dois pontos na edição de Oxford. Aqui, ao passar a problematizar a exposição atribuída a Aristão (*aduersus illud quod ait*, § 18), Sêneca afirma que há uma diferença entre a cegueira ocular (*quid oculis oppositum moratur aciem*, § 5) e a do espírito (*aliqua res occaecat animum*, § 5): o que se livra da primeira não pode imediatamente devolver a visão dos outros (*is non protinus cum uisum recepit aliis quoque potest reddere*), ao passo que o segundo, liberto do vício, também é capaz de libertar (*malitia liberatus et liberat*).

<sup>315</sup> *Inprobo*: “incorrect or improper” (*OLD*, sentido 1b para *improbus*).

<sup>316</sup> *Inbecillam*: o adjetivo que, aqui, serve para descrever a vista (*aciem*) como “fragilizada” (cf. *OLD*, sentido 1 para *inbecillus*), mais adiante (*inbecillioribus*, § 50) servirá para descrever o *proficiens* (cf. nota ao parágrafo

depois ouse mais e, aos poucos, acostume-se a receber a luz clara. Não é recomendável que você estude logo após a refeição, não é recomendável que você exija esforços<sup>317</sup> dos olhos cheios e inchados; evite o vento e o confronto do frio violento com a face” – outros conselhos, do mesmo modo, fazem progredir não menos que os medicamentos. Aos remédios da medicina, acrescenta-se o conselho<sup>318</sup>.

[21] “O erro”, diz Aristão<sup>319</sup>, “é o motivo pelo qual se cometem falhas: mas os preceitos não nos demovem, nem derrotam nossas opiniões falsas a respeito dos bens e dos males”. Admito que os preceitos, por si só, não sejam eficazes a ponto de reverter uma convicção que se encontre corrompida em um espírito; mas nem por isso eles, associados a outros meios, <deixam de> fazer progredir. Em primeiro lugar, refrescam a memória; em segundo lugar, coisas que, em sua totalidade, pareciam mais confusas, são objeto de reflexão mais cuidadosa, se divididas em partes<sup>320</sup>. A menos que, seguindo seu raciocínio, seja a você

---

2), e será precisamente por causa da “fragilidade” que, segundo Sêneca, a admoestação será de ajuda “à pessoa que ainda está imperfeita, mas **em progresso** (*proficienti*)”, à qual “é necessário que se demonstre o modo como se deve agir nas situações. (...) É necessário que alguém lidere alguns intelectos **mais fracos** (*inbecillioribus*): ‘viva assim, faça assim’. (...) Esses são os argumentos com os quais se prova que essa parte da filosofia não é supérflua” (*Ep.* 94, 50-52, grifos e parêntesis nossos). Vale lembrar que, na *Ep.* 59, o filósofo também menciona a *inbecillitas* para justificar o emprego de imagens que, como mostramos, é tão frequente na nossa *Ep.* 94 (cf. notas 22, 66, 75, 162, 169, 189, 196, 199). Sobre a relação entre os preceitos e outros recursos textuais (como o da imagem) e as *Epistulae* enquanto “pedagogia filosófica”, cf. Schafer, 2009, pp. 111-112 e Capítulo III do presente estudo.

<sup>317</sup> *Imperes*: lit. “dê ordens”.

<sup>318</sup> *Non minus quam medicamenta proficiunt. Adicit remediis medicina consilium*: para *proficiunt*, cf. nota ao parágrafo 2. Aqui, podemos perceber Sêneca esboçando, através da imagem da filosofia como medicina, empregada na argumentação (até aqui atribuída a Aristão) contra os *praecepta* (cf. §§ 5-6), a complementaridade entre esses (referidos em *consilium*, “conselho”, cf. Gummere, 2000, p. 452), e os *decreta*. Esse caráter complementar será mais claramente enunciado – e também através de imagens – apenas na epístola seguinte (*Ep.* 95, 64). Os remédios da medicina (*remediis medicina*), serão, na *Ep.* 95, comparados aos *decreta* (cf. *Ep.* 95, 14 e 29). Sobre o diálogo de imagens entre as *Ep.* 94 e 95, cf. Capítulo II do presente estudo.

<sup>319</sup> *Error ... peccandi*: Gummere, que traduz o termo *error* por “sin”, comenta: “This is in harmony with the idea of Socrates: sin is a lack of knowledge regarding what is true and what is false” (Gummere, 2000, p. 24). Bellincioni (1979, p. 63) traduz a passagem: “Causa dell’agir male – dice inoltre – è l’errore”; Noblot (1987, p. 72), que aqui seguimos, verte: “L ‘erreur, dit Ariston, est la cause de nos fautes”. No texto latino, lê-se apenas “(ele) diz” (*inquit*); mas, pelo contexto, apreende-se que o discurso direto teria, segundo Sêneca, Aristão como enunciador.

<sup>320</sup> *Quae in uniuerso confusius uidebantur in partes diuisa diligentius considerantur*: no início da carta (*nec in uniuersum componit hominem*, *Ep.* 94, 1), a expressão faz referência a uma dimensão não abarcada pelos *praecepta* (lá quanto a seu recipiente, aqui quanto à doutrina) e sim pelos princípios: o termo *uniuersus* faz referência a estes em *Ep.* 94 § 4, ao passo que *partes*, ou termos semelhantes, designam os preceitos (cf. § 1, 3, 31).

permitido dizer que são supérfluas também as consolações e as exortações<sup>321</sup>: elas, no entanto, não são supérfluas; portanto, tampouco os aconselhamentos o são.

[22] “É tolice”, ele diz, “preceituar um adoentado quanto ao que fazer como se ele estivesse saudável, uma vez que deve ser restituída a saúde, sem a qual os preceitos são vãos”. E quanto ao fato de que os adoentados e os saudáveis têm aspectos em comum, a respeito dos quais é necessário admoestar? Ambos devem, da mesma maneira, evitar consumir vorazmente os alimentos, a fim de evitar a lassidão. Tanto o pobre quanto o rico têm certos preceitos em comum.

[23] “Cure-lhes a avareza”, ele diz, “e você não terá nada para admoestar nem ao pobre nem ao rico, se a cobiça de ambos tiver cessado”. E quanto ao fato de que uma coisa é não cobiçar o dinheiro, outra coisa saber usar o dinheiro? Os avaros ignoram qual é a sua medida; e mesmo os não avaros ignoram qual é sua utilidade. “Extirpe os erros”, ele diz, “e os preceitos serão supérfluos”. Isso é falso. Pois, suponha que a avareza tenha sido afrouxada, suponha que a luxúria tenha sido amarrada, que tenham sido colocados freios na impetuosidade, que a apatia tenha sido vencida a esporadas: ainda que removidos os vícios, deve-se aprender o que devemos fazer e de que maneira.

[24] “Admoestações dirigidas a vícios graves”, ele diz, “não são eficientes em nada”. Nem mesmo a medicina vence doenças incuráveis, e ainda assim é ministrada em alguns casos para curar, em outros para aliviar, em outros como paliativo. Nem mesmo a força de toda a filosofia<sup>322</sup>, permitindo-se que ela convoque todas suas forças nesse intento, extrairá dos espíritos uma pestilência já endurecida e antiga; mas não é porque não cura tudo que não irá curar nada.

[25] “Que benefício traz”, ele diz, “mostrar o que está explícito<sup>323</sup>”? Um dos maiores; pois às vezes sabemos algo, mas não lhe prestamos atenção. A admoestação não ensina

---

<sup>321</sup> *Consolationes ... et exhortationes*: Gummere (2000, p. 452) aponta a *consolatio* e a *exhortatio* como instrumentos da *pars praeceptiva* da filosofia; Bellincioni (1979, p. 154) faz uma interessante aproximação da consolação e da exortação com a filosofia, mencionando-os como gêneros de texto: “importa a Seneca che il *genus praeceptivum* più di casa nell’etica popolare, riceva dignità filosofica dall’acostamento com altri *genera* ormai consacrati dalla tradizione come appartenenti all’ambito della filosofia”. Sobre a admoestação e aconselhamento enquanto gêneros e sua relação com a retórica, cf. ainda Bellincioni 1979, pp. 173-174.

<sup>322</sup> *Vniuersae philosophiae uis*: como observamos anteriormente (cf. nota ao parágrafo 1), na *Ep.* 94 o termo *uniuersus* costuma ser referência à dogmática e ao teor de seus *decreta*.

<sup>323</sup> *Aperta*: o mesmo adjetivo é usado na *Ep.* 95, 64 também para descrever os *praecepta*. Essa recorrência de escolha lexical, junto à escolha de imagens semelhantes, indica a estreita correlação textual e temática que há

masadverte, estimula, concentra a memória<sup>324</sup> e não a deixa escapar. Passamos por cima de grande parte das coisas que estão colocadas diante de nossos olhos; a admoestação é um tipo de exortação. Frequentemente, também, o espírito finge que não nota o que está explícito. Sendo assim, deve-se “martelar”<sup>325</sup> sobre ele a consciência de fatos conhecidíssimos<sup>326</sup>. Quanto a esse aspecto, deve-se repetir a máxima<sup>327</sup> de Calvo<sup>328</sup> contra Vatínio<sup>329</sup>: “Vocês sabem que houve corrupção eleitoral, e todos sabem que vocês sabem disso”<sup>330</sup>.

[26] “Você sabe que as amizades devem ser cultivadas solenemente, mas não o faz. Sabe que é inadequado aquele que exige castidade de sua esposa, ele mesmo um sedutor de esposas alheias; sabe que, assim como ela não pode ter nada com um amante, você também não deveria ter nada com uma amante, e não o faz”<sup>331</sup>. Sendo assim, você precisa ser constantemente reconduzido à sua memória; pois não convém que ela fique guardada, mas sim a postos. Onde quer que se encontrem aspectos salutareis<sup>332</sup>, eles devem ser colocados

---

entre as *Ep.* 94 e 95, bem como “Seneca’s remarkable awareness of and control over his project” (Schafer, 2009, p. 112). Sobre o intenso diálogo entre as duas cartas, cf. Schafer (2009, p. 15), Bellincioni (1979, p. 24 e 26) e Capítulo II do presente estudo.

<sup>324</sup> *Sed aduertit, sed excitat, sed memoriam continet*: a anáfora no excerto pode causar o efeito de enfatizar as vantagens da *admonitio*.

<sup>325</sup> *Ingerenda est*: literalmente, “deve-se introduzir” ou ainda “deve-se impingir”. Levando em conta dois dos sentidos que há na *OLD* para o verbo *ingero* (“to din into a person’s ears, say repeatedly”, sentido 4, e “to cause (missiles, weapons, or. sim.) to fall repeatedly”, sentido 2), consideramos que a expressão “martelar” pode ajudar a recuperar, por um lado, a ideia ligada à audição, e, por outro, a referência ao uso de algum instrumento agressivo (cf. “missiles, weapons, or sim.”).

<sup>326</sup> *Notitia... notissimarum*: mais uma *deriuatio* (cf. nota ao parágrafo 9), aqui provocando efeito enfático.

<sup>327</sup> *Sententia*: cf. seção 3.3 do presente estudo.

<sup>328</sup> *Calui*: apenas fragmentos restaram da obra do célebre poeta e orador romano Licínio Mácer Calvo (nascido em 82 a. C., cf. Plínio o Velho, *Nat. Hist.* 7, 165), amigo e destinatário de poemas de Catulo (14, 50, 96), elogiado por Cícero (*Bruto*, 279 et seq.) e, mais tarde, por Quintiliano (10, 1, 115). Seus discursos contra Vatínio (cf. nota abaixo) parecem ter sido usados como modelos de oratória no século de Sêneca (*OCCL*, p. 112). Para essas e outras fontes antigas sobre Calvo, cf. K. L. Elvers, “Licinius [I 31]” *Brill’s New Pauly*. Brill Online, 2013 (= *Der Neue Pauly*, vol. 7, pp. 169-170).

<sup>329</sup> *Vatinium*: Públio Vatínio, tributo em 59 a. C. e cônsul em 46 a. C., foi também alvo do discurso de Cícero *in Vatinium*, sendo mencionado pelo poeta Catulo (em seu poema 53) e pelo pai de Sêneca (*Controuersiae* 7, 4, 6) como inimigo de Calvo (sobre este, cf. nota *supra*), cf. *OCCL*, p. 591; e J. Bartels, “Vatinius” [I 2] in *Brill’s New Pauly*. Brill Online, 2013 (= *Der Neue Pauly*, vol. 12/1, pp.1151-1152). Bellincioni (1979, pp. 157-158) acrescenta que a passagem senequiana provavelmente alude ao terceiro processo de Calvo contra crime eleitoral de Vatínio em 54 a.C., – causa referida por Sêneca também em *Ep.* 118, 4.

<sup>330</sup> *Factum esse ambitum scitis, et hoc uos scire omnes sciunt*: nota-se aliteração em /s/ e poliptoto na passagem; Sêneca se aproveitará desse último mais adiante (cf. nota abaixo).

<sup>331</sup> *Scis... scis... scis*: nota-se que a anáfora retoma o verbo que, na afirmação atribuída a Calvo (cf. nota acima), formou um poliptoto. Esse tipo de “assimilação” que Sêneca tende a fazer em suas citações é discutido por Timpanaro (1984, p. 177).

<sup>332</sup> *Salutaria*: o termo, além do sentido mais geral relacionado ao bem-estar (“that promotes one’s safety or well-being, salutary”, *OLD*, sentido 1 para *salutaris*), também apresenta um ligado mais diretamente à saúde física e à medicina: “promoting life and health, wholesome, curative” (sentido 2). Cf. notas ao parágrafo 5.

em movimento, constantemente discutidos<sup>333</sup>, de modo que não sejam apenas conhecidos por nós, mas também preparados para a ação. Agora, acrescenta que também aquilo que já é explícito costuma se tornar ainda mais explícito<sup>334</sup>.

[27] “Se aquilo sobre o que você preceitua é ambíguo”, diz ele, “você deverá acrescentar provas; são elas, portanto, que fazem progredir, não os preceitos”. E quanto ao fato de que, sem provas, a própria autoridade de quem aconselha traz benefícios? Assim valem – e quanto! – as respostas dos juriconsultos, mesmo que não se apresente uma explicação. Além disso, os próprios preceitos dados têm muito peso por si mesmos<sup>335</sup> – sobretudo se forem enunciados em forma de verso ou, quando em prosa, condensados em uma máxima<sup>336</sup>, assim como a de Catão<sup>337</sup>: “Compre não aquilo que é necessário, mas aquilo que é indispensável: aquilo que não é necessário é caro mesmo se custar um centavo”<sup>338</sup>. Quão notáveis são aquelas que são proferidas por um oráculo<sup>339</sup> ou algo similar:

[28] “Seja cauteloso com o seu tempo”, “Conheça a você mesmo”<sup>340</sup>”.

É mesmo possível que você exija uma explicação quando alguém tiver lhe falado os seguintes versos?

“O melhor remédio para uma ofensa é seu esquecimento”<sup>341</sup>.

---

<sup>333</sup> *Versari*: o termo, que literalmente tem o sentido de “to keep turning round, spin, whirl, etc” (*OLD*, sentido 1 para *uerso*), pode ter o sentido abstrato de “to turn over with the mind, ponder” (sentido 8), de onde onde “cogitar”, “discutir” (sentido 8).

<sup>334</sup> *Aperta...apertiora*: cf. nota *supra* ao parágrafo 25.

<sup>335</sup> *Praeterea ipsa quae praecipiuntur per se multum habent ponderis*: a aliteração em plosiva (/p/) pode causar o efeito de reforçar o “peso” (*ponderis*) atribuído aos preceitos.

<sup>336</sup> *Sententia*: sobre as *sententiae*, Sobre o valor persuasivo da poesia, cf. Sêneca, *Ep.* 108, 10, e discussão *ad locum* em Bellincioni (1979, pp. 159-160). Sobre a *sententia*, cf. seção 3.3 do presente estudo.

<sup>337</sup> *Sicut illa Catoniana*: a máxima que Sêneca nessa passagem atribui a Catão o Velho (234-149 a. C.) é catalogada como fragmento (frag.n. 10 Jordan) do tratado *De Agri Cultura* segundo Bellincioni (1979, p. 160).

<sup>338</sup> *Asse*: um *as*, unidade monetária romana, refere-se a algo de pouco valor já desde a época de Catulo (cf. *carm.* 5, vv. 2-3: *rumoresque senum severiorum/ omnes unius aestimemus assis!*). As traduções de Bellincioni (1979, p. 67), Gummere (2000, p. 31) e Segurado e Campos (2004, p. 488) para o termo são, respectivamente: “una lira” e “a farthing”, e “um tostão”.

<sup>339</sup> *Oraculo*: o termo *oraculum* pode se referir a um pronunciamento divino feito em um templo (“a divine utterance usu. made through the agency of a priest or a priestess in a temple, shrine, or sim., oracle”, *OLD*, sentido 1). Levando em conta a discussão sobre *praecepta* e as recentes menções a *sententiae* (cf. § 25 e 27 nota *supra*), também é interessante apontar o sentido 3 do *OLD* para o termo: “an oracular saying, **precept**, **maxim**” (grifos nossos).

<sup>340</sup> *Tempori parce e te nosce*: máximas ditas oraculares (Bellincioni, 1979, p. 160) são elencadas em Cícero (*De Fin.*, 3, 73) ao lado de *nil nimis*, que ocorrerá no parágrafo 43 desta carta.

<sup>341</sup> *Iniuriarum remedium est obliuio*: máxima de Publílio Siro (séc. I a. C., *OCCL*, p. 473), cuja ocorrência Tosi (2000, § 1332) e Bellincioni (1979, p. 160) indicam não apenas nessa passagem senequiana, mas também no *De Ira* (2, 32, 2).

“A fortuna auxilia o arrojado; o preguiçoso, ele próprio, atravanca a si mesmo”<sup>342</sup>.

Tais afirmações não carecem de um defensor: elas acertam em cheio as emoções<sup>343</sup> e fazem progredir, exercendo a natureza sua própria força.

[29] O espírito leva consigo as sementes<sup>344</sup> de todas as coisas que são honrosas<sup>345</sup>, que são estimuladas pela admoestação: assim como uma centelha, com a ajuda de um vento leve, espalha a sua chama, a virtude é erigida quando é tocada e impulsionada. Além disso, há coisas que de fato estão no espírito, porém pouco acessíveis, e que começam a se desenvolver quando são pronunciadas.<sup>346</sup> Algumas jazem esparramadas em diversos lugares, e a mente inexperiente não é capaz de as reunir. Sendo assim, elas devem ser concatenadas e reunidas, de forma que se fortifiquem e elevem mais o espírito.

---

<sup>342</sup> *Audentis fortuna iuuat*: os dizeres constam de um verso transmitido na *Eneida* (10, 284) como incompleto; *piger ipse sibi obstat* é complemento encontrado nessa passagem de Sêneca e, como lembra Bellincioni (1979, p. 160-161), é coerente com outra passagem senequiana (*Ep.* 71, 23). Há uma fórmula similar em Cícero (*fortes.... fortuna adiuuat*, *Tusc.* 2, 11) que, segundo o orador, tinha uso proverbial (*ut in uetere prouerbio*, *ibid.*)

<sup>343</sup> *Adfectus*: encontramos em Quintiliano (35- 95 d. C., *OCCL*, p. 478) que o orador deve-se empenhar no que concerne às emoções (*adfectus*) de seu público: “É sobre esse ponto, portanto, que o orador deve se debruçar, é este o seu trabalho, o seu labor (...): de fato, o fôlego e o espírito deste trabalho recai nas emoções” (*Huc igitur incubat orator, hoc opus eius, hic labor est...: adeo uelut spiritus operis huius atque animus est in adfectibus*, *Inst. Or.* VI, 2, 8). Em nossa passagem, notamos, pois, como Sêneca aproxima, mais uma vez, ensino filosófico e discurso persuasivo, mostrando como este pode ser de ajuda àquele. A esse respeito, Armisen-Marchetti (1989, p. 52) afirma: “La réthorique peut se faire l’auxiliaire de la philosophie, et cela est légitime aussi longtemps qu’elle ne devient pas une fin en soi. Nous échappons ainsi à l’antinomie entre imagination et vérité, discours rhétorique et discours philosophique”. Esses aspectos retóricos da filosofia vão receber uma maior atenção na continuidade de nosso estudo da carta 94.

<sup>344</sup> *Semina*: Armisen-Marchetti (1989, p. 149) afirma que “les semences de la vertu sont un dogme stoïcien: la nature a déposé dans nos âmes des *semina* de vertu qu’il appartient à la philosophie de développer”. De fato, como aponta Bellincioni (1979, p. 161), a imagem das sementes ilustra a ideia do um potencial de virtude também em outras cartas de Sêneca, como por exemplo, *Ep.* 73, 16 ; 108, 8. No caso de nossa passagem, Sêneca atribui à admoestação a função de desenvolver tal potencial: “Os espíritos (*animi*) levam consigo as **sementes** (*semina*) de todas as coisas que são honestas, **as quais são estimuladas pela admoestação** (*quae admonitione excitantur*)” (grifos e parêntesis nossos). A estudiosa indica a menção aos *semina* na *Ep.* 38: ali Sêneca diz que as palavras devem ser espalhadas como sementes (*uerba... seminis modo spargenda sunt*, *Ep.* 38, 1-2) para que se aprenda (*ut discat*, *Ep.* 38, 1), pois “a filosofia é um bom **conselho**” (*filosofia bonum consilium est*, *Ep.* 38, 1). Ocorre, portanto, uma alusão à parenética (para *consilium* e *praecepta*, cf. nota ao parágrafo 20). Um estudo mais detalhado da *Ep.* 38, largamente empregada por Santos (1999) em seu artigo sobre as questões que envolvem didática e gênero epistolar, será desenvolvido na próxima etapa de nossa pesquisa.

<sup>345</sup> *Honestarum*: como nos aponta De Pietro (2013), “o *honestum* (lit. “adequado”) é um termo tradicionalmente associado ao bem supremo (*summum bonum/ratio perfecta/uirgus*) e usado como seu equivalente (cf. e.g. *Ep.* 66.16-17; 74.30; 75.16; 81.19 e, especialmente, *Ep.* 76.10: *Haec ratio perfecta uirtus uocatur eademque honestum est*). Tanto o *OLD* como o *LSJ* indicam que o vocábulo *honestum* é equivalente ao grego *to kalon* (cf. *LSJ* para *kalos*, sentido III; podendo ainda significar ‘boas qualidades’, no sentido II), e pode denotar ‘virtude’, ‘retidão’, ou ‘algo moralmente honrável’”. Para o *summum bonum*, cf. nota ao parágrafo 2.

<sup>346</sup> *Dicta sunt*: o poder dos *uerba* na formação filosófica é assunto de nosso interesse, e estará mais presente na próxima etapa da nossa pesquisa.

[30] Ou, caso os preceitos não sejam de nenhuma ajuda, toda e qualquer forma de instrução deveria ser eliminada; deveríamos nos contentar em nos ater à natureza em si. Aqueles que dizem isso não veem que há indivíduos de disposição mental dinâmica e confiante, outros de disposição vagarosa e frouxa, e outros ainda mais engenhosos que os demais. A força da disposição mental é nutrida pelos preceitos, e não só cresce, como também acrescenta novas convicções às inatas, além de corrigir as ideias corrompidas.

[31] “Se alguém”, ele diz, “não possui princípios corretos, em que admoestações irão ajudá-lo, estando ele acorrentado a ideias viciosas?”<sup>347</sup> Precisamente para que ele se liberte delas. Isso porque sua índole natural não está extinta por elas, mas sim obscurecida e reprimida. E, ainda assim, tenta aflorar novamente e resistir contra o que é corrupto, e também se fortalece quando realmente encontra segurança e ajuda nos preceitos. Isso, se ela não tiver sido tomada ou aniquilada por uma enfermidade crônica; pois uma natureza assim nem a instrução da filosofia, esforçando-se com todo seu vigor, há de restituir. Pois o que há de diferente entre os princípios da filosofia e os preceitos, exceto que aqueles são preceitos gerais, e esses, específicos? Tanto aqueles quanto esses preceituam, mas um na totalidade, e outro no que é específico<sup>348</sup>.

[32] “Se alguém”, ele diz, “possui princípios corretos e honestos, será supérfluo admoestá-lo”. De forma alguma: pois também ele, mesmo que versado sobre aquilo que deve fazer, ainda assim não o enxerga suficientemente. Pois não é apenas pelas emoções que somos impedidos de realizar o que é adequado, mas também pela falta de experiência quanto a descobrir o que cada situação exige. Eventualmente, nosso espírito se encontra

---

<sup>347</sup> *Vitiosis obligatum*: uma possibilidade de leitura seria entender o adjetivo *uitiosa* como qualificando o substantivo anteriormente mencionado, *decreta*, i.e. “preceitos viciosos”; no entanto, ainda precisamos consultar concordâncias senequianas para verificar sobre o uso negativo do termo *decretum*, no sentido de “princípios”, nos textos de Sêneca. Bellincioni (1979, p. 164) chama atenção para a raridade do uso substantivado desse adjetivo em latim (significando, segundo ela propõe, “hábitos viciosos”) bem como o modo como sua diferenciação em relação ao substantivo (plural) *uitia* se expressa em Sêneca *Ep.* 114, 12.

<sup>348</sup> *Quid enim (...) altera*: Schafer (2009, p. 106) chama atenção para essa passagem, destacando a estratégia argumentativa da parte de Sêneca da seguinte forma: “This passage is obviously problematic (...): surely there are more differences between the two concepts than simply a difference in generality. Nonetheless, Seneca clearly intends to blur the distinction (...). Of course it is tendentious for Seneca to use the verb *praecipere* to express this contention for both *praecepta* and *decreta*; the fact that he does so, however, is clear indication that part of Seneca’s strategy is to defend *praecepta* from defenders of *decreta* by attacking the comprehensiveness of the distinction between them”.

estruturado<sup>349</sup>, porém sedentário e pouco treinado em descobrir o caminho para os deveres<sup>350</sup>, o qual a admoestação mostra<sup>351</sup>.

[33] “Expulse”, ele diz, “as opiniões falsas sobre os bens e os males, e também coloque no lugar delas as verdadeiras, e então a admoestação não terá nada a fazer”. Sem dúvida, um espírito fica bem disposto por esse meio, mas não por esse somente. Pois, não importa quantos argumentos se colecionem sobre o que sejam os bens e os males, os preceitos ainda terão as suas funções<sup>352</sup>. A prudência e a justiça consistem em deveres: os deveres<sup>353</sup> são prescritos por preceitos.

[34] Além disso, o julgamento sobre o que são os bens e os males é corroborado pelo cumprimento dos deveres<sup>354</sup>, aos quais os preceitos conduzem. Isso porque ambos são concordes entre si<sup>355</sup>: aqueles não podem preceder estes, uma vez que os seguem, e estes seguem um ordenamento que lhes é próprio; donde se percebe que eles precedem aqueles.

[35] “Os preceitos”, ele diz, “são infinitos”. Isso é falso; pois não são infinitos os referentes ao que é mais importante e indispensável. É claro que eles apresentam leves diferenças, levam em conta as circunstâncias, as localidades, as pessoas; mas a estas também serão dados preceitos gerais.<sup>356</sup>

[36] “Ninguém”, ele diz, “cura a insanidade com preceitos; não cura tampouco a maldade, portanto”. É diferente; pois, se você retira a insanidade, a saúde retorna; se excluirmos as opiniões falsas, não se segue imediatamente o discernimento das coisas a serem executadas. Ao contrário: é para que este se siga que a admoestação há de fortalecer um ponto

---

<sup>349</sup> *Compositus*: cf. nota ao parágrafo 1.

<sup>350</sup> *Officiorum uiam*: i.e. o método pelo qual pode exercer seus deveres. Cf. nota ao parágrafo 5 e seção 2.1 do presente estudo.

<sup>351</sup> *Admonitio demonstrat*: optamos aqui por verter o verbo *demonstrare* por “mostrar”, para manter a referência mais concreta em *uia* (“caminho”); sobre sua nuança dêitica, cf. Bellincioni (1979, p. 166). Sobre o aspecto demonstrativo da admoestação, cf. Capítulo I do nosso texto. Noblot (1987, p. 75) aponta como paralelos à passagem as passagens sequianas: *Ep.* 109, 6 e 16; *Ep.* 94, 50.

<sup>352</sup> *Partes*: “a function, role, task” (*OLD*, sentido 10 para *pars*).

<sup>353</sup> *Officiis*: cf. nota ao parágrafo 5 e seção 2.1 do presente estudo.

<sup>354</sup> *Officiorum executione*: cf. nota *supra*.

<sup>355</sup> *Inter se consentiunt*: Noblot (1987, p. 76) traduz “il y a, en effect, harmonie”. Sobre o uso do verbo *consentire* como expressão de noções de harmonia no estoicismo, De Pietro trata em seu Mestrado (2008, pp. 118-130) e em seu Doutorado (2013).

<sup>356</sup> *Praecepta generalia*: cf. acima nota ao parágrafo 31.

de vista<sup>357</sup> correto sobre os bens e os males. É também falsa a ideia de que os preceitos em nada façam os insanos progredir. Pois mesmo que, sozinhos, não tragam benefícios, os preceitos ainda assim contribuem para a cura; tanto a advertência<sup>358</sup> quanto a repreensão controlam os insanos – refiro-me agora àqueles insanos cuja mente foi perturbada, não subtraída.

[37] “As leis”, ele diz, “não são eficientes para que façamos o que convém, e que outra coisa elas são, a não ser uma mistura de preceitos com ameaças”? Antes de tudo, quanto ao fato de aquelas não persuadirem, é porque ameaçam; ao passo que eles não constroem, porém convencem. Em segundo lugar, as leis afastam do crime, ao passo que os preceitos exortam quanto ao dever. A isso, acrescente que as leis também fazem progredir em direção a bons costumes, contanto que não apenas ordenem, mas também ensinem<sup>359</sup>.

[38] Quanto a este ponto, discordo de Posidônio<sup>360</sup>, que <diz: “reprovo> que sejam acrescentados proêmios às leis de Platão<sup>361</sup>, pois convém que a lei seja breve, para que seja retida mais facilmente pelos incultos. Que seja emitida assim como uma voz de inspiração divina: que ordene, não discuta. Nada me parece mais frígido, mais tolo, do que uma lei com um preâmbulo. Aconselhe, diga o que você quer que eu faça<sup>362</sup>; não aprendo, mas obedeço”. Na verdade, elas fazem, sim, progredir; tanto é que você verá fazerem uso de maus hábitos sociedades que fazem uso de más leis.

---

<sup>357</sup> *Sententiam*: temos aqui o termo *sententia* no sentido de “parecer”, “ponto de vista”, cf. *OLD* sentido 1. Porém, seu emprego na passagem pode ecoar o uso de *sententia* como “máxima” – enunciado conciso de ideias, associado aos *praecepta* nessa carta, conforme acima comentado (ver nota ao parágrafo 25).

<sup>358</sup> *Denuntiatio*: no *OLD* (sentido 2 para *denuntiatio*), o termo aparece ligado à admoestação: “an injunction, **admonition**” (grifo nosso).

<sup>359</sup> *Docente*: notamos, aqui, Sêneca chamando a atenção para a importância da educação; para uma discussão sobre esse assunto na epístola 94, cf. Capítulo I e seção 2.2 de nosso Estudo Introdutório.

<sup>360</sup> *Posidonio*: Do estoico Posidônio (*Poseidonios*, 136 – 50 a. C., *OCCL*, p. 458), discípulo do também estoico Panécio de Rodes (185 – 109 a. C., *OCCL*, p. 406) e mais tarde mentor de Cícero, a modernidade conhece apenas fragmentos transmitidos de forma indireta, recolhidos em Theiler, P. *Die Fragmente*, 2 vols., 1982, bem como nos volumes: Edelstein, Kidd (eds.), *Posidonius*. vols. 1 (1989, 2a. ed.) Kidd vol. 2 (1999) e 3 (1999). Cf. Inwood, “Poseidonius. [3]” in Brill’s New Pauly. Brill Online, 2013. Sobre sua presença na obra de Sêneca, e sobre esta ocorrência em específico, cf. comentário a este parágrafo no Capítulo I do presente estudo.

<sup>361</sup> *Platonis*: uma alusão ao diálogo platônico *Leis* (*leg.* 722B), talvez por intermédio do diálogo *Sobre as Leis* (*De Legibus* 2, 14) de Cícero, é apontada por Bellincioni (1979, p. 172) na referência no parágrafo anterior ao valor educativo das leis que persuadem e não meramente constroem. Sobre Platão na obra de Sêneca, cf. Setaioli (1988, p. 117-140).

<sup>362</sup> *Fecisse*: quanto ao uso do infinitivo no tempo perfeito (lit. « ter feito »), em lugar do esperado infinitivo presente (*facere*) ou mesmo futuro (*facturum esse*), Noblot (1987, p. 77, n. 1) aventa que se trata de um gregismo: “aoristo de sentido atemporal, talvez tomado do texto grego?”.

[39] “Mas não fazem progredir<sup>363</sup> em todos os casos”. Nem mesmo a filosofia o faz; e nem por isso é inútil e ineficaz na formação dos espíritos. Mas, como? A filosofia não é a lei da vida? Mas suponhamos que as leis não façam progredir: nem por isso se segue que também os aconselhamentos absolutamente não fazem progredir. Ou, dessa forma, você nega que as consolações<sup>364</sup>, as dissuasões, as admoestações, as repreensões e as aprovações façam progredir<sup>365</sup>. Todas elas são tipos de aconselhamento; por meio delas, chega-se ao estado perfeito do espírito.

[40] Coisa alguma engaja mais os espíritos no que é honroso<sup>366</sup>, e recruta<sup>367</sup> para a retidão os que são ambíguos e dispostos ao que é corrupto, do que o faz a conduta<sup>368</sup> dos homens de bem<sup>369</sup>. Pois ela paulatinamente penetra nos intelectos<sup>370</sup> e mantém a força dos

---

<sup>363</sup> *Proficiunt*: nota-se um uso recorrente do verbo *proficere*, sobre o qual comentamos acima, em nota ao parágrafo 2.

<sup>364</sup> *Consolationes*: cf. nota ao parágrafo 21.

<sup>365</sup> *Consolationes nega (...) laudationes*: Schafer (2009, p. 56) considera significativo que Sêneca, para defender a preceptiva, aproxime-a de recursos “não-sistemáticos” de “ajuda moral” (non-systematic means of moral help”, *ibid.*). Destacar tal ponto fortalece, por sua vez, o argumento de Schafer, nomeadamente: o de que não há necessidade de haver, ao menos nessas cartas, uma relação direta entre *praecepta* e *officium* ou outros aspectos do sistema estoico destacados por alguns estudiosos (Mitsis, 1993; Annas, 1993; Inwood, 1999). Cf. discussão em Schafer (2009, pp. 33-65); para uma breve introdução a essa polêmica sobre as cartas 94 e 95, cf. Capítulo II do presente estudo.

<sup>366</sup> *Honesta*: cf. nota ao parágrafo 29.

<sup>367</sup> *Induit... reuocat*: os dois termos podem apresentar, segundo o *OLD*, conotações militares. O primeiro, que traduzimos por “engaja” (*induit*), pode significar “to cause someone to go to war” (*OLD*, sentido 1 para o verbete *induo*), além de apresentar muitas outras acepções em contexto bélico: “to put (...) arms”, sentido 1; “to resort to arms”, sentido 2; “To bury, sink, plunge (a weapon in the body, etc.)”, sentido 5. O segundo termo, que traduzimos por “(ele) recruta” (*reuocat*), apresenta o sentido “to recall (troops or sim.) from battle” (sentido 1b).

<sup>368</sup> *Conuersatio*: além do sentido de “conduta” (*OLD*, sentido 3), *conuersatio* também apresenta a seguinte acepção: “habitual association, familiarity, intimacy (with a person)”. É interessante que esse termo, também evocador de noções de familiaridade e intimidade, ocorra aqui. Isso porque Sêneca valoriza a familiaridade quando se refere ao *sermo* – “(rhet.) the style of ordinary conversation” – do seguinte modo na *Ep.* 38, 1: “**Faz progredir** muito mais a **conversa**, a qual gradualmente penetra no espírito: as disputas preparadas e desferidas ao à escuta pública tem mais de clamoroso, menos de **familiaridade**” (*Plurimum proficit sermo, quia minutatim irrepit animo: disputationes praeeparatae et effusae audiente populo plus habent strepitus, minus familiaritatis*, grifos nossos). Notamos que, ao defender o estilo familiar *sermo* (do qual “a *epistula* é uma das espécies”, Martinho, 1999, p. 45), Sêneca utiliza o mesmo verbo que tantas vezes emprega na carta para defender os preceitos: *proficere*, “fazer progredir” (cf. *Ep.* 94, 20, 21, 27, 36, 39). Acreditamos que esse tom “familiar” do gênero epistolar, assim como o tom exortativo dos preceitos, podem ter o efeito de diminuir a distância autor-leitor, provocando o efeito didático de “fazer progredir”, *proficere*, algo de relevância uma vez que as *Epistulae* se tratariam de uma obra de doutrinação filosófica.

<sup>369</sup> *Virorum bonorum*: cf. *Ep.* 34, 3. Bregalda (2006, p. 35) aponta que essa expressão se encontra em alternância com *uir sapiens* em Sêneca.

<sup>370</sup> *Descendit in pectora*: note-se que a passagem alude à expressão atribuída a Aristão no início da carta (*descendat in pectus*, § 2), de acordo com a qual a parte preceptiva da filosofia “não penetra no intelecto”. Sêneca inteligentemente usa a fala de seu “adversário” em um argumento diametralmente oposto, segundo o qual os preceitos penetram, sim, no intelecto (cf. *praeceptorum* mais à frente na mesma frase).

preceitos, sendo frequentemente vista, frequentemente ouvida. O próprio encontro casual – por Hércules! – com um sábio<sup>371</sup> é benéfico, e você há de fazer algum progresso só de ter o contato com um grande homem, ainda que ele nada fale. [41] Não lhe saberia dizer de que modo isso é benéfico com a mesma facilidade com que percebo que foi benéfico. “Alguns animaizinhos”, como diz Fédon<sup>372</sup>, “não são percebidos quando mordem, de tal forma é dissimulada sua força, sutis que são, durante o ataque. O inchaço indica a mordida, e no próprio inchaço não é visível ferimento algum”. O mesmo lhe há de ocorrer na convivência com homens sábios<sup>373</sup>: você não vai notar de que modo ou quando lhe é benéfica, mas vai notar que o foi.

[42] Você há de perguntar: “em que isso é pertinente?” De modo similar, se bons preceitos estiverem sempre com você, serão benéficos assim como bons exemplos<sup>374</sup>. Pitágoras<sup>375</sup> diz que o espírito se transforma em outro ao adentrar um templo, vislumbrar de perto as imagens dos deuses e aguardar a voz de algum oráculo. [43] Porém, quem há de negar – mesmo entre os mais incultos – que é efetivamente tocado por certos preceitos? Por exemplo, por estes dizeres<sup>376</sup> curtíssimos, mas que têm bastante peso:

“Nada em excesso<sup>377</sup>”

---

<sup>371</sup> *Sapientem*: cf. nota ao parágrafo 2. Bellincioni (1979, p. 176) nota a alternância entre as referências ao homem *bonus* (parágrafo 40) e ao *sapiens*.

<sup>372</sup> *Phaedon*: certamente Sêneca alude a algum diálogo de Fedão (ou Fédon) da Héliade (nascido em 418 a. C., *OCCL*, p. 426), referido no título do diálogo homônimo e Platão, seu discípulo junto a Sócrates (Bellincioni, 1979, p. 175). Sobre sua presença nas obras de Sêneca, cf. Setaioli (1988, p. 117-140). A referência à sutil mordida de inseto é, como lembra Bellincioni (1979, p. 175) *topos* na chamada literatura socrática, como em Platão, *O Banquete*, 218a e; Xenofonte, *Mem.* I, 3 e *O Banquete* 4, 28.

<sup>373</sup> *Virorum sapientium*: cf. nota ao parágrafo 2.

<sup>374</sup> *Praecepta bona... sint... profutura quam bona exempla*: essa é mais uma passagem da *Ep.* 94 em que Schafer se embasa para defender o ponto de vista de que Sêneca, ao se referir aos *praecepta*, estaria tratando de formas de instrução não-técnica: “Seneca’s defense of precepts involves a broadening of the notion of precepts to include all non technical tools of suasion” (2009, p. 101). Para tanto, Schafer deduz da argumentação apresentada na epístola 94 uma distinção entre *decreta* e *praecepta* diferente da que se costuma apresentar: “The distinction between *decreta* and *praecepta* is not one between lower-level principles that higher-level ones, or between rules and the general principles that produce rules, but rather between **non-technical instructions and other techniques of moral guidance on the one hand**, and the **teaching of philosophical doctrine on the other**” (2009, p. 11, grifos nossos).

<sup>375</sup> *Phytagoras*: sobre o entusiasmo com que Sêneca, em sua juventude, professava quanto ao filósofo, matemático e místico grego do sexto século a. C., cf. *Ep.* 108, 17-19. Aspectos considerados “místicos”, ou marcados por uma atmosfera de religiosidade em sua doutrina são apontados por Sêneca também em *Ep.* 90, 6 e *Ep.* 52, 10 (passos elencados por Bellincioni, 1979, p. 176).

<sup>376</sup> *Vocibus*: cf. nota ao parágrafo 25 (relativa às *sententiae*) e discussão em Bellincioni (1979, p. 176), comparando a passagem à carta 38.

<sup>377</sup> *Nil nimis*: como indica Tosi (2000, § 1761), essa célebre máxima também é registrada em Terêncio (*Heautontimoroumenos*, 519) e em Cícero (*De Fin.* 3, 22, 73), além de ocorrer com pequenas variações em

“O espírito do avaro não é satisfeito por lucro algum”<sup>378</sup>.  
“Do outro, espere algo que você lhe tiver feito”<sup>379</sup>.

Quando ouvimos tais dizeres (que vêm como uma espécie de golpe), não cabe duvidar ou perguntar “por que?”: tal é a forma como, sem explicação, a própria verdade reluz. [44] Se a reverência refreia os espíritos e coíbe os vícios, por que a admoestação, também, não o poderia? Se uma repreensão impõe o pudor, por que a admoestação não o fará, mesmo que faça uso de simples<sup>380</sup> preceitos? Na verdade, é mais eficaz, e penetra mais profundamente<sup>381</sup> a admoestação que incita por meio de uma explicação aquilo que preceitua, a que acrescenta o porquê de se fazer algo, bem como qual recompensa aguarda aquele que realiza os preceitos e os obedece. Se progressos são obtidos com o uso do comando<sup>382</sup>, também o são por meio de admoestação; ora, progressos são obtidos com o uso do comando, logo, também o são com o uso da admoestação.

---

outros autores (cf. *ibid.*). Das ocorrências em Cícero, Bellincioni (1979, p. 177) nos lembra que, em uma delas (*De Fin.* III, 73), o autor a coloca como um dos antigos preceitos dos sábios (*uetera praecepta sapientum*, grifo nosso).

<sup>378</sup> *Auarus animus nullo satiatur lucro*: essa segunda máxima e a seguinte já foram atribuídas, de modo polêmico, a Publílio Siro (cf. discussão em Bellincioni, 1979, p. 177), com indicação de bibliografia específica. A presente é indicada por Segurado e Campos (in Seneca, 2004, p. 493) como *sententia* de Publílio Siro (A 55); mas Ribbeck (2ª edição) a inclui entre fragmentos de comédias desconhecidas (*com. inc.* 81 Ribb), indicação reproduzida no texto de Noblot (1987, p. 78). Tosi (2000, § 1813) atribui a máxima ao próprio Sêneca, ligando-a a uma tradição de *sententiae* referentes à insaciabilidade, tais como a de Horácio (65 – 8 a. C., *OCCL*, p. 287) em *Ep.* 1, 2, 56: “Estabeleça um limite preciso ao que deseja” (*Certum uoto pete finem*).

<sup>379</sup> *Ab alio expectes alteri quod feceris*: segundo afirma Tosi (2000, § 1350), trata-se de máxima de Publílio Siro (A 2) (*Syri uersus* 2, Ribbeck, cf. Noblot, 1987, p. 78) na qual, teria sido identificado, ainda que com incerteza, um fragmento cômico. Para discussão quanto à origem da *sententia* e alguns paralelos em Sêneca (*Ep.* 9,6; 81,1; 47, 11), cf. Bellincioni, (1979, p. 177).

<sup>380</sup> *Nudis*: o adjetivo *nudus*, que traduzimos com o sentido de “taken or considered by itself, simple, bare, pure, simple” (*OLD*, sentido 13), pode ter outros sentidos tais como “having no armour or weapons, unarmed” (*ibid.*, sentido 4) ou “not assisted by any implement or weapon” (*ibid.*, sentido 12). Nesse sentido interpreta Bellincioni (1979, p. 178): “l’aggettivo rimanda a un’immagine militare, quasi che i praecepta fossero ‘disarmati’, in opposizione alla castigatio, che usa mezzi violenti”. Para nós, é interessante levar em conta que tais acepções militares sejam possíveis quanto a um adjetivo atribuído aos *praecepta*, pois Sêneca utilizará o mesmo tipo de imagem para se referir aos *decreta* na *Ep.* 95: “os princípios são os que munem” (*decreta sunt quae muniant*, *Ep.* 95, 12), ou, ainda, são as próprias munições (*Ep.* 95, 14). É possível, portanto, percebermos aqui uma imagem que acentue a distinção entre *praecepta* e *decreta*.

<sup>381</sup> *Altius*: “having a specified downward extension, deep” (*OLD*, sentido 5 para *altus*).

<sup>382</sup> *Imperio*: dentre outras acepções, inclusive militares (*OLD*, sentido 2b), o termo *imperium* pode ser entendido, neste contexto, no sentido de “command, (...) orders” (*OLD*, sentido 8).

[45] A virtude<sup>383</sup> é dividida em duas partes: na contemplação do que é verdadeiro e na ação. A instrução<sup>384</sup> leva à contemplação; a admoestação, à ação. A ação reta não apenas exercita, mas também manifesta a virtude. Porém, se quem persuade é benéfico àquele que vai agir, também o é quem aconselha. Portanto, se a ação reta é necessária à virtude, e a admoestação demonstra<sup>385</sup> as ações retas, então também a admoestação é necessária.

[46] São duas coisas, sobretudo, que dão vigor ao espírito: a fé na verdade e a confiança em si mesmo<sup>386</sup> – ambas, a admoestação traz. Isso porque não apenas se acredita nela, como também, tendo-se acreditado, o espírito recebe grandes inspirações e fica pleno de confiança em si mesmo; portanto, a admoestação não é supérflua. Marco Agripa<sup>387</sup> – homem de espírito imenso, que, dentre aqueles a quem as guerras civis fizeram ilustres e poderosos, foi o único a ficar feliz pela comunidade – costumava dizer que devia muito a esta máxima<sup>388</sup>: “pois a concórdia faz prosperar as menores coisas; a discórdia arruína as maiores”<sup>389</sup>. Ele dizia que se tornara um ótimo irmão e amigo por causa dela.

[47] E se máximas desse tipo, recebidas intimamente<sup>390</sup> em nosso espírito, formam-no, por que essa parte da filosofia que é reconhecida por tais máximas<sup>391</sup> não poderia fazer o

---

<sup>383</sup> *Virtus*: a respeito dessa noção estoica nas *Epistulae* de Sêneca, cf. Bregalda, 2006, pp. 40-44. Quanto à divisão, ainda estudaremos o comentário de Bellincioni *ad loc.* (1979, p. 179).

<sup>384</sup> *Institutio*: segundo o 4º sentido do *OLD* para o termo, “a method or principle of instruction; the teaching of a particular school”.

<sup>385</sup> *Admonitio demonstrat*: expressão idêntica à que presente em *Ep.* 94. 32; cf. nossa nota *ad loc.*

<sup>386</sup> *Fiducia*: optamos o sentido 4 do *OLD* para *fiducia* (“confidence in oneself, assurance, courage, boldness”), seguindo a escolha de Noblot (“la confiance en soi même”, in Sénèque, 1987, p. 79). Bellincioni, que traduz “la certeza del vero e la sicurezza” (1979, p. 73), comenta que a associação dos termos remontaria a uma fórmula jurídica antiga *fidi fiduciaque causa* (*ibid.*, p. 182).

<sup>387</sup> *M. Agrippa*: Sêneca se refere positivamente a Marco Vipsânio Agripa (64-12 a. C., *OCCL*, p. 19) também em *De Beneficiis* 6, 32, 2-3 e 3.32, 4 e na *Ep.* 21.4 (cf. Bellincioni, 1979, p. 183). No primeiro caso, nosso autor recorda o quanto Otaviano (o futuro Augusto) (63 a. C. – 14 d. C., *OCCL*, p. 80) teria estimado seu dedicado assessor. A fama de Marco Agripa provinha tanto de sua atuação na campanha militar de Otaviano contra Marco Antônio (82 – 30 a. C., *OCCL*, p. 42) e bem como no posterior governo daquele, durante o qual teria sido “an honest and able administrator (...) He devoted his life and his immense wealth (...) to Rome and the empire” (*OCCL*, p. 19).

<sup>388</sup> *Sententiae*: cf. nota ao 25.

<sup>389</sup> *Nam concordia ... dilabuntur*: máxima registrada em Salústio (*Bellum Iugurthinum*, 10, 6). Dada a imagem positiva que Sêneca oferece, na passagem, à ação cívica de Agripa, vale apontar o comentário de Tosi (2000, § 1210) sobre a *sententia* salustiana: “está vinculada ao conhecido *topos* da necessidade de evitar sedições e manter a concórdia civil”.

<sup>390</sup> *Familiariter*: “in the manner of a close friend, familiarly, intimately”. Cf. nota ao parágrafo 40.

<sup>391</sup> *Haec pars philosophiae quae talibus sententiis constat*: notamos que, mais uma vez, da parte da filosofia ligada aos preceitos (cf. *praecepta* mais adiante), Sêneca aproxima outros recursos de “ajuda moral” – nesse caso, a *sententia*. A esse respeito, cf. nota ao parágrafo 25 e Capítulo III (mais especificamente, seção 3.3) do presente estudo.

mesmo? Parte da virtude consiste em instrução, parte em prática<sup>392</sup>. Convém que você não só aprenda, mas também que confirme, agindo, aquilo que aprendeu. Sendo assim, não só os princípios da sabedoria são úteis, mas também os preceitos, os quais coagem e banem nossas emoções como se fossem um mandado oficial<sup>393</sup>.

[48] “A sabedoria”, ele diz, “se divide nisto: conhecimento e hábito moral; pois, quem aprendeu e percebeu o que se deve fazer e evitar ainda não é sábio, a não ser que seu espírito se tenha transfigurado nas coisas que aprendeu. Essa terceira parte, a de preceituar, deriva das outras duas, isto é, tanto dos princípios quanto do estado moral. Sendo assim, ela é supérflua para a implementação da virtude, algo para que as outras duas são suficientes”.

[49] Se for desse modo, a consolação<sup>394</sup> é supérflua (pois essa também deriva das outras duas), bem como a exortação, a persuasão e a própria demonstração<sup>395</sup>; pois desta também tira proveito um espírito habitualmente bem instruído<sup>396</sup> e saudável. Mas, ainda que todas essas coisas provenham do excelente hábito de um espírito, o hábito moral excelente provém delas; ele próprio, ao mesmo tempo, as faz e é feito a partir delas. [50] Além disso, isso que você diz concerne a um homem já perfeito e que alcançou o máximo da felicidade humana. No entanto, chega-se vagarosamente até ela; enquanto isso, ao que ainda está imperfeito, mas em progresso<sup>397</sup>, é necessário que se demonstre qual o caminho para agir nas

---

<sup>392</sup> *Pars uirtutis disciplina constat, pars exercitatione*: o trabalho conjunto do treinamento (*disciplina*) e da prática (*exercitatio*) já foi referido anteriormente na epístola, em um dos argumentos atribuídos a Aristão: “Assim como quem aprende a lançar o dardo (...), quando tiver alcançado essa habilidade por meio de instrução e prática...” (*qui iaculari discit..., cum hanc uim ex disciplina et exercitatione percepit..., Ep. 94, 3*). Mais uma vez, então, Sêneca retoma em sua própria argumentação expressões que teriam sido usadas por Aristão. Cf. nota 97.

<sup>393</sup> *Edicto*: o uso de termo legal (“the proclamation issued by a senior magistrate (spec. a praetor) on entering office, in which he set out the legal provisions he intended to observe during his administration”, *OLD*, sentido 1b para *edictum*), acompanhado de *scita* (cf. *plebliscitum, populiscitum*, cf. Bellincioni, 1979, p. 188) favorece, segundo a estudiosa, a associação com a metáfora da *sapientia* como *lex uita*. A tradução de Noblot (1987, p. 80) enfatiza a nuance política: “encore ses precepts, véritables edicts, armés contre nos passions du droit de coercion, du droit d’exil”.

<sup>394</sup> *Consolatio*: cf. nota ao parágrafo 21.

<sup>395</sup> *Argumentatio*: Gummere (in Seneca, 2000, v. VI, p. 42), que traduz o termo por “proof”, afirma em nota que o termo se refere ao “last stage of knowledge – complete assent – according to the Stoic view”. Bellincioni (1979, p. 77), no mesmo sentido: “la dimostrazione stessa”; já Noblot (1987, p. 80) verte por “l’argumentation ele-même”; Segurado e Campos (2004, p. 495): “a própria argumentação”.

<sup>396</sup> *Ab habitu animi compositi ualidique*: lit. [é aproveitado] por uma atitude de um espírito instruído e robusto”; sobre *compositus*, cf. nota ao parágrafo 1.

<sup>397</sup> *Inperfecto sed proficienti*: Bellincioni (1979, p. 191) nos lembra de que a “imperfeição” (cf. *imperfecto*) é um atributo de todos os *proficientes* (cf. nota 339). Por isso, considera que a partícula *sed* serviria para enfatizar a busca do *proficiens* pelo aperfeiçoamento (o que nos lembra o 4º sentido de *OLD* para o verbete *proficio*:

devidas situações<sup>398</sup>. Pode ser que a própria sabedoria em si mesma, sem admoestação, indique esse caminho – a sabedoria que já tenha conduzido o espírito a um tal ponto que ele não seja capaz de se mover senão retamente. É necessário que alguém lidere os intelectos mais fracos: “você há de evitar isto, fazer aquilo”.

[51] Além disso, se alguém fica esperando o tempo em que saberá por si mesmo qual será sua melhor atitude<sup>399</sup>, enquanto isso errará e, errando, será impedido de chegar ao estado em que possa estar contente consigo mesmo. Ele deve, portanto, ser regido enquanto começa a poder reger a si mesmo. As crianças aprendem com o modelo caligráfico<sup>400</sup>; seus dedos são segurados e são conduzidos por outra mão aos símbolos das letras; depois, são ordenadas a imitar os modelos e a corrigir a caligrafia: da mesma forma nosso espírito, enquanto é treinado segundo o modelo<sup>401</sup>, é ajudado.

[52] Essas são as razões com as quais se prova que essa parte da filosofia não é supérflua. A seguir, pergunta-se se ela basta por si só para fazer alguém sábio. Daremos a essa questão seu próprio dia<sup>402</sup>: enquanto isso, argumentos à parte, não é evidente<sup>403</sup> que nos é necessário algum assistente que preceitue contra os preceitos do vulgo?

---

avançar em direção à perfeição (“to advance towards a perfect state, progress (...), develop, improve”), apesar da referida imperfeição. Cf. nota ao parágrafo 2.

<sup>398</sup> *Demonstranda est in rebus agendis uia*: novamente referência ao caráter demonstrativo da parte preceptiva da filosofia, o qual é comentado em no presente estudo, sobretudo no Capítulo III.

<sup>399</sup> *Optimum factu sit*: nossa interpretação da passagem se aproxima da de Bellincioni (1979, p. 77): “condotta migliore”.

<sup>400</sup> *Ad praescriptum*: como apontamos em nota ao parágrafo 6, segundo o *OLD*, *praescriptum* designa “letters traced out for children to follow when learning to write” (sentido 1b para *praescriptum*). Cf. nota abaixo para o jogo de sentido que ocorrerá com a repetição do termo.

<sup>401</sup> *Ad praescriptum*: além do sentido do contexto da alfabetização, *praescriptum* pode designar precisamente “preceito” (“precept”, sentido 2). Quando ocorre pelas primeiras vezes nessa epístola (cf. parágrafo 9 e 51), como indicamos na nota cima, o termo apresenta o primeiro sentido. Na passagem em apreço, o termo apresenta o segundo sentido (“nosso espírito, enquanto é treinado segundo o **preceito** (*ad praescriptum*)”). Essa ambiguidade pode ter como efeito um duplo jogo alusivo: o preceito aludir a uma situação educacional, e a situação educacional, aos preceitos. Cf. seções 1.1, 2.2 e 3.2 do presente estudo.

<sup>402</sup> *Huic quaestioni suum diem dabimus*: essa questão é tratada precisamente na carta seguinte, a *Ep. 95*, na qual a expressão *suum diem* também é retomada por Sêneca: “Você pede que eu efetivamente cumpra o que eu disse que deveria ser adiado para **um dia oportuno**” (*Petis a me ut id quod in diem suum dixeram debere differri, Ep. 95, 1*).

<sup>403</sup> *Omissis argumentis nonne apparet*: Sêneca anuncia, aqui, que está abandonando os argumentos (cf. *omissis argumentis*) e, de fato, nesse momento ele dá início a uma série de denúncias sobre a corrupção coletiva que se seguirá até o final da carta. Schafer (2009, p. 87) dá grande importância à passagem e às denúncias que a seguem, apontando interessantes efeitos de sentido que poderiam provocar: “The section (...) is introduced by the rhetorical question *interim omissis argumentis nonne apparet opus esse nobis aliquo aduocato qui contra populi praecepta praecipiat?* The visual metaphor *apparet*, I take it, is not purely accidental: the description of how the depraved values of the community harm us is one that we can *recognize*, the need for better influences is *clear* to us (...). Nonetheless, his depiction of corruption through non-doctrinal methods is highly effective

[53] Voz alguma chega inócua aos nossos ouvidos: prejudicam aquelas que desejam o bem, prejudicam as que praguejam. Pois tanto a imprecação dessas instaure-nos falsos temores, quanto a afeição daquelas, ao desejar o bem, instrui mal; pois esta nos transporta para bens longínquos, não só incertos como também errantes, quando poderíamos obter a felicidade em casa.

[54] Não nos é permitido, insisto<sup>404</sup>, seguir uma estrada reta<sup>405</sup>; nossos pais nos corrompem, corrompem-nos nossos escravos. Ninguém erra somente em seu prejuízo, mas derrama sua loucura em quem estiver ao redor e a recebe de volta. E é por isso que os vícios contidos nos indivíduos são os da multidão, visto que foi a multidão que os concedeu. Cada homem, corrompendo aos outros, corrompe a si mesmo. Tendo aprendido o que há de pior, logo depois o ensina<sup>406</sup>, e resulta a enorme depravação, uma vez condensado em um lugar só o que se sabe de péssimo sobre cada um.

[55] Que haja, portanto, algum guardião que dê um puxão de orelha de vez em quando, que ponha os rumores à parte, que proteste contra os entusiasmos das multidões. Pois você erra se considera que os vícios nascem conosco: eles sobrevieram, foram impostos. Visto isso, as opiniões que nos circundam são repelidas por frequentes aconselhamentos.

[56] A natureza não nos predispõe a nenhum vício: ela nos gerou íntegros e livres<sup>407</sup>. Não colocou à vista nada por meio de que se incitasse<sup>408</sup> nossa avidez: subjugou a nossos pés o ouro, a prata e deixou para se pisar e esmagar tudo aquilo pelo que somos pisados e esmagados<sup>409</sup>. Ela ergueu nossos rostos para o céu e quis que fosse vista por homens de

---

in undermining the notion that moral improvement can *only* be effected by the technical teaching of philosophy. Rhetorically, this is clear so, and important. The fact that a reader can feel drawn to Seneca's depiction of the good preceptor is itself very nearly a pragmatic refutation of Aristo: no one will be tempted to believe that only doctrine-peddling can turn us toward goodness if she herself is made to feel the tug of another sort of teaching".

<sup>404</sup> *Inquam*: no *OLD* (*inquam*, sentido 2a), encontramos que o termo pode ser usado "emphasizing a word, phrase or sentence"; buscamos proporcionar essa ideia de ênfase traduzindo o verbo por "repito", seguindo soluções como as de Noblot (in Sénèque, 1987, p. 81) e Gummere (in Seneca, 2000, v. VI, p. 45): "je le répète" e "I maintain", respectivamente.

<sup>405</sup> *Non licet, inquam, ire recta uia: sententia* marcada por assonância (/i/) e ritmo trocaico.

<sup>406</sup> *Dum facit quisque peiorem, factus est; didicit deteriora, dein docuit*: nota-se uma enfática aliteração em oclusivas (/d/ e /t/).

<sup>407</sup> *Nulli nos uitio natura conciliat*: como já comentamos no corpo do presente estudo (cf. seção 3.2), *uitio* é a única palavra que não apresenta o som /n/ que constitui a aliteração na passagem, o que pode acabar por enfatizar a exclusão de *uitio* como aquilo que **não** é do domínio da Natureza.

<sup>408</sup> *Inritaret*: segundo Bellincioni (1979, pp. 201-202): "*inritare* è usato da Seneca quase esclusivamente in senso peggiorativo; è verbo técnico per 'eccitare, stimolare' passioni e vizi".

<sup>409</sup> *Calcandumque ac premendum dedit quidquid est propter quod calcamur et premimur*: o poliptoto, aqui, leva ao efeito semântico de uma antítese que favorece a argumentação senequiana.

cabeça erguida cada coisa magnífica e admirável que fizera: as auroras, os ocasos e o curso volúvel do mundo, que se apressa desvendando de dia o âmbito terreno e o celeste durante a noite, os movimentos dos astros – lentos, se você comparar aos do todo, porém agilíssimos se você pensar nas dimensões espaciais que eles percorrem sem interromper sua velocidade –, os eclipses do sol e da lua que se contrapõem sucessivamente. Em seguida, outras coisas dignas de admiração, ou avançam em determinada ordem, ou se arremessam movidas por questões repentinas, como o arrastar ígneo durante noite; os fulgores do céu que se mostram sem pancada ou som algum; e as colunas, as traves e as diversas imagens das chamas.

[57] Tais coisas a natureza colocou acima de nós; mas escondeu – como se pudessem cometer mal contra nós – o ouro e a prata, e, próximos a esses, o ferro (nunca um agente da paz). Quanto a nós, extraímos para perto da luz coisas por causa das quais lutaríamos<sup>410</sup>. Nós, tendo escavado um grande volume de terra, escavamos não somente as causas como também os instrumentos de nossos perigos. Nós é que entregamos nossos males à fortuna e não enrubescemos por ter na mais alta conta entre nós o que esteve no fundo da terra.

[58] Você quer saber que fulgor falso enganou seus olhos? Nada é mais sujo do que esses metais, tanto tempo que jazem imersos e envolvidos na própria lama, nada mais obscuro – e por que não? Eles são extraídos em meio às trevas das mais extensas galerias<sup>411</sup>; nada é mais disforme do que eles enquanto estão sendo trabalhados e separados de suas impurezas. Finalmente, observe os próprios mineradores<sup>412</sup>, por cujas mãos esse tipo infernal de terra estéril é depurado: você verá por quanta fuligem<sup>413</sup> eles são cobertos. [59] E, ainda assim, esses metais sujam mais os espíritos do que sujam os corpos, e aquele que os possui é ainda mais sujo do que aquele que com eles trabalha. Sendo assim, é necessário ser admoestado, ter algum defensor da boa mente e, finalmente, ouvir uma única voz no meio de tamanho

---

<sup>410</sup>*Pugnaremus*: segundo tradução de Noblot (in SÉNÉQUE, 1987, p. 82), “nous dresser les uns contre les autres”; Segurado e Campos (In SÉNECA, 2004, p. 497): “que nos levam à guerra”; Gummere (in SENECA, 2000, v. VI, p. 49): “we might fight over them”; Bellincioni (1979, p. 81): “non sta mai in pace”.

<sup>411</sup> *Cuniculorum*: “a subterranean passage, tunnel” (*OLD*, sentido 2 para *cuniculus*).

<sup>412</sup> *Opifices*: no *OLD*, as acepções para *opifex* são mais gerais (“a craftsman, an artificer”, sentido 1; “one who works with his hands”, sentido 2). Em Noblot (in Sénèque, 1987, p. 83) encontramos o termo traduzido como “minerador” (“mineur”), justificado em nota *ad. loc.* por uma referência ao *Dictionnaire des antiquités...* de Lavedan.

<sup>413</sup> *Fulgor... fuligine*: as palavras apresentam, por um lado, ideias contrastantes (“fulgor” e “fuligem”), e, por outro lado, sonoridades bastante semelhantes (*fulgor* e *fuligo*) que enfatizam seu confronto. Tal oposição é bastante funcional para o argumento de Sêneca na passagem: o fulgor desses metais é falso (*falsus*, § 58), e eles são, na verdade, sujos (cf. *foedius*, § 58), cheios de lama cf. (*caeno*, § 58).

frêmito e tumulto de falsidades. Mas que voz será essa? Certamente uma que sussurrará a você, ensurdecido por tamanhos clamores da ambição, palavras salubres<sup>414</sup>, que dirão:

[60] Não há motivo para invejar esses que o povo chama de grandes e felizes. Não há motivo para o aplauso abalar o estado e a saúde de sua mente estruturada. Não há motivo para aquele homem vestido de púrpura, o que vai sob tais feixes<sup>415</sup>, faça com que você desdenhe sua própria tranquilidade. Não há motivo para você julgue esse homem, para quem se abre caminho, mais feliz do que você – que o litor<sup>416</sup> expulsa do caminho<sup>417</sup>. Se você deseja exercer um comando útil a si próprio<sup>418</sup>, mas que não seja pesado a ninguém, expulsa do caminho os vícios.

[61] Encontram-se muitos indivíduos que tocam fogo nas cidades, que derrubam construções intocadas há séculos e protegidas por muitas gerações, sujeitos que levantam trincheiras<sup>419</sup> da mesma altura das cidadelas<sup>420</sup> e sacodem, com aríetes<sup>421</sup> e máquinas de guerra,<sup>422</sup> muralhas que se erguiam a uma vistosa altitude. Muitos há que podem fazer avançar diante de si exércitos, e golpear gravemente as costas do inimigo, e chegar ao Grande Mar<sup>423</sup> banhado no sangue dos povos. Mas tais pessoas, para que pudessem vencer seu inimigo, também foram vencidas por sua cupidez. Ninguém resistiu quando esses sujeitos chegaram, mas tampouco eles próprios resistiram à ambição e à crueldade; no momento em que pareciam dominar os outros, eram eles os dominados.

---

<sup>414</sup> *Exsurdato... salubria*: percebemos, aqui, mais uma imagem do campo semântico da medicina: uma pessoa “ensurdecida” (*exsurdato*) ouvirá palavras “salubres” (*salubria*).

<sup>415</sup> *Fascibus*: “a bundle of rods carried by lictors before a magistrate (orig. before a king, and used for punishment, later as a symbol of his power)” (*OLD*, sentido 3 para *fascis*).

<sup>416</sup> *Lictor*: “one of the attendants allotted in varying number to Roman magistrates and other persons of consequence, a lictor” (*OLD*, único sentido apresentado para *lictor*).

<sup>417</sup> *Non est ... non est...non est...non est*: nota-se que a quantidade de palavras que intercalaram a anáfora é crescent e equilibrada (9/9/12/12), constituindo uma *amplificatio*.

<sup>418</sup> *Imperium*: cf. nota ao parágrafo 44.

<sup>419</sup> *Aggerem*: “an offensive earthwork raised by besiegers” (*OLD*, sentido 2 para *agger*).

<sup>420</sup> *Arcibus*: “that part of the city which is a fortified eminence, a citadel; a Strong point in a city” (*OLD*, sentido 1 para *arx*). Nota-se assonância em *aequum arcibus aggerem attollant*.

<sup>421</sup> *Arietibus*: “(mil.) an engine for breaking down walls, a battering ram” (*OLD*, sentido 4 para *aries*).

<sup>422</sup> *Machinis*: entre suas acepções ao termo *machina*, *OLD* apresenta uma estritamente militar: “(mil.) A machine for breaking down walls, hurling missiles, etc.” (*OLD*, sentido 3).

<sup>423</sup> *Mare magnum*: Gummere (in Seneca, 2000, p. 50) indica que a expressão geralmente se refere ao “eastern end of the Mediterranean”.

[62] Um furor por devastar a propriedade alheia dominava o infeliz Alexandre<sup>424</sup>, e o lançava a lugares desconhecidos. Ou você acaso considera são alguém que passa a devastar a Grécia, local onde recebeu sua educação<sup>425</sup>? Alguém que surrupia o que há de mais valioso a cada lugar, que ordena os lacedemônios a serem escravos, Atenas a se calar? Não contente com a destruição de tantas cidades, que Filipe<sup>426</sup> ou vencera ou subornara, lançou-se contra outras e outras regiões e cercou o mundo inteiro com suas armas; sua crueldade, embora exausta, não se refreou em lugar algum, ao modo das feras brutais que abocanham mais do que sua fome exige.

[63] Ele já condensou muitos reinos em um só reino; os gregos e os persas já temem um mesmo homem; as nações que foram libertas do poder de Dario<sup>427</sup> já são novamente subjugadas<sup>428</sup>: mesmo assim, ele também vai além do oceano e do sol, indigna-se com o fato de que a vitória se desvia das pegadas de Hércules e de Baco<sup>429</sup>, emprega sua força contra a própria natureza. Ele não deseja se mover, mas é incapaz de ficar parado, não diferentemente dessas massas lançadas num precipício, as quais só cessam de se mover quando jazem no chão<sup>430</sup>.

---

<sup>424</sup> *Alexandrum*: vemos que as façanhas militares do filho de Filipe da Macedônia, Alexandre da Macedônia ou Alexandre, o Grande (356-323 a. C., *OCCL*, p. 24), não são celebradas por Sêneca. O adjetivo *infelix* contrasta com nada menos do que a reputação do “maior general da Antiguidade (“the greatest general of antiquity”, *OCCL*, p. 26). É citado em outras obras de Sêneca dessa forma (cf. Bellincioni (1979, pp. 209-210).

<sup>425</sup> *In qua eruditus est*: possível referência a Aristóteles (384-322 a. C., *OCCL*, p. 56), notório tutor de Alexandre o Grande.

<sup>426</sup> *Philippus*: Cf. nota *supra* a *Alexandrem*.

<sup>427</sup> *Dareo*: provavelmente, a referência é a Dario III (380-330 a. C., *OCCL*, p. 169) que, quando rei da Pérsia, foi derrotado por Alexandre (*OCCL*).

<sup>428</sup> *Iam... iam... iam*: a tripla ocorrência consecutiva de partículas *iam* indicando as ações de Alexandre pode provocar o efeito de salientar a desmesura de seu delírio (cf. *Alexandrum furor*, § 62).

<sup>429</sup> *Herculis Liberique*: em Gummere (in Seneca, 2000, v. VI, p. 52) encontramos que “Heracles in his various forms hails all the way from Tyre to the Atlantic Ocean; Dionysus from India through Lydia, Thrace, and Eastern Mediterranean to Greece”. A passagem pode ser alusiva, então, ao tamanho da extensão que teria sido percorrida pelos deuses Hércules/Herácles e Liber/Dioniso, ou, ainda, às alegações de que, em 324 a. C., Alexandre teria oficialmente exigido ser tratado pelos gregos como um deus (*OCCL*, p. 33).

<sup>430</sup> *Non aliter quam (...) pondera, quibus eundi finis est iacuisse*: percebe-se um jogo de sentido com o verbo *iacere* na passagem. A imagem de massas (*pondera*) cujo movimento só cessa (*eundi finis*) quando jazem no chão (*iacuisse*) é comparável ao comportamento também irrefreável de Alexandre (*ille... non potest stare*, § 63). Assim, *iacuisse*, no que se refere aos *pondera*, significaria “to be in a recumbent position, lie” (*OLD*, sentido 1 para *iaceo*), mas poderia também aludir a Alexandre em seu sentido de “to lie dead; (...) to be killed, die” (*ibid.*, sentido 6), ou seja, ele só cessaria seus empreendimentos insanos quando jazesse morto.

[64] Certamente não era nem a virtude, nem a razão que persuadia Gneu Pompeu<sup>431</sup> a travar guerras externas e civis, mas seu amor insano por uma falsa grandeza. Ora avançava na Hispânia<sup>432</sup> e contra os exércitos de Sertório<sup>433</sup>, ora avançava para encerrar<sup>434</sup> piratas e pacificar os mares<sup>435</sup>: tudo isso eram motivos usados como pretexto para que perpetuasse o seu poder.

[65] O que o levou à África, o que o levou às regiões setentrionais, o que o levou contra Mitridates, à Armênia, e a todos os cantos da Ásia<sup>436</sup>? Certamente o seu inesgotável desejo de expansão, uma vez que apenas aos seus próprios olhos parecia pouco grande. E o que, de modo semelhante, impeliu Júlio César<sup>437</sup> a sua própria ruína e à do estado? Renome, ambição e limite algum em se colocar acima dos outros. Não era capaz de admitir ninguém acima de si, mesmo que a república admitisse dois membros acima de si.

[66] O que? Você pensa que Caio Mário<sup>438</sup>, uma vez cônsul (pois ele recebeu o consulado uma vez, nas outras o roubou), ao aniquilar os Teutões e os Cimbrós, ao perseguir Jugurta pelos desertos africanos, buscava tantos perigos por impulso da virtude? Mário liderava seu exército; Mário era liderado pela sua ambição. [67] Tais homens, conforme agrediam a todos, eram agredidos ao modo dos ciclones: fazem rodopiar aquilo que levam embora, mas primeiro rodopiam a si mesmos, e se aceleram com maior impulso porque não

---

<sup>431</sup> *Gnaeo Pompeo ... magnitudinis falsae*: nota-se, com a referência à “falsas grandezas”, um trocadilho com o epíteto *Magnus* de Gneu Pompeu Magno, “Pompeu, o Grande” (106 a. C. – 48 a. C., *OCCL*, p. 454).

<sup>432</sup> *Hispaniam*: referência à ida de Pompeu à Hispânia em 77 a. C. sob o título de pró-cônsul (*OCCL*, p. 454) para conter Sertório (cf. nota abaixo), que na época estaria comandando revoltas contra Roma (*OCCL*, p. 518). Pompeu teria retornado a Roma em 71 a. C. (*OCCL*, p. 454).

<sup>433</sup> *Sertoriana arma*: Sertório, um soldado romano de destaque, ao ser eleito pretor em 83 a. C., também teria recebido como província o território espanhol (*OCCL*, p. 518). Por volta de 80 a. C., teria dado início à sua liderança em uma revolta contra Roma. Gummere indica que o maior conflito entre Sertório e Pompeu teria ocorrido em 76 a. C. (in Seneca, 2000, v. VI, p. 52).

<sup>434</sup> *Ad colligandos*: para nossa tradução, seguimos o sentido 14 do termo *colligo* em *OLD*: “to draw one’s body together, confine or restrict oneself (to a space or position)”.

<sup>435</sup> *Maria pacanda*: Gummere (in Seneca, 2000, v. VI, p. 52) situa o empreendimento de “pacificar os mares” no ano 67 a. C.

<sup>436</sup> *Quid illum in Africam, quid in septentrionem, quid in Mithridaten et Armeniam et omnis Asiae angulos traxit*: sobre as várias campanhas de Pompeu, cf. *OCCL*, pp. 454-455.

<sup>437</sup> *C. Caesarem*: aqui Sêneca menciona o co-cônsul e genro de Pompeu, Caio Júlio César (100 a. C. - 44 a. C., *OCCL*, p. 106), que dividiu o consulado com esse (cf. nota ao parágrafo acima) em meados de 50 a. C., até derrotá-lo em 48 a. C., tornando-se, então, ditador.

<sup>438</sup> *C. Marium*: Caio Mário (157 a. C.- 86 a. C., *OCCL* p. 347), cônsul em todos os anos entre 104 e 100 a. C. Sua proveniência teria sido uma família de *equestres* (classe social intermediária entre o senado e a plebe), mas relacionou-se com classes superiores ao se casar com a patrcia Júlia, que viria a ser tia de Júlio César (*OCCL*; cf. nota *supra*).

há neles controle algum, e, assim, tendo sido fonte de males a tantos, eles mesmos sentem aquela força pestilenta com a qual prejudicaram tantos indivíduos. Não julgue que que alguém se torna feliz com infelicidade alheia.

[68] Esses exemplos todos, com quais somos “bombardeados”<sup>439</sup> diante dos olhos e nos ouvidos<sup>440</sup>, devem ser dissipados; e o intelecto, cheio de más palavras, esvaziado. Que ocupe o seu território a virtude, a qual extirpará as falsidades e os prazeres enganosos, que nos destacará do vulgo – no qual acreditamos excessivamente – e nos restabelecerá as opiniões genuínas. Pois sabedoria é isto: ser reconduzido à natureza e reintegrado ao local de onde o equívoco da multidão nos expulsou<sup>441</sup>.

[69] Grande parte da sanidade já está em abandonar os exortadores da insanidade<sup>442</sup> e ir para longe desse aglomerado mutuamente nocivo. Para saber que isso é verdade, observe o quanto o modo como alguém vive com os outros é diferente do modo como vive consigo mesmo. Não que a solidão, por si só, seja uma professora da inocência, e nem que o campo ensine a frugalidade; mas, quando o espectador e as testemunhas se retiram, os vícios, que desfrutam de serem apontados e vistos, são constrangidos.

---

<sup>439</sup> *Ingeruntur*: lit. “nos são impingidos”. Segundo *OLD*, o verbo *ingerere* pode apresentar o sentido de “to cause (missiles, weapons, or sim.) to fall repeatedly or in large numbers” (*OLD*, sentido 2 para *ingero*), o qual procuramos recuperar em nossa tradução (“bombardeados”) por dois motivos: em primeiro lugar, porque há ocorrência de imagens militares nesta carta e sobretudo na carta seguinte (cf. seção 2.2 de Silveira, 2011), com a qual apresenta interessantes relações textuais (cf. Capítulo I de nosso Estudo Introdutório); em segundo lugar, desde § 61 Sêneca tem repetidamente apontado e acusado empreendimentos bélicos através de *exempla*: a insistência nesse tema ao longo dos últimos 7 parágrafos poderia soar, assim, como uma espécie de “bombardeio verbal”.

<sup>440</sup> *Omnia ista exempla ... ingeruntur*: a afirmação de que tais exemplos nos são impingidos (*ingeruntur*, cf. nota supra) os olhos (*oculis*) parecem atribuir um efeito demonstrativo aos *exempla*, traçados por Sêneca desde o parágrafo 62. Ora, alguns elementos da preceptiva, que já foram associados aos *exempla* na carta (cf. § 42), também são defendidos em virtude de seu caráter demonstrativo (cf. § 42, 45 e 50). Cf. seção 3.1 do presente estudo.

<sup>441</sup> *Omnia ista exempla quae oculis atque auribus nostris ingeruntur retexenda sunt, et plenum malis sermonibus pectus exhauriendum; inducenda in occupatum locum uirtus, quae mendacia et contra uerum placentia exstirpet, quae nos a populo cui nimis credimus separet ac sinceris opinionibus reddat. Hoc est enim sapientia, in naturam converti et eo restitui unde publicus error expulerit*: nota-se, como observou o Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos em nosso exame de qualificação, a repetição de termos com prefixo *ex-* sempre em posição final nas orações.

<sup>442</sup> *Hortatores insaniae*: nessa aproximação de *hortator* com *insania*, nota-se aqui um uso jocoso de *hortator*, termo que vinha sendo na carta associado à parenética (cf. nota ao parágrafo 21) e a aspectos positivos da exortação (cf. § 21, 37, 39 e 49).

[70] Pois quem veste a púrpura<sup>443</sup> para não a ostentar a ninguém? Quem coloca louça de ouro para uma refeição solitária? Quem, estendido à sombra debaixo de alguma árvore rústica, irradia, sozinho, a pompa de sua extravagância? Ninguém se enfeita para os próprios olhos, nem para os de poucas pessoas ou os dos familiares, mas propaga o aparato de seus vícios segundo o número de espectadores da turba.

[71] Assim é que funciona: o admirador e o cúmplice são os provocadores de tudo pelo que enlouquecemos. Você fará com que não desejemos, se fizer com que não ostentemos. A ambição, a extravagância e a impotência<sup>444</sup> precisam de um palco: você será curado de tais coisas, se ficar recluso.

[72] Dessa forma, se formos colocados em meio ao frêmito das cidades, que haja ao nosso lado um aconselhador e que ele, diante dos exaltadores de imensos patrimônios, exalte aquele que se faz rico com pouco e que mede sua riqueza de acordo com seu uso. Diante daqueles que exaltam a boa reputação e o poder, que ele mesmo mostre admiração pelos momentos de quietude devotados às letras e pelo espírito que, abandonando o que é externo, voltou-se a si próprio.

[73] Que ele exiba que aqueles considerados felizes pelo vulgo tremem, atônitos em sua invejada grandeza, tendo a respeito de si uma opinião bem distante daquela tida pelos outros; pois as coisas que parecem excelsas para alguns são desastrosas para os que as têm. Sendo assim, eles se desanimam, e tremem – e com que frequência! –, do alto de sua magnitude, se desesperam no abismo<sup>445</sup>! Isso porque pensam nas várias formas de queda e que, no lugar mais elevado, estão as partes mais escorregadias.

[74] Depois, aterrorizam-se com o que desejaram e aquela felicidade que os tornou um peso para os outros recai com mais peso sobre eles mesmos. Depois, exaltam o leve ócio e seu poder de decisão, vem o ódio do esplendor e se procura uma fuga das coisas que

---

<sup>443</sup> *Purpuram*: tipo de pigmento que seria extraído de mariscos, sobretudo do *murex brandaris* (*OLD*, sentido 1 para *purpura*). Metonimicamente, pode se referir a um tecido tinto por ele (“purple-dyed cloth”, *ibid.*, sentido 3) e que, quando vestido por alguém, serviria como emblema de riqueza e poder (*ibid.*), aspecto que parece ter importância para a passagem senequiana em apreço.

<sup>444</sup> *Inpotentia*: em nossa tradução, seguimos o sentido 2 do *OLD* para *impotentia*: “lack of self-restraint, immoderate behavior, violence, lawlessness, etc”.

<sup>445</sup> *Praecepta*: a imagem do abismo já ocorreu anteriormente, quando o caráter irrefreável de Alexandre é comparado a massas (*pondera*, § 63) lançadas num abismo, (*praecepta*, *ibid.*).

estavam de pé até então<sup>446</sup>. Depois, enfim, você verá como eles são filosóficos quando estão com medo e têm planos, quando a fortuna adoece. Isso porque é como se essas duas coisas, a boa fortuna e a boa mente, fossem opostas uma à outra. Assim, sabemos mais em condições adversas: as favoráveis levam embora o que é correto. Adeus.

---

<sup>446</sup> *Stantibus*: “crolli” (Belincioni, 1979, p. 87); “debout” (Noblot, 1987, p. 87); “unimpaired” (Gummere, 2000, p. 57); “antes da queda” (Segurado e Campos, 2004, p. 502).

## VII - Bibliografia

### **Autores antigos:**

- ARNIM, J. von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1903.
- CICERO. *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*. Transl. By H. M. Hubbell. Harvard: Harvard University Press, 1949.
- CÍCERO. *Retórica a Herênio*. Trad. de A. P. C. Faria & A. Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.
- FLACO, Quinto Horácio. *Obras Seletas*. Tradução e Comentários de José Ewaldo Scheid. Canoas: Ed. da ULBRA, 1997.
- LIVY. *History of Rome*. Transl. by. B. O. Foster. Harvard: Harvard University Press, 1919.
- LONG&SEDLEY. *The Hellenistic Philosophers*. vol.1-2. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- PLINY THE YOUNGER. *Letters*. Transl. by B. Radice. Harvard: Harvard University Press, 1969.
- QUINTILIAN. *Institutio Oratoria, volume IV*. Ed. by G. P. Goold. Trad. by H. E. Butler. London: Harvard University Press, 1993.
- SENECA. *Epistles*. Ed. by J. Henderson. Transl. by R. M. Gummere. London: Harvard University Press, 2000.
- SÉNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Trad. de Segurado e Campos, G. A. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.
- SENECAE, L. A. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Ed. by L. D. Reynolds. Oxford: Oxford University Press, 1965.

### **Obras de referência:**

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec/Français*. Paris: Hachette, 1967.
- BUSA, R. & ZAMPOLLI, A. *Concordantiae Senecanae*. Hildesheim & New York: Georg Olms Verlag, 1975.
- CARY, M., Nock, A. D., Denniston, J. D. et alii (eds). *The Oxford Classical Dictionary (= OCD)*. Oxford: Oxford University Press, 1950.
- EGGS, E. "Metapher" in UEDING, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 5, Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1995, pp. 1099-1183.
- GLARE, P. G. W. (ed.) *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- HERINGTON, C. J. in KENNEY, J. (ed.). *The Cambridge History of Classical Literature, vol 2: Latin Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HOLLY, W.; ASMUTH, B. in UEDING, *Historisches Worterbuch der Rhetorik*, vol. 4, Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1998, p. 223-235.
- HOWATSON, M. C. *The Oxford Companion to Classical Literature (= OCCL)*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1997.
- LAUSBERG, H. *Manual de Retórica Literaria*. Madrid: Editorial Gredos, 1966.

### **Bibliografia secundária:**

- ALBERTINI, E. *La Composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*. Paris: Belles Lettres, 1923.
- ANNAS, J. “The Structure of Moral Reasoning: Rules and Insight”. In: *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- ARMISEN-MARCHETTI, M. *Sapientiae facies. Études sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- \_\_\_\_\_. in P. GRIMAL (ed.). *Sénèque et la Prose Latine*. “La Métaphore et l’abstraction dans la prose de Sénèque”. pp. 99-139. Genève: Vandoevres, 1991.
- BELLINCIONI, M. *Educazione alla sapientia in Seneca*. Brescia: Paideia Editrice, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Lettere a Lucilio, Livro XV: le lettere 94 e 95, testo introduzione, versione e commento da Maria Bellincioni*. Brescia: Paideia Editrice, 1979.
- BOLZANI FILHO, R. “Cícero Acadêmico”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 102, pp. 206-224, 2000.
- BONNER, S. *Education in Ancient Rome: from the elder Cato to the younger Pliny*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- BOWMAN, A., G. Woolf (eds.), *Literacy and power in the ancient world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- BREGALDA, M. “Tempus em Sêneca: abordagem de um conceito-chave”, in *Phaos*, n. 4. Campinas: Editora Unicamp, 2004, pp. 39-57.
- \_\_\_\_\_. *Sapientia e uirtus: princípios fundamentais no estoicismo de Sêneca*. Dissertação (Mestrado em Linguística). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2006.]
- CANCIK, H. *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*. Hildesheim: G. Olms, 1967.
- CARDOSO, I. T. *Trompe l’oeil, Philologie und Illusion*. Göttingen: V&R, 2011.
- CHAPLIN, J. *Livy’s Exemplary History*. New York: Oxford University Press, 2000.
- COLEMAN, R. The Artful Moralist: A Study of Seneca’s Epistolary Style. In *The Classical Quarterly*, v. 24. Cambridge: Cambridge University Press, 1974, pp. 276-289.
- CONTE, G. B. *Latin Literature: a History*. Baltimore and London: The Johns Hopkins U. P., 1994.
- CONTE, G. B. *Rhetoric of Imitation*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1986.
- DE PIETRO, M. C. *Faces da “harmonia” nas Epistulae Morales de Sêneca*. Dissertação (Mestrado em Linguística). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Noções estóicas de harmonia no De uita Beata de Sêneca*. Tese (Doutorado em Linguística). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2013.
- EDELSTEIN, L, Kidd, I. (eds.), *Posidonius*. vol. 1, 1989.
- FEENEY, D. “Criticism Ancient and Modern”, in INNES, D., HINE, H. & PELLING, C. *Ethics and Rhetoric*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 301-312.
- FITCH, J. G. *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*. Oxford: OUP, 2008.
- FOWLER, D. On the Shoulders of Giants: Intertextuality and Classical Studies, in: *idem*, *Roman Constructions. Readings in Postmodern Latin*, Oxford, 2000, p. 115-37 (= *Materiali ediscussioni* 39, 1997, p. 13-34).
- GALE, M. Didactic Epic. In *Greece and Rome*, vol. 53. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- GRIFFIN, M. *Seneca: a Philosopher in Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- \_\_\_\_\_. ‘Seneca’s Pedagogic Strategy: *Letters* and *De Beneficiis*. In: Sorajbi, R. & Sharples, R. *Greek Roman Philosophy 100 BC- 200 AD*. Volume I, Institute of Classical Studies, University of London, 2007.
- GWYNN, A. *Roman education: From Cicero to Quintilian*. Oxford: Clarendon Press, 1926.
- HOCK & O’NEIL. *The Chreia in Ancient Rhetoric*. Vol. I. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1986.
- INWOOD, B. “Rules and reasoning in Stoic Ethics”. In: *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. ‘Moral judgement in Seneca’, in Strange, Zupko. *Stoicism: Traditions and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press: 76-94, 2004.
- \_\_\_\_\_. “The importance of form in Seneca’s philosophical letters”. In: *Ancient Letters*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- IOPPOLO, A. “*Decreta e praecepta* in Seneca”, in *La Filosofia in età Imperiale*. Naples: Bibliopolis, 2000, pp. 15-36.
- \_\_\_\_\_. *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*. Naples: Bibliopolis, 1980.
- KIDD, I. “Moral Actions and Rules in Stoic Ethics” in Rist, J. (ed.). *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978, pp. 245-258.
- \_\_\_\_\_. *Posidonius*. vol. 2.1-2.3, 1988-1999.
- \_\_\_\_\_. *Posidonius*. vol. 3, 1999.
- LANA, I. in P. GRIMAL (ed.). *Sénèque et la Prose Latine*. “Le <<Lettere a Lucilio>> Nella Letteratura Epistolare”. pp. 253-311. Genève: Vandoevres, 1991.
- LÉVY, C. *Cicero Academicus: Recherches sur les académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Rome: École Française de Rome, 1992.
- LIMA, S. C. *Aspectos do gênero diálogo no De Finibus de Cícero*. Tese (Doutorado em Linguística). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2009.
- LONG, A. A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1974.
- \_\_\_\_\_. in P. E. EASTERLING (ed.). *The Cambridge Companion of Classical Literature, vol. 1: Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LOUIS, P. *Les Métaphores de Platon*. Paris : Les Belles Lettres, 1945.
- MARROU, H. *A History of Education in Antiquity*. London: Sheed & Ward, 1956.
- MAUDIT, C. & PARÉ-REY, P. *Les maximes théâtrales en Grèce et à Rome : transferts, réécritures, emplois*. Paris : Diffusion Librairie De Boccard, 2011.
- MAYER, R. ‘Roman Historical *Exempla* in Seneca’, in Fitch, J. G. *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*. Oxford: OUP, p. 299-315, 2008.
- McCALL, M. H. *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- MORELLO, R. & MORRISON, A. D. *Ancient Letters: Classical & Late Antique Epistolography*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- PARATORE, E. *Storia della Letteratura Latina*. Firenze: Sansoni, 1986.
- PEREIRA, M. *Quintiliano Gramático: O papel do mestre de Gramática na Institutio Oratoria*. São Paulo: Humanitas, 2006.
- PICHON, R. *Histoire de la littérature latine*. Paris: Hachette, 1897.
- POWELL, J. G. F. *Cícero the Philosopher*. Oxford: Clarendon, 1995.

- SANTOS, M. M. “Arte Dialógica e Epistolar segunda as *Epístolas Morais a Lucílio*”. in *Letras Clássicas*, n. 3, pp. 45-93. São Paulo, 1999.
- SCHAFER, J. *Ars Didactica: Seneca’s 94<sup>th</sup> and 95<sup>th</sup> Letters*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- \_\_\_\_\_. Seneca’s *Epistulae Morales* as Dramatized Education, *Classical Philology* Vol. 106, No. 1 (January 2011), pp. 32-52.
- SETAIOLI, A. *Seneca e i greci : citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*. Bologna: Patron, 1988.
- SILVEIRA, F. L. “Cartas a Lucílio: doutrinação filosófica estoíca a partir de Sêneca”. *Revista Língua, Literatura e Ensino*. Campinas: 2008. <http://www.iel.unicamp.br/revista/index.php/le/article/view/136>
- \_\_\_\_\_. “*Sine radice inutiles rami sunt (...): praecepta e decreta* nas Epístolas 94 e 95 de Sêneca”. *Revista Língua, Literatura e Ensino*. Campinas: 2009. <http://www.iel.unicamp.br/revista/index.php/le/article/view/724>
- SKIDMORE, C. ‘Teaching by Examples: Roman’. In *Practical Ethics for Roman Gentlemen*. Exeter: Exeter University Press. p. 13-27, 1996.
- THEILER, W. P. *Die Fragmente*, 2 vols., 1982.
- WILDBERGER, J.; COLISH, M. L. (eds.). *Seneca Philosophus*. Trends in Classics - Supplementary volumes 27, Berlin/Boston: De Gruyter, 2014.
- WILSON, M. “Seneca’s *Epistles* Reclassified”. In Harrison, S. (ed.) *Texts, ideas, and the classics: scholarship, theory, and classical literature*. Oxford: Oxford University Press, 2001.