



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM

Ana Azevedo Bezerra

**Vestígios de Lucílio:**  
a imagem do leitor nas seis primeiras cartas do livro I das *Epístolas Morais* de Sêneca

CAMPINAS  
2017

Ana Azevedo Bezerra

Vestígios de Lucílio:

a imagem do leitor nas seis primeiras cartas do livro I das *Epístolas Morais* de Sêneca

Monografia apresentada ao Instituto de Estudos da  
Linguagem da Universidade Estadual de Campinas  
como requisito para a obtenção do título de “Bacharela  
em Linguística”.

Orientadora: Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso

CAMPINAS

2017

*À minha amada mãe Denise (in memoriam), por ter sido meu alicerce nos primeiros 18 anos da minha vida.*

## AGRADECIMENTOS

À FAPESP, processo nº 2016/06615-5, por ter viabilizado a realização deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Matheus Clemente de Pietro e ao Prof. Dr. Lauro José Siqueira Baldini, pela honra de se disporem a fazer parte da banca de defesa desta monografia.

A todos os meus professores do curso de Linguística na Unicamp que contribuíram de diversas formas para a minha formação e me guiaram ao longo desses anos, desde 2013, nos caminhos e saberes da linguagem permitindo-me descobrir uma paixão, não mais recôndita, pela pesquisa e pela ciência.

À minha orientadora Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso que me introduziu ao mundo da pesquisa com seu trabalhar atencioso, paciente e excelente; obrigada por todos os conselhos e ensinamentos de que ainda irei precisar.

A meu pai Jayme por ter possibilitado meus estudos e por nunca ter se oposto aos passos que comecei a dar para seguir minhas aptidões e meus sonhos, aos meus irmãos Thiago, Lucas e especialmente à minha irmã Letizia, pelas risadas e por ter ouvido diversas vezes sobre Sêneca mesmo sem entender. À minha tia Deise que se fez presente com tudo que estava ao seu alcance nesses anos.

Ao meu noivo e, em breve, marido Leandro: ele foi o meu maior incentivador a continuar meus estudos e pesquisa, obrigada por acreditar em mim em cada momento!

Aos meus amigos na vida e na fé Ligia, Danilo, Aline, Pâmella, Luciano, Samuel e aos meus pastores Flávia e Vinícius; sem eles eu não teria superado as inúmeras crises ao longo desses anos de graduação.

A quem, mesmo sem intenção, me ajudou a cada dia desses quatro anos e meio, com palavras, olhares, abraços, presentes, sorrisos; tudo isso não tem preço.

A Deus, que me ajudou em cada instante da minha vida, ele que sem discurso nem palavras faz ressoar sua voz até os confins do mundo e inspira a sua vida em mim.

## RESUMO

Este estudo monográfico, dedicado às primeiras seis cartas das *Epístolas Morais* (*Epistulae Morales*) de Lúcio Aneu Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.), faz parte de nossa pesquisa mais ampla, que visa considerar, em todo o primeiro livro da obra senequiana, que imagem se pode depreender acerca do destinatário das cartas, Lucílio Júnior (*Lucilius Iunior*). A importância do destinatário para o gênero epistolar é apontada pelo próprio Sêneca, quando, por exemplo, ele afirma que as cartas "trazem verdadeiros vestígios do amigo ausente" (*uera amici absentis vestigia*, *Ep.* 40,1; cf. Santos 1999). A hipótese que norteia esse trabalho é a de que observar de modo atento tais vestígios de Lucílio nas *Epistulae Morales* pode ajudar numa melhor compreensão da obra, por exemplo, quanto à já problematizada falta de sistematicidade do texto senequiano (De Pietro 2013; Silveira 2014). Nesse sentido, após traduzir as seis primeiras cartas do livro inicial, investigaremos até que ponto nelas o convite à filosofia que Sêneca apresenta em forma de epístolas (Braren 1999; Scarpato 1975) torna o destinatário evocado, mesmo se personagem histórico, num Lucílio-leitor das cartas - e este, em última instância, não apenas reflete como também direciona cada leitor (inclusive da nossa era moderna) que se proponha a ler a obra do filósofo.

**Palavras-chave:** Sêneca, Literatura latina, Intertextualidade, Leitor, Epistolografia, Estoicismo

## ABSTRACT

The present study, dedicated to the first six letters of the *Epistulae Morales* by *Lucius Annaeus Seneca* (4 BCE - 65 CE), belongs to my wider research, which aims at considering the image of the addressee *Lucilius Iunior* in all letters of the first book of the work. The importance of the recipient for the epistolary genre is highlighted by Seneca himself, when, for example, he states that letters "bring true vestiges of the absent friend" (*uera amici absentis uestigia*, *Ep.* 40,1; Santos 1999). I hold as my hypothesis that a closer observation of the vestiges of Lucilius in the *Epistulae Morales* can aid in the understanding of the work, such as in addressing the problematic lack of systematicity of the Senecan text (discussed e.g. by De Pietro 2013; Silveira 2014). To do this, after translating the first six epistles of the first book, I investigate to what extent in those letters the invitation to philosophy posed by Seneca in epistolary format (Braren 1999; Scarpat 1975) makes the named addressee Lucilius-reader-of-letters, no matter if he was real, a recipient who, ultimately, not only reflects but directs in some way every reader, including the modern one, who decides to read the philosopher's work.

**Key-words:** Seneca, Latin literature, Intertextuality, Reader, Epistolography, Stoicism

## SUMÁRIO

<b>I. Introdução</b>	<b>8</b>
<b>1.1 Vestígios de Lucílio, mera ficção literária?</b>	<b>11</b>
<b>1.2 Tradição epistolar</b>	<b>14</b>
<b>II. Estudos das <i>Cartas</i> na ordem da Edição</b>	<b>19</b>
<b>2.1 <i>In Medias Res</i>: introduzindo o leitor da <i>Ep.</i> 1.1</b>	<b>19</b>
<b>2.2.1 <i>Tempus tantum nostrum est</i></b>	<b>20</b>
<b>2.2 O leitor ideal para Sêneca na <i>Ep.</i> 1.2</b>	<b>25</b>
<b>2.2.1 Os lugares de leitura</b>	<b>25</b>
<b>2.2.2 A leitura de Sêneca</b>	<b>29</b>
<b>2.2.3 A leitura ideal de Lucílio</b>	<b>30</b>
<b>2.3 Amizade e solidão na <i>Ep.</i> 1.3</b>	<b>32</b>
<b>2.3.1 O elogio da solidão e progresso espiritual</b>	<b>36</b>
<b>2.4 O medo da morte e a infantilidade na <i>Ep.</i> 1.4</b>	<b>39</b>
<b>2.4.1 <i>Toga virilis, toga pura, toga da liberdade</i></b>	<b>43</b>
<b>2.5 Com que roupa eu vou? O filósofo e a riqueza na <i>Ep.</i> 1.5</b>	<b>48</b>
<b>2.5.1 Pouca presença?</b>	<b>51</b>
<b>2.6 Sobre a presença e ausência: a amizade real na <i>Ep.</i> 1.6</b>	<b>52</b>
<b>2.6.1 Lucílio entra em cena</b>	<b>54</b>
<b>2.6.2 Lucílio entra em Sêneca</b>	<b>56</b>
<b>III. Conclusão</b>	<b>58</b>
<b>IV. Tradução e texto latino das <i>Epistulae Morales</i></b>	<b>63</b>
<b>4.1 Tradução</b>	<b>63</b>
Carta 1.1	
Carta 1.2	
Carta 1.3	
Carta 1.4	
Carta 1.5	
Carta 1.6	
<b>4.2 Texto latino das <i>Epistulae Morales</i> 1-6</b>	<b>77</b>

*Epistula 1.1*

*Epistula 1.2*

*Epistula 1.3*

*Epistula 1.4*

*Epistula 1.5*

*Epistula 1.6*

**V. Bibliografia**

**86**

## I. Introdução

*Quam jucunde vero sint absentium litterae amicorum, ipse nos exemplo proprio Seneca docet, ad amicum Lucilium quodam loco sic scribens: Quod frequenter michi scribis, gratias ago*<sup>1</sup>.

A pesquisa que resulta no presente estudo<sup>2</sup> iniciou-se com uma tradução anotada das seis primeiras cartas dentre as doze constantes no primeiro livro das *Epistolas Morais* (*Epistulae Morales*) de Lúcio Aneu Sêneca (*Lucius Annaeus Seneca*, 4 a.C.-65 d.C.)<sup>3</sup>. É sabido que essa obra epistolográfica consiste numa coletânea de cartas que o filósofo romano escreveu a apenas um destinatário: seu discípulo Lucílio.<sup>4</sup> Nessas cartas, lemos sobre um Sêneca em fim de vida<sup>5</sup> que, como aponta Braren (1999, p. 39), não escolhe ingenuamente a forma epistolar, e sim por esta ter a propriedade de oferecer uma doutrinação filosófica, mas sem o rigor de um tratado.

De fato, já se discutiu bastante uma suposta falta de sistematicidade nessa obra senequiana, em que os temas das cartas não seguem uma ordenação geral única, mas “se sucedem ao sabor das reflexões do momento”.<sup>6</sup> Quanto a isso, um dos impulsos de nossa pesquisa foi a perspectiva de contribuir para a questão, na medida em que tratarmos do modo como a figura do destinatário pode estar relacionada a essa alegada arbitrariedade nos temas e na argumentação das primeiras *Epístolas*. Contudo, pensamos que considerar

---

<sup>1</sup> “O quão agradáveis são as cartas de amigos ausentes, isso nos ensina, com seu próprio exemplo, Sêneca, em certa passagem em que escreve: ‘obrigado por me escrever com frequência.’” (Abelardo, *Lettres d'Abelard et Héloïse*, p. 38). Salvo indicação diferente, a tradução dos textos latinos e modernos aqui citados é de nossa autoria.

<sup>2</sup> A investigação é desenvolvida como Iniciação Científica apoiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (processo nº 2016/06615-5), sob orientação da Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso (IEL – Unicamp). Versões prévias de algumas das seções deste estudo foram apresentadas no Seminário de Pesquisas de Graduação do IEL (Sepeg) e publicadas na revista do evento (*Revista Literatura e Ensino*), ou, ainda, apresentadas em Congresso de Iniciação Científica da Unicamp em forma de resumo e pôster.

<sup>3</sup> Cf. Conte 1994, p. 408-409.

<sup>4</sup> Nosso trabalho não toma como pressuposto a controversa ideia de que a diferença entre as denominações de *litterae* (lit. “carta”) e *epistola* (“epístola”) diria respeito (no caso de Sêneca) necessariamente entre missivas a destinadas ou não a sua publicação. Sobre a questão da publicação da correspondência na Antiguidade, cf. abaixo nota 10.

<sup>5</sup> Para uma discussão quanto à datação das cartas (normalmente tomada como sendo de 62-64/65 a.C.), cf. por exemplo Braren (1999, p. 39), Berno (2006, p. 11) e Mazzoli (1989, p. 1852 *et seq.*).

<sup>6</sup> Braren (1999, p. 39). Para uma amostra da discussão sobre o tema, e contestação de tal assistematicidade, remetemos a recentes estudos brasileiros: De Pietro (2008; 2013) e Silveira (2014), que apresentam bibliografia complementar relevante.

o destinatário dessa obra senequiana, pode ter ainda outras consequências para a compreensão da filosofia de Sêneca propriamente dita.

Ainda que não tenhamos notícia de um estudo monográfico direcionado especificamente à figura do leitor senequiano (ao menos não nos moldes que aqui nos proporemos a fazer) é notório que a função do destinatário na configuração de textos tem sido não somente objeto como também parâmetro de diversos estudos recentes em Letras Clássicas, não apenas nos chamados Estudos da Recepção dos Clássicos (recentemente revigorados)<sup>7</sup>, como também, destaquemos, os que adotam uma abordagem intertextual<sup>8</sup>.

Pesquisas nessa linha ressaltam que é possível considerar que tenha sido a personalidade (real ou moldada) do interlocutor a orientar, com suas exigências específicas, as mais diversas posturas de uma obra.<sup>9</sup> Num texto epistolográfico, tal papel é ainda mais evidenciado. Isso porque, conforme já apontavam autores gregos e romanos da Antiguidade, o interlocutor é referido na própria definição desse gênero textual<sup>10</sup>. Recordemos, por exemplo, da expressão *amicorum conloquia absentium* (“um diálogo entre amigos ausentes”), célebre definição de Cícero (*Fil.* 2,7.4) para a correspondência epistolográfica. Esse aspecto é expresso também por Sêneca, como no passo a seguir:

*Quod frequenter mihi scribis gratias ago; nam quo uno modo potes te mihi ostendis. Numquam epistulam tuam accipio ut non protinus una simus. Si imagines nobis amicorum absentium iucundae sunt, quae memoriam renovant et desiderium [absentiae] falso atque inani solacio levant, quanto iucundiores sunt litterae, quae vera amici absentis vestigia, veras notas adferunt? Nam quod in conspectu dulcissimum est, id amici manus epistulae impressa praestat, agnoscere. (Ep. 40.1, grifos nossos)*

---

<sup>7</sup> Remetemos, como exemplo, às publicações nos periódicos ingleses *Classical Reception Studies* e *The New Voices in Classical Reception Studies*.

<sup>8</sup> Sobre a imagem do destinatário (público modelo ou público ideal) na metodologia intertextual aplicada a textos antigos gregos e, sobretudo, romanos, cf. Barchiesi (1997), Fowler (1997), Vasconcellos (2012) bem como Cardoso (2009), que discute a questão da *persona* do leitor nos estudos que adotam tal abordagem.

<sup>9</sup> Também assumem esta premissa certos estudos (não necessariamente intertextuais), dirigidos à obra senequiana como os de Mazzoli (1989, p. 1840-1850) e Edwards (1997, p. 28).

<sup>10</sup> Também quanto à epistolografia, o autor grego Ártemon (*De Elocutione* 223) já havia comparado a arte de escrever cartas com a de compor diálogos. Cf. Braren, 1999, p. 41; Santos 1999, p. 72-73.

Obrigado por me escrever com frequência, pois este é o único meio pelo qual **você** é capaz de **se mostrar a mim**. Nunca recebo uma sua carta sem que, logo a seguir, venhamos a estar juntos. Se, para nós, os retratos dos nossos amigos ausentes são agradáveis, de forma tal que renovam a recordação e a saudade, e confortam com um imaginário e ilusório alívio, quão mais agradáveis são as cartas, que nos trazem verdadeiros vestígios e traços autênticos do amigo ausente? Pois, o que há de mais doce no *tête-à-tête* é o que a mão do amigo impressa na carta oferece: reconhecê-lo<sup>11</sup>.

Ora, se cartas são, como diz o próprio Sêneca no excerto acima, “vestígios do amigo ausente” (*amici absentis vestigia*, *Ep.* 40,1)<sup>12</sup>, é de se perguntar de que modo a imagem de Lucílio faz parte da constituição do diálogo travado nas epístolas a ele dirigidas, e às quais, diversas vezes, segundo o texto das cartas, ele teria respondido. Nesse sentido, procuraremos observar, por exemplo, que aspectos da idade, proveniência, atuação profissional, classe social, e mesmo da atividade de escritor eventualmente desenvolvida por Lucílio se refletem no tom, vocabulário, tema, pressupostos das cartas senequianas que iremos apreciar em nossa investigação.

Em linhas gerais, costuma-se dizer que *Lucilius Iunior* provavelmente nasceu na Campânia (*Ep.* 49, 1) e foi um procurador (*Ep.* 19, 5) atuante na Sicília no I século a.C. (*Ep.* 40, 2). Seu cognome (*iunior*) o qualifica como “mais jovem” em relação a algum parente; estima-se, além disso, que talvez tivesse cerca de dez anos a menos que Sêneca (Berno, 2006, p. 14). Ele pertencia à classe social dos cavaleiros (*Ep.* 44, 1)<sup>13</sup>; porém há quem infira que não tinha, quando nasceu, a mesma condição em que se encontra quando

---

<sup>11</sup> *Nam quod in conspectu dulcissimum est, id amici manus epistulae impressa praestat, agnoscere:* tradutores consultados verteram de modo um tanto diverso essa passagem, conforme grifamos a seguir. Noblot (na edição de Prechat, Seneca, 2002, p. 105) traduz “le trace d’une main amie, imprimée sur les pages, assure ce qui’il y a de plus doux dans la présence: *retrouver*”; Gummere (1996, p. 265): “For that which is sweetest when we meet face to face is afforded by the impresso of a friend’s hand upon his letter, - *recognition*”; Segurado e Campos (2004, p. 136): “A mão de um amigo gravada na folha da carta permite-nos quase *sentir a sua presença* – aquilo, afinal, que sobretudo nos interessa no encontro directo”; Peterlini (1999, p. 106): “Com efeito, aquilo que o mais doce na presença de um amigo, *reconhecê-lo pelos sentidos*, isso a mão do amigo impressa na carta no-lo proporciona.”

<sup>12</sup> Sobre esse excerto, cf. Braren 1999, p. 41; Barucci 2009, p. 13.

<sup>13</sup> Berno 2006, p. 14-16.

Sêneca lhe escreve as cartas (*Ep.* 19.5)<sup>14</sup>. Ainda segundo Sêneca, Lucílio teria escrito um livro (*Ep.* 46), mas seu título não é indicado nas epístolas. A ele se costuma atribuir a obra *Etna* (*Aetna*), que trata em versos acerca da origem do referido vulcão na Sicília, e já se chegou a cogitar que o poema *Ciris* e a tragédia *Octauia* fossem de sua autoria (Hermann 1958, p. 38-44; cf. Berno, 2006, p. 13, n. 9). Na verdade, o poema *Etna* já foi também atribuído a diversos autores (a Virgílio, Cornélio Severo e Manílio); de todo modo a hipótese que atribui a autoria desse poema a Lucílio se embasa na *Ep.* 79, 5.<sup>15</sup>

### 1.1. Vestígios de Lucílio, mera ficção literária?

Como se pode notar, todas essas informações ou hipóteses sobre a vida de Lucílio são amparadas nas próprias *Epistulae Morales*.<sup>16</sup> Isso explica por que motivo diversos estudiosos já chegaram a considerar que o destinatário tenha sido uma mera invenção de Sêneca.<sup>17</sup> Contudo, muitos também são os críticos que sustentam a existência de Lucílio.<sup>18</sup>

Ora, um ponto que corrobora para a percepção de que o leitor visado nas cartas seria mais amplo do que o destinatário evocado é que se constata nelas uma escassez de elementos estritamente pessoais<sup>19</sup>. Tais aspectos da composição das *Epistulae Morales* tornam o eventual “Lucílio-personagem histórico” num “Lucílio-leitor das cartas”.

---

<sup>14</sup> Rolim de Moura 2015, p. 264.

<sup>15</sup> Dentre os pesquisadores que atribuem a autoria de *Etna* a Lucílio está Herrmann (1958, *apud* Goodyear 1965, p. 56-69).

<sup>16</sup> Os estudos consultados fazem ainda referências a fontes posteriores às cartas, que talvez se baseiem nelas.

<sup>17</sup> Duvidam de que Lucílio tenha existido, por exemplo: Cancik (1967, p. 54-57); Maurach (1970, p. 196-97); Abel (1981).

<sup>18</sup> Sustentam a possibilidade de que Lucílio tenha sido um personagem histórico, por exemplo: Thraede (1970, p. 65-74); Cugusi (1983, p. 200); Grimal (1966); cf. discussão em Berno (2006, p. 14, n. 10).

<sup>19</sup> Canfora (2006, p. 38) chega a aventar a hipótese (inverificável) de que o próprio Sêneca teria eliminado tais dados ao editar as cartas para a publicação. Seja como for, concordamos com Braren (“Embora Sêneca, em suas epístolas tenha manifestado muito pouco de sua vida particular, é difícil examina-las sem procurar informações históricas e vestígios de seu prestígio pessoal”, 1999, p. 41) e com Berno (2006, p. 16, Cf. nota seguinte): o fato (constatável nas cartas dessa obra como um todo) de que há poucos dados da vida privada tanto de Lucílio como de Sêneca leva ao dito efeito de uma universalização do leitor.

Concordando com Berno<sup>20</sup>, nossa hipótese é de que esse personagem-destinatário que as próprias missivas vão construindo pode, em última instância, refletir e guiar de algum modo cada leitor que se proponha a ler a obra. Se é assim, em última análise, Lucílio é aquele com quem o leitor das epístolas senequianas tende a se identificar, mesmo que esse leitor viva em época posterior - quer na Idade Média de Abelardo e Heloísa (como indicamos em nossa epígrafe), quer, ainda, em nossa era.

Contudo, é de se perguntar sobre o que sabemos de Lucílio que possa caracterizá-lo como personagem histórico. E, mais importante: de que modo as características de Lucílio que se delineiam nas epístolas guiam o olhar do leitor universal dessa obra? Essas questões, que orientam nossa investigação, serão aqui brevemente abordadas à luz de excertos de uma amostra de *Epístolas*. No próximo item deste estudo, apresentaremos, ainda em forma de questões, uma breve amostra de aspectos do *modus operandi* senequiano em cuja apreciação o foco na imagem de Lucílio pode, em nosso entender, colaborar.

No entanto, o objetivo principal aqui não é responder a essa questão acerca da historicidade.<sup>21</sup> Antes disso, a ideia é observar de que modo se dá a construção da identidade de Lucílio no corpus em apreço, levando em conta também os efeitos de tal elaboração. Dentre eles se inclui, precisamente, a verossimilhança que a imagem desse destinatário alcança; mas também nos chama atenção o efeito de persuasão ou exortação, de modo mais geral, que tal imagem possa exercer junto ao leitor interessado em conhecer a prosa e filosofia senequiana.

Foucault, em obra que frequentemente recorre às cartas senequianas, afirma que a correspondência “constitui também uma certa maneira de se manifestar para si mesmo e para os outros”<sup>22</sup>. Se, adotando tal raciocínio, aceitarmos que uma carta não apenas torna o escritor presente para aquele a quem ela é enviada, como também é ao mesmo tempo

---

<sup>20</sup> “Il *proficiens* zelante ma non troppo, sensibile alle seduzioni dela massa, il caro amico (*mi Lucili, Lucili carissime*) cui si rivolgono tante opere senecane, in um ultima analisi, sono i posteri. Siamo noi.” Berno (2006, p. 16).

<sup>21</sup> A fim de nos concentrarmos ao máximo na leitura das cartas do primeiro livro, deixamos para uma próxima fase do estudo a análise mais cuidadosa das passagens referentes a Lucílio nas cartas senequianas bem como das principais fontes antigas e argumentos que embasam ambas as posições na pesquisa moderna sobre a existência e identidade de Lucílio.

<sup>22</sup> Foucault 2006, p. 155-156.

um olhar que se lança sobre o destinatário<sup>23</sup>, é de se perguntar: para quem Sêneca está olhando? Lucílio é um recipiente passivo a todos os conselhos e exortações do seu preceptor, ou seria possível depreender, na medida que as cartas prosseguem, que haveria um desenvolvimento moral e filosófico do discípulo?

Ora, cogitar a existência de um caminho espiritual pressupõe que a ordenação atual das *Cartas* seja ao menos representativa de uma correspondência (verdadeira ou fictícia) entre Sêneca e um Lucílio. Nossa análise tomará a ordenação da edição moderna do primeiro livro do epistolário. Lê-se nas *Noctes Atticae* (XII,2,2), escritas no século IV de nossa era por Aulo Gélíio, sobre um terceiro volume de epístolas que não temos hoje em dia; acredita-se, com isso, que, desde aquela época, as epístolas circulavam nesses três livros (Mazzoli, 1989, p. 1860). Tendo em vista que se tratava de um epistolário à publicação, para além das discussões sobre sua veracidade, é suficiente para nossa investigação pensar que tenha havido uma revisão das cartas para a publicação ulterior visando ao público (Mazzoli, 1989, p. 1850).

Alguns estudiosos asseveram que a personalidade luciliana não emerge unívoca das *Cartas*<sup>24</sup>. Chega-se a afirmar, com isso, que Lucílio é um destinatário que não está em construção como indivíduo, e sim se adapta às exigências do discurso filosófico do missivista.<sup>25</sup> Essa afirmação é refutada, entre outros, por Catherine Edwards (1993), estudiosa que faz uma leitura do discípulo como sendo um correspondente em construção, e não já dado.<sup>26</sup>

De fato, Sêneca escreve na *Ep.* 4.34.1: “*adsero te opus mihi, meum opus es*” (“aproprio-me de você, obra, você é obra minha”)<sup>27</sup>, e essa afirmação tem sido alvo de diversas observações: dos estudiosos consultados, Mazzoli (1989) se serve dessa frase do filósofo para dizer que o “Sêneca das Cartas” exerce sobre o “Lucílio das Cartas”

---

<sup>23</sup> Foucault 2006, p. 156.

<sup>24</sup> Gecke *apud* Mazzoli, 1989, p. 1854.

<sup>25</sup> “Appare in conclusione plausibile, per tutto il corso dell’epistolario, um ‘trattamento’ del destinatario finalizzato, al di là del fondo reale, alle peculiar e variabili esigenze dell’organizzazione filosofica.” Mazzoli, 1989, p. 1855.

<sup>26</sup> Edwards, 1997, p. 30.

<sup>27</sup> Algumas traduções dessa frase são: “I claim you for myself. You are my creation” Edwards, 1997, p. 36; “I claim you for myself. You are my handwork”; “Tu estás ligado a mim, és obra minha”, Rolim de Moura, 2015, p. 288; “Tu estás ligado a mim, és minha obra”, Segurado e Campos, 2006, p. 125.

quase que um direito de posse;<sup>28</sup> já Rolim de Moura (2015, p. 288) avança a interpretação a partir da *Ep.* 4.34.2, apresentando esse “outro”, esse companheiro Lucílio, como um desdobramento interior do autor das *Epistulae*.

Ainda sobre essa passagem, Edwards (1997) observa:

“Lucílio é ali advertido a responsabilizar-se por si mesmo. Mas o papel do exortador também é importante. As Cartas enfatizam repetidamente a relevância de uma amizade filosófica como contexto para a melhora de si. O próprio Sêneca reclama algum crédito pela transformação espiritual de Lucílio [...]”.<sup>29</sup>

Ainda que numa outra perspectiva, menos interessado na discussão sobre a veracidade da existência do destinatário do que na prática didática senequiana, também Schafer (2011) defende que, nas cartas, a função de Lucílio não é incidental ou instrumental: das palavras da *Ep.* 4.34.2 acima transcritas, o estudioso infere que o desenvolvimento espiritual de Lucílio é a razão pela qual o personagem de Sêneca (“the Seneca-character”) está escrevendo cada carta.<sup>30</sup>

## 1.2. Tradição epistolar

Ao escrever uma obra epistolográfica de cunho filosófico, Sêneca se põe diante de uma tradição já existente, por exemplo, desde as cartas de Platão (IV séc. a.C.), de Epicuro (III séc. a.C.). Do que se conhece do legado epistolográfico romano, na época de nosso autor não havia uma tradição propriamente filosófica na epistolografia, embora

---

<sup>28</sup> “D’altra parte il Seneca delle ‘Lettere’ esercita sul Lucilio delle ‘Lettere’ quase un diritto di proprietà.” Mazzoli, 1989, p. 1855.

<sup>29</sup> “Lucilius then is being urged to take responsibility for himself. But the role of his adviser is also important. The Letters repeatedly emphasize the significance of philosophically informed friendship as the context for self-improvement. Seneca himself claims some credit for Lucilius’ spiritual transformation: ‘I claim you for myself. You are my creation’, *adsero te mihi; meum opus es* (34.2)”. Edwards, 1997, p. 30.

<sup>30</sup> “The crucial points, as I see them, are that within the *Letters* Lucilius is a literary *character*, and that is function as such is not incidental or instrumental. In fact, *Letter* 34.2 may be pressed into service for this point: *meum opus es*, i.e., your spiritual development, Lucilius is the reason I, the Seneca-character, am writing these words” Schafer, 2011, p. 45.

aspectos filosóficos possam ser reconhecidos nas cartas de Cícero (106-43 a.C.) e, no caso de epistolografia em versos, de Horácio e Ovídio<sup>31</sup>.

Além disso, como hoje, já era comum entre autores gregos e romanos da Antiguidade empregar-se a correspondência epistolar para comunicar assuntos mais cotidianos, inclusive sobre condições físicas, e dar conselhos de tratamentos de saúde.<sup>32</sup> Mas, quando Sêneca faz de suas cartas um instrumento de utilidade moral e de formação espiritual - isto é, quando escreve sobre o bem-estar espiritual e, para empregamos uma imagem corrente em seu epistolário, sobre a “saúde da alma” - <sup>33</sup>, esse gênero literário-filosófico era ainda estranho à cultura latina.<sup>34</sup>

Assim sendo, o autor responde com o epistolário, não só a uma tradição latina de epistolografia mais geral, mas também à tradição grega de cartas filosóficas<sup>35</sup>. Pelas próprias *Epistulae Morales*, poderemos ver que Epicuro, além de ser citado várias vezes nas cartas em apreço, é tomado como modelo por Sêneca para se escrever uma carta (*Ep.* 1.7.11):<sup>36</sup> já se sugeriu que o filósofo grego, apesar de fundador de uma corrente tantas vezes contraposta ao estoicismo, terá para Sêneca um valor paradigmático, pautando a educação espiritual que ele institui para seu amigo Lucílio (Rosati 1981, p. 5-7).

A singularidade do desenvolvimento pessoal notável nas *Cartas* senequianas foi assunto de alguns seminários apresentados por Foucault<sup>37</sup>, que, no intuito de traçar uma história do *cuidado de si* (“souci de soi”), analisa o que chama de “a subjetivação do discurso verdadeiro”, sua assimilação (pelo leitor, Lucílio), bem como a elaboração de tal

---

<sup>31</sup> Mazzoli, 1989, p. 1857.

<sup>32</sup> Cf. Rosati, 1981, p. 3 e Foucault, 2006, p. 157.

<sup>33</sup> Sobre a imagem da filosofia como medicina para a alma, cf. Armisen-Marchetti (1989, p. 136-138), De Pietro (2008, 2013), Silveira (2011, 2014), e bibliografia indicada nos respectivos estudos.

<sup>34</sup> Rosati, 1981, p. 3-4.

<sup>35</sup> Edwards, p. 1997, p. 24 e Lowenstam, 1999, p. 78.

<sup>36</sup> *Egregie hoc tertium Epicurus, cum uni ex consortibus sutiorum suorum scriberet: 'haec' unquit 'ego non multis, sed tibi; satis enim magnum alter alteri theatrum sumus'*; ““Para mim bastam”, ele diz “poucos, basta um, ou nenhum”. Especialmente este, o terceiro Epicuro, escrevendo a um único dentre os colegas dos seus”.

<sup>37</sup> Em 1982, Foucault ofereceu o seminário “Technologies of the Self” na Universidade de Vermont, que foi publicado no livro homônimo e citado em nossa bibliografia como Foucault, 1988. Uma coletânea de textos de Foucault foi organizada por Motta na Coleção “Ditos e Escritos”, tradução para o português da coleção francesa “Dits et écrits” (ver, em nossa bibliografia, Foucault 2006 e 2014); nos volumes V e IX da coleção, Sêneca é citado com uma certa constância nos textos em que o Foucault aborda temas de ética, ética da subjetividade e sexualidade.

discurso como “bem próprio”<sup>38</sup>. Foucault escreve sobre o “cuidado de si” e a objetivação da alma por meio das *Cartas*.

Embora não mencione Foucault, Rosati (1981, p.8 e 12) também trata de aspectos por ele apontadas no epistolário senequiano. Ao discorrer sobre a carta filosófica, Rosati afirma que a epístola não tem como prioridade demonstrar a verdade, mas exortar, convidar ao bem. Portanto, observa Rosati, empregar pequenos acontecimentos da vida cotidiana como de ponto de partida para considerações éticas de porte geral era, à época de Sêneca, uma prática epistolar incomum. E é essa prática (que é, quanto aos aspectos acima citados, divergente) que leva Edwards, dessa vez na esteira de Foucault, a sugerir a leitura do epistolário como um *escrutínio de si* que visaria uma *transformação de si*<sup>39</sup>.

Segundo essa perspectiva, estamos, pois, diante de uma correspondência que é uma “escrita espiritual” (“écriture spirituelle”, Foucault, 2002, p. 1235)<sup>40</sup>, uma escrita por parte de Sêneca, com consequências também sobre uma leitura por parte de Lucílio, ou, até mesmo de nós, leitores modernos. Para Sêneca a *prática de si* implica a leitura, pois não seria possível extrair tudo do seu próprio âmago – ou seja, Sêneca não ensina só de si mesmo mas a partir de outros filósofos e leituras<sup>41</sup>. Além disso, o trabalho da carta implica uma “introspecção”; perceberemos um missivista se abrindo para o outro<sup>42</sup>.

Tendo em vista esses parâmetros, será possível, por meio das análises que pretendemos fazer das cartas do primeiro livro, encontrar um caminho espiritual do discípulo? Quanto ao desenvolvimento, Foucault (2006, p. 149) destaca a existência de um método:

“sob a chancela da antiguidade e da autoridade se desenvolvia uma ética muito explicitamente orientada para o cuidado de si na direção de

---

<sup>38</sup> Foucault, 2006, p. 156.

<sup>39</sup> Edwards, 1997, p. 36.

<sup>40</sup> A escrita espiritual seria um “relato de si”, nas palavras de Foucault 2006, p. 157. Segundo ele, em Sêneca, Marco Aurélio e às vezes em Plínio, a narrativa de si é a narrativa da relação consigo mesmo, diferentemente da correspondência de Cícero, que é uma narrativa de si próprio como tema da ação (e, conforme afirma Foucault, o próprio Sêneca se diferencia dessa tradição).

<sup>41</sup> Foucault, 2006, p. 149. Cf. ainda o que diz Sêneca: “mas não ensinarei hoje somente a partir de mim, comunicarei a você o que dizeres de homens egrégios me ocorreram” (*Sed ne soli mihi hodie dedicerim, communicabo tecum quae occurrunt mihi egregie dicta, Ep. 1.7.10*).

<sup>42</sup> “Os primeiros desenvolvimentos históricos do relato de si [...] podem-se em contrapartida encontrá-los do lado da correspondência com outrem e da troca de assistência espiritual”. Foucault, 2006, p. 157. Veremos mais sobre a leitura no estudo da *Ep. 1.2*.

objetivos definidos como: recolher-se em si, atingir a si mesmo, viver consigo mesmo, bastar-se a si mesmo, aproveitar e gozar de si mesmo”.

Ora, nesse processo de autoconhecimento apontado por Foucault, Edwards destaca o valor das metáforas e das imagens.<sup>43</sup> Que outros aspectos do texto epistolográfico senequiano seriam indício de tal percurso?

Ao defender a progressiva conquista da sabedoria do discípulo de Sêneca, Rosati (1981, p. 9 e 14) traça um quadro bastante específico da trajetória do leitor/aprendiz. Ele faz um percurso: na primeira fase, haveria uma aquisição por parte do discípulo de poucos princípios filosóficos fundamentais (sob a forma de máximas); na segunda fase, ter-se-ia um estudo um pouco mais extenso, sob a forma de *breuiaria*, recolhidos em preceitos (*praecepta*); apenas na terceira fase haveria um aprofundamento da doutrina e enriquecimento analítico da meditação (as cartas se assemelham a tratados).

Quanto à primeira fase, Rosati sustenta sua afirmação destacando a presença de uma ou mais máximas (*sententiae*) nas primeiras trinta epístolas. Isso porque, nas palavras do próprio Sêneca, as *sententiae*, são para os iniciantes: *ideo pueris et sententias ediscendas damus* (“na verdade, é aos meninos que também damos as máximas para que delas se alimentem”, *Ep.* 4.33.7).<sup>44</sup> Algumas dessas máximas são de autores antigos (como a de Epicuro na *Ep.* 1.2.5), outras se apresentam sem autoria determinada (como as atribuídas aos antepassados, em latim *maiores*, *Ep.* 1.1.5).

Segundo Rosati, nesse percurso de direcionar espiritual de seu discípulo Lucílio, Sêneca adota o método da escola de Epicuro – mas isso é algo impossível de se comprovar, mediante a escassez de textos epicuristas remanescentes. Independentemente de aceitarmos essa filiação epicurista de modo tão direto, a leitura das cartas de fato evidencia, em linhas gerais, o procedimento metodológico que Rosati descreve: ao longo do epistolário, as cartas vão paulatinamente se assemelhando à forma de tratado (tanto em relação ao comprimento como pelo tipo de argumentação, propõe o estudioso)<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Em discussões recentes sobre a obra filosófica senequiana, estudiosos têm apontado o recurso das “imagens” (por exemplo, da medicina, da vegetação, do corpo humano) como uma das formas de nela se perceber uma coerência argumentativa maior do que a perceptível à primeira vista. Dentre os estudos sobre o tema realizados recentemente no Brasil, destacamos De Pietro (2008, 2013) e Silveira (2011, 2014).

<sup>44</sup> Precisamente sobre o papel didático das *sententiae* no âmbito da filosofia senequiana, cf. Silveira (2014, p. 98-107), que analisa sobretudo as *Ep.* 94 e 95.

<sup>45</sup> Rosati, 1981, p. 15.

Mas em que medida o tipo de “brinde” ofertado nas cartas do primeiro livro nos oferece efetivamente uma imagem do destinatário, inclusive do nível de aprendizado em que se encontra? Essa questão se dá porque, considerando o conteúdo filosófico tanto das *sententiae*, quanto das epístolas de Sêneca, é de se perguntar ainda se (e de que modo) a progressão das cartas (tais como editadas modernamente) reflete a imagem de Lucílio enquanto um *proficiens*, i.e., enquanto alguém “que progride” com o passar do tempo, mediante o diálogo travado na correspondência com seu mestre (que se coloca, também ele, como um *proficiens*, só que em fase mais avançada que Lucílio).<sup>46</sup>

Berno (2006, p. 15) assume que Lucílio representa todo o leitor das cartas que esteja ainda num estágio incipiente do aprendizado da filosofia estoica. Nossa questão quanto a esse ponto é reiterada: de que modo tal imagem de leitor (que, conforme se anunciará no início da primeira epístola, já começaria com certa experiência) é construída nas cartas, e de que maneira a leitura dos textos pode evidenciar (ou levar a pressupor) sua progressão?

No estudo a ser aqui desenvolvido, procuraremos verificar se tais afirmações - relativas a uma correspondência entre a estilística da missiva e o estágio de aprendizado do destinatário em geral - se aplicam ao primeiro livro da obra senequiana. Mas, sobretudo, procuraremos perceber se, nas primeiras seis cartas do epistolário, a imagem de Lucílio, o interlocutor explicitamente nomeado, pode também propiciar tal percepção.

Portanto, partindo da tradução do texto latino, destacaremos nas cartas em apreço aspectos que possam caracterizar Lucílio de modo mais individual, e observaremos de que forma o modo como Sêneca se dirige a seu destinatário e o caracteriza acabaria por fundamentar ou não a premissa de uma progressão filosófica de Lucílio (ou do leitor que ele representa). E, em seguida, a título de conclusão, voltaremos às questões aqui abordadas em nossas considerações finais. O texto da tradução anotada das seis cartas, na qual procuramos dialogar com comentários e estudos atualizados e recentes sobre a obra, bem como o texto latino,<sup>47</sup> é apresentado ao final do estudo.

---

<sup>46</sup> Sobre o papel do aprendiz (*proficiens*) e do sábio (*sapiens*) na filosofia estoica de Sêneca, cf. Bregalda (2006).

<sup>47</sup> Salvo outra indicação, o texto latino das epístolas senequianas é citado da edição de Reynolds (1965)

## II. Estudo das *Cartas* na ordem da Edição

### 2.1 *In Medias Res*: introduzindo o leitor na *Ep. 1.1*<sup>48</sup>

*Ita fac, mi Lucili*: “faça assim, meu Lucílio”. A primeira carta do epistolário inicia-se com uma enfática expressão exortativa. Ao exortá-lo, sugere Scarpát (1975, p. 25), Sêneca está fazendo um convite à filosofia, que é direcionado nominalmente ao leitor ali evocado: *mi Lucili* (“meu Lucílio”). Também nesse instante, o convite imediatamente introduz um dos pressupostos principais para que haja a atividade filosófica: o tempo (*tempus*) a ser a ela dedicado. No entanto, segundo pondera o estudioso, uma vez que Lucílio já estudava filosofia, e, portanto, já era um aprendiz (um *proficiens*), tal convite poderia soar supérfluo se tivesse como único destinatário o interlocutor mencionado. Observemos mais de perto se e como tais aspectos já poderiam ser apreendidos desta carta, e com que consequências.

*Ita fac, mi Lucili: uindica te tibi, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat collige et serua. (Ep. 1.1, grifos nossos)*<sup>49</sup>

“Faça assim, Lucílio meu: reclame **você** para si mesmo, e o **tempo** que até o dia de hoje lhe tinha sido roubado, ou furtado, ou mesmo o que lhe resvalava, ajunte-o e preserve-o.”<sup>50</sup>

Ora, alguns elementos da imagem de Lucílio podem ser apreciados já nessa primeira carta da obra. O conhecimento filosófico prévio de sua por parte, ressaltado por Scarpát, pode ser efetivamente inferido de alguns pontos do texto. Isso porque, nela,

---

<sup>48</sup> Versão anterior desta análise foi apresentada no 12º Seminário de Pesquisas da Graduação do IEL em 2015, e publicada em forma de na revista *Língua, Literatura e Ensino*, v. 10.. Agradecemos aos participantes do evento, sobretudo à moderadora Talita Janine Juliani, pela discussão.

<sup>49</sup> Esta versão (até à análise da carta 6) faz parte da monografia, que deve ser publicada no site do IEL.

<sup>50</sup> Braren (1999, p. 42) verte o texto de modo diverso, pois entende que há na expressão senequiana *uindica te tibi et tempus* o uso do verbo *uindicare* (“reivindicar”) com dois acusativos (*te* e *tempus*, i.e. “reivindique para você a si mesmo e o tempo”). Ela vê ali, portanto, dois complementos verbais, que representariam duas oposições importantes na carta em apreço: de um lado, o ser humano em contexto temporal de um lado, e, de outro lado, o tempo num contexto pontual.

Sêneca recomenda não que Lucílio comece do zero, e sim que dê continuidade a uma atividade já iniciada antes do *incipit* da primeira missiva do epistolário:<sup>51</sup>

*Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas complectere; sic fiet ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris. Dum differtur vita transcurrit.* (Ep. 1.2, grifos nossos)

“Faça, por isso, Lucílio meu, **o que você me escreve que está fazendo**: seja dono de cada hora sua. Você há de depender o menos possível do amanhã se agarrar o dia de hoje. Enquanto nos distraímos, a vida transcorre”.

Para a hipótese de que as cartas dão continuidade a um diálogo já iniciado (e, portanto, mais amplo) entre o filósofo e o seu amigo, corrobora também a constatação de que a obra epistolar não apenas começa, como também, como nos lembra Canfora (2006, p. 38), terminará *ex abrupto*. Além disso, das poucas linhas da primeira epístola até agora apreciadas, percebemos também que o texto (mesmo sem oferecer detalhes) dá a entender que há uma relação de amizade entre os dois missivistas: em *mi Lucili* (“meu caro Lucílio”) há “o calor de uma exortação feita a um amigo” (Scarpata 1975, p. 26). Esse vocativo, com pronome possessivo de valor afetivo, é retomado em outras partes da primeira carta (nos parágrafos 1, 2 e 3).

Porém, de um lado, pode se questionar até que ponto essa impressão de continuidade (i.e. de uma relação que se iniciaria fora do texto) e de afetividade devem ser tomadas como evidência de existência concreta de uma efetiva troca de missivas (nenhuma de Lucílio propriamente dito foi transmitida ao mundo moderno). Não é de todo implausível a ideia de que essa impressão resulte de recursos estilísticos, que gerariam um efeito de espontaneidade, o qual é próprio, como já se comentou (Braren 1999; Santos 1999), do gênero epistolar.

### 2.1.1. *Tempus tantum nostrum est*

---

<sup>51</sup> “Ci fa pensare, più che a un inizio, alla continuazione di un discorso col quale si ribadisce un consiglio ripetutamente dato; poiché si tratta della prima lettera, questo *ita fac* riallaccia le conversazioni frequenti con l’amico alla lettera, nuovo tipo di colloquio”. Scarpata (1975, p. 34).

Na enfática expressão exortativa: *ita fac*, “faça assim”, o advérbio dêitico e o verbo no imperativo dão vivacidade ao convite à filosofia (Scarpat 1975, p. 25), que o missivista faz a seu destinatário: *mi Lucili*. Esse convite, conforme acima observamos, se dá *in medias res*, em mais de um sentido. Em primeiro lugar porque, conforme acima brevemente apontamos, ele já é, ao mesmo tempo, uma exposição sobre o tempo (*tempus*), *topos* fundamental na obra senequiana<sup>52</sup> que não por acaso está tematizado no início do epistolário (Scarpat 1975, p. 25)<sup>53</sup>.

Se Lucílio não começa do zero (*fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, Ep. 1.1.2*), o filósofo recomendará, pois, a seu interlocutor, que dê continuidade a suas atividades<sup>54</sup>. Mas... de que forma ele o deve fazer? Em seguida, vamos observar, de um lado, para que aspectos Sêneca chamará a atenção de Lucílio, a fim de direcioná-lo para o estudo filosófico. De outro lado, observaremos alguns dos recursos retóricos empregados por Sêneca para tanto.

Depois de ter lançado o convite ao seu discípulo, Sêneca pede ao seu destinatário que se convença de que as coisas são assim como ele escreve na carta (*persuade tibi hoc sic esse ut scribo*”, *Ep. 1.1.1*), e com isso passa a expor as diversas formas como se perde tempo: ele é furtado (*subducuntur*) e desliza (*effluunt*); porém o pior “desperdício” (*iactura*) é o que acontece por negligência.<sup>55</sup> A vida passa, ou, segundo Sêneca, “escorrega”, “desliza” (*elabitur*) por agirmos mal, por não fazermos nada e por fazermos outras coisas<sup>56</sup>. Tendo em vista apenas o primeiro parágrafo da carta, já podemos perceber o quanto Sêneca se serve de verbos como recurso linguístico para a elaboração de metáforas propícias a uma breve narrativa sobre o tempo.

Bregalda (2004, p.40-42) identifica duas imagens senequianas especialmente evocadas para *tempus* na passagem em apreço: a imagem do tempo como um rio

---

<sup>52</sup> Bregalda, (2004, p. 40).

<sup>53</sup> Scarpat, (1975, p. 25).

<sup>54</sup> “Ci fa pensare, più che a um inizio, alla continuazione di um discorso col quale si ribadisce un consiglio ripetutamente dato; poiché si tratta della prima lettera, questo *ita fac* riallaccia le conversazioni frequenti com l’amico alla lettera, nuovo tipo di colloquio”. Scarpat (1975, p. 34).

<sup>55</sup> *Ep. 1.1.1*.

<sup>56</sup> *Magna pars uitae elabitur male agentibus, maxima nihil agentibus, toda uita aliud agentibus. Ep. 1.1.1.*

(*effluunt, elabitur*) e como um abismo (*subducuntur, iactura*). A estudiosa se refere ainda a outros verbos, empregados em obras de Sêneca no mesmo sentido:

“A visão ora de um rio arrastando nossas vidas, ora de um abismo é reavivada por alguns verbos que expressam certos aspectos de concretude: por vezes o tempo, assumindo a aparência de uma das metáforas acima, leva embora (*fert*) e põe por terra (*deducit*) tudo o que é mundano, para que, enfim, possa jazer (*iacent*) no abismo”.<sup>57</sup>

Por vezes, a designação do *tempus* alterna-se, empregando-se os substantivos *aetas* (“idade”, “duração”) e *horae* (“horas”) (*Ep.* 1.1.2) ou mesmo “vida”, *uita* (*Ep.* 1.1.1,3). Segundo Scarpat (1975, p. 27) isso é indício de que, em sua epístola filosófica, Sêneca está se referindo ao viver e agir no presente. De fato, mais que explorar profundamente a noção abstrata, especulativa de tempo, podemos notar que a exposição imagética é direcionada à prescrição de instruções específicas a seu leitor<sup>58</sup>, como se lê, no primeiro, segundo e no último parágrafo: *fac (...): uindica (...) collige* (*Ep.* 1.1.); *fac... conplectere* (*Ep.* 1.2); *tu (...) serues tua, et bono tempore incipies* (*Ep.* 1.5).

A complexidade filosófica do conceito apenas se deixa entrever. Isso se dá, por exemplo, através de máximas, não raro com intrigante justaposição antitética, como em *tempus tantum nostrum est* (“somente o tempo é nosso”, *Ep.* 1.1.3), *sententia* seguida da caracterização do tempo como *res una fugax ac lubrica* (“uma coisa singular, fugaz e escorregadia”, *Ep.* 1.1.3).

Vemos, portanto, que a prática de se “ofertar” ensinamentos por meio de *sententiae*<sup>59</sup> tem nessa primeira carta efetivamente, conforme prevê Rosati (1981, p. 9-14), uma função de acenar para um possível aprofundamento do aprendizado, mas mantendo na exposição do tema ainda um teor introdutório, acessível ao leitor em geral.

Pensando no recurso retórico e didático das “imagens”, observemos mais de perto quais e como elas aparecem na primeira carta. Além das referidas metáforas do rio e do

---

<sup>57</sup> Bregalda (2004, p. 42).

<sup>58</sup> Cf. Schafer (2011, p. 32-33).

<sup>59</sup> Cf. *polliceri aliquid* (“ofertar algo”) em Cic. *Fam.* 4, 13, 6; *Fam.* 6, 10, 6; Braren (1999) p. 42-43).

abismo, ao longo do texto Sêneca também se refere ao *tempus* como se fosse um bem, cuja posse a natureza nos atribuiu (*reis unius [...] possessionem natura nos misit, Ep. 1.1.3*), posse que ninguém por mais grato que seja pode restituir (*hoc unum est quod ne gratus quidem potest reddere, Ep. 1.1.3*). Mesmo no início da carta (*Ep. 1.1.1*) aparece *iactura*<sup>60</sup>, que, de acordo com Scarpat<sup>61</sup>, é um termo técnico da economia; essa imagem/comparação (que confere ao tempo uma aura de materialidade) torna-se mais explícita quando o filósofo introduz o próprio *exemplum*, e diz que com ele “acontece o mesmo que com alguém que vive no luxo, mas é diligente; tenho sob controle a relação dos gastos” (*quod apud luxuriosum sed diligentem euenit, ratio mihi constat impensae, Ep. 1.1.4*). No mesmo parágrafo, segue dizendo que poderia também enumerar as causas da sua pobreza (*paupertas*) e que está, como a maioria, na miséria (*inopia*) não por sua culpa, mas que, também como a maioria, não tem quem o ajude a sair dessa situação. É assim que Sêneca na primeira carta traz a si mesmo como exemplo, um exemplo imperfeito e, portanto, acessível ao leitor iniciante.

Por fim, no quinto parágrafo, Sêneca associa ao *exemplum* o recurso da máxima e da imagem, ao atribuir uma *sententia* aos antepassados (*maioribus nostris*). É assim que em “a parcimônia derradeira é serôdia” (*sera parsimonia in fundo est, Ep. 1.1.5*) a imagem do *tempus* como um bem material é retomada. Há quem veja também ali um eco da vida campestre: a *parsimonia* seria um princípio econômico do austero autor romano Catão o Velho (*Cato Maior*), uma referência à atitude comum a comunidades de agricultores em situação de grande escassez<sup>62</sup>.

Mais preciso, porém, na interpretação da *sententia* é considerar as imagens que as sintéticas expressões *in imo* e *in fundo*<sup>63</sup> podem abrigar. Na maioria dos autores consultados, elas são entendidas como referência ao fundo de um recipiente, por exemplo de uma ânfora, tais quais as seguintes traduções da passagem explicitam: “it is too late to spare when you reach the dregs of the cask. Of that which remains at the bottom, the amount is slight, and the quality is vile”, verte Gummere (1996, p. 5). “já vem tarde a

---

<sup>60</sup> *Iactura*: lit “ação de lançar pela borda fora” (*OLD* sentido **1a**). No sentido **5** lemos: gasto, despesa, custo.

<sup>61</sup> Scarpat, (1975, p. 28).

<sup>62</sup> Scarpat (1975, p. 31-32).

<sup>63</sup> Enquanto o *OLD* traz para o sentido de *fundus* (sentido **1a**) bottom (especially of a vessel or bottle), para *imus* não há alguma aceção fazendo referência a ânfora, botelha ou recipiente.

poupança quando o vinho está no fundo’. É que o que fica no fundo, além de ser muito pouco, são apenas borras! ”, traduz Segurado e Campos (2004, p. 2) e, por fim, “in fondo all’anfora il vino è poco ed è il peggiore” (Scarpato, 1975, p. 31). O leitor se depara, portanto, com a imagem inicial do tempo como um líquido, que agora não é mais fluído, e sim, segundo as instruções iniciais senequianas, já recolhido e guardado (cf. *collige et serua*, *Ep.* 1.1.1).

Ao longo da carta, Sêneca mantém a referência ao interlocutor, quer assegurando o discípulo de que o que ele escreve é verdadeiro (*Ep.* 1.1.1), quer o encorajando a continuar com uma certa conduta, da qual temos alguns vestígios: “seja dono de cada hora sua, e você há de depender o menos possível do amanhã, se agarrar o dia de hoje” (*omnes horas complectere; sic fiet ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris*”, *Ep.* 1.1.2.), assim Sêneca descreve o que Lucílio lhe disse estar fazendo. “Quero antes que você, contudo, preserve aquilo que é seu e que comece a tempo” (*tu tamen malo serues tua, et bono tempore incipies*, *Ep.* 1.1.5): é com essa exortação ao seu discípulo que o autor dá início ao desfecho da carta.

É melhor que Lucílio comece a tempo (*in bono tempore*, § 5): vemos pelas próprias palavras de Sêneca que ele não poderia dizer que não perde nada (§ 4), porém ele expressa seu desejo de que o seu discípulo preserve o que ainda tem (*serues tua*, § 5). *Tua*, está no neutro plural; o que poderia ser entendido de forma genérica como “suas coisas, seus bens” ou como *tempora* (“momentos”, plural de *tempus*, subentendido).

Trata-se, em suma, de uma carta breve e sem muitas repreensões. De fato, nela transparece o convite à filosofia e um Lucílio que supomos relativamente jovem e interessado, para o qual ainda há como viver bem o tempo que lhe resta. Ao final da carta, uma vez que o “porém” (em *tu tamen*, *Ep.* 1.1.5) aparenta quase opor-se à conduta que Sêneca acaba de descrever sobre si mesmo, pode-se pensar, talvez, que Sêneca com isso advirta sutilmente o leitor a se empenhar um pouco mais para evitar chegar à mesma *paupertas* do seu mestre-amigo. Lucílio tanto precisa como ainda tem tempo, mas deve começar a empregá-lo bem, antes que chegue *in fundo*.

## 2.2. O leitor ideal para Sêneca na *Ep.* 1.2<sup>64</sup>

Ao longo de suas *Epistolas Morais*, Sêneca aborda diversos temas do ponto de vista da filosofia estoica, tais como - para dar apenas alguns exemplos no primeiro livro - o tempo (assunto da primeira *Epístola*) e a amizade (abordada em cartas posteriores, como as *Ep.* 1.3, 1.6 e 1.9). Na segunda epístola do primeiro livro, o tema é precisamente a leitura.

Tal como na missiva que dá início à obra, encontramos nessa carta alguns indícios para a caracterização de Lucílio como destinatário. Mas, além disso, seu texto revela-se, conforme pretendemos evidenciar, um registro que nos ajuda a compreender a concepção propriamente senequiana de leitor. A imagem do Lucílio-leitor e a leitura prescrita pelo filósofo missivista na *Ep.* 1.2 de Sêneca são, pois, as questões que norteiam esta seção<sup>65</sup>.

### 2.2.1. Os lugares da leitura

A epístola 1.2 começa com uma referência que Sêneca faz a algo que Lucílio lhe teria escrito (*ex iis quae mihi scribis*, *Ep.* 1.2.1), sendo apresentada, portanto, como uma espécie de resposta a um texto anterior (e que não sobreveio à modernidade)<sup>66</sup>. Pautando-se nas palavras de Lucílio e também no testemunho de outrem (*ex iis quae audio*, *Ep.* 1.2.1), Sêneca declara sua visão positiva acerca do destinatário: “Formo uma boa expectativa a seu respeito: você não fica correndo de um lado para o outro, nem se atormenta com o desejo de mudança de lugar” (*bonam spem de te concipio, non discurre nec locorum mutationibus inquietaris*, *Ep.* 1.2.1). Sabemos que, em latim, *locus* (termo mencionado em *locorum mutationibus*, *Ep.* 1.2.1), tal como *topos* em grego, pode significar não apenas lugar físico como também tema, ideia, tópico, lugar comum: veremos que Sêneca explorará nuances concretas e metafóricas da palavra.

---

<sup>64</sup> Versão anterior desta seção foi apresentada no 13º Seminário de Pesquisas da Graduação do IEL em 2016. Agradecemos às doutorandas Danielle Chagas de Lima pela moderação da apresentação no evento, e à Aline Lazaro Bragion pela leitura do artigo respectivo, aceito para a publicação na *Revista Língua, Literatura e Ensino*, v. 11.

<sup>65</sup> Vale destacar que o ponto de vista de Sêneca, tão influente autor do primeiro século de nossa era, não é contemplado em estudos abalizados sobre a história da leitura que até agora consultamos, como por exemplo em Cavallo e Chartier (1998) e Cavallo (2004).

<sup>66</sup> Scarpat (1975, p. 43-44).

Mas, já percebemos, a princípio, uma referência elogiosa a Lucílio. A impressão aqui é de que Sêneca, ao censurar pessoas que tenham anseios de mudança (“a mente fraca é que tem essa preocupação”, *aegri animi ista iactatio est Ep.1.2.1*), aprovaria em Lucílio uma atitude diferente dessa, já que, conforme segue apontando, uma “mente tranquila” (*composita mens, Ep. 1.2.1*) é a que não anseia por muito movimento e consegue “habitar consigo mesma” (*secum morari, Ep. 1.2.1*).

No entanto, há uma certa alteração de tom quando Sêneca passa a tratar da questão da leitura. Ele o faz nos seguintes termos: “Preste atenção nisto, porém: que essa leitura de muitos autores e de todo o gênero de livros não tenha algo inconstante e instável” (*illud autem uide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis uoluminum habeat aliquid uagum et instabile, Ep.1.2.2*).<sup>67</sup> Segundo a interpretação dos estudiosos consultados, na expressão *ista lectio* (lit. “essa leitura”, *Ep. 1.2.2*), faz-se referência ao interlocutor, ou, mais precisamente, à sua prática de leitura. Se é assim, devemos pensar que o elogio inicial à atitude geral de Lucílio (e ao que ele poderia tornar-se, cf. *bonam spem 1.2.1*) é relativizado: o modo como ele conduz sua leitura pode ter algo de “vago” e “instável”, que o missivista censura (cf. *uagum* e *instabile, Ep. 1.2.2*).

A carta vai, então, ilustrar mediante máximas (*sententiae*) a afirmação de que a leitura variada e inconstante (*Ep. 1.2.2-3*) não traz proveito algum. Note-se como, nesta passagem, várias *sententiae* são elencadas, consecutivamente:

*Certis ingeniis inmorari et innutriri oportet, si uelis aliquid trahere quod in animo fideliter sedeat. Nusquam est qui ubique est. Vitam in peregrinatione exigentibus hoc euenit, ut multa hospitia habeant, nullas amicitias; idem accidat necesse est iis qui nullius se ingenio familiariter applicant sed omnia cursim et properantes transmittunt. [3] Non prodest cibus nec corpori accedit qui statim sumptus emittitur; nihil aequae sanitatem impedit quam remediorum crebra mutatio; non uenit uulnus ad cicatricem in quo medicamenta temptantur; non conualescit planta quae*

<sup>67</sup> Nesse sentido, lemos, por exemplo, na tradução de Segurado e Campos (2004, p. 3), “**essa tua** leitura”; em Scarpat (1975, p. 49), “leggere, come **tu fai**”; em Gummere (1996, p. 7), “lest **this** reading [...] may tend to make **you** discursive and unsteady”.

*saepe transfertur; nihil tam utile est ut in transitu prosit. Distingit librorum multitudo; itaque cum legere non possis quantum habueris, satis est habere quantum legas. (Ep. 1.2.2-3)*

É bom demorar-se sobre autores específicos e deles se nutrir, se deles você quiser extrair algo que se assente de modo duradouro em sua mente. Não está em lugar nenhum quem está em toda parte. Assim sucede com os que passam a vida em peregrinação: têm muitos tetos hospitaleiros, nenhuma amizade; o mesmo acontece necessariamente com aqueles que não se empenham em alcançar familiaridade com autor algum, mas atravessam tudo de modo corrido e apressados. [3] Não é útil e nem chega ao corpo o alimento que, sendo consumido, é imediatamente expelido; nada prejudica tanto a saúde do corpo quanto a troca constante de remédios; uma ferida em que se ficam testando medicamentos não vem a ser uma cicatriz; a árvore que é frequentemente transplantada não lança raízes; nada é tão útil que, até mesmo de passagem, seja proveitoso. Uma abundância de livros distrai; e, como não se consegue ler o quanto tiver, ter o que você pode ler é o suficiente. (Ep. 1.2.2-3)

Depois dessa enfática exposição, o filósofo apresenta uma suposta objeção do leitor: “‘Só que,’ você diz ‘ora quero folhear<sup>68</sup> esse livro, ora aquele.’” (*Sed modo inquis hunc librum evoluere uolo, modo illum*, Ep. 1.2.4). E é como reação a ela que Sêneca enunciará mais uma *sententia*: “É típico de um estômago enfastiado provar muitas comidas” (*Fastidientis stomachi est multa degustare*, Ep. 1.2.4). Apenas após isso temos uma prescrição mais palpável sobre o modo como uma leitura deve ser conduzida:

*Probatos itaque semper lege, et si quando ad alios deverti libuerit, ad priores redi. Aliquid cotidie aduersus paupertatem, aliquid aduersus*

---

<sup>68</sup> Conforme apontamos em nota à tradução do passo, o termo *evoluere* se refere ao ato de "desenrolar" (*OLD* sentido 6a) o *uolumen* (*OLD* sentido 1), uma das formas em que textos eram publicados em Roma antiga.

*mortem auxili compara, nec minus aduersus ceteras pestes; et cum multa percurreris, unum excerpe quod illo die concoquas. (Ep. 1.2.4)*

Por isso, leia sempre os livros de boa reputação e, se alguma vez quiser desviar-se para outros, volte aos primeiros. A cada dia ajunte algo que auxilie contra a pobreza, algo contra a morte, bem como algo contra outras desgraças; e, quando tiver percorrido muitas ideias, escolha uma só para digerir naquele dia. (*Ep. 1.2.4*)

Também é neste ponto da carta que se vislumbra a utilidade que a leitura, caso feita tal como Sêneca prescreve, pode trazer. Há, então, algum benefício em se ler de modo correto: o leitor apreende cotidianamente algo contra as aflições da vida; e ele deve digerir um por um cada aprendizado (*aliquid cotidie aduersus paupertatem aliquid aduersus morte, auxili compara, nec minus aduersus ceteras pestes, Ep. 1.2.4*).

A esta altura já podemos constatar que, numa tão breve carta, diversos são os recursos retóricos apresentados para reforçar a prescrição de como se deve ler. Vimos não somente as referidas *sententiae*, mas também (e muitas vezes expressas por meio delas) imagens ou metáforas que ora equiparam a leitura com um alimento ou com um remédio para a mente; ora os livros como lugar, onde o espírito mora ou se hospeda.

É interessante notar que, com tais imagens, Sêneca introduz brevemente temas que se mostrarão recorrentes em seu epistolário filosófico: a vida como peregrinação<sup>69</sup>, bem como, tal como vimos na carta inicial, a imagem da filosofia como alimento ou medicina<sup>70</sup>. Para nosso estudo, aqui é importante considerar em que patamar elevado Sêneca coloca o papel da leitura ao caracterizá-la com as mesmas imagens com que costuma se referir ao conhecimento e à atitude filosófica em geral.

Como mais um recurso de persuasão, vale destacar que, no desfecho da carta, Sêneca oferecerá um exemplo<sup>71</sup>. Tal como havia feito na primeira carta, tal exemplo será nada menos do que ele mesmo: “É assim que eu mesmo faço; das muitas leituras absorvo

<sup>69</sup> Cf. Bregalda (2004).

<sup>70</sup> Remetemos mais uma vez a De Pietro (2008 e 2013) e Silveira (2011 e 2014).

<sup>71</sup> Para interessantes aspectos didáticos de exemplos, metáforas e *sententiae* nos preceitos (*praecepta*) senequianos, cf. Silveira 2014.

algo” (*Hoc ipse quoque facio; ex pluribus quae legi aliquid adprehendo, Ep. 1.2.5*).  
Veamos esse aspecto com mais atenção.

### 2.2.2. A leitura de Sêneca

Primeiramente, Sêneca conta que autor ele acabava de ler:

*Hodiernum hoc est quod apud Epicurum nactus sum (soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga sed tamquam explorator): 'honesta' inquit 'res est laeta paupertas'. (Ep. 1.2.5)*

Este é o ensinamento de hoje, que consegui de Epicuro (visto que tenho o costume também de transitar no acampamento de outrem, não como um desertor, mas como um explorador): "Honestas" ele diz "é a pobreza contente".<sup>72</sup> (*Ep. 1.2.5*)

Vemos que, após citar algo do que teria lido, Sêneca exemplifica como estaria “digerindo” o ensinamento.<sup>73</sup> Ou seja, em lugar de simplesmente reproduzir a máxima, o nosso filósofo procura refletir sobre ela:

*Illa uero non est paupertas, si laeta est; non qui parum habet sed qui plus cupit, pauper est. Quid enim refert quantum illi in arca, quantum in horreis iaceat, quantum pascat aut feneret, si alieno imminet, si non*

---

<sup>72</sup> *'Honestas' inquit 'res est laeta paupertas'*: de acordo com Scarpat (1975, p. 55, n. 5) essa máxima de Epicuro é citada nesses exatos termos somente por Sêneca. Conforme Usener (2002, p. 35-37), a *sententia* provavelmente é originária da *Gnomologia* de Epicuro: uma coletânea de extratos selecionados de cartas íntimas do filósofo grego: “Ci meravigliamo del fatto che lo Stoico Seneca tratti con tanta serietà e impegno le asserzioni di un filosofo avversario relative alle brame, alla sorte e alla morte” (Usener 2002, p. 37). . Trata-se do fragmento 475 (Usener). Epicuro (432/1-271/0 a.C.), filósofo originário de Samos, em 307/6 a.C. em Atenas iniciou uma comunidade no jardim (κῆπος) de sua casa, de onde a escola recebeu o nome. Erler, “Epicurus”, in: *Brill's New Pauly*.

<sup>73</sup> Schafer (2011, p. 33) afirma a respeito da *didaxis* seneciana: “A third theme is the effectiveness of *exempla*: lessons take much better when they are shown rather than said”.

*adquisita sed acquirenda computat? Quis sit diuitiarum modus quaeris? primus habere quod necesse est, proximus quod sat est. Vale. (Ep. 1.2.6)*

Na verdade, não é pobreza se for contente; pobre é não quem tem pouco, mas quem deseja mais. Pois, o que importa quanto há no cofre de alguém, quanto está armazenado em seu celeiro, quanto gado alimenta ou quanto lucro ele tem, se extorque a outrem; se calcula não o que adquiriu, mas o que precisa adquirir? Qual é a medida da riqueza, você pergunta? Primeiramente é ter o necessário, em seguida o suficiente. Passe bem. (*Ep. 1.2.6*)

Além de “demorar-se” sobre a leitura do dia (e que acabava de citar na mesma carta), é interessante observar que, com ela, o filósofo retoma um assunto já abordado na primeira missiva do epistolário (*Ep. 1.1.5*). Naquela, lemos: “não julgo que é pobre aquele a quem resta o suficiente, por menos que seja” (*non puto pauper cui quantulumculumque superest sat es, Ep. 1.1.5*). Na segunda carta, ele afirma algo semelhante ao refutar a citação de Epicuro: *illa uero non est paupertas, si laeta est; non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est* (“na verdade, não é pobreza se for contente; pobre é não quem tem pouco, mas quem mais deseja”, *Ep. 1.2.6*). Em outras palavras, segundo ambas as epístolas, a pobreza verdadeira é a ganância desenfreada e não o mero fato de se ter pouco.

Resumamos, pois, qual é a estratégia de leitura que Sêneca exhibe: ele extrai aspectos dos autores que lê (sejam os antepassados, seja Epicuro); questiona a definição dos conceitos, à medida que lê; e, por fim, relaciona-os com as leituras e reflexões apresentadas na carta prévia. Essa relação no interior da obra epistolar não é, ao menos até o momento, explicitada: Sêneca não escreve, por exemplo, “tal como vimos na carta anterior”... Caberá a Lucílio, e a nós, também leitores, estabelecê-la, ao “digerir” algo das cartas.

### **2.2.3. A leitura ideal de Lucílio**

Acima comentamos que, embora Sêneca tenha começado afirmando que uma busca por diversificados *loci* (temas, ideias, obras) não estaria perturbando Lucílio, o prosseguimento do texto indica que existe algo que a *mens* do discípulo deve ainda aprender - e isso tem a ver com a leitura.

Segundo a epístola, a leitura de Lucílio se deveria restringir a autores selecionados e “aprovados” (*probatos*, *Ep.* 1.2.4). Mas, quem seriam eles? Infere-se que o autor cuja máxima é citada na carta mesma, Epicuro, pertence ao cânone senequiano. Mas, tal como sugerido por Schafer<sup>74</sup>, também Sêneca e suas cartas sem dúvida estariam incluídos entre os *probati*: Lucílio deveria precisamente ler a carta!<sup>75</sup>

Portanto, se aplicarmos ao texto em apreço suas próprias prescrições, temos que, apesar das tantas imagens e *sententiae* (as quais, por vezes, são apresentadas pelo autor como se fossem “brindes”), a leitura da carta senequiana não visa a mero prazer, e sim a uma utilidade (*aliquid cotidie aduersus paupertatem, aliquid aduersus mortem auxili [...], nec minus aduersus ceteras pestes*, *Ep.* 1.2. 4). Segundo Sêneca, existe, pois, uma finalidade para a leitura, da qual, percebemos, Lucílio ainda não se teria dado conta nesse ponto do relacionamento com seu professor-amigo.<sup>76</sup>

Entre as instruções apresentadas, temos: “‘Só que,’ você diz ‘ora quero folhear esse livro, ora aquele’” (*Ep.* 1.24): citadas ou sugeridas por Sêneca, lemos as possíveis palavras de Lucílio. Trata-se de um leitor que, mesmo que tendo grande potencial, ainda se interessa em divagar por livros variados... A partir daí, também podemos inferir que o leitor da segunda carta senequiana teria atitudes e um estado mental muito diferentes do ideal (ao menos diferentes dos que Sêneca afirma que cultivava). O início elogioso revela-se, portanto, uma maneira de conquistar a atenção do leitor (*captatio benevolentiae*): o destinatário, ainda com dificuldades de escolher e se concentrar (condições para a reflexão filosófica), corre o risco de estar com um espírito enfermo (*aeger animus*), e Sêneca está oferecendo, junto com seu texto e seu exemplo de leitura, o remédio para isso.

---

<sup>74</sup> Cf. Schafer, 2011, p. 33.

<sup>75</sup> Cf. Schafer, 2011, p. 42.

<sup>76</sup> Cf. Schafer, 2011, p. 33-34. Segundo Schafer (2011, p. 33 n. 3 e 4), o relacionamento entre Sêneca e Lucílio, não é facilmente definível, mas o mais provável é o papel de Sêneca como um professor-amigo.

### 2.3. Amizade e solidão na *Ep.* 1.3

Do primeiro livro, a terceira epístola é uma das três em que Sêneca aborda o tema da amizade. As epístolas 3, 6 e 9 são comumente estudadas (juntamente à epístola 109) sobre esse tema filosófico<sup>77</sup>.

Se, como acima mencionamos, uma epístola chega a ser definida como uma conversa entre amigos ausentes (*uera amici absentis vestigia*, *Ep.* 40,1), é interessante para o nosso estudo considerar, levando em conta o relacionamento perceptível entre os missivistas, o que o filósofo escreve sobre tal assunto. Trata-se de um relacionamento híbrido – isto é, não tão simples, como diria Schafer<sup>78</sup> aludindo ao fato que Sêneca se apresenta a Lucílio por vezes como professor, por vezes como uma espécie de “guru” espiritual e, apenas por vezes, mais explicitamente como amigo: tudo em razão de um plano didático maior, para a melhora moral. À luz dessas considerações, procuraremos aqui, ao ler a carta 3, encontrar vestígios do endereçado nominal do epistolário, à luz do que o amigo Sêneca escreve para o seu amigo Lucílio.

A carta se inicia com uma referência a um episódio da vida cotidiana<sup>79</sup> do autor, episódio em que Lucílio está envolvido e que permitirá ao filósofo discorrer sobre a amizade: as missivas haviam sido enviadas por alguém que teria sido, por Lucílio mesmo, chamado de *amicus*. Esse *amicus*, porém, é alguém em quem Lucílio não confia e por isso adverte a Sêneca que também não lhe dê muita confiança. Por sua vez, Sêneca admoesta seu discípulo afirmando que, na mesma epístola, este tanto afirmou como negou que o portador da missiva (uma mesma pessoa!) fosse seu amigo (*ita eadem epistula illum et dixisti amicum et negasti*, *Ep.* 1.3.1).

Após a formulação antitética, Sêneca explica que a palavra *amicus* não deveria ser usada como um termo genérico (*uerbo publico*) mas específico (*uerbo proprio*): Lucílio teria cometido o erro de empregá-lo na primeira acepção. O raciocínio de Sêneca é: se Lucílio não confia em seu amigo tanto quanto confia em si mesmo, ele não conhece a força da verdadeira amizade (*non satis nosti uim uerae amicitiae*, *Ep.* 1.3.2).

---

<sup>77</sup> Segundo Evenepoel (2006, p. 177-181), alguns estudiosos adicionam ao estudo da amizade em Sêneca as epístolas 35, 63. Sobre o tema em Cícero, cf. o diálogo filosófico *Lélio/ Sobre a amizade (Laelius/ De Amicitia)*.

<sup>78</sup> Schafer, (2011, p. 33, n.3).

<sup>79</sup> Rosati, (1981, p. 8).

Assim é que, a partir do segundo parágrafo da epístola, tem-se uma série de argumentos que apresentam a visão de amizade defendida por Sêneca. Por exemplo: com o amigo, depois de aceito como tal, deve-se deliberar (*delibera*) tudo com ele. Antes disso, a escolha do amigo deve acontecer depois de uma longa meditação (*diu cogita na tibi in amicitiam aliquis recipiendus sit, Ep. 1.3.2*), mas após esse período se compartilham todas as preocupações (*omnes curas*) e todos os pensamentos (*omnes cogitationes*). Ademais, Lucílio não deve proceder como aqueles que, por medo de serem enganados, enganam, e agem em falso (*quidam fallere cocuerunt dum timent falli, et illius peccandi suspicando fecerunt, Ep. 1.3.3*); ao contrário: deve julgar que a amizade é fiel; pois não há nada que um amigo não possa dizer na presença do outro (*Ep. 1.3.3*).

O filósofo alude a algumas pessoas que erram por confiar em qualquer um, e de outros que erram por não confiar nem nos mais próximos, isto é, nos que seriam dignos de confiança (*credituri, Ep. 1.3.4*). Ele nos assevera que nenhum dos dois é melhor que o outro, devem ser evitados ambos os tipos de pessoa (os inquietos e os quietos demais, *Ep. 1.3.5*). Quem sufoca (*premunt*) os próprios pensamentos, enquanto pensa que vive em tranquilidade (*quies*), está em verdade vivendo de modo angustiado (em *dissolutio* e *languor, Ep. 1.3.5*), é preciso encontrar um equilíbrio: “tanto o quieto precisa falar, como o falante precisa aquietar-se” (*Ep. 1.3.6*). Por fim, resta a Lucílio seguir a natureza (*rerum natura*)<sup>80</sup>: “ela lhe dirá que fez tanto o dia como a noite” (*Ep. 1.3.6*).

Da presente epístola, são dois os aspectos que gostaríamos de ressaltar sobre a concepção de *uera amicitia* (*Ep. 1.3.2*): Sêneca instrui Lucílio acerca de como iniciar uma amizade e de como se portar com um amigo. Para o primeiro aspecto, o autor reporta um preceito de Teofrasto<sup>81</sup>, segundo o qual antes de alguém se afeiçoar a um amigo é preciso julgá-lo, e a afeição vem depois de tê-lo julgado (*post amicitiam credendum est, ante amicitiam iudicandum, Ep. 1.3.2*). É interessante notar, que na epístola 3, ainda não nos é possível aplicar diretamente o que Sêneca caracteriza como amizade para o relacionamento específico dos missivistas, pois, como acima referimos, é variada a série

---

<sup>80</sup> Sobre o princípio de se viver *secundum naturam* (lit. “de acordo com a natureza”), cf. De Pietro (2013, p. 110-121).

<sup>81</sup> Sucessor de Aristóteles como chefe da escola peripatética (Gummere 1996, p. 466). Esse dito foi atribuído a Teofrasto também por Plutarco (*De fraterno amore*, 8) e Cícero (*Laelius de Amicitia* 85) (cf. Scarpat, 1975, p. 64).

de prescrições mais gerais para a conduta entre amigos<sup>82</sup>. A argumentação é diferente do que vai ocorrer na epístola 6, em que o filósofo se mostrará mais amigo que professor do endereçado:

*Cuperem itaque tecum communicare tam subitum mutatione mei; tunc **amicitiae nostrae** certiore fiduciam habere coepissem.* (Ep. 1.6.2, grifo nosso)

“Queria eu assim lhe comunicar a minha tão recente mudança, só então começaria a ter uma confiança mais firme na **nossa amizade**”.

Ora, se lêssemos a terceira epístola isolada do epistolário, a impressão é de que Sêneca preceitua a Lucílio simplesmente o modo como se deveria portar diante de uma outra amizade, não necessariamente envolvendo a relação entre os missivistas. Contribui para essa impressão o fato de que, na presente carta, Sêneca menciona o *topos* da amizade “consigo mesmo” (Evenepoel, 2006 p. 191):

*Sed si aliquem amicum existimas cui non tantundem credis quantum **tibi** uehementer erras.* (Ep. 1.3.2, grifo nosso)

“Mas se considera seu amigo alguém em que você não confia tanto quanto **em você**, está seriamente errando”.

*Cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte; tam audaciter cum illo loquere quam **tecum**.* (Ep. 1.3.2, grifo nosso)

“Quando lhe parecer bem que ele se torne seu amigo, aceite-o de todo o coração; e você falará com confiança com ele tal qual **com você mesmo**”.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> “De sua parte, então, delibere sobre tudo com um o seu amigo, mas sobretudo acerca dele mesmo”, Ep. 1.3.2; “De sua parte, viva mesmo de modo que não confie nada a si mesmo a não ser que possa confiá-lo também a o seu inimigo”, Ep. 1.3.3.

<sup>83</sup> Tal aspecto vai ser desenvolvido na Ep. 1.6.7 e na Ep. 1.9.

Vemos que a *amicitia*, segundo Sêneca, implica que os amigos se relacionam entre si da mesma forma que se relacionam consigo mesmos. Esse raciocínio também implica o inverso: se Lucílio deve falar com seu amigo com a mesma veemência com que fala consigo próprio, isso significa que ele deve confiar (*credere*, *Ep.* 1.3.2) também em si mesmo, e deve existir um diálogo interior de Lucílio consigo mesmo. É esse diálogo que, segundo alguns estudiosos,<sup>84</sup> o próprio Sêneca está nos apresentando, através das missivas. Na referência a tal premissa do diálogo interior pode ser entrevista na passagem a seguir:

*Quid est quare ego ulla uerba coram amico meo retraham? quid est quare me coram illo non putem solo?* (*Ep.* 1.3.3, grifos nossos)

“Qual seria a razão de eu me abster de qualquer palavra **em presença do meu amigo**? Qual seria a razão de eu não considerar que estou sozinho estando **na presença dele**?”

Postas essas perguntas, o filósofo continua a assentar a relação entre a amizade e o julgar-se sozinho (*putem solo*). É notável que Sêneca se serve de uma repetição com leve variação ao se expressarem sobre o tema: a justaposição de *coram amico meo* e *coram illo* dá, em primeiro lugar, ênfase à ideia de que a presença do amigo é equivalente à sua ausência.

Mas tal oposição também diz respeito à relação de uma pessoa consigo mesmo, bem como aos papéis que deve desempenhar quando acompanhado e quando só. Quanto a esse ponto, o passo em apreço é um indício da importância que o “elogio da solidão”<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Foucault (2006, p. 152) diz que a escrita das epístolas senequianas consiste em “unificar fragmentos heterogêneos pela subjetivação no exercício da escrita pessoal”; ou seja, segundo ele a missiva permite o exercício pessoal (2006, p. 153). Por outro lado, Rolim de Moura (2015, p. 272), embora aponte para o fato que o diálogo será parte constitutiva da meditação no estoicismo posterior a Sêneca, como em Epicteto e em Marco Aurélio, também observa que o fato de Sêneca “voltar-se para si mesmo acaba descobrindo em si a busca do outro (*Ep.* 27.6; *Ep.* 48.2)” (2015, p. 283). Por fim o estudioso (2006, p. 292) conclui: “o problema do “outro” interiorizado manifesta-se não apenas como temática da correspondência entre Sêneca e seu pupilo: as *Cartas* já são também um exercício de meditação *cum dialogo*”.

<sup>85</sup> Rolim de Moura, (2015, p. 275).

terá nas *Cartas* de Sêneca. Em contraposição à importância da *amicitia* - frequentemente tematizada ao longo do epistolário - alguns estudiosos trouxeram de maneira aprofundada tal questão<sup>86</sup>; nós aqui nos limitaremos a examiná-la à luz de alguns excertos da *Carta* em apreço, na medida em que colabora para a percepção da imagem do leitor senequiano.

### 2.3.1. O elogio da solidão e progresso espiritual

A referência à solidão na terceira carta nos lembra de algo que o filósofo tinha afirmado na epístola anterior: uma mente equilibrada (*composita*) é aquela que consegue habitar consigo mesma (*secum morari*, *Ep.* 1.2.1). No entanto, na *Ep.* 3, deixa-se entender que é preciso fazer um esforço de se colocar no lugar do outro. Se, concordando com Edwards<sup>87</sup>, admitimos que, no epistolário senequiano, o “eu” de Lucílio não é dado, e sim construído, então talvez se possa ver nesse passo da carta 3 um breve indício de que, para Sêneca, a construção do “eu” é (conforme também propõe a estudiosa) fragmentária, múltipla, repleta de dramatizações e novos papéis assumidos a cada momento<sup>88</sup>. Com isso, Edwards também chama atenção para a “vida interior” do leitor das cartas, mas não desenvolve o tema mais exaustivamente.<sup>89</sup>

Nesse sentido, parece-nos que Sêneca pressupõe, na carta 3, o aprendizado do que se preceituou na carta 2: pois, se a experiência da solidão é pressuposto da amizade, é necessário aprender a “viver consigo” (*secum morari*), para poder entender a *amicitia*. Se, como descreve Rosati,<sup>90</sup> o epistolário estabelece entre os dois amigos uma relação íntima, da qual se tira proveito aos poucos, dia após dia, não é por acaso que, como vimos nas primeiras cartas até agora, Sêneca transcreve o que aprendeu no dia em que escreve a carta (uma máxima de algum outro filósofo ou escritor), ou, ainda, constata a melhora contínua do discípulo.<sup>91</sup>

---

<sup>86</sup> Evenepoel, (2006, p. 185-190); Peterlini, (1999, p. 107); Rolim de Moura, (2015, p. 275).

<sup>87</sup> Edwards, (1997, p. 30).

<sup>88</sup> Edwards, (1997, p. 34). A ideia de dramatização e evidenciada também em Schater (2011).

<sup>89</sup> Edwards (1997, p.27-28): “I have so far been speaking of ‘the self’ in the singular but the notion of a collection of correspondence implies the involvement of at least two selves, the author and the addressee.” Edwards fala ainda da vida interior do leitor (“inner life of Seneca’s correspondent”).

<sup>90</sup> Rosati, 1981, p. 7-9.

<sup>91</sup> Já vimos: *Hodiernum hoc est*, (*Ep.* 1.2.5); *Itaque hoc quod... legi*, (*Ep.* 1.3.6). Na cartas seguintes do primeiro livro, leremos: *accipe quod mihi hodierno die placuit* (*Ep.* 1.4.10); *omnibus omissis hoc humum agis, ut te meliore cotidie facias* (*Ep.* 1.5.1); *quid me hodie...me delectauerit dicam* (*Ep.* 1.6.7); *Sed*

Como mencionamos na introdução, Schafer (2011, p. 38) e Rosati (1981, p. 14-15) são estudiosos que defendem que, conforme a correspondência avança, a sofisticação filosófica de Lucílio aumenta.<sup>92</sup> Mesmo que apenas as cartas 3, 6 e 9 tematizem mais centralmente o relacionamento entre amigos, no entender de Schafer<sup>93</sup> todas *Cartas* do Livro I (1-12) são de importância fundamental para estabelecer as dinâmicas da amizade filosófica senequiana.<sup>94</sup>

Esse ponto traz de volta a questão da historicidade ou não da figura de Lucílio. Para Schafer, caso se considerasse que Lucílio não é uma personagem ‘real’, mas somente um espelho para a interiorização de Sêneca, apenas uma ferramenta que lhe permite falar consigo mesmo, “o custo a pagar por essa afirmação” seria “reduzir os temas da amizade e do método didático a uma mera ferramenta de trama para estabelecer o conceito central”. Quanto a isso, Schafer é enfático: “espero ter mostrado quão alto é esse custo; esses temas são simplesmente muito importantes e muito ubíquos para serem meramente instrumentais para o solilóquio de Sêneca”.<sup>95</sup>

Podemos constatar que a abordagem de Schafer diverge em vários aspectos da forma com que Foucault (1988 e 2004) já havia percorrido sobre a interiorização dos diálogos presentes nas *Cartas*. Foucault tampouco fala em anular a pessoa ou a própria

---

*ne soli mihi hodie didicerim* (Ep. 1.7.10); *adhuc Epicurum compilamus, cuius hanc uocem hodierno legi* (Ep. 1.8.7).

<sup>92</sup> Sobre a utilidade da amizade para o desenvolvimento moral como tema estabelecido na filosofia clássica, cf. Schafer (2011, p. 35-36), que remete a *Arist. Eth. Nic.* 8-9.

<sup>93</sup> Schafer, 2011, p. 41.

<sup>94</sup> As principais passagens que tratam da amizade no livro I são as seguintes: *Vitam in peregrinatione exigentibus hoc euenit, ut multa hospitia habeant nullas amicitias*, (Ep. 1.2.2); *idem accidat necesse est iis qui nullius se ingenio familiariter applicant*, (Ep. 1.2.2); *amico tuo [...] itaque si proprio illo uerbo quase publico usus est et si illum amicum uocasti quomodo...*, (Ep. 1.3.1); *Sed si aliquem amicum existimas cui non tantundem credis quantum tibi uehementer erras et non satis nosti uim uerae amicitiae*, (Ep. 1.3.1); *post amicitia credendum est, ante amicitiam iudicandum* (Ep. 1.3.2); *,* (Ep. 1.3.2); *Fidelem si putaueris, facies; nam quidam fallere docuerunt dum timent falli, et illi ius peccandi suspicando fecerunt*, (Ep. 1.3.3); *cum amico omnes curas, omnes cogitationes tuas misce*, (Ep. 1.3.3); *Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari; nec hoc promitto iam aut spero, nihil in me superesse quod mutandum sit*, (Ep. 1.6.1); *Cuperem itaque tecum communicare tam subitum mutatione mei; tunc amicitiae nostrae certiore fiduciam habere coepissem*, (Ep. 1.6.2); *Multos tibi dabo qui non amico sed amicitia caruerint*, (Ep. 1.6.3); *Nec in hoc te accerso tantum, ut proficias, sed us prosis; plurimum enim alter alteri conferemus*, (Ep. 1.6.6); *Multum profecit: numquam erit solus. Scito esse hunc amicum omnibus*, (Ep. 1.6.7); *Recede in te ipse quantum potes; cum his uersare qui te meliorem facturi sunt, illos admitte quos tu potes facere meliores. Mutuo ista fiunt, et homines dum docent discunt*, (Ep. 1.7.8).

<sup>95</sup> “The cost paid by this claim is that it reduces the themes of friendship and of didactic method to a mere plot device for establishing the central conceit. I hope to have shown how high this cost is; these themes are simply too important and too ubiquitous to be merely instrumental to Seneca’s soliloquizing.” (Schafer, 2011, p. 44).

existência histórica de Lucílio, mas sim em encontrar uma diferente profundidade na prática epistolar do filósofo. Para o pensador francês, a prática da escrita era importante para que ele chama de cultura do “cuidado de si mesmo”, que remontaria à Antiguidade.<sup>96</sup> Uma das características principais desse cuidado envolveria precisamente anotar e reler as próprias anotações, escrever tratados e cartas a um amigo para ajudá-lo e as cartas de Sêneca, segundo Foucault, são um exemplo desse exercício de si mesmo (*self-exercise*). Nessa abordagem, não percebemos, então, uma tão dicotomia entre entender Lucílio como um espelho para a interiorização de Sêneca e a redação das *Cartas* para um destinatário; quer Sêneca estivesse escrevendo para um real destinatário, quer as missivas fossem um mero exercício filosófico, Foucault coloca sua epistolografia dentro de uma tradição do cuidado de si mesmo, e ali a obra é considerada como uma peça importante para a construção da história do autoconhecimento.<sup>97</sup>

“A missiva, texto por definição destinado a outro, também permite o exercício pessoal”<sup>98</sup>: trata-se de um exercício pessoal fortemente sustentado pela escrita. No final, Sêneca escreve ao seu discípulo, transcreve o que aprendeu, lendo, de outros (*itaque hoc quod apud Pomponium legi animo mandabitur*, “Também algo que li em Pompônio é recomendável ao espírito”, *Ep.* 1.3.6). Por vezes, Sêneca cita diretamente o que Lucílio lhe teria escrito nas suas missivas,<sup>99</sup> ou, a partir delas, supõe algum questionamento ou reação do seu destinatário.<sup>100</sup> Nesse constante exercício de escrita, Lucílio é representado por suas palavras e impressões, bem como pelo próprio conteúdo desenvolvido nas *Cartas* (a *amicitia*, na presente epístola)<sup>101</sup> e essa “representação visual da epístola é

---

<sup>96</sup> Neste estudo, não averiguamos a historicidade de tal prática no mundo antigo, um dos aspectos que mereceria uma investigação mais aprofundada. Nosso interesse aqui é apontar algumas implicações da leitura foucaultiana para a reflexão sobre a imagem do leitor em Sêneca. Para estudo brasileiro sobre Foucault e os clássicos, remetemos a “Dossiê Foucault” de Dourado-Lopes da revista *Nuntius Antiquus* (2010, v.6).

<sup>97</sup> Foucault, (1988, p. 27-31).

<sup>98</sup> Foucault, (2006, p. 153).

<sup>99</sup> *Quod facere te scribis*, (*Ep.* 1.1.2); ‘*Sed modo ‘ inquis... ’*, (*Ep.* 1.2.4); *Quis sit diuitiarum modus quaeris?*, (*Ep.* 1.2.6); *et dixisti amicum et negati*, (*Ep.*1.3.1); ‘*Mitte’ inquis ‘et nobis ista quae... ’*, (*Ep.* 1.6.4); *Quid tibi uitandum praecipue existimes quaeris?*(*Ep.* 1.7.1); ‘*Tu me’ inquis ‘uitare turbam iubes, secedere et conscientia esse contentum? ubi illa praecepta uestra quae imperant in actu mori?’* (*Ep.* 1.8.1).

<sup>100</sup> *Interrogabis fortasse* (*Ep.* 1.1.4); *Dices, ‘quomodo ista tam diuersa pariter sunt?’* (*Ep.* 1.5.7).

<sup>101</sup> “Há uma preocupação, ao menos aparente, com as particularidades do endereçado, o seu estado como pessoa já bem conhecida, e querida ao autor”. (“*There is also, at least so it seems, a concern with the particularity of the other, his status as a person long*” Edwards, 1997, p. 28).

ainda maior que o de uma pintura”<sup>102</sup>. Por meio de tudo isso, podemos encontrar a “vida interior do correspondente de Sêneca”<sup>103</sup>, além da vida interior do próprio filósofo.

No final da carta, a *sententia* retirada de Pompônio<sup>104</sup> parece, numa primeira leitura, estar desconectada do restante da epístola: “alguns a tal ponto se refugiaram nas trevas que pensam que é turvo tudo o que está na luz” (“*quidam adeo in latebras refugerunt ut putent in turbido esse quidquid in luce est*”, *Ep.* 1.3.6). Porém, tendo em vista o crescimento diário em direção à sabedoria (aspecto destacado por Rosati), endereçamos tal máxima à conduta que, segundo inferimos pelo texto, Lucílio teria àquela época.

Vimos que a terceira epístola se abre com uma repreensão enfática da atitude do discípulo: ele estaria, nas palavras do filósofo, “seriamente errando e não conhece muito bem o valor de uma verdadeira amizade” (*Ep.* 1.3.2). Nessa epístola, portanto, não se lê sobre uma efetiva melhora de Lucílio, o que contrasta com os elogios registrados em outras.<sup>105</sup> Ora, poderíamos pensar que, em relação à amizade, Lucílio estava completamente enganado e, por isso, estava confundindo a luz com as trevas (*ut putent in turbido esse quidquid in luce est*)<sup>106</sup>? O equilíbrio em assunto de amizade é apresentado (um tanto quanto enigmaticamente) no final da carta: Lucílio deve deliberar (*deliberare*) em harmonia com a natureza; “ela lhe dirá que fez tanto o dia como a noite”.<sup>107</sup>

#### 2.4. O medo da morte e a infantilidade na *Ep.* 1.4

Na quarta epístola percebemos algo a mais sobre a conduta de Lucílio: como na primeira e, de certa forma, na segunda carta, aqui ele é novamente encorajado a continuar pelo caminho que já está trilhando (*perseuera ut coepisti*, “persevere como começou”, *Ep.* 1.4.1). Além disso, de início, no advérbio *diutius* (lit. “por mais tempo”, *Ep.* 1.4.1), há uma retomada do tema do tempo, que havia sido introduzido na primeira carta do

<sup>102</sup> Santos 1999, p. 74-75. Cf. *Ep.* 4.40.1, referida na introdução deste estudo.

<sup>103</sup> “Inner life of Seneca’s correspondent”, Edwards, 2001, p. 28.

<sup>104</sup> Provavelmente Pompônio Segundo, contemporâneo de Sêneca, escritor de tragédias e cartas. (Gummere, 1996, p. 465 e Scarpat, 1975, p. 69).

<sup>105</sup> *Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis* (*Ep.* 1.1.3); *bonam spem de te concipio* (*Ep.* 1.2.1); *Perseuera ut coepisti* (*Ep.* 1.4.1); *ut te meliorem cotidie facias, et probo et gaudeo* (*Ep.* 1.5.1).

<sup>106</sup> Nesse sentido, teríamos uma atitude crítica semelhante à que, segundo propomos, Sêneca assume na *Ep.* 2 quanto à leitura de Lucílio. Dessa vez, sem a *captatio benevolentiae* inicial.

<sup>107</sup> *Illa dicet tibi et diem fecisse se et noctem* (*Ep.* 1.3.6).

epistolário. Isso porque, conforme diz Sêneca, Lucílio poderá desfrutar mais longamente de um espírito aperfeiçoado (*emendato*) e bem-disposto (*composito*) caso se apresse. A caminhada filosófica não deixa de ser prazerosa, i.e. é possível desfrutar enquanto se aperfeiçoa o próprio ânimo (*frueris quidem etiam dum emendas*, “de fato, enquanto se aperfeiçoa, você desfruta”, *Ep.* 1.4.1), contudo, o processo de amadurecimento espiritual promete ser mais agradável ainda do que quando Lucílio vestiu a toga viril e foi levado (*deductus es*) ao foro e, a partir daquele dia, deixou de usar a toga pretexta.<sup>108</sup>

Essa imagem ao mesmo tempo ilustra o prazer do amadurecimento, e distingue o assunto a que Sêneca se refere: fica claro que se trata de um desenvolvimento do *animus* (“espírito”, “mente”), ou, do que modernamente chamaríamos, junto com Foucault (2006) e Edwards (1997), da subjetividade ou “eu-interior”. A maturidade espiritual não vem necessariamente com a idade, porque, diz Sêneca, “temos a autoridade de homens velhos, vícios de crianças, e não de crianças somente, de recém-nascidos”<sup>109</sup>; mesmo que se tenha trocado de toga a infantilidade persiste (*puerilitas remanet*, *Ep.* 1.4.2). Percebemos aqui, que, embora deva continuar assim como começou (*Ep.* 1.4.1), Lucílio precisa se apressar porque a filosofia ainda não o registrou (*transscripserit*) entre os homens.

Servindo-se do argumento da *puerilitas* “infantilidade”, Sêneca inicia a discorrer sobre o medo, no livro I, Sêneca já havia mencionado o medo de ser enganado (*Ep.* 1.3.3). O medo da morte é um desses medos: e seu absurdo é ilustrado com imagens da morte personificada: ela é apresentada como uma entidade que vem até os seres humanos, mas que, por mais terrível que seja, não fica com estes; a esse ponto Sêneca, responde a um questionamento que o seu discípulo lhe poderia fazer:

*‘Difficile est’ inquis ‘animum perducere ad contemptionem animae.’ Non uides quam ex friuolis causis contemnatur? (Ep. 1.4.4)*

“É difícil”, você diz, “conduzir o espírito ao desprezo da vida”. Mas você não vê por quais motivos fúteis ela já é menosprezada?

---

<sup>108</sup> *Maius expecta cum puerilem animum deposueris et te in uiros filosofia transscripserit*, “Espere um prazer ainda maior quando tiver abandonado o ânimo pueril e a filosofia registrar você entre os homens” (*Ep.* 1.4.2).

<sup>109</sup> *Quod auctoritate habemos senum, uitia puerorum, nec puerorum tantum sed infantum (Ep. 1.4.2).*

Quer seu interlocutor tenha feito tal colocação anteriormente, quer, como é comum nos textos de Sêneca, trate-se de uma antecipação de pensamento adversário (uma *praemunitio*), obtem-se em passagens como tais a impressão de se estar diante de um verdadeiro diálogo nessas poucas linhas do parágrafo quarto. Sêneca responde a Lucílio de imediato, criando, assim, um efeito espontâneo,<sup>110</sup> dá a impressão de que Sêneca está efetivamente refletindo e escrevendo uma carta sobre o medo da morte, e de que possivelmente seria este o assunto que estaria inquietando seu leitor àquele momento.

Lucílio é instruído sobre o fato que o medo extremo cumpre o mesmo papel que a virtude pode cumprir (*Ep.* 1.4.4); muitos desprezam a vida por tão pouco, e também de outras formas pode se chegar ao desprezo da vida. Chega-se ao tema da duração da vida:<sup>111</sup>

*Nulli potest secura uita contingere qui de producenda nimis cogitat, qui inter magna bona multos consules numerat. (Ep. 1.4.4)*

Viver uma vida segura não é possível a ninguém que pense em prolongá-la excessivamente, ou que enumera entre os grandes benefícios da vida viver durante muitos consulados.

O desprezo pela vida (*contemptionem animae*) parece aqui aludir ao retiro da vida (*uitam relinquere*, §5), algo em que Lucílio deve pensar diariamente (*Ep.* 1.4.5). Para reforçar o conselho volta aqui uma imagem utilizada na primeira carta: a da vida como um rio. Sêneca nos dirá que a vida não é algo a que se agarrar como faz a maioria que “triste flutua entre o medo da morte e os tormentos da vida: não querem viver e não sabem morrer”<sup>112</sup>. Lucílio deve estar pronto para perder os bens que possui, pois somente esses bens – os que se pode perder - são os favoráveis (*adiuuat*, *Ep.* 1.4.6).

---

<sup>110</sup> “As Cartas produzem um efeito de pensamento espontâneo, ainda em construção”, Rolim de Moura, 2014, p. 266.

<sup>111</sup> Sobre o assunto, remetemos, ainda ao tratado senequano *De Breuitate Vitae*.

<sup>112</sup> *Ep.* 1.4.5, *Plerique inter uitae tormenta miseri fluctuantur et uiuere nolunt, mori nesciunt.*

No sétimo parágrafo da carta, Sêneca expõe diversos *exempla*, remetendo a personalidades históricas de Roma republicana e imperial. Trata-se de poderosos, como Pompeu, que vieram a morrer por mão de um órfão, ou por mão de um tribuno como aconteceu com Lépido. A ninguém a sorte favorece de modo absoluto (*neminem eo fortuna poruexit*, *Ep.* 1.4.7), e a tranquilidade em que supostamente Lucílio se encontra não é digna de confiança (*noli huic tranquillitati confidere*, “não confie nesta tranquilidade” *Ep.* 1.4.7).

A esse ponto da epístola, Sêneca faz uma sugestão quanto à leitura da própria carta. É curioso notar que ele o faz tendo em vista o momento em que o seu discípulo a estaria lendo: “Repare nos exemplos (*recognosce exempla*, *Ep.* 1.4.8)<sup>113</sup>”, escreve o filósofo prestes a explicar o que acaba de mostrar no parágrafo anterior, “daqueles que pereceram por traições dentro de casa, quer por uma violência descarada quer por meio de uma cilada<sup>114</sup>”. A passagem que virá a seguir anteciparia a interpretação que se espera vir da parte de Lucílio:

*Intelleges non pauciores seruorum ira cecidisse quam regum. Quid ad te itaque quam potens sit quem times, cum id propter quod times nemo non possit? (Ep. 1.4.8)*

Você entenderá que não são menos numerosos os que foram mortos pela ira de escravos do que pela ira dos reis. O que importa, então, o quanto possa ser poderoso quem você teme, quando qualquer um conseguiria fazer aquilo pelo qual você o teme?

Vemos que o missivista prevê, “lê”, o que o seu endereçado será levado a entender pela leitura da carta em questão. É aplicando a mente nesses pensamentos que

---

<sup>113</sup> Conforme apontamos em nota à tradução, trata-se da primeira ocorrência do termo *exemplum* no epistolário senequiano. Mas já pudemos ver antes desse momento que *exempla* são amplamente usados por Sêneca como recurso para ensinar ao seu discípulo: seu efeito didático será tematizado pelo missivista na epístola 1.6.5. Nas cartas, frequentemente *exempla* mencionam personagens históricos em determinadas situações: tais menções podem servir como contraexemplo como se mostra acima (nos parágrafos ss. 7 e 8), ou servir de exemplos positivos (como veremos em especial na *Ep.* 1.6.6). Também já vimos que o próprio Sêneca se coloca como um *exemplum* constante para Lucílio (Schafer 2011, p. 33 e Rosati 1981, p. 7).

<sup>114</sup> *Eorum qui domesticis insidiis pererunt, aut aperta ui aut dolo*, *Ep.* 1.4.8.

Lucílio há de esperar sereno “aquela última hora cujo medo torna todas as outras inquietas” (*ultimam illam horam placidi expectare cuius metus omnes alias inquietas facit, Ep. 1.4.9*).

Finalmente, lemos uma máxima, também oriunda de “jardins alheios”: “ ‘A grande riqueza é, pela lei da natureza, a pobreza sem perturbação’ ” (*magnae diuitiae sunt lege naturae composita paupertas’ Ep. 1.4.10*). Sêneca explicará essa *sententia* até o fim da carta. É notável que, aqui, o tema da riqueza e da pobreza é abordado novamente, mas com um desenvolvimento mais extenso, se comparado ao que lemos nas primeiras duas cartas do epistolário<sup>115</sup>. Nesta, Sêneca explica que o suficiente para se viver é que é de fácil obtenção (*Ep. 1.4.10*) e conclui a carta com mais duas máximas (que, pode-se pensar, talvez sejam de autoria própria):

*Ad manum est quod sat est. Cui cum paupertate bene conuenit diues est. Vale.*  
(*Ep. 1.4.11*)

Está ao alcance da mão o que basta. Aquele a quem a pobreza cai bem é rico.  
Passe bem.

Essa retomada do mesmo tema nos finais de cartas consecutivas talvez corrobore o que propõe Edwards (2007, p. 278), segundo quem, em Sêneca, os mesmos tópicos aparecem em mais de uma carta precisamente para serem revisados por um ângulo diferente. Mais tarde na coleção, veremos outros exemplos que evidenciam que a elaboração filosófica se dá de modo contínuo entre as cartas, o que, ainda segundo a estudiosa, permitirá a Sêneca mapear o progresso filosófico de seu discípulo.<sup>116</sup>

#### **2.4.1. Toga virilis, toga pura, toga da liberdade**

Nesta subseção nos dedicaremos a explorar a primeira imagem a aparecer na epístola quarta e veremos o que ela nos pode trazer sobre o leitor do epistolário. Como acima mencionamos, Sêneca chama a atenção do *proficiens* Lucílio para o dia em que

---

<sup>115</sup> *Ep.*, 1.1.5 e *Ep.* 1.2.6.

<sup>116</sup> Edwards (2007, p. 278),

passou por um rito de passagem que o permitira vestir a toga viril. Trata-se de cerimônia habitual comum na sua época para meninos romanos (em uma idade que variava dos 15 aos 16 anos)<sup>117</sup>, e, cerimônia que consistia numa série de rituais que marcava a “puberdade social”:

*Tenes utique memoria quantum senseris gaudium cum praetexta posita sumpsisti uirilem togam et in forum deductur es: maius expecta cum puerilem animum deposueris et te in uiros philosophia trasscripserit. Adhuc enim non pueritia sed, quod est grauius, puerilitas remanet; et hoc quidem peior est, quod auctoritatem habemus senum, uitia puerorum, nec puerorum tantum sed infantum: illi leuia, hi falsa formidant, nos utraque.*  
(*Ep.* 1.4.3)

Em todo caso, você se lembra de quanta satisfação sentiu quando, tendo deposto a toga pretexta, vestiu a toga viril e foi conduzido ao foro. Espere ainda mais satisfação quando tiver abandonado o espírito pueril e a filosofia o registrar entre os homens. Isso porque até agora não a infância, mas, o que é mais grave, a infantilidade subsiste; e isso é ainda pior: porquanto temos autoridade de homens velhos, vícios de crianças, e não de crianças somente, mas de recém-nascidos: aquelas temem as coisas frívolas; estes, as ilusórias; nós, a ambas.

O rito consistia em uma consagração familiar com uma procissão pública até o foro (*in forum deductus es*). Na consagração o menino deixava seu amuleto apotropaico (a *bullā*)<sup>118</sup>, e sua toga da infância (*toga praetexta*) antes de vestir a “toga da idade adulta” (*toga uirilis*), também chamada “toga da liberdade” (*toga libera*) ou “veste branca” (*toga pura*). Após a dedicação o togado (*togatus*) ainda estava submisso à autoridade do pai (*paterfamilias*), porém passava a se aproximar da condição de jovem

<sup>117</sup> Harrill, 2002, p. 255.

<sup>118</sup> A *bullā* ficava em um colar de ouro ou de couro, e era recebida desde o nascimento. Era colocada diante dos deuses domésticos, os *lares* (Juvenal, *Satirae* 5.165). Servia para espantar o mal olhado e para indicar a condição de filho (*liber*). O ritual acontecia em casa e era conduzido pelo pai (Estácio, *Siluae* 5.3.118-20), numa procissão até o fórum, como referido na *Ep.* 1.4.2.

homem (*adulescens*) e normalmente iniciava o treinamento militar (*tirocinium*), e passava a ter uma relativa liberdade em relação ao pedagogo<sup>119</sup>. De acordo com Harrill (2002, p. 258), pode-se distinguir o rito de passagem em três estágios distintos; em nossa análise, os primeiros dois estágios serão relevantes para compreendermos um pouco melhor o significado da imagem senequiana.

O estudioso explica que o primeiro estágio do ritual consiste no término da infância, marcada pela consagração privada da *bullae* aos deuses do lar. Na passagem reportada acima, tal desfecho se indica pelo cotejo dos termos “infância” (*pueritia*) e “infantilidade” (*puerilitas*). Ou seja, na *Ep.* 1.4, mesmo que a infância tenha sido deixada para trás, a infantilidade permanece (*remanet*), e com essa seus medos, que estarão entre os abordados nos parágrafos seguintes da epístola. O segundo estágio é o que Harrill chama de “liminaridade”: os jovens, já vestidos com a toga viril, ofereciam sacrifícios no templo de Júpiter Ótimo Máximo, no qual havia um pequeno santuário dedicado a *Juventas* (a deusa da juventude). Era neste momento que os jovens eram introduzidos ao público como cidadãos romanos, recebiam o nome inteiro (*tria nomina*), e eram registrados nos grupos familiares. Provavelmente Sêneca está comparando essa segunda parte do ritual ao dia em que a filosofia registraria Lucílio entre os homens (*te in uiros philophia transscriperit*).

Inevitavelmente comparamos a cor da toga viril, também chamada *toga pura*<sup>120</sup>, à mente livre de vícios, “contemplação de uma mente purificada de qualquer mácula e esplêndida<sup>121</sup>”, que Sêneca a cunha de descrever no parágrafo anterior. No caso, Lucílio experimentou a alegria (*gaudium*) de vestir a toga viril, porém ainda não experimentou a alegria de ser registrado entre os homens pela filosofia. A respeito desse momento, que simbolizava uma grande mudança de vida, e da superação do estágio que Harrill chama de “liminaridade”, Pérsio (34-62 d.C.) escreve em sua quinta sátira:

*Cum primo pauido custos mihi purpura cessit  
Bullaque subcinctis Laribus donata pependit,  
Cum blandi comites totaque inpune Subura*

<sup>119</sup> Harrill, 2002, p. 255-256; cf. também Salústio, *Tiberius* 7.1 e Tácito, *Annales* 4.4.

<sup>120</sup> Cícero, *Epistulae ad Atticum* 5.20.9.

<sup>121</sup> *Contemplatione mentis a omni labe purae et splendidae*, *Ep.* 1.4.1.

*Permisit sparssisse oculos iam candidus umbo,  
Cumque iter ambiguum est et uitae nescius error  
Diducit trepidas ramosa in compita mentes,  
Me tibi supposui. Teneros tu suscipis annos  
Socratico, Cornute, sinu. (Sat. 5.30-37, grifos nossos)*

Assim que, a mim tímido, a guardiã purpúrea<sup>122</sup> deixou  
E o pêndulo oferecido pendeu nos Lares de vestido curto<sup>123</sup>,  
Quando os brandos amigos e toda a Subura impune<sup>124</sup>  
Permitiu a toga já cândida olhar aqui e ali,  
E quando o **caminho ambíguo** eo **vagar néscio da vida**  
Conduz as trépidas mentes a uma encruzilhada ramalhosa,  
A ti me submeti. Os tenros anos, tu recebes,  
Ó Cornuto, no teu peito socrático.

Pela sátira de Pérsio, vemos mais uma vez que a toga viril (*candidus umbo*), nem sempre era sinal de maturidade. O jovem “tinha assumido os aspectos exteriores da aparência de um adulto, porém ainda deveria assumir o caráter e as qualidades de adulto<sup>125</sup>”. Além disso, mesmo que a cerimônia fosse uma comemoração da passagem de um *puer* para a condição de *uir*, o menino entrava numa fase da vida chamada *adulescentia*<sup>126</sup>. Esse ritual de passagem indicava também o momento em que o jovem ficava livre da plena obediência a seu pedagogo<sup>127</sup>, o que era uma espécie de emancipação; por isso Ovídio refere-se à toga viril como “toga mais livre” (*toga liberior*):

---

<sup>122</sup> *Custos purpura*: lit. o guardião purpúreo, púrpura era a cor da toga pretexta.

<sup>123</sup> *Subcintis Laris*: *subcintus* élit. que tem o vestido arregaçado, curto ou estreito *Torrinha* sentidos 1 e 3. Geralmente as divindades domésticas eram representadas com a túnica arregaçada (Barelli, 1988, p. 183).

<sup>124</sup> *Subura*: bairro romano em que aconteciam atividades obscuras (Barelli, 1988, p. 183).

<sup>125</sup> “He had assumed the outward appearance of an adult male but had yet to assume the character and qualities of one”, Harrill, (2002, p. 259).

<sup>126</sup> Harrill, (2002, p. 266).

<sup>127</sup> Harrill, (2002, p. 256 e 266).

*Interea tacito passu labentibus annis*  
***Liberior*** *fratri sumpta mihi que toga est,*  
*Induiturque umeris cum lato purpura clauo,*  
*Et studium nobis, quod fuit ante, manet.*  
(Ovídio, *Tristia* 4.10.28-31, grifos nossos)

Neste ínterim, transcorridos os anos a passo silencioso,  
Eu e meu irmão tomamos a **toga viril**,  
Reveste-nos os ombros a púrpura do laticlavo<sup>128</sup>,  
Mas nossa inclinação permanece a mesma de antes<sup>129</sup>.

A cerimônia da toga viril carregava em si uma “ambiguidade e vulnerabilidade moral”, conforme descrito nas palavras de Harrill<sup>130</sup>:

“o *togatus* pródigo era um *topos* retórico acerca da corrupção moral, especialmente no que concerne ao vício sexual<sup>131</sup> que poderia diminuir a masculinidade do togado. Visto que a *toga uiril* dava ao jovem o direito de participar dos banquetes (*conuiuia*), o abuso dessa liberdade – ao cair em escândalos sexuais – tornou-se proverbial”<sup>132</sup>.

Ressaltamos desse contexto inteiro que a toga viril compreendia a ambiguidade da fase em que o jovem adentrava; esse caminho ambíguo (*iter ambiguum*, Pérsio, *Sat.* 5.34) é apresentado por Sêneca como a condição em que Lucílio se encontra: ele retém - e no caso não somente Lucílio, mas também Sêneca (*habemus*, *Ep.* 1.4.2) - os vícios de crianças e de “recém-nascidos” no âmbito do amadurecimento filosófico. Um desses

---

<sup>128</sup> “Na época imperial, os jovens patricios que aspirassem à carreira política recebiam, junto com a toga viril, o laticlavo (*latus clauus*), uma larga faixa de púrpura que era colocada sobre a túnica, usada, a princípio, somente pelos senadores e seus descendentes”. Prata, (2007, p. 343, n. 384).

<sup>129</sup> Tradução de Prata, (2007, p. 342-343).

<sup>130</sup> “Ambiguity and moral vulnerability”, Harrill, (2002, p. 266).

<sup>131</sup> Cícero, *Orationes philippicae*, 2.18.44-45.

<sup>132</sup> Harrill, (2002, p. 268). “The prodigal *togatus* was a rhetorical *topos* about moral corruption, especially sexual vice that unmade masculinity. Because the *toga uiril* entitled a youth to the right recline at *conuiuia*, the abuse of this freedom – falling into sexuality scandalous behavior at banquets – became proverbial”.

vícios é o medo da morte. A partir dessa ambiguidade, o filósofo iniciará sua argumentação, visando a que Lucílio se livre do medo da morte. Se Lucílio continuar a progredir assim como começou, “entenderá que algumas coisas devem ser menos temidas, e precisamente porque causam muito medo” (*intelleges quaedam ideo minus timenda quia multum metus adferunt*, *Ep.* 1.4.3). A questão da duração da vida é contraposta a algo que hoje chamaríamos de qualidade de vida, mais especificamente à ideia de uma vida tranquila:

*Nulli potest secura uita contingere qui de producenda nimis cogitat, qui inter magna bona multos consules numerat. (Ep. 1.4.4)*

“Viver uma vida segura não é possível a ninguém que pense em prolongá-la excessivamente ou que enuncie entre os grandes benefícios da vida viver ruante mutios consulados<sup>133</sup>”. (*Ep.* 1.4.4)

A vida não é algo a que se agarrar como faz a maioria que “triste flutua entre o medo da morte e os tormentos da vida: não querem viver e não sabem morrer”.<sup>134</sup> Na presente epístola, dos vícios de Lucílio, desses vícios que o fariam temer coisas de criança, deduzimos que o medo da morte e o desprezo da vida devem ser um assunto que atrai a atenção do discípulo a esse ponto da correspondência. Isso nos enfatiza a ideia de que também a retomada do assunto da riqueza, que ao leitor moderno pode parecer arbitrariamente inserida (mais uma vez ao final da carta, *Ep.* 1.4.11), pode ser entendida como concernente a mais um medo que o discípulo enfrentaria, como referimos anteriormente. Mas a relação dos filósofos com a riqueza será assunto mais centralmente desenvolvido na carta seguinte.

## **2.5. Com que roupa eu vou? O Filósofo e a Riqueza na *Ep.* 1.5**

---

<sup>133</sup> *Consules: OLD sentido 2.* Os cônsules eram eleitos anualmente, portanto os consulados eram utilizados para contar os anos.

<sup>134</sup> *Ep.* 1.4.5, *Plerique inter uitae tormenta miseri fluctuantur et uiuere nolunt, mori nesciunt.*

Chegando à quinta carta do epistolário, o filósofo estoico já conta em suas cartas com uma certa quantidade de temas abordados: falou-se de tempo (*Ep.* 1), leitura (*Ep.* 2), amizade (*Ep.* 3) e maturidade (*Ep.* 4). A presente epístola trata de diversos temas, a começar da aparência e da conduta que Lucílio deveria manter como seguidor de uma filosofia.

Essa conduta diz respeito à questão da riqueza, que, como vimos, é tema frequente até o momento (tendo já sido abordado na referência à pobreza em *Ep.* 1.1.5, *Ep.* 1.2.6. e *Ep.* 1.4.10) e que aqui é tratado com uma certa extensão, desde o início da carta até o sexto parágrafo. Aborda-se, sobretudo, a ostentação da riqueza, quer esta se dê por meio do vestuário pessoal, quer pela decoração de uma casa:

*Non splendeat toga, ne sordeat quidem; non habeamos argentum in quod solidi auri caelatura descenderit, sed non putemus frugalitatis indicium auro argentoque caruisse. Id agamus ut meliorem uitam sequamur quam uulgus, non ut contrariam: aliquin quos emendari uolumus fugamus a nobis et auertimus; illud quoque effcimus, ut nihil imitari uelint nostri, dum timent ne imitanda sint omnia. (Ep. 1.5.3)*

Que a toga não seja reluzente, mas pelo menos não esteja suja; que não tenhamos pratária em que se entalharam gravuras em ouro maciço, mas não pensemos que se privar de ouro e prata é indício de frugalidade. Comportemo-nos de forma que sigamos uma vida melhor que a multidão, não uma vida contrária a ela: de outra forma, afugentamos aqueles cujo aperfeiçoamento desejamos e os afastamos de nós; com isso também conseguimos que não queiram imitar nada de nós enquanto receiam ter de imitar tudo.

Como em outras epístolas (ver nota 101), Sêneca inicia elogiando a dedicação de Lucílio e o fato de ele estar se dedicando ao que realmente importa (*Ep.* 1.5.1); o discípulo, porém, deve estar atento para não querer ostentar sua recente escolha pela filosofia. Não é preciso mostrar que se é filósofo adotando um desleixe com a barba (*negelentiorem barbam*, *Ep.* 1.5.2), ou abstendo-se de ouro e prata (*Ep.* 1.5.3).

Pelos segundo e terceiro parágrafos, percebemos que Sêneca se mostra consciente que a filosofia não é algo que todos queiram seguir, e que, se Lucílio espera influenciar alguém pela sua forma de viver, os costumes grosseiros (*asperum cultum*, *Ep.* 1.5.2) iriam somente afastar potenciais interessados.

*Quemadmodum desiderare delicatas res luxuria est, ita usitatas et non magno parabiles fugere dementiae. Frugalitatem exigit philosophia, non poenam; potest autem esse non incompta frugalitas. (Ep. 1.5.5)*

Do mesmo modo que desejar produtos finos é luxúria, também fugir daqueles cotidianos e, não do que é caro, mas do que é acessível, é loucura. A filosofia exige frugalidade, não punição; porém, pode ser uma frugalidade não desarrumada. Prefiro deste modo: a vida sendo uma combinação entre bons comportamentos e conduta pública; que todos possam admirar as nossas vidas, mas também entendê-las.

*Frugalitas*, “frugalidade”, é uma palavra chave na argumentação desenvolvida nessa carta senequiana: a palavra aparece três vezes: uma vez no segundo parágrafo, acima transcrito, e duas vezes no quinto. *Frugalitas* é o que a filosofia demanda (*frugalitatem exigit philoiphia*, *Ep.* 1.5.5), a vida deve ser uma combinação entre bons comportamentos e conduta pública (*bonos mores et publicos*, *Ep.* 1.5.5). Assim Sêneca condensa suas reflexões em uma máxima: *infirmi animi est pati non posse diuitia* (*Ep.* 1.5.6), segundo a qual o que importa não é deixar de ser rico, mas saber fazer uso apropriado da riqueza. A diferença será vista apenas por quem se aproximar de um filósofo (como Sêneca e Lucílio), uma vez que, quem quer que o visite em casa ficará mais admirado com ele do que com as suas posses (*Ep.* 1.5.6).

O sétimo parágrafo, à moda senequiana, interrompe a sequência de advertências com uma máxima que não parece imediatamente estar conectada com o que a precedeu a até agora na epístola. Desta vez, a citação é de Hecatão, filósofo estoíco que foi discípulo de Panécio<sup>135</sup> (e que será citado também nas epístolas 1.6.7 e 1.9.6): “Cessarás de temer

---

<sup>135</sup> Gummere, 1965, p. 463.

se cessares de esperar” (*Desines timere, si sperare desieris, Ep. 1.5.7*). Mais uma vez, supomos ouvir, por meio de Sêneca, as palavras de Lucílio, *i.e.* a reação que ele terá ao ler essa máxima: *quomodo ista tam diuersa pariter sunt?* (*Ep. 1.5.7*). Essa *sententia* é gatilho para que o amigo mais experiente fale de tempo, medo e providência nos últimos três parágrafos da epístola. É assim que, nesta carta, que começa tratando de assuntos mais superficiais (barba, roupas, prataria, dinheiro), retomam-se, enfim, temas filosóficos já pincelados nas missivas anteriores.

Para o filósofo, tanto o esperar como o temer são típicos de um espírito oscilante (*Ep. 1.5.8*), uma vez que o mal que ambas as paixões causam é não preparar o homem para o presente (*non ad praesentia aptamur, Ep. 1.5.8*). Dessa forma, a providência, bem máximo (*maximum bonum condicionis humanae, Ep. 1.5.8*), transforma-se em mal. Por fim, Sêneca conclui trazendo o exemplo da natureza:

*Ferae pericula quae uident fugiunt, cum effugere, securae sunt: nos et uenturo torquemur et praeterito. Multa bona mostra nobis nocent; timoris enim tormentum memoria reducit, prouidentia, anticipat; nemo ntanto praesentibus miser est. Vale. (Ep. 1.5.9)*

As feras que avistam perigo fogem e, quando escapam, estão seguras; nós nos atormentamos tanto com o quanto pelo passado. Muitos de nossos bens nos prejudicam; pois a memória traz o tormento do temor, a providência o antecipa; ninguém é triste somente em razão do presente. Passe bem.

Segundo Sêneca, a natureza é providencialmente organizada.<sup>136</sup> É por isso que o exemplo de uma fera indomada pode ser útil para a edificação moral do seu amigo e discípulo Lucílio, sobretudo na fase inicial de seu aprendizado.<sup>137</sup>

### 2.5.1. Pouca presença?

<sup>136</sup> Schafer, (2001, p. 51) “by Seneca’s lights nature is providentially arranged, with the good in mind; virtue is the only good.”

<sup>137</sup> Para o emprego de animais selvagens como *exempla* em Sêneca, cf. Armisen-Marchetti (1989, p. 318); De Pietro (2008, p. 107 *et seq.*).

É notável que, na presente epístola, Lucílio está pouco presente, i.e. parece-nos menos perceptível que nas anteriores. Além do encorajamento inicial (*Ep.* 1.5.1) e da antecipação de sua possível reação (*Ep.* 1.5.7), o receptor parece ser silenciado pelo autor do epistolário. Aqui percebemos que, provavelmente, o entender de alguns estudiosos, (referido na Introdução deste estudo), quanto a Lucílio ser um mero pretexto literário se sustente em cartas como esta.

Estaria Lucílio em dúvida sobre como se deveria vestir e se arrumar depois de ter decidido seguir o caminho da filosofia? O que notamos aqui é que a progressão moral e filosófica do endereçado é mais vezes relativizada: ao mesmo tempo em que neste diz que Lucílio deve continuar com perseverança, ao mesmo tempo em que Sêneca diz se alegrar e pede que assim o seu amigo continue, surge um *autem* (*Ep.* 1.5.1 *illud autem te admoneo*), um “porém” seguido de uma admoestação negativa: “não vá agir ao modo daqueles que...” (*Ep.* 1.5.1 *ne eorum more qui...*).

A seguir, percorrendo o texto, lemos muitos verbos em primeira pessoa do plural<sup>138</sup>, o que pode dá a impressão de se estar incluindo o amigo menos experiente e (talvez por polidez) o próprio Sêneca nos conselhos prescritos. O efeito não é o de uma descrição definida, mas de uma imagem *ex negativo* de um Lucílio que ainda não prescinde ao todo desse tipo de admoestação, mesmo quanto a aspectos mais superficiais, como a aparência externa de um filósofo.

## 2.6. Sobre presença e ausência: a amizade real na *Ep.* 1.6

Embora em pequena escala, é possível perceber um aprofundamento do tema da amizade na sexta carta em relação à terceira. Vimos na *Ep.* 1.3 uma recomendação em que o remetente diz:

---

<sup>138</sup> *Si nos hominum consuetudini coeperimus exerpere?*, *Ep.* 1.5.2; *non habeamus argentum in quod... sed non putemos frugatilis...*, *Ep.* 1.5.3; *Id agamus*, *Ep.* 1.5.3; *alioquin quos emendari uolumus fuagmus a nobis et auertimus*, *Ep.* 1.5.3; *illus quoque effcimus*, *Ep.* 1.5.3; *Videamus ne ista per quae admirationem parare uolumus...*, *Ep.* 1.5.4; *non ad praesentia aptamur sed cogitationes in longinqua praemittimus*, *Ep.* 1.5.8; *nos et uenturo torquemur et praeterito*, *Ep.* 1.5.9.

*Diu cogita an tibi in amicitiam aliquis recipiendus sit. Cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte; tam audaciter cum illo loquere quam tecum.*  
(*Ep.* 1.3.2)

“Pense por um bom tempo se deve aceitar alguém como amigo. Quando lhe parecer bem que ele se torne seu amigo, aceite-o de todo o coração; e você falará com confiança com ele tal qual com você mesmo”.

Como mencionamos quando da análise da terceira epístola, nela se tem um conselho genérico, *i.e.* Sêneca adverte Lucílio sobre o que é necessário para se iniciar uma amizade verdadeira. As recomendações sobre a amizade vão se tornar específicas, *i.e.*, referindo-se à relação entre os missivistas, precisamente a partir da epístola 6, em que o tom intimista adquire uma ênfase diferente em relação às epístolas anteriores da obra.

É curioso notar que, embora se dirija nominalmente ao interlocutor, o início da sexta carta não trata diretamente do que ocorre com Lucílio, (como vimos acontecer,<sup>139</sup> e ainda veremos,<sup>140</sup> no epistolário), mas sim relata um estado mental de Sêneca: “Entendo, Lucílio, que não estou somente sendo corrigido, mas transformado” (*Ep.* 1.6.1). O *proficiens* com mais experiência diz que se transforma (*transfigurari*, *Ep.* 1.6.1), não porque não tenha ainda algo a ser melhorado, mas porque um espírito “modificado para melhor” (*in melius translati*) é aquele que vê os vícios que então ignorava (*Ep.* 1.6.1). Assim, o desejo expresso por Sêneca na presente epístola é o de comunicar uma mudança recente. E o objetivo disso é explicitado: começar a ter “uma confiança mais firme na nossa amizade” (*amicitiae nostrae certiore fiduciam* (*Ep.* 1.6.2). É aqui que, pela primeira vez o relacionamento entre os missivistas é chamado de amizade (*amicitiae nostrae*, *Ep.* 1.6.2), e não de uma amizade qualquer mas de uma amizade real (*uerae*, *Ep.* 1.6.2)<sup>141</sup> “que nem esperança, nem temor, nem a preocupação com sua utilidade consome” (*quam non spes, non timor, non utilitatis suae cura diuellit*, *Ep.* 1.6.2).

---

<sup>139</sup> *Ep.* 1.1.1; *Ep.* 1.2.1; *Ep.* 1.3.1; *Ep.* 1.4.1 e *Ep.* 1.5.1.

<sup>140</sup> *Ep.* 1.7.1 e *Ep.* 1.9.1.

<sup>141</sup> Como vimos na *Ep.* 1.3.2, era “a força da verdadeira amizade” que Lucílio não conhecia (*non nosatis nosti uim uerae amicitiae*).

### 2.6.1 Lucílio entra em cena

*'Mitte' inquis 'et nobis ista quae tam efficacia expertus es.'* (Ep. 1.6.4)

“Envie”, você diz, “também para nós as ideias mais eficazes que você tiver experimentado.”.

No quarto parágrafo desta carta palavras do destinatário nominal são evocadas: Lucílio teria pedido a Sêneca que lhe mandasse o que lhe fez tão bem, o que lhe causou tal mudança. Contudo, mesmo que apareça mais diretamente apenas na segunda metade da epístola, o modo singular como nesta carta Sêneca trata o interlocutor revela também algo do seu endereçado.

Vemos que, nela, desde o início, o filósofo se abre como a um amigo, ou até como a si mesmo. Aqui, com ao transcrever o pedido de Lucílio, a carta se desenvolve para mais um aprofundamento na direção para a qual o relacionamento dos dois pode se enaminhar: “Eu mesmo”, responde Sêneca, “desejo transmitir tudo para você” (*Ego uero omnia in te cupio transfundere, Ep. 1.6.4*). É pois, perceptível que Sêneca adota aqui uma atitude sobre a qual Lucílio havia sido instruído na terceira carta: “compartilhe com seu amigo todas as suas preocupações e todos os seus pensamentos” (*cum amico omnes curas, omnes cogitationes tua misce, Ep. 1.3.3*).

Estaria Sêneca se apresentando como um exemplo do modelo de amigo e de amizade que apresentara na terceira epístola? Que ele serve de *exemplum* de amigo para o leitor de outras épocas, inclusive o leitor moderno, vimos na epígrafe bem como na discussão da introdução do nosso trabalho.

Ainda em resposta à frase atribuída a Lucílio, o autor da carta não apenas promete mandar livros e anotações (*mittam itaque ipsos libros... inponam notas, Ep. 1.6.5*), como também faz um convite para que o seu amigo venha vê-lo:

*Plus tamen tibi et uita uox et conuictus quam oratio proderit; in rem presentem uenias oportet, primum quia longum iter est per praecepta, breue et efficax per exempla. (Ep. 1.6.5)*

Contudo, uma voz viva e a convivência serão mais úteis do que um discurso; convém que você venha aqui em pessoa, primeiramente porque os seres humanos confiam mais nos olhos que nos ouvidos; em segundo lugar, porque longo é o caminho por preceitos, breve e eficaz por exemplos.

Sobre essa passagem há quem veja uma referência que extrapola o tema da amizade. Por exemplo, Rosati afirma que ela concerne “à prática da literatura em geral”:

“dos livros é preciso extrair exemplos de sabedoria, princípios morais, e é por isso que, sendo a literatura subordinada às razões da vida, serão úteis mais que os livros as experiências de vida real que fornecem *exempla* de moral”.<sup>142</sup>

Se é assim, a presente carta poderia ser ela mesma um “documento de experiências morais” (“documento di esperienze morali”, Rosati, 1981, p. 7), e, ao mesmo tempo, um registro de uma visível evolução do leitor da obra. É para que um desfrute do outro que a convivência é mais valiosa que os livros e as anotações. *Longum iter est per praecepta, breue et efficax per exempla (Ep. 1.6.5)*: notamos o quanto o texto senequiano procura realizar seu próprio enunciado quando percebemos que, logo em seguida, o filósofo tentará ilustrar essa *sententia* através de exemplos de filósofos antigos de várias escolas (ele dirá, então, que muitos filósofos extraíram de Sócrates mais dos costumes que das palavras, mais da convivência do que dos ensinamentos de Zenão ou

---

<sup>142</sup> “La pratica della letteratura in generale: dai libri bisogna estrarre esempi di saggezza, principi morali, ed è perciò che essendola letteratura subordinata alle ragioni della vita, saranno utili, più che i libri le esperienze di vita diretta che forniscono exempla di moralità”. 1981, p. 7-8.

de Epicuro etc., *Ep.* 1.6.6)<sup>143</sup>. Ademais, o convite não é só para que Lucílio aprenda de Sêneca, mas também o contrário:

*Nec in hoc te accerso tantum, ut proficias, sed us prosis; plurimum enim alter alteri conferemus. (Ep. 1.6.6)*

E não o chamo somente para que você seja beneficiado, mas também para que beneficie; pois ambos haveremos de trazer muito um ao outro.

Após a enumeração de tão importantes nomes da filosofia, tem-se a impressão de se alcançar ao clímax da carta, quando, mesmo que indiretamente, a amizade entre Lucílio e Sêneca é assemelhada à amizade entre aqueles mestres e discípulos.

O *conuictus* (a convivência, o fato de se estar fisicamente juntos, *Ep.* 1.6.5) para o qual Sêneca convida seu discípulo é uma ideia que, mais tarde (nas *Ep.* 4.40.11 e 6.55.9-11) evoluirá para a de se “estar juntos mentalmente”, conforme aponta Evenepoel (2011, p. 286), segundo quem na *Ep.* 1.6.4 (*Nullius boni sine socio iucunda possessio est*) destaca-se o lado prazeroso da amizade. Rolim de Moura (2011, p. 286) também percebe esse tom intimista da sexta carta do epistolário. Sobre a *Ep.* 1.6.2-3, ele afirma que Sêneca e Lucílio são companheiros, amigos íntimos. Como vimos no parágrafo 6, os dois amigos são de proveito um ao outro: “a relação entre eles implica colaboração na tentativa de superar as paixões e os temores que ainda assolam os *proficientes*” (2011, p. 286).

## 2.6.2 Lucílio entra em Sêneca

O final da sexta carta reporta uma citação de Hecatão, a qual Sêneca comenta a título de conclusão de sua missiva:

*Interim quoniam diurnam tibi mercedulam debeo, quid me hodie apud Hecatonem delectauerit dicam. ‘Quaeris’ inquit ‘quid profecerim? amicus*

---

<sup>143</sup> *Omnis in diuersum itura sapientium turba plus moribus quam ex uerbis Socratis traxit, Ep.* 1.6.6.

*esse mihi coepi.* *Multum profecit: numquam erit solus. Scito esse hunc amicum omnibus. Vale. (Ep. 1.6.7)*

Enquanto isso, visto que lhe devo a pequena renda deste dia, direi o que me deliciou hoje em Hecatão: “Você me pergunta” diz ele, “no que progredi? Comecei a ser amigo de mim mesmo”. Ele progrediu muito: nunca ficará sozinho. Saiba que este é amigo de todos. Passe bem.

Nessa passagem fica claro aonde leva o desenvolvimento do tema da amizade a este ponto do epistolário. A *amicita nostra* (Ep. 1.6.2), com que se havia iniciado a carta, torna-se, na *sententia* hecatoniana, uma amizade consigo mesmo (*amicus esse mihi coepi*, Ep. 1.6.7), uma noção que Sêneca havia introduzido na terceira carta<sup>144</sup>.

Na carta 6, perguntamo-nos, portanto, seria essa amizade entre os dois missivistas um exemplo de mera amizade interior e de prática de meditação escrita, em que o destinatário é ficção, ou, (em termos psicanalíticos, “projeção”) do próprio remetente?<sup>145</sup> Teríamos mesmo percebido um indício de um Lucílio interiorizado:

Lucílio e o próprio Sêneca acabam mesmo por tornar-se praticamente indissociáveis. O “outro” com que Sêneca por vezes diz se preocupar, que já se limita muitas vezes ao discípulo escolhido Lucílio, esse indivíduo selecionado e destinado a uma relação íntima e que decorre à parte, longe dos ruídos do vulgo, esse aluno quase se confunde com o próprio “eu” do professor. (Rolim de Moura, 2011, p. 286)

No texto da carta em apreço, ainda não vemos Lucílio se confundir de modo absoluto com o “eu” de Sêneca. Porém, percebemos a semelhança entre a máxima de Hecatão e a introdução dessa epístola: o amigo mais experiente a inicia contando que se aperfeiçoou, que está sendo transformado. Embora não sejamos informados diretamente qual seja a melhora tão vivamente reportada a seu discípulo, na citação de Hecatão

---

<sup>144</sup> Ep. 1.3.2-3.

<sup>145</sup> De acordo com Rolim de Moura (2015, p. 272), no estoicismo posterior a Sêneca, no próprio Epicteto e em Marco Aurélio, o diálogo é parte constitutiva da meditação.

também há uma melhora comunicada: o começo da amizade consigo mesmo. Provavelmente, Lucílio está numa fase em que ainda deve aprender a estar consigo mesmo<sup>146</sup>, e, não só isso, mas a ser amigo de si mesmo.

Sêneca, que muito falou sobre ensinamentos e preceitos gerais nas epístolas anteriores, ao abrir-se dá, talvez, o primeiro sinal de que está longe de alcançar o sumo bem (*Ep.* 1.6.1)<sup>147</sup>. Essa abertura ou exposição do autor do epistolário nos faz repensar o leitor ao qual ele se destina: quem lê, seja o Lucílio histórico ou não, está, segundo o autor, pronto para saber que seu mestre, preceptor e agora mais que antes amigo também enfrenta problemas e precisa se desvencilhar de vícios. Curiosamente esta é a primeira carta em que não há ordens específicas para que Lucílio faça ou deixe de fazer algo, pelo contrário o imperativo *mitte* (*Ep.* 1.6.4) é a voz do endereçado pedindo algo para seu amigo.

### III. Conclusão

No início deste estudo nos perguntamos sobre quem seria o leitor visado por Sêneca por meio de suas epístolas. Ao longo da leitura das cartas, percebemos que o endereçado recebe não apenas elogios, como também diversas repreensões<sup>148</sup> e orientações específicas<sup>149</sup>. Guiados por tais indícios, procuramos traçar algumas possíveis características de Lucílio.

Em suma, vimos na *Ep.* 1.1 que Lucílio já havia iniciado sua jornada espiritual na filosofia; ele não estava, contudo, se debruçando corretamente nas leituras (*Ep.* 1.2). Na terceira epístola, tomamos conhecimento do fato de que ele que fazia uso impróprio da palavra *amicus*, e, segundo Sêneca, isso significaria não conhecer o valor de uma verdadeira amizade (*Ep.* 1.3.2). Em seguida, a maturidade espiritual e o medo da morte

---

<sup>146</sup> *Recede in te ipse quantum potes; cum his uersare qui te meliorem facturi sunt, Ep.* 1.7.8.

<sup>147</sup> Rolim de Moura (2011, p. 265): “Observa-se que Sêneca assume essa postura de autoridade de maneira mais forte no início da coleção, mas aos poucos vai dando sinais de que também ele está longe de alcançar o sumo bem.”

<sup>148</sup> *Ne ista lectio, (Ep.* 1.2.1); *uehementer erras et non satis nosti uim uerae amicitiae, (Ep.* 1.3.2); *ne eorum more qui non proficere sed conspici capiut facias, (Ep.* 1.5.1).

<sup>149</sup> *Fac ergo... quod facere te scribis, omnes horas conplectere, (Ep.* 1.1.2); *et cum multa percurreris, unum excerpe, (Ep.* 1.2.3); *omnia cum amico delibera, (Ep.* 1.3.2); *Tu quidem ita uiue, (Ep.* 1.3.3); *Cum rerum natura delibera, (Ep.* 1.3.6); *Hoc cotidie meditare, (Ep.* 1.4.5); *Recosgnosce exempla, (Ep.* 1.4.8).

são os assunto sobre que Lucílio é instruído (*Ep.* 1.4), ao passo que na quinta carta ele é advertido no sentido de não seguir o costume de alguns que mostram apenas nas aparências a mudança que a filosofia deve fazer internamente. Finalmente, na *Ep.* 1.6 há uma maior abertura do filósofo ao seu amigo, e uma maior explanação sobre a amizade dos dois.

Que Lucílio já tinha se iniciado no estudo da filosofia é confirmado, pois já na segunda carta recebe conselhos de como prosseguir com a leitura. Aqui podemos relativizar o que Scarpat (1975, p. 25) havia sugerido, i.e. que o convite em *Ep.* 1.1.1 para a filosofia seria supérfluo se tivesse exclusivamente sido direcionado ao nosso recipiente nominal. Isso porque, pelas diversas admoestações que resumimos acima (cf. ainda notas 148 e 149), é de se pensar que, ainda que somente Lucílio lesse as cartas, o convite não seria excessivo. Isso porque, conforme aprendemos com Sêneca, mesmo já estando nos primeiros passos de seu caminho para a virtude, um aprendiz não está isento de receber conselhos.

Se Lucílio seria um recipiente dado ou construído foi uma das questões que colocamos no início desta pesquisa. E seria ele passivo frente a todos os conselhos e exortações de seu mestre? Em algumas cartas, observamos palavras que Lucílio teria dito a Sêneca (ou que Sêneca julga passíveis de serem ditas por aquele) seja em missiva hoje perdida, seja em outra ocasião. "Só que," você diz "ora quero folhear esse livro, ora aquele" (*Ep.* 1.2.4)<sup>150</sup>: como tais, as palavras de Lucílio permitem que Sêneca desenvolva sua própria carta, e suas explicações. Em outro parágrafo, na mesma carta, pode-se vislumbrar a voz de Lucílio: "Qual é a medida da riqueza, você pergunta?" (*Ep.* 1.2.6)<sup>151</sup>... a impressão é de que aparentemente os temas das epístolas são, sim, definidos por perguntas de seu mais próximo interlocutor.

A epístola 1.3 é um exemplo disso, pois o fato de Lucílio ter chamado de "amigo" alguém que não era seu amigo dará lugar ao assunto principal ali desenvolvido; na quarta epístola, Lucílio teria afirmado: "É difícil [...] conduzir o espírito ao desprezo da vida" (*Ep.* 1.4.4)<sup>152</sup>. Evidentemente, não podemos saber, caso tenham existido, qual foi o conteúdo das cartas de Lucílio, mas podemos, do texto senequiano em apreço, depreender

---

<sup>150</sup> *'Sed modo' inquis 'hunc librum evoluere uolo, modo illum.'*, (*Ep.* 1.2.4).

<sup>151</sup> *Quis sit diuitiarum modus quaeris*", (*Ep.* 1.2.6).

<sup>152</sup> *'Difficile est [...] animum perducere ad contemptionem animae'*, (*Ep.* 1.4.4)

a expectativa de um leitor ativo, um leitor que já chega a seu mestre com questionamentos e observações, alguém intencionado a aprender, de acordo com o pedido da *Ep.* 1.6.4: “Mande”, você diz “para nós também isso daí que é tão eficaz que você experimentou”<sup>153</sup>. Além do mais, as palavras que Sêneca infere que seu amigo diria ao ler a sua carta <sup>154</sup> podem nos sugerir um leitor que não é passivo, tampouco, aos ensinamentos de seu preceptor.

Desde a primeira carta do epistolário foi, portanto, possível encontrar algum desenvolvimento no Lucílio leitor das cartas? Vários dos temas tratados, como já mostramos, se repetem ao longo das cartas, sendo retrazidos à tona, quer diretamente tematizados, quer reevocados por meio de imagens frequentes na prática epistolar do filósofo. Defendemos que há, além disso, um aprofundamento desses temas, ainda que isso não ocorra de forma contínua, linear.

As cartas 3, 6 (e mais tarde a 9) expõem de forma mais extensa a temática da amizade filosófica. Numa próxima etapa da pesquisa, veremos que as cartas 1, 8 e 12 abrirão caminho para discussões filosóficas sobre o tempo. Além disso, os mesmos temas não deixam de aparecer (sendo ao menos citados) em outras epístolas do primeiro livro: na epístola sexta, fala-se de livros que Sêneca mandará a seu amigo para que ele não perca tempo procurando o que ler (*Ep.* 1.6.5), sobre livros, havia-se já discutido na segunda epístola... A explicação de Sêneca para enfrentar morte e seus temores da carta 4, haviam sido antecipados<sup>155</sup> no início do epistolário, e a riqueza e seus cuidados é um assunto que, como observamos, permeia as cartas senequianas com referências diretas

---

<sup>153</sup> *‘Mitte’ inquis ‘et nobis ista quae tam eficácia expertus es.’*

<sup>154</sup> “Talvez você venha perguntar o que estou fazendo eu”, *Interrogabis forasse quid ego faciam*, (*Ep.* 1.1.1); “Você dirá: “De que modo coisas tão diferentes estão uma ao lado da outra? ”, *Dices, ‘quomodo ista tam diuersa pariter sunt’*. (*Ep.* 1.5.7.)

<sup>155</sup> *Ep.* 1.1.2 *In hoc enim fallimur, quod mortem prospicimus: magna pars eius iam praeterit; quidquid aetatis retro est mors tenes.*

por meio de máximas e suas explicações<sup>156</sup>, ou por meio de vocábulos e expressões pertencentes ao campo semântico da economia<sup>157</sup>.

Há uma rede complexa de conexões, que dificulta uma visão linear do desenvolvimento dos missivistas bem como do suposto aumento progressivo de complexidade filosófica dos assuntos abordados. Portanto, compreende-se que não é fácil encontrar um caminho espiritual explicitamente delineado nas *Epístolas*. Nossa impressão, porém, é de que a mudança de atitude do filósofo em relação a seu amigo é sugestiva para se começar a traçar esse caminho espiritual.

Todas as cartas analisadas (como as demais do primeiro livro) estão permeadas de “brindes”, máximas de Sêneca ou de outros para o seu discípulo. A constante mudança de assuntos, da qual as *Ep.* 1.4 e 1.5 dão exemplos, e as conclusões das cartas, muitas vezes abruptas e desconexas do restante da epístola<sup>158</sup> causam ao leitor moderno um estranhamento. É possível pensar que, em certos momentos, o leitor da carta se distancia<sup>159</sup> de Lucílio; isso nos traz um efeito de verossimilhança quanto à existência efetiva de uma correspondência entre os missivistas do I séc. d.C. Também a reformulação de alguns conceitos cria um tom típico de uma conversa<sup>160</sup>.

Para Sêneca, aprendemos, o leitor ideal é aquele que aprende algo a cada dia, que se debruça em alguns autores específicos e digere alguns de seus ensinamentos (*Ep.* 1.2). Por sua vez, Sêneca também é um leitor: no primeiro livro, ele cita sobretudo Epicuro<sup>161</sup> e Hecatão<sup>162</sup>, mas também Teofrasto<sup>163</sup>, Pomopônio<sup>164</sup>, Demócrito<sup>165</sup>, o poeta Publílio<sup>166</sup>,

---

<sup>156</sup> *Non puto pauperem cui quantulucumque supersat est, (Ep. 1.1.5); Illa uero non est paupertas, si laeta est; non qui parum habet, se dqui plus cupito, pauper est, (Ep. 1.2.6); primus habere quod necess est, proximus quod sat est, (Ep. 1.2.6); magna diuitiae sunt lege naturae compósita paupertas, (Ep. 1.4.10); Cui cum paupertate bene conuenit diues est, (Ep. 1.4.11); infirmi animi est pati non posse diuitias, (Ep. 1.5.6); miser est qui se non beatissimum iudicat, licet imperet mundo, (Ep. 1.9.21), Malum est in necessitate uiuere, necessitas nulla est, (Ep. 1.12.10).*

<sup>157</sup> *Inpensae, (Ep. 1.1.4); lucellum, (Ep. 1.5.7); mercedulam, (Ep. 1.6.7), in debitum soluet, (Ep. 1.7.10); Hoc non inputo in solutum, (Ep. 1.8.10), tibi soluam quod debeo, (Ep. 1.9.6).*

<sup>158</sup> Cf. *Ep.* 1.3.6, *Ep.* 1.4.10 e *Ep.* 1.5.7.

<sup>159</sup> Como vimos com o pronome *ista*, da *Ep.* 1.1.2 cf. nota 178.

<sup>160</sup> Schafer, 2011, p. 47, “frequentemente Sêneca revisita e revisa os seus ensinamentos nos diversos temas. Em parte essa prática está relacionada ao tom conversacional que ele adota conscientemente nas *Cartas*” (“Seneca frequently revisits and revises his teachings on various themes. In part this practice accords with the conversational tone he consciously adopts in the *Letters*”).

<sup>161</sup> *Ep.* 1.2.5; *Ep.* 1.4.10; *Ep.* 1.7.11; *Ep.* 1.8.8; *Ep.* 1.9.1,8,20; *Ep.* 1.11.8; *Ep.* 1.12.10.

<sup>162</sup> *Ep.* 1.5.7, *Ep.* 1.6.7, *Ep.* 1.9.6.

<sup>163</sup> *Ep.* 1.3.2.

<sup>164</sup> *Ep.* 1.3.6.

<sup>165</sup> *Ep.* 1.7.10.

Átalo<sup>167</sup>, Crisipo<sup>168</sup>, Demétrio o Poliorcetes<sup>169</sup> e Heráclito<sup>170</sup>. Depois de citar o ensinamento desses autores, o missivista os comenta e os explica, e até mesmo os corrige (*Ep.* 1.2.6).

Da tradução e análise das primeiras seis cartas, vemos, pois, que, na aparente assistemática das *Epístolas*, Lucílio pode efetivamente ser um guia. Isso porque ele, como amigo e discípulo de Sêneca, é quem provará os diversos *exempla* em que o filósofo se configura; porque, quando fala de leitura (*Ep.* 1.2), o filósofo se põe como leitor (*passim*); quando fala de amizade (*Ep.* 1.3), ele se põe como amigo (*Ep.* 1.6). Veremos ainda que, se fala de tempo (*Ep.* 1.1), Sêneca expõe suas preocupações em relação à velhice (*Ep.* 1.12).

Por fim, ao que nos parece, o diálogo interior de que falamos na análise da sexta epístola é também uma chave de leitura para o que se seguirá da obra. Nesta breve amostra, não temos ainda uma resposta definitiva sobre a questão de se há progressiva complexificação filosófica das cartas. Mas, Lucílio se transforma? Seria prematuro dar uma resposta definitiva também a essa pergunta, mas constatamos que vale a pena direcioná-la, numa próxima fase da pesquisa, um corpus mais amplo, a fim de estudar mais a fundo as questões sobre o leitor e a leitura de Sêneca que apareceram na nesta monografia.

---

<sup>166</sup> *Ep.* 1.8.9-10.

<sup>167</sup> *Ep.* 1.9.7.

<sup>168</sup> *Ep.* 1.9.14,16.

<sup>169</sup> *Ep.* 1.9.18-19.

<sup>170</sup> *Ep.* 1.12.17.

## IV. Tradução e texto latino das *Epistulae Morales* 1-6

### 4.1 Tradução

#### *Carta 1.1*

#### SÊNECA SAÚDA SEU LUCÍLIO

[1] Faça assim, Lucílio meu: reclame você para si mesmo<sup>171</sup>, e o tempo que até o dia de hoje lhe tinha sido roubado, ou furtado, ou mesmo o que lhe resvalava, ajunte-o e preserve-o. Convença-se que as coisas são assim como estou lhe escrevendo: uma parte do nosso tempo nos é arrancada, uma parte é subtraída e uma parte desliza<sup>172</sup>. Contudo o desperdício mais vergonhoso é aquele que se dá por negligência. E se prestar atenção, você observará que uma grande parte da nossa vida desaparece por agirmos mal, a maior parte por não fazermos nada, e a vida inteira por fazermos outras coisas<sup>173</sup>.

[2] Por acaso, você consegue me indicar alguém que atribua algum valor ao tempo? Ou que aprecie o dia? Ou alguém que perceba que está a cada dia morrendo? Pois é nisto

---

<sup>171</sup> *Vindica te tibi* Cf. *OLD uindico* (sentidos 1a e 2a). *Vindicare se/sibi aliquid* faz parte do léxico legislativo; segundo Gaffiot aponta ao verbete *uindico*: “primitivement les deux parties se transportaient sur les lieux avec le prêteur et, mettant ensemble la main sur l’objet en litige, le revendiquaient avec des formules sacramentelles: GELL, 20,10,7”. *Vindica te tibi*: a expressão, típica do campo semântico jurídico, resulta forte e enfática; tal ênfase é também visível nas traduções “set yourself free for your own sake” (Gummere, 1996, p.3), “rivendica finalmente te a te stesso” (Scarpata, 1975, p. 37) e “reclama o direito de dispor de ti” (Segurado e Campos, 2004, p. 1). De acordo com Braren (1999, p. 42), “a ênfase expressiva é conferida aos dois objetos diretos do verbo *uindicare*, *te* e *tempus*, um é a pessoa endereçada, que aqui pode ter dimensões universais, e o outro, o assunto da epístola, o tempo”.

<sup>172</sup> Na presente carta Sêneca se serve de um verbo específico que denota a materialidade do conceito de *tempus*. Em Bregalda (2004) lemos sobre três importantes metáforas do tempo em Sêneca: o ponto, o rio e o abismo. No verbo *effluunt* é perceptível a relação tempo-água que pode emitir “a visão [...] de um rio arrastando nossas vidas” (Bregalda, 2004, p. 42).

<sup>173</sup> *Magna pars vitae elabitur male agentibus, maxima nihil agentibus, tota vita aliud agentibus*: quanto a essa passagem memorável, em que cada um dos três membros (*tricola*) rima entre si (*homoeteleuton*), ao traduzir procuramos recuperar o paralelismo sintático, em latim obtido com ablativo de causa. Das traduções consultadas, nenhuma mantém a construção causal, no lugar os tradutores optaram por uma construção de nuance mais temporal: “the largest portion of our life passes while we are doing ill, a goodly share while we are doing nothing, and the whole while we are doing that which is not to the purpose” (Gummere, 1996, p. 3), “buona parte della vita la perdiamo a far del male, la massima parte a non far niente, tutta a far dell’altro” (Scarpata, 1975, p. 37) e “durante grande parte da vida agimos mal, durante a maior parte não agimos nada, durante toda a vida agimos inutilmente” (Segurado e Campos, 2004, p. 1).

mesmo que nos enganamos: esperamos a chegada da morte, mas uma boa parte dessa já passou; o tempo de vida que tenha passado, qualquer que seja ele, a morte o possui. Faça, por isso, Lucílio meu, o que você me diz estar fazendo: seja dono de cada hora sua, e você há de depender o menos possível do amanhã se agarrar o dia de hoje<sup>174</sup>. Enquanto nos distraímos, a vida transcorre.

[3] Tudo, Lucílio, é de outrem, somente o tempo é nosso; a natureza nos atribuiu a posse desta única coisa fugaz e escorregadia, e dela exclui quem ela bem deseja. E é tanta a tolice dos homens que, ao obter coisas ínfimas e banais (certamente recuperáveis), permitem que elas contem como um débito; ninguém que recebe o tempo julga que deve alguma coisa, embora o tempo seja a única coisa que nenhum homem, por mais grato que seja, pode restituir.

[4] Talvez você venha perguntar o que estou fazendo eu, que lhe dou tais prescrições. Vou falar com você francamente: acontece comigo o mesmo que com alguém que vive no luxo, mas é diligente; tenho sob controle a relação dos gastos. Não posso dizer que não desperdiço nada, mas posso dizer aquilo que perco e por que motivo, e posso dizer-lhe também de que forma o perco: também; eu conseguiria proferir as causas da minha pobreza. No entanto, comigo acontece aquilo que acontece com a maioria, levada à inópia não por causa de uma falha de sua parte: todo mundo lhes perdoa, mas ninguém os socorre.

[5] E daí? Não acredito que é pobre aquele a quem resta o suficiente, por menos que isso seja; prefiro que você, contudo, preserve aquilo que é seu e que comece a tempo. De fato, como pareceu aos nossos antepassados: “a parcimônia derradeira é serôdia”<sup>175</sup>, pois no final fica, não só uma quantidade menor, mas também o que é pior. Passe bem.

---

<sup>174</sup> Como já apontou Scarpata (1975, p. 38), a passagem ecoa o verso de Horácio: *dum loquimur fugerit inuida/ aetas* (*carm.* I.11,7-8). A relação entre Sêneca e têm chamado atenção recentemente; por exemplo, temos notícia de que está em preparação um livro derivado do congresso “Horace and Seneca: Interactions, Intertexts, Interpretations”, realizado em Julho 2015 na Universidade de Heidelberg por Kathrin Winter, Tobias Alendorf e Andreas T. Zanker.

<sup>175</sup> *Sera parsimonia in fundo est*: a passagem, de tom proverbial, tem paralelo na obra *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo (*op.* 369); de acordo com Segurado e Campos (2004, *ad loc.*), é uma tradução quase literal de Hesíodo. Scarpata (1975) destaca que é o próprio Sêneca que atribui tal ditado aos *moresmaiorum* dos antigos romanos e explicita sua conexão do enunciado com o contexto da vida rural é explícita. De todo modo, a associação de *in fundo/in imo* com o fundo de uma ânfora (e com o acabar do vinho na ânfora) é predominante nos autores consultados, que traduzem: “it is too late to spare when you reach the dregs of the cask. Of that which remains at the bottom, the amount is slight, and the quality is vile.” (Gummere, 1996, p. 5), “já vem tarde a poupança quando o vinho está no fundo”. É que o que fica no

## Carta 1.2

### SÊNECA SAÚDA O SEU LUCÍLIO

[1] Pelo que você me escreve e pelo que ouço, formo uma boa expectativa a seu respeito: você não fica correndo de um lado para o outro, nem se atormenta com o desejo de mudança de lugar.<sup>176</sup> O espírito fraco<sup>177</sup> é que tem essa preocupação: penso que a primeira prova de uma mente bem-disposta<sup>178</sup> é a de poder manter-se<sup>179</sup> e habitar consigo mesma.

[2] Preste atenção nisto, porém: que essa<sup>180</sup> leitura de muitos autores e de todo o gênero de livros não tenha algo de inconstante e instável.<sup>181</sup> É bom demorar-se sobre autores específicos e deles se alimentar, se deles você quiser extrair algo que se assente

---

fundo, além de ser muito pouco, são apenas borras!” (Segurado e Campos 2004, p. 2) e por fim Scarpato (1975, p. 31): “in fondo all’anfora il vino è poco ed è il peggiore”.

<sup>176</sup> *Scribis, discurre, inquietaris*: essa primeira sequência de três verbos que se referem explicitamente às cartas de Lucílio e à sua conduta delinea de certa forma uma silhueta do discípulo: com o primeiro, confirma-se que ele, tal como Sêneca, também tem participação ativa na correspondência; os outros dois verbos o caracterizam *ex negativo* como alguém sossegado, pacato.

<sup>177</sup> *Aegri*: lit. “doente” (*OLD aeger* sentido 1), optamos pelo sentido 2 do *OLD* “fraco, débil”.

<sup>178</sup> *Compositae mentis* (*OLD compositus* sentidos 5 e 7), conferir a nota 194 da *Epístola* 1.4.

<sup>179</sup> *Consistere*: (*OLD consisto* sentido 5 e 8): o termo latino faz uma alusão à (in)constância, que procuramos recuperar ao traduzir *uagum* por “inconstante” no segundo parágrafo (cf. nota abaixo). Sobre a *constantia* como virtude estoica, cf. De Pietro (2013, p. 118,158-167, 221-229); Silveira (2011, p. 67 n. 227) e Silveira (2014, *passim*).

<sup>180</sup> *Ista*: o pronome demonstrativo de segunda pessoa (“essa”) pode dar a entender que Sêneca aqui responda a algo que seu interlocutor, Lucílio, já tenha dito. Este seria mais um passo que corrobora a constatação de que algumas cartas começam e terminam *ex abrupto*, como fossem efetivamente parte de uma conversa já iniciada e a ser terminada. Conforme apontamos na Introdução, Canfora (2006, p. 38) se refere a tal aspecto para corroborar sua hipótese acerca da veracidade da correspondência senequiana. Nesta passagem, a impressão concerne ao surgimento aparentemente arbitrário dos tópicos no decorrer da carta: o assunto da leitura (*ista lectio*) surge sem que o leitor em geral (exceto, talvez, o próprio Lucílio) o espere. De nossa parte, a constatação não corrobora necessariamente a veracidade da correspondência epistolar, mas sim destacar o quanto aqui o leitor moderno se distancia de Lucílio.

<sup>181</sup> *Illud autem uide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis uoluminum habeat aliquid uagum et instabile*: além de se referir a um modo de leitura referido por Lucílio, uma outra possibilidade de compreensão do pronome *ista* é a de que ele faça referência ao modo como Lucílio lê (“essa sua leitura”). Nas traduções consultadas, o pronome demonstrativo *ista* é interpretado nesse sentido: Segurado e Campos (2004, p. 3) verte: “toma, porém, atenção, não vá **essa tua** leitura de inúmeros autores e de volumes de toda a espécie arrastar algo de indecisão e de instabilidade”; Scarpato (1975, p. 49): “ma bada che anche leggere, **come tu fai**, molti autori e libri disparati può essere una forma di instabilità”; Gummere (1996, p. 7): “be careful, however, lest **this** reading of many authors and books of every sort may tend to make **you** discursive and unsteady”.

de modo duradouro<sup>182</sup> em sua mente. Não está em lugar nenhum quem está em toda parte. Assim sucede com os que passam a vida em peregrinação têm muitos tetos hospitaleiros<sup>183</sup>, nenhuma amizade; o mesmo acontece necessariamente com aqueles não se empenham em alcançar familiaridade com autor algum, mas atravessam<sup>184</sup> tudo de modo corrido e apressados.

[3] Não é útil e nem chega ao corpo o alimento que, sendo consumido, é imediatamente expelido; nada prejudica tanto a saúde do corpo quanto a troca constante de remédios; uma ferida em que se ficam testando medicamentos não vem a ser uma cicatriz; a árvore que é frequentemente transplantada não lança raízes;<sup>185</sup> nada é tão útil que, até mesmo de passagem, seja proveitoso. Uma abundância de livros distrai; e, como você não consegue ler o quanto tiver, ter o que você pode ler é o suficiente.

[4] "Só que," você diz "ora quero folhear<sup>186</sup> esse livro, ora aquele." É típico de um estômago enfastiado provar muitas comidas; essas, quando são variadas e diversas, contaminam e não alimentam. Pelo que, leia sempre os livros de boa reputação e, se alguma vez quiser desviar-se<sup>187</sup> para outros, volte aos primeiros. A cada dia ajunte algo que auxilie contra a pobreza, algo contra a morte, assim como algo contra outras desgraças; e, quando tiver percorrido muitas ideias, colha uma só para digerir naquele dia.

[5] É assim que eu mesmo faço; das muitas leituras absorvo algo. Este é o ensinamento de hoje, que consegui de Epicuro (visto que tenho o costume também de

---

<sup>182</sup> *Fideliter*: lit. "fielmente, firmemente" (*OLD* sentido 4 "securely").

<sup>183</sup> *Hospitia*: "the permanent relationship existing between host and guest, the ties of hospitality" (*OLD* sentido 2a).

<sup>184</sup> *Transmittunt*: lit. "ir ou viajar para o outro lado, atravessar" (*OLD transmitto* sentido 2a).

<sup>185</sup> *Planta*: lit. "planta jovem" (*OLD* sentido 1b). Neste parágrafo temos várias máximas (*sententiae*) que, por meio de imagens, ilustram, por analogia, o preceito que o remetente reafirma (i.e. a ineficácia de se ler múltiplos livros).

<sup>186</sup> *Euoluere*: lit. "desenrolar" (*OLD* sentido 6a) o volume (*uolumen OLD* sentido 1), uma das formas em que textos eram publicados em Roma antiga. Cf. Cavallo (1998, vol. 1, p. 78) "Até os séculos II-III d.C. 'ler um livro' significava normalmente ler um rolo: pegava-se o rolo com a mão direita, desenrolando-o progressivamente com a esquerda, a qual segurava a parte já lida; acabada a leitura, o rolo permanecia enrolado na mão esquerda".

<sup>187</sup> *Deuerti*: lit. "desviar-se do caminho para alojar" (*OLD deuerto* sentido 3a). Aqui continua a comparação entre leitura e as relações de hospitalidade.

transitar no acampamento de outrem, não como, por exemplo, um desertor, mas como um explorador): "Honesto", ele diz, "é a pobreza contente".<sup>188</sup>

[6] Na verdade, não é pobreza se for contente; pobre é não quem tem pouco, mas quem deseja mais.<sup>189</sup> Pois, o que importa quanto há no cofre, quanto está armazenado em seu celeiro, quanto gado alimenta ou quanto lucro alguém tem, se extorque a outrem, se calcula não o que adquiriu, mas o que precisa adquirir? Qual é a medida da riqueza, você pergunta? Primeiramente é ter o necessário; em seguida, o suficiente. Passe bem.

### **Carta 1.3**

#### SENECA SAÚDA O SEU LUCÍLIO

[1] Você entregou, conforme me escreve, a um amigo seu as cartas para serem trazidas a mim; em seguida, você me adverte a não conversar com ele sobre nada a seu respeito, porque nem você mesmo tem o costume de fazer tal coisa: assim, numa mesma carta você tanto disse como negou que ele é seu amigo. Logo, você empregou essa palavra, que é específica, feito uma genérica, e assim o chamou de amigo do mesmo modo que dizemos que todos os candidatos são "homens de bem"<sup>190</sup>, ou do mesmo modo que, aos que encontramos pelo caminho, se não nos ocorre o nome, cumprimentamos chamando-os de "senhor", e por aí vai...<sup>191</sup>

---

<sup>188</sup> *'Honesto' inquit 'res est laeta paupertas'*: de acordo com Scarpato (1975, p. 55, n. 5) essa máxima de Epicuro é citada nesses exatos termos somente por Sêneca. Conforme Usener (2002, p. 35-37), a *sententia* provavelmente é originária da *Gnomologia* de Epicuro: uma coletânea de extratos selecionados de cartas do filósofo grego. O estudioso especula que Sêneca segurava em suas mãos tal obra ao redigir as cartas 1-52. Trata-se do fragmento 475 (Usener).

<sup>189</sup> *Non qui parum habet sed qui plus cupit, pauper est*: enunciado de teor bastante semelhante ao do final da carta anterior (*non puto pauper cui quantulumcumque superest sat es, Ep. 1.1.5*).

<sup>190</sup> *Bonos viros*: sobre a expressão *boni viri* dirigida a certos grupos políticos em Roma antiga, cf. *OLD bonus 5* ("the politically sound elements in the state, the constitutionalists, the loyalists"), que cita sobretudo autores da época republicana.

<sup>191</sup> *Quomodo obuios, si nomen non succurrit, 'dominos' salutamus. Hac abierit*: nas traduções consultadas, varia um pouco a tradução da expressão por nós grifada Scarpato (1975, p.63) verte: "o 'signori' a chi incontriamo per strada e di cui non ricordiamo il nome. **E passi**"; Segurado e Campos (2004, p. 5) traz: "ou como às pessoas que encontramos e cujo nome não nos ocorre, cumprimentamos como 'senhor fulano' **ainda é aceitável**"; Gummere (1996, p. 11), "and as we greet all men whom we meet casually, if their names slip us for the moment, with the salutation 'my dear sir,' – **so be it**". Os grifos são nossos

[2] Mas se considera seu amigo alguém em que você não confia tanto quanto em si mesmo, você está seriamente errando e não conhece muito bem o valor de uma verdadeira amizade. De sua parte, então, delibere sobre tudo com um amigo, mas principalmente acerca dele mesmo: depois de ter feito amizade, é preciso confiar; antes de iniciar a amizade, julgar. Aliás, há quem, contra os preceitos de Teofrasto<sup>192</sup>, confunda os papéis, invertendo a sua ordem: depois de terem se apegado a alguém, julgam, e não se apegam depois de terem julgado. Pense por um bom tempo se deve aceitar alguém como amigo. Quando lhe parecer bem que ele se torne seu amigo, aceite-o de todo o coração; e você falará com confiança com ele tal qual consigo mesmo.

[3] De sua parte, viva mesmo de modo que não confie nada a si mesmo a não ser que possa confiar também a um inimigo seu; mas, visto que há alguns acontecimentos que os costumes tornaram secretos, compartilhe com seu amigo todas as suas preocupações e todos os seus pensamentos. Se pensar nele como alguém confiável, você assim o fará. Isso porque alguns ensinaram a enganar enquanto temem serem enganados, e outros, por terem suspeitas, deram-se o direito de agir em falso. Qual seria a razão de eu me abster de qualquer palavra em presença do meu amigo? Qual seria a razão de eu não considerar que estou sozinho estando em sua presença?

[4] Alguns contam aos que encontram na rua o que se deve se confiar somente aos amigos, e desabafam em qualquer ouvido tudo o que os atormenta; outros, pelo contrário, também têm receio da confidência mesmo dos que lhes são mais caros, e, se pudessem, não confiariam nem sequer em si mesmos, e enterram cada segredo em seu íntimo<sup>193</sup>. Não se deve agir nem de um jeito, nem do outro: eu diria que um é o vício de ser sincero demais; o outro, de ser precavido demais.

[5] Assim, evite a ambos, tanto os que sempre estão inquietos como os que sempre ficam quietos. Pois não é gostar de tumulto não é diligência, e sim a agitação de

---

<sup>192</sup> *Theophrasti*: esse dito foi atribuído a Teofrasto (*Theophrastus*) também por Plutarco e Cícero (Scarpato, 1975, p. 64). Teofrasto (371/0-287/6 a.C.), filósofo peripatético, discípulo e sucessor de Aristóteles. Nascido em Eresus, em Lesbos, em Atenas fundou em 355 a.C. a Escola Peripatética. Fortenbaugh, “Theophrastus”, in: *Brill's New Pauly Online*.

<sup>193</sup> *Interiorius premunt omne secretum*: (OLD sentido 14d, enterrar) *premunt*: Os tradutores consultados não optaram para tal acepção: “**soffocano** dentro ogni segreto” (Scarpato, 1975, p. 67); “**interiorizam** tanto quanto possível todo segreto” (Segurado e Campos, 2004, p.6). Preferimos seguir Gummere: “**burying** their secrets deep in their hearts” (1996, p. 13).

uma mente exasperada; essa atitude de julgar que toda agitação é um pesar não é quietude, mas sim dissolução e preguiça.

[6] Também algo que li em Pompônio<sup>194</sup> é recomendável ao espírito: “Alguns a tal ponto se refugiaram nas trevas que pensam que é turvo tudo o que está na luz”. Essas coisas precisam se intercambiar: tanto o quieto precisa falar, como o falante precisa aquietar-se<sup>195</sup>. Decida tendo em conta a natureza: ela lhe dirá que fez tanto o dia como a noite. Passe bem.

### Carta 1.4

#### SÊNECA SAÚDA O SEU LUCÍLIO

[1] Persevere como começou e apresse-se o quanto puder, para que você possa desfrutar por mais tempo de um espírito aperfeiçoado e bem-disposto<sup>196</sup>. De fato, mesmo enquanto se aperfeiçoa e se organiza<sup>197</sup>, você desfruta: contudo, prazer diferente é o que é percebido através da contemplação de uma mente purificada de qualquer mácula e esplêndida.

---

<sup>194</sup> *Pomponium*: sem identificação precisa, provavelmente Pompônio Segundo (*Pomponius Secundus*), do I séc. d.C., contemporâneo de Sêneca, político escritor de cartas, amigo de Plínio, o Velho. Quintiliano menciona Pompônio como escritor de tragédias (*Dial.* 13.3). Schmidt et al. “Pomponius” in: *Brill's New Pauly Online*.

<sup>195</sup> *Inter se ista miscenda sunt: et quiescenti agendum et agenti quiescendum est*: preferimos traduzir tentando manter a mesma raiz para as palavras *quiescenti* e *quiescendum*: cf. “questi due opposti vanno temperati: colui che é ozioso **lavori**, e chi **lavora** si riposi” (Scarpata, 1975, p. 69); “há que dosear as duas coisas: importa agir mesmo **mantendo a calma**, importa **manter a calma** mesmo quando se age” (Segurado e Campos, 2004, p.6); “no, men should combine these tendencies, and he who **reposes** should act and he who acts should take **repose**” (Gummere, 1996, p. 13).

<sup>196</sup> *Composito* (*OLD compositus* sentido 5 e 7, cf. *compono* sentido 6 e 14). Notamos que o termo é utilizado com uma certa frequência pelo filósofo no primeiro livro de suas cartas: *compositae mentis* (*Ep.* 1.2.1); *animo composito* (*Ep.* 1.4.1), *dum componis*, (*Ep.* 1.4.1); *composita paupertas* (*Ep.* 1.4.10); *aliquid ex eo quod composui turbatur* (*Ep.* 1.7.1). Conforme o *OLD*, a palavra traz a acepção de organização, disposição, e também de algo que não é perturbado pelas paixões, i.e. algo acalmado, plácido, sedado.

<sup>197</sup> *Componis*: o verbo retoma o adjetivo *compositus* (ver nota anterior). Não mantivemos na tradução a relação etimológica presente no texto latino. Segurado e Campos o faz ao verter “um espírito correto e **equilibrado**” (*ementato animo et composito*) e “enquanto o corriges e **equilibras**” (*etiam dum emendas, etiam dum componis*).

[2] Em todo caso, você se lembra de quanta satisfação sentiu quando, tendo deposto a toga pretexta, vestiu a toga viril e foi conduzido ao foro<sup>198</sup>. Espere ainda mais satisfação quando tiver abandonado o espírito pueril e a filosofia o registrar<sup>199</sup> entre os homens. Isso porque até agora não a infância, mas, o que é mais grave, a infantilidade subsiste; e isso é ainda pior: porquanto temos autoridade de homens velhos, vícios de crianças, e não de crianças somente, mas de recém-nascidos: aquelas temem as coisas frívolas; estes, as ilusórias; nós, a ambas.

[3] Apenas avance: você entenderá que algumas coisas devem ser menos temidas, e precisamente porque causam muito medo. Nenhum grande <mal> é extremo<sup>200</sup>. A morte vem até você: deveria ser temida se pudesse ficar com você, é inevitável que ela ou não o atinja, ou que passe por você.

[4] “É difícil” você diz “conduzir o espírito ao desprezo pela vida”. Mas você não vê por quais motivos fúteis ela já é menosprezada?<sup>201</sup> Um se enforcou com um laço diante da porta da amante; outro se precipitou do teto para que não ouvisse mais o seu senhor furioso; outro ainda, fugitivo, para não ser trazido de volta, enfiou uma faca em suas vísceras: você não crê que a virtude irá cumprir o que o medo exagerado já cumpre? Viver uma vida segura não é possível a ninguém que pense em prolongá-la

---

<sup>198</sup> *Praetexta posita sumpsisti uirilem togam*: adotada pelos etruscos, a toga era a vestimenta oficial dos cidadãos romanos: era usada em público e os não-romanos não podiam usá-la. A toga comum do cidadão romano simples era branca (*toga pura*, *toga uiril*). Havia também a *toga pretexta* com uma faixa carmim nas bordas, trajada pelos oficiais públicos e os *Flamine Dialis* e *Martialis* (sacerdotes de Júpiter e Marte), além disso, os moços trocavam a *toga pretexta* pela *uirilis* no dia em que obtinham a cidadania e atingiam a idade adulta. (Hirschmann, “Toga”, in: *Brill’s New Pauly*). *Et in forum deductus es*: talvez a analogia entre amadurecimento e educação possa ser vista já no verbo *deducere*, que é o termo técnico utilizado para indicar o ato por meio do qual o pai ou os parentes levavam o jovem (por volta dos 16 anos) para um professor particular para que completasse a sua formação (Scarpata, 1975 p. 77).

<sup>199</sup> *Transscripsit*: (OLD sentido 2, “transferir para um outro rolo”, “registrar”), é um termo jurídico e militar utilizado por Virgílio “registrar as mulheres na cidade” (*transcribunt urbi matres*, *Aeneis*, 5,750; Scarpata 1975, p. 77 e Gaffiot, *sub uerbo*). Scarpata (1975, p. 77-78) sugere que o afixo *trans-* evidencia uma mudança substancial no espírito obtida por meio da filosofia (*filosofia transscripsit*); a filosofia “transfere” quem a ela se dedica, situando-o entre os homens (*in uiros*).

<sup>200</sup> *Nullum <malum> magnum quod extremum est*: a passagem em latim guarda mais de uma possibilidade de entendimento. Segurado e Campos traduz: “nenhum mal é verdadeiramente grande quando é o último”. “Note-se que *malum* é adição do filólogo Gertz, adotada pelo editor de Oxford. Sem a partícula, o passo, também assim ambíguo, poderia ser traduzido por “nada é grande por ser extremo”, “ou nada que é extremo é grande”. Para mais informações, ver Scarpata (1975, p. 79) e Reynolds (1965, p. 6).

<sup>201</sup> *Contemtionem ... contemnatur*: é interessante observar como, mais uma vez, o filósofo utiliza em sua argumentação palavras do mesmo campo semântico e, aqui, de mesma raiz. Para tentar recuperar o recurso, optamos por verter “desprezo” e “menosprezada”, à semelhança de Segurado e Campos (2004, p. 8) “desprezar” e “desprezada”, e de Gummere (1996, p. 15) que utilizou “scorn” e “scorn”. Scarpata (1975, p. 81), que aqui não manteve a correlação etimológica entre as duas palavras, traduziu-as como “non há valore” e “si butta via”.

excessivamente, ou que enumere entre os grandes benefícios da vida viver durante muitos consulados<sup>202</sup>.

[5] Nisso pense diariamente, para que possa ter um espírito equilibrado ao retirar-se da vida, à qual quantos se agarram e a qual seguram da mesma forma que os que são arrastados por uma água torrencial colidem em espinheiros e esarpas.<sup>203</sup> A maioria triste flutua entre o medo da morte e os tormentos da vida: não querem viver e não sabem morrer.

[6] Por essa razão torne a sua vida agradável abandonando toda ansiedade quanto a ela. Nenhum bem favorece o proprietário a não ser aquele cujo espírito está preparado para a perda; nada é mais fácil, porém, do que perder algo cuja falta, depois de perdido, não é possível sentir. Então, diante dessas coisas que podem vir a acontecer, mesmo das mais poderosas, anime-se e fortaleça-se.

[7] Um órfão e um eunuco emitiram a sentença acerca da vida de Pompeu<sup>204</sup>; acerca de Crasso,<sup>205</sup> foi um parto cruel e insolente; Gaio César<sup>206</sup>, que mandou Lépido<sup>207</sup> submeter o pescoço ao tribuno Déxter<sup>208</sup>, por Quérea<sup>209</sup> foi executado; a sorte não

---

<sup>202</sup> *Consules*: como os cônsules eram eleitos anualmente, os consulados eram utilizados para contar os anos (cf. *OLD consul*, sentido 2).

<sup>203</sup> *Hoc cotidie meditare, ut possis aequo animo uitam relinquere, quam multi sic conplectuntur et tenet quomodo qui aqua torrente rapiuntur spinas et aspera*: notem-se as versões, ligeiramente diferentes, nos tradutores consultados: “Rehearse this thoughts every day, that you may be able to depart from life contentedly; for many men **clutch and cling** to life, even as those who are carred down a rushing stream **clutch and cling** to briars and sharp rocks” (Gummere, 1996, p. 17); “su queste cose rifletti ogni giorno, e sarai in grado di staccarti serenamente dalla vita, a cui molti **si aggrappano** come chi, **travolto** dalla furia dele acque, si **aferra** alle spine e alle roce” (Scarpat, 1975, p. 83-84); “medita diariamente nisto, para seres capaz de abandonar a vida com serenidade de espírito: muitos são os **que se agarram** a ela como pessoas **arrastadas** pela corrente que **jogam a mão** aos cardos e aos rochedos!” (Segurado e Campos, 2004, p. 8). Os grifos são nossos.

<sup>204</sup> *Pompei*: Cneu Pompeu Magno (*C. Pompeius Magnus*, 106-48 a.C) foi cônsul e em seguida um dos triúnviros com Licínio Crasso e César, foi morto em batalha, vencido por César na Alexandria, no Egito. Will “Pompeius”, in: *Brill’s New Pauly*.

<sup>205</sup> *Crasso*: Marco Licínio Crasso (*Marcus Licinius Crassus*, 115-53 a.C.) comandante militar, um dos triúnviros, segundo esta passagem destaca, assassinado por alguém proveniente da Pártia, região da Ásia central, foram-lhe cortadas as mãos e a cabeça. Will “Licinius”, in: *Brill’s New Pauly*.

<sup>206</sup> *Gaius Caesar*: Calígula (*Caius Iulius Caesar Augustus Germanicus*, 12-41 d.C.), imperador romano (37-41 d.C.), foi morto por uma conspiração que envolvia senadores e tribunos pretorianos, dentre eles Cássio Quérea. Eck “Caligula”, in: *Brill’s New Pauly*.

<sup>207</sup> *Lepidum*: Emílio Lépido (*Aemilius Lepidus*), marido de Iulia Drusilla, irmã de Calígula, depois da morta da esposa aliou-se com Cornelius Lentulus Caetulicus e Agripna contra Calígula. Foi morto por ordens de Calígula. Eck “Aemilius”, in: *Brill’s New Pauly*.

<sup>208</sup> *Dextro*: trata-se do tribuno que executou Lépido (Gummere, 1996, p. 462).

<sup>209</sup> *Chaereae*: Cássio Quérea (*Cassius Chaerea*) centurião no exército da Baixa Germânia, debaixo do cgoverno de Calígula foi tribuno de uma corte pretória. Participou da conspiração contra Calígula e em 42 a.C. o assassinou. Eck “Cassius”, in: *Brill’s New Pauly*.

favorece ninguém a ponto de não o intimidar na mesma medida em que lhe havia concedido algo. Não confie na atual tranquilidade: o mar é revirado em instantes; no mesmo mar no dia em que navios participam de jogos<sup>210</sup>, os navios são engolidos.

[8] Pense que tanto um bandido como um inimigo podem enfiar a espada no seu pescoço: ora, na falta de alguém com mais autoridade, mesmo um escravo tem o poder de decidir a vida e morte de qualquer dono. É isto que estou dizendo: quem quer que despreze a própria vida, é dono dela, Lucílio. Repare nos exemplos<sup>211</sup> daqueles que pereceram por traições dentro de casa, quer por uma violência descarada quer por meio de uma cilada: você entenderá que não são menos numerosos os que foram mortos pela ira de escravos do que pela ira dos reis. O que importa, então, o quanto possa ser poderoso quem você teme, quando qualquer um conseguiria fazer aquilo pelo qual você o teme?

[9] Mas, se cair nas fortes mãos dos inimigos, o vencedor mandará você ser levado para o lugar aonde você, com certeza, já está sendo levado. E daí se você engana a si mesmo e agora, pela primeira vez, percebe algo de que há tanto tempo sofria? É isto que estou dizendo: a partir do momento em que nasce, você está sendo levado. Assim, e são essas as coisas a que devemos voltar a mente, apenas se quisermos esperar serenos aquela última hora cujo medo torna todas as outras inquietas.

[10] Mas para por um ponto final à epístola, receba aquilo que no dia de hoje me agradou – e isso também foi colhido dos jardins alheios: “A grande riqueza é, pela lei da natureza, a pobreza sem perturbação.”<sup>212</sup> Porém, essa lei, porém, da natureza, você sabe quais limites nos fixa? Não passar fome, não ter sede, não passar frio. Para afastar a fome e a sede não é preciso ficar de vigília nos portões luxuosos, nem suportar a cara carrancuda, ou nem mesmo sua generosidade degradante; não é preciso enfrentar os

---

<sup>210</sup> *Luserunt nauigia*: (*OLD ludo*, sentidos 1c e 6 “flutuar e participar de um jogo público”). Optamos por interpretar a passagem segundo os sentidos apresentados nos itens 1, 4 e 6 do *OLD*, vinculando *luserunt* a uma atividade esportiva. Scarpat (1975, p. 87), por sua vez, traduz a expressão por “navigavano tranquille”, explicando que o verbo *luserunt* intenta recriar a atmosfera de segurança jocosa em que as embarcações poderiam se encontrar antes da tempestade (*OLD* sentido 8); Gummere (1996, p. 17) verte “the ships have made a brave show in the games” (*OLD* sentido 6) e Segurado e Campos (2004, p. 8) se atém ao sentido 1 do *OLD*, “um barco pode naufragar onde há pouco passava sem perigo”.

<sup>211</sup> *Exempla*: (cf. *exemplum OLD*) é a primeira vez no epistolário em que vemos essa palavra que expressa um conceito tão fundamental para o modo de Sêneca escrever para o seu discípulo. Cf. discussão da carta no estudo introdutório.

<sup>212</sup> Trata-se do fragmento 477 de Epicuro (Usener).

mares, nem se alistar numa frente do exército: a natureza demanda aquilo que é de fácil obtenção e está posto diante de nós.

[11] Fazem-se esforços para se obter futilidades, essas são as coisas que desgastam a toga, que nos obrigam a envelhecer debaixo de uma tenda, que nos arremessam a litorais estrangeiros: está ao alcance da mão o que basta. Aquele a quem pobreza cai bem é rico. Passe bem.

### **Carta 1.5**

#### **SÊNECA SAÚDA O SEU LUCÍLIO**

[1] Você está se aplicando constantemente e, deixando de lado tudo o mais, dedica-se a uma única coisa: tornar-se melhor a cada dia; estimo e me alegro com isso, e não somente o encorajo, mas também lhe peço que persevere. Advirto-o, porém, a não agir à moda daqueles que não desejam progredir e sim serem vistos pelas suas roupas ou estilo de vida notáveis.

[2] Evite uma aparência<sup>213</sup> grosseira, o cabelo não cortado, e a barba mais desleixada ainda, um ódio tácito pela riqueza, deitar-se no chão de um cubículo, e seguir qualquer outra atitude que vise a ambição por um caminho pervertido. O próprio nome da filosofia é suficientemente odiado, mesmo se for com discrição: e se começássemos a nos afastar do hábito dos homens? Interiormente tudo pode estar diferente, por fora seja como convém ao nosso povo.

[3] Que a toga não seja reluzente, mas pelo menos não esteja suja; que não tenhamos prataria em que se entalharam gravuras em ouro maciço, mas não pensemos que se privar de ouro e prata é indício de frugalidade. Comportemo-nos de forma que sigamos uma vida melhor que a multidão, não uma vida contrária a ela: de outra forma, afugentamos aqueles cujo aperfeiçoamento desejamos e os afastamos de nós; com isso também conseguimos que não queiram imitar nada de nós enquanto receiam ter de imitar tudo.

---

<sup>213</sup> *Cultus*: lit. “habitação” (*OLD cultus*<sup>2</sup> sentido 1), dentre os diversos sentidos desse lema encontramos “educação” (sentido 3), “um modo ou um estilo de vida” (sentido 8), e “roupas” (sentidos 5 e 6).

[4] Acima de tudo, a filosofia promete isto: empatia<sup>214</sup>, humanidade e sociabilidade; dessa vocação, nosso aspecto diferente nos há de afastar. Atentemo-nos para que aquilo pelo qual desejamos inspirar admiração não seja ridículo e desagradável. Decerto, nosso propósito é viver segundo a natureza; o que é contra a natureza é isto: torturar o próprio corpo, bem como odiar higiene simples, e também procurar uma miséria extrema e consumir comidas não apenas baratas, mas nojentas e horríveis.

[5] Do mesmo modo que desejar produtos finos é luxúria, também fugir daqueles cotidianos e, não do que é caro, mas do que é acessível, é loucura. A filosofia exige frugalidade, não punição; porém, pode ser uma frugalidade não desarrumada. Prefiro deste modo: a vida sendo uma combinação entre bons comportamentos e conduta pública; que todos possam admirar as nossas vidas, mas também entendê-las.

[6] “E daí? Faremos o mesmo que os demais? Não haverá diferença alguma entre nós e eles? A maior diferença: perceberá que somos diferentes do povo quem nos observar de mais perto. Quem entrar em nossa casa, ficará mais admirado conosco do que com nossa mobília. É nobre quem usa vasos de barro da mesma forma que uma prataria, e não é inferior aquele que usa a prataria da mesma forma que os vasos de barro; é típico de um espírito enfermo não conseguir suportar as riquezas.

[7] Mas vou repartir com você também o pequeno lucro<sup>215</sup> de hoje: descobri, em nosso Hecatão,<sup>216</sup> que o fim da ganância é, afinal, progredir em direção à cura do temor. “Cessarás”, diz ele, de temer, se cessares de esperar”. Você dirá: “De que modo coisas tão diferentes se equiparam?”. É assim, meu Lucílio: embora pareçam discordar, estão coligadas. Assim como a mesma corrente algema o prisioneiro<sup>217</sup> e o soldado, paixões tão diferentes andam lado a lado: o medo segue a esperança.

---

<sup>214</sup> *Sensum communem*: a expressão *sensus communis* pode designar uma “sensibilidade pelos outros da mesma comunidade” (*OLD communis* sentido 5b). De acordo com Scarpat (1975, p. 102-103), na filosofia estoica se entende por *communis* o que pode se chamar de ‘natural’, porque pode ser aprendido pelo *exemplum* da natureza. Gummere traduz: “fellow-feeling”.

<sup>215</sup> *Lucellum*: lit: “ganho pequeno ou insignificante” (*OLD*). Vale ressaltar que, após discorrer por dois parágrafos (1.5.5-6) sobre o valor da riqueza, Sêneca apresenta uma *sententia* (denominando-a de “brinde”, *munusculum* em outros passos) com um termo ligado às finanças.

<sup>216</sup> Hecatonem: Hecatão (*Hecaton*) discípulo de Panécio e estoico do 1 séc. a.C. Inwood, “Hecaton”, in: *Brill’s New Pauly*.

<sup>217</sup> *Custodiam*: aqui *custodia* tem sentido de “pessoa sob a custódia de outrem”, “prisioneiro”, cf. *Ep.* 77, 18, Suet. *Tib.* 61, 16, e comentário de Scarpat (1975, p. 110).

[8] E não fico admirado que essas coisas vão assim: ambas são típicas de um espírito oscilante e agitado pela expectativa do futuro. Porém, a maior causa das duas é que não nos adaptamos ao presente, e sim lançamos antecipadamente nossos pensamentos para um tempo distante. E assim a providência, o bem máximo da condição humana, é transformado em mal.

[9] As feras que avistam perigo fogem e, quando escapam, estão seguras; nós nos atormentamos tanto com o que virá quanto pelo passado. Muitos de nossos bens nos prejudicam; isso porque a memória traz o tormento do temor, a providência o antecipa; ninguém é triste somente em razão do presente. Passe bem.

### ***Carta 1.6***

#### **SÊNECA SAÚDA O SEU LUCÍLIO**

[1] Entendo, Lucílio, que não estou somente sendo corrigido, mas transformado; e já não prometo ou espero que não exista mais nada em mim a ser mudado. Como seria possível que eu não tivesse muito a ser recuperado, atenuado, elevado? É mesmo prova de que um espírito está modificado para melhor o fato de que ele vê os vícios que até então ignorava. Parabenizamos alguns doentes quando eles próprios se percebem doentes.

[2] Queria eu assim lhe comunicar a minha tão recente mudança, e que só então comecei a ter uma confiança mais firme na nossa amizade, numa amizade real, que nem esperança, nem temor, nem a preocupação com sua utilidade consome. Uma amizade com a qual os homens morrem, e em favor da qual morrem. [3] Hei de lhe mostrar muitos que careceram não de um amigo, mas de uma amizade: isso não pode acontecer quando uma idêntica vontade de alcançar a honestidade atrai os ânimos para um relacionamento. Como isso não seria possível? Pois sabem eles mesmos que têm tudo em comum, e

sobretudo as adversidades<sup>218</sup>. Você não poderia nem imaginar quantos momentos eu percebo que cada dia me traz.<sup>219</sup>

[4] “Envie”, você diz, “também para nós as ideias mais eficazes que você tiver experimentado.”. Eu mesmo, na prática, desejo compartilhar tudo com você, e me alegro em aprender algo que possa ensinar; não me deleitarei com nada, porquanto seja excelente e salutar, que eu possa saber unicamente para meu proveito. Se a sabedoria me fosse dada com a restrição de que eu a mantivesse enclausurada e não a descortinasse, eu a rejeitaria: sem um sócio, a posse de nenhum bem é prazerosa.

[5] Sendo assim, mandarei a você os mesmos livros, e, a fim evitar que você se desgaste muito da sua atenção enquanto busca aqui e ali o que venha a lhe servir, acrescentarei anotações, para que, direcionado, você se aproxime daquilo que estou provando e admirando. Contudo, uma voz viva e a convivência serão mais úteis do que um discurso; convém que você venha aqui em pessoa, primeiramente porque os seres humanos confiam mais nos olhos que nos ouvidos; em segundo lugar, porque longo é o caminho por preceitos, breve e eficaz por exemplos.

[6] Cleantes<sup>220</sup> não se teria pronunciado sobre Zenão<sup>221</sup> se somente o tivesse ouvido: esteve presente na vida dele, examinou a fundo os seus segredos, observou se acaso ele vivia segundo seu próprio sistema.<sup>222</sup> Platão<sup>223</sup> e Aristóteles<sup>224</sup> e toda a multidão

---

<sup>218</sup> *Sciunt enim ipsos omnia habere communia, et quidem magis aduersa*: Scarpat (1975, p. 121) traduz “Perché essi sanno di avere tutto in comune e soprattutto le avversità”; Gummere (1996, p. 27) “Because in such cases men know that they have all things in common, especially their troubles” e Segurado e Campos (2004, p. 13) verte “E como não ser assim, se eles sabem que tudo é comum entre ambos e principalmente a adversidade?”.

<sup>219</sup> *Concipere animo non potes quantum momenti adferre mihi singulos dies uideam*: a tradução de Scarpat (1975, p.) é a seguinte: “Non puoi immaginare quanti vantaggi ogni giorno mi porti”; Gummere (1996, p. 27) verte: “You cannot conceive what distinct progress I notice that each day brings to me”, e Segurado e Campos (2004, p. 13) traduz: “Tu não podes conceber de quanta importância se reveste para mim cada dia”.

<sup>220</sup> *Cleanthes*: Cleantes (Κλεάνθης, III séc. a.C.), de Assusa, filósofo estoico, estudou com Zenão de Cício e liderou a escola de Zenão por muitos anos. Inwood “Cleanthes”, in: *Brill’s New Pauly*.

<sup>221</sup> *Zenonem*: Zenão (Ζήνων, III séc. a.C.), de Cício, fundador do estoicismo, seus seguidores eram chamados inicialmente “zenonianos”, e em seguida “estoicos” devido à localização da escola. Inwood “Zeno”, in: *Brill’s New Pauly*.

<sup>222</sup> *Formula*: aqui seguimos Scarpat (1975 p. 123), segundo quem já em Cícero (*De Officiis* 19.20) o termo teria o sentido de “sistema filosófico”.

<sup>223</sup> *Platon*: Platão (Πλάτων, 428/7 - 348/7 a.C.), filósofo ateniense e seguidor de Sócrates. Szlezák “Plato”, in: *Brill’s New Pauly*.

<sup>224</sup> *Aristoteles*: Aristóteles (Αριστοτέλης, 384-322 a.C.), de Estagira, cidade da Macedônia, mudou-se para Atenas para estudar na escola de Platão. Fundou sua própria escola em Liceu. Frede “Aristoteles”, in: *Brill’s New Pauly*.

de sábios que tomaria direções diferentes extraíram mais dos costumes de Sócrates<sup>225</sup> que de suas palavras; foi a convivência e não a escola de Epicuro que fez de Metrodoro,<sup>226</sup> Hermarco<sup>227</sup> e Polieno<sup>228</sup> grandes homens. E não o chamo somente para que você seja beneficiado, mas também para que beneficie; pois ambos haveremos de trazer muito um ao outro.

[7] Enquanto isso, visto que lhe devo a pequena renda deste dia, direi o que me deliciou hoje em Hecatão: “Você me pergunta” diz ele, “no que progredi? Comecei a ser amigo de mim mesmo”. Ele progrediu muito: nunca ficará sozinho. Saiba que este é amigo de todos<sup>229</sup>. Passe bem.

## Texto latino das Cartas

### *Epistula 1.1*

#### SENECA LVCILIO SVO SALVTEM

[1] Ita fac, mi Lucili: uindica te tibi, et tempus, quod adhuc aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat collige et serua. Persuade tibi hoc sic esse ut scribo: quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt. Turpissima tamen est iactura quae per negligentiam fit. Et si uolueris adtendere, magna pars uitae elabitur male agentibus, maxima nihil agentibus, tota uita aliud agentibus. [2] Quem mihi dabis qui aliquod pretium tempori ponat, qui diem aestimet, qui intellegat se cotidie mori? In hoc enim fallimus, quod mortem prospicimus: magna parts eius iam

---

<sup>225</sup> *Socratis*: Sócrates (Σωκράτης, 469-399 a.C.), filósofo ateniense. Döring, K. “Socrates”, in: *Brill’s New Pauly*.

<sup>226</sup> *Metrodorum*: Metrodoro (Μητρόδορος, 331/0-278/7 a.C) filósofo epicureu em Lâmpsaco, discípulo de Epicuro durante a sua estadia em Lâmpsaco. Dorandi “Metrodorus”, in: *Brill’s New Pauly*.

<sup>227</sup> *Hermarchum*: Hermarco (Ἑρμαρχος) nascido em Lesbos, ensinado em retórica por Epicuro, interessou-se por filosofia e lideou a escola de Epicuro em Atenas. Dorandi “Hermarchus”, in: *Brill’s New Pauly*.

<sup>228</sup> *Polyaenum*: Polieno (Πολύαινος, III séc. a.C.) um dos quatro mestres da escola epicurea (com epicuro, Metrodoro e Hermarco). Dorandi “Polyaenus”, in: *Brill’s New Pauly*.

<sup>229</sup> *Scito hunc amicum omnibus esse*: enquanto Scarpata (1975, p. 125) traduz “E tu sappi che untale amico non camnca a nessuno”; Gummere (1996, p. 29) “You may be sure that such a man is a friend to all mankind” e Segurado e Campos (2004, p. 14) verte “Um tal amigo, fica sabendo, toda a gente o pode ter!”

paeterit; quidquid aetatis retro est mors tenet. Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas complectere; sic fiet ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum iniecieris. [3] Dum differtur uita transcurrit; omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est; in huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit, ex qua expellit quicumque uult. Et tanta stultitia mortalium est ut quae minima et uilissima sunt, certe reparabilia, inputari sibi cum inpetrauere patiantur, nemo se iudicet quicquam debere qui tempus accepit, cum interim hoc unum est quod ne gratus quidem potest reddere. [4] Interrogabis fortasse quid ego faciam qui tibi ista praecipio. Fatebor ingenue: quod apud luxuriosum sed diligentem euenit, ratio mihi contat inpensae. Non possum dicere nihil perdere, sed quid perdam et quare et quemadmodum dicam; causas paupertatis meae reddam. Sed euenit mihi quod plerisque non quo uitio ad inopiam redactis: omnes ignoscunt, nemo succurrit. [5] Quid ergo est? non puto pauperem cui quantulumcumque superest sat est; tu tamen malo serues tua, et bono tempore incipies. Nam ut uisum est maioribus nostris, 'sera parsimonia in fundo est'; non enim tantum minimum in imo sed pessimum remanet. Vale.

### *Epistula 1.2*

#### SENECA LVCILIO SVO SALVTEM

[1] Ex iis quae mihi scribis et ex iis quae audio bonam spem de te concipio: non discurre nec locorum mutationibus inquietaris. Aegri animi ista iactatio est: primum argumentum compositae mentis existimo posse consistere et secum morari. [2] Illud autem uide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis uoluminum habeat aliquid uagum et instabile. Certis ingeniis inmorari et innutriri oportet, si uelis aliquid trahere quod in animo fideliter sedeat. Nusquam est qui ubique est. Vitam in peregrinatione exigentibus hoc euenit, ut multa hospitia habeant, nullas amicitias; idem accidat necesse est iis qui nullius se ingenio familiariter applicant sed omnia cursim et properantes transmittunt. [3] Non prodest cibus nec corpori accedit qui statim sumptus emittitur; nihil aequae sanitatem inpedit quam remediorum crebra mutatio; non uenit uulnus ad cicatricem in quo medicamenta temptantur; non conualescit planta quae saepe transfertur; nihil tam

utile est ut in transitu prosit. Distingit librorum multitudo; itaque cum legere non possis quantum habueris, satis est habere quantum legas. [4]'Sed modo' inquis 'hunc librum euoluere uolo, modo illum.' Fastidientis stomachi est multa degustare; quae ubi uaria sunt et diuersa, inquinant non alunt. Probatos itaque semper lege, et si quando ad alios deuerti libuerit, ad priores redi. Aliquid cotidie aduersus paupertatem, aliquid aduersus mortem auxili compara, nec minus aduersus ceteras pestes; et cum multa percurrens, unum excerpe quod illo die concoquas. [5] Hoc ipse quoque facio; ex pluribus quae legi aliquid adprehendo. Hodiernum hoc est quod apud Epicurum nactus sum (soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga sed tamquam explorator): 'honestae' inquit 'res est laeta paupertas'. [6] Illa uero non est paupertas, si laeta est; non qui parum habet sed qui plus cupit, pauper est. Quid enim refert quantum illi in arca, quantum in horreis iaceat, quantum pascat aut feneret, si alieno imminet, si non acquisita sed acquirenda computat? Quis sit diuitiarum modus quaeris? primus habere quod necesse est, proximus quod sat est. Vale.

### *Epistula 1.3*

#### SENECA LVCILIO SVO SALVTEM

[1] Epistulas ad me perferendas tradidisti, ut scribis, amico tuo; deinde admones me ne omnia cum eo ad te pertinentia communicem, quia non soleas ne ipse quidem id facere: ita eadem epistula illum et dixisti amicum et negasti. Itaque si proprio illo uerbo quasi publico usus es et sic illum amicum uocasti quomodo omnes candidatos 'bonos uiros' dicimus, quomodo obuios, si nomen non succurrit, 'dominos' salutamus, hac abierit. [2] Sed si aliquem amicum existimas cui non tantundem credis quantum tibi uehementer erras et non satis nosti uim uerae amicitiae. Tu uero omnia cum amico delibera, sed de ipso prius: post amicitiam credendum est, ante amicitiam iudicandum. Isti uero praepostero officia permiscunt qui, contra praecepta Theophrasti, cum amauerunt iudicant, et non amant cum iudicauerunt. Diu cogita an tibi in amicitiam aliquis recipiendus sit. Cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte; tam audaciter cum illo loquere quam tecum. [3] Tu quidem ita uiue ut nihil tibi committas nisi quod

committere etiam inimico tuo possis; sed quia interueniunt quedam quae consuetudo fecit arcana, cum amico omnes curas, omnes cogitationes tuas misce. Fidelem si putaueris, facies; nam quidam fallere docuerunt dum timent falli, et illi ius peccandi suspicando fecerunt. Quid est quare ego ulla uerba coram amico meo retraham? quid est quare me coram illo non putem solo? [4] Quidam quae tantum amicis committenda sunt obuiis narrant, et in quaslibet aures quidquid illos urit exonerant; quidam rursus etiam carissimorum conscientiam reformidant et, si possent, ne sibi quidem credituri interius premunt omne secretum. Neutrum faciendum est; utrum honestius dixerim uitium alterum tutius. Sic utrosque reprehendas, et eos qui semper inquieti sunt et eos qui semper quiescunt. [5] Nam illa tumultu gaudens non est industria sed exagitatae mentis concursatio, et haec non est quies quae motum omnem molestiam iudicat, sed dissolutio et languor. [6] Itaque hoc quod apud Pomponium legi animo mandabitur: ‘quidam adeo in latebras refugerunt ut putent in turbido esse quidquid in luce est’. Inter se ista miscenda sunt: et quiescenti agendum et agenti quiescendum est. cum rerum natura delibera: illa dicet tibi et diem fecisse se et noctem. Vale.

### ***Epistula 1.4***

#### SENECA LVCILIO SVO SALVTEM

[1] Perseuera ut coepisti et quantum potes propera, quo diutius frui emendato animo et composito possis. Frueris quidem etiam dum emendas, etiam dum componis: alia tamen illa uoluptas est quae percipitur ex contemplatione mentis a omni labe purae et splendidae. [2] Tenes utique memoria quantum senseris gaudium cum praetexta posita sumpsisti uirilem togam et in forum deductur es: maius expecta cum puerilem animum deposueris et te in uiros philosophia transcripserit. Adhuc enim non pueritia sed, quod est grauius, puerilitas remanet; et hoc quidem peior est, quod auctoritatem habemus senum, uitia puerorum, nec puerorum tantum sed infantum: illi leuia, hi falsa formidant, nos utraque. [3] Profice modo: intelleges quaedam ideo minus timenda quia multum metus adferunt. Nullum <malum> magnum quod extremum est. Mors ad te uenit: timenda erat si tecum esse posset: necesse est aut non perueniat aut transeat. [4] ‘Difficile est’ inquis

‘animum perducere ad contemptionem animae.’ Non uides quam ex friuolis causis contemnatur? Alius ante amicae fores laqueo pependit, alius se praecipitauit et tecto ne dominum stomachantem diuitius audiret, alius ne reduceretur e fuga ferrum adegit in uiscera: non putas uirtutem hoc effecturam quod efficit nimia formido? Nulli potest segura uita contingere qui de producenda nimis cogitat, qui inter magna bona multos consules numerat. [5] Hoc cotidie meditare, ut possis aequo animo uitam relinquere, quam multi sic conplectuntur et tenet quomodo qui aqua torrente rapiuntur spinas et aspera. Plerique inter uitae tormenta miseri fluctuantur et uiuere nolunt, mori nesciunt. [6] Fac itaque tibi iucundam uitam omnem pro illa sollicitudinem deponendo. Nullum bonum adiuuat habentem nisi ad cuius amissionem praeparatus est animus; nullius autem rei facilius amissio est quam quae desiderari amissa non potest. Ergo aduersus haec quae incidere possunt etiam potentissimis adhortare te et indura. [7] De Pompei capite pupillus et spado tulere sententiam, de Crasso crudelis et insolens Parthus; Gaius Caesar iussit Lepidum Dextro tribuno praebere ceruicem, ipse Chaerae praestitit; neminem eo fortuna prouexit ut non tantum illi minaretur quantum permiserat. Noli huic tranquillitati confidere: momento mare euertitur; eodem die ubi luserunt nauiga sorbentur. [8] cogita posse et latronem et hostem admouere iugulo tuo gladium; ut potestas maior absit, nemo non seruus habet in te uitae necisque arbitrium. Ita dico: quisquis uitam suam contempsit tuae dominus est. Recognosce exempla eorum qui domesticis insidiis pererunt, aut aperta ui aut dolo: intelleges non pauciores seruorum ira cecidisse quam regum. Quid ad te itaque quam potens sit quem times, cum id propter quod times nemo non possit? [9] At si forte in manus hostium incideris, uictor te duci iubebit – eo nempe quo duceris. Quid te ipse decipis et hoc nunc primum quod olim patiebaris intellegis? Ita dico: ex quo natus es, duceris. Haec et eiusmodi uersanda in animo sunt si uolumus ultimam illam horam placidi expectare cuius metus omnes alias inquietas facit.

[10] Sed ut finem epistulae inponam, accipe quod mihi hodierno die placuit – et hoc quoque exa liens hortulis sumptum est: ‘magnae diuitiae sunt lege naturae composita paupertas’. Lex autem illa naturae scis quos nobis terminos statuat? Non esurire, non sitire, non algere. Ut famem sitimque depellas non est necesse superbis adsidere liminibus nec supercilium graue contumeliosam etiam humanitatem pati, non est necesse maria temptare nec sequi castra: parabile est quod natura desiderat et adpositum. [11] Ad

superuacua sudatur; illa sunt quae togam conterunt, quae nos senescere sub tentorio cogunt, quae in aliena litora inpingunt: ad manum est quod sat est. Cui cum paupertate bene conuenit diues est. Vale.

### *Epistula 1.5*

#### SENECA LVCILIO SVO SALVTEM

[1] Quod pertinaciter studes et omnibus omissis hoc unum agis, ut te meliorem cotidie facias et probo et gaudeo, nec tantum hortor ut perseueres sed etiam rogo. Illud autem te admoneo, ne eorum more qui non proficere sed conspici capiunt facias aliqua quae in habitu tuo aut genere uitae notabilia sint; [2] asperum cultum et intonsum caput et neglegentio rem barbam et indictum argento odium et cubile humi positum et quidquid aliud ambitione peruersa uia sequitur euita. Satis ipsum nomen philosophiae, etiam si modeste tactetur, inuidiosum est: quid si nos hominum consuetudini coeperimus exerpere? Intus omnia dissimilia sint, frons populo nostra conueniat. [3] Non splendeat toga, ne sordeat quidem; non habeamus argentum in quod solidi auri caelatura descenderit, sed non putemus frugalitatis indicium auro argentoque caruisse. Id agamus ut meliorem uitam sequamur quam uulgi, non ut contrariam: aliquin quos emendari uolumus fugamus a nobis et auertimus; illud quoque effcimus, ut nihil imitari uelint nostri, dum timent ne imitanda sint omnia. [4] Hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem; a qua professione dissimilitudo non separabit. Videamus ne ista per quae admirationem parare uolumus ridicula et odiosa sint. Nempe propositum nostrum est secundum naturam uiuere: hoc contra naturam est, torquere corpus suum et faciles odisse munditias et qualorem adpetere et cibis non tantum uilibus uti sed taetris et horridis. [5] Quemadmodum desiderare delicatas res luxuria est, ita usitatas et non magno parabiles fugere dementiae. Frugalitatem exigit philosophia, non poenam; potest autem esse non incompta frugalitas. Hic mihi modus placet: temperetur uita inter bonos mores et publicos; suspiciant omnes uitam nostram sed agnoscant [6] ‘Quid ergo? eadem faciemus quae ceteri? nihil inter nos et illos intererit?’ Plurimum: dissimiles esse non uulgo sciat qui inspexerit propius; qui domum intauerit

nos potius miretur quam supellectilem nostram. Magnus ille est qui fictilibus sic utitur quemadmodum argento, nec ille minor est qui sic argento utitur quemadmodum fictilibus; infirmi animi est pati non posse diuitias.

[7] Sed ut huius quoque diei lucellum tecum communicem, apud Hecatonem nostrum inueni cupiditatum finem etiam ad timoris remedia proficere. 'Desines' inquit 'timere, si sperare desieris.' Dices, 'quomodo ista tam diuersa pariter sunt?' Ita est, mi Lucili: cum uideantur dissidere, coniuncta sunt. Quemadmodum eadem catena et custodiam et militem copulat, sic ista quae tam dissimilia sunt pariter incendunt: spem metus sequitur. [8] Nec miror ista sic ire: utrumque pendentis animi est, utrumque futuri expectatione solliciti. Maxima autem utriusque causa est quod non ad praesentia aptamur sed cogitationes in longinqua praemittimus; itaque prouidentia, maximum bonum condicionis humanae, in malum uersa est. [9] Ferae pericula quae uident fugiunt, cum effugere, securae sunt: nos et uenturo torquemur et praeterito. Multa bona nostra nobis nocent; timoris enim tormentum memoria reducit, prouidentia anticipat; nemo tantum praesentibus miser est. Vale.

### ***Epistula 1.6***

#### SENECA LVCILIO SVO SALVTEM

[1] Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari; nec hoc promitto iam aut spero, nihil in me superesse quod mutandum sit. Quidni multa habeam quae debeant colligi, quae extenuari, quae attolli? Et hoc ipsum agumentum est in melius translatis animi, quod uitia sua quae adhuc ignorabat uidet; quibusdam aegris gratulatio fit cum ipsi aegros se esse senserunt. [2] Cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei; tunc amicitiae nostrae certiore fiduciam habere coepissem, illius uerae quam non spes, non timor, non utilitatis suae cura diuellit, illius cum qua homines immoriuntur, pro qua moriuntur. [3] Multos tibi dabo qui non amico sed amicitia caruerint: hoc non potest accidere cum animos in societatem honesta cupiendi par uoluntas trahit. Quidni non possit? sciunt enim ispos omnia habere communia, et quidem magis aduersa.

Concipere animo non potes quantum momenti adferre mihi singulos dies uideam. [4] ‘Mitte’ inquis ‘et nobis ista quae tam efficacia expertus es.’ Ego uero omnia in te cupio transfundere, et in hoc aliquid gaudeo discere, ut doceam; nec me ulla res delectabit, licet sin eximia et salutaris, quam mihi uni sciturus sum. Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam teneam nec enuntiem, reiciam: nullius boni sine socio iucunda possessio est. [5] Mittam itaque ipsos tibi libros, et ne multum operae inpendas dum passim profutura sectaris, inponam notas, ut ad ipsa protinus quae probo et miror accedas. Plus tamen tibi et uiua uox et conuictus quam oratio proderit; in rem presentem uenias oportet, primum quia homines amplius oculis quam auribus credunt, deinde quia longum iter est per praecepta, breue et efficax per exempla. [6] Zenonem Cleanthes non expressisset si tantummodo audisset: uitae eius interfuit, secreta perspexit, obseruauit illum, an ex formula sua uiueret. Platon et Aristoteles et omnis in diuersum itura sapientium turba plus moribus quam ex uerbis Socratis traxit; Metrodorum et Hermachum et Polyaeum magnos uiros no schola Epicuri sed contubernium fecit. Nec in hoc te accerso tantum, ut proficias, sed us prosis; plurimum enim alter alteri conferemus.

[7] Interim quoniam diurnam tibi mercedulam debeo, quid me hodie apud Hecatonem delectauerit dicam. ‘Quaeris’ inquit ‘quid profecerim? amicus esse mihi coepi.’ Multum profecit: numquam erit solus. Scito esse hunc amicum omnibus. Vale.

## **V. Bibliografia**

### **Autores antigos:**

BARELLI, E. (trad.); PERSIUS, F. A. *Satire con un saggio introduttivo do Antonio La Penna*. Rizzoli Libri, Milano, 1988.

BERNO, F.R (ed.); SENECA, L. A. *Lettere a Lucilio, libro VI: Le lettere 53-57*. Pàtron Editore, Bologna, 2006.

BURGER, R. (trad.); ARISTOTELES. *Aristotle’s dialogue with Socrates: on the Nichomachean ethics*. University of Chicago Press, Chicago, 2008.

CLAUSEN, W. M. (ed.); PERSIUS F. A. e IUVENALIS D. I. *Saturarum Liber*. Oxford University Press, New York, 1992.

- COMBES, R. (ed.); CICERO, M. T. *Laelius de amicitia*. Les Belles Lettres, Paris, 1983.
- FEDELI, P. (ed.); CICERO, M. T. *Orationes: in Marcum Antonium Philippicae*. Oxford University Press, Stvtgardiae in aedibvs, B. G. Tevbneri, 1986.
- GUMMERE, R. M. (trad.); SENECA, L. A. *Epistles*. GOOLD, G. P. (ed.). Harvard University Press, London, 1996.
- GRIMAL, P.; SENECA L. A. *Sénèque: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. 3e ed. rev., Presses Universitaires de France, Paris, 1966.
- HEINEMANN, W. (ed.); MILLER, W. (trad.); CICERO, M. T. *De officiis*. The Macmillan Co., New York, 2005.
- HEINZ, H. (ed); TACITUS, C. *Annales : libri qui supersunt*. Oxford University Press, Stvtgardiae in aedibvs, B. G. Tevbneri, 1994.
- HELMBOLD, C. W. (ed); PLUTARCHUS. “De Fraternal Amore” in *Moralia*, v. 7, Harvard University Press, Cambridge, 1970,
- MARSHALL, K. P. (ed.); GELLIUS, A. *Noctes Atticae*. Oxford University Press, New York, 1968.
- PRÉCHAC, F. (trad.); SENECA, L. A. *Lettres à Lucilius*. v. 1. Introdução de F. L’Ivonnnet, tradução de Henri Noblot. Les Belles Lettres, Paris, 2002.
- REYNOLDS, L. D (ed.); SENECA, L. A. *Ad Lvcilivm epistvlae morales*. Vol. 1 Oxford University Press, New York., 1965.
- SCARPAT, G. (ed.); SENECA, L. A. *Lettere a Lucilio*. Libro Primo (*Ep. I-XII*). Paideia Editrice, Brescia, 1975.
- SEGURADO E CAMPOS, J. A. (trad.); SENECA, L. A. *Cartas a Lucilio*. Gulbenkian, Lisboa, 2004.
- SCHACKLETON BAILEY, D. R. (ed.); CICERO, M. T. *Epistulae ad Atticum*. Oxford University Press, Stvtgardiae in aedibvs, B. G. Tevbneri, 1987
- SCHACKLETON BAILEY, D. R. (ed.); CICERO, M. T. *Epistulae ad familiares*. Oxford University Press, Stvtgardiae in aedibvs, B. G. Tevbneri, 1988.

**Obras de referênciã:**

- GLARE, P. G. W. (ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- TORRINHA, F. *Dicionário Latino-Português*. Lisboa: Gráficos Reunidos, 1937.

### **Bibliografia secundária:**

- ABEL, K. “Das Problem der Faktizität des Senecanischen Korrespondenz”, *Hermes* 109, 1981, p. 472-99.
- ARIES, P.; DUBY, G. (coaut.). *História da vida privada*. Companhia das Letras: São Paulo, 1992.
- ARMISEN-MARCHETTI, M. *Sapientiae facies. Études sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- AZEVEDO BEZERRA, A.; CARDOSO, I. T. (coaut.) “Vestígios de Lucílio: a imagem do leitor no livro I das *Epístulae Morales* de Lúcio Aneu Sêneca” in *Língua, Literatura e Ensino*, v. 10, 2015.
- BADIAN, E. “Demetrius”, in: *Brill’s New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- BARCHIESI, A. “Otto punti su una mappa dei naufragi” in *Materiali e discussioni* 39, 1997, p. 209-26.
- BARTON, C. A. “The Scandal of the Arena”, in: *Representations*, v. 27, 1989, p. 1-36.
- BARUCCI, G. *Le solite scuse. Un genere epistolare del Cinquecento*. Franco Angeli, Milano, 2009.
- BLUME, H.-D., “Histrio”, in: *Brill’s New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- BRAREN, I. “Por que Sêneca escreveu epístolas?” in *Letras Clássicas*, 3, p. 39-44, 1999.
- BRAREN, I. “Um deus habita nossa alma, Sêneca, *Epístolas morais a Lucílio*, ‘Epístola 41’”, in: *Letras Clássicas*, v. 3, 1999, p. 293-294.
- BREGALDA, M. M. *Sapientia e uirtus: princípios fundamentais no estoicismo de Seneca*. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: < <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000380256> > , 2006.
- BREGALDA, M. M. . “*Tempus* em Sêneca: abordagem de um conceito-chave” in *PhaoS*, 3, 2004, p. 39-57.
- CAGNIART, P. “The Philosopher and the Gladiator”, in: *The Classical World*, v. 93, n. 6, 2000, p. 607-618.

- CANCIK-LINDEMAIER, H. *Untersuchungen zu Senecas epistulae Morales*. Olms, Hildesheim, 1967.
- CANFORA, L. “L’autobiografia intellettuale” in CAVALLO, G.; FEDELI, P. GIARDINA, A. *Lo spazio letterario di Roma antica*. Vol. III. Roma: Salerno Editrice, 2006.
- CARDOSO, I. T. “*Theatrum mundi: Philologie und Nachahmung*”. In SCHWINDT, J. P. (ed.). *Was ist eine philologische Frage?*. Suhrkamp, Frankfurt, 2009, p. 82-111.
- CAVALLO, G.; CHARTIER, R. (org.). *História da leitura no mundo ocidental*. vol. 1 (Multiplas escritas). Ática; São Paulo, 1998 .
- CAVALLO, G. (coaut.). *Libri, editori e pubblico nel mondo antico: guida storica e critica*. 4a ed. aggiornata. Laterza, Roma, 2004.
- CERTEAU, M. *L'invention du quotidien*. GIARD, L. MAYOL, P. (coaut.) Gallimard ; Paris, 1990.
- CONTE, G. B. *Generi e lettori: Lucrezio, l’elegia, d’amore, l’encoclopedia di Plinio*. Arnoldo Mondadori; Milano, 1991.
- CONTE, G. B. *Latin literature: a history*. Johns Hopkins University Press, Baltimore; London, 1994.
- COOK, G. J. “Crucifixion as Spectacle in Roman Campania”, in: *Novum Testamentum*, v. 54, 2012, p. 68-100.
- CUGUSI P. *Evoluzione e forme dell' epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell' Impero con cenni sull' epistolografia preciceroniana*. Herder, Roma, 1983.
- DE PIETRO, M. C. *Faces da "harmonia" nas Epistulae Morales de Seneca*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000441702>> , 2008.
- DE PIETRO, M. C. *Noções estóicas de harmonia no De vita beata de Sêneca*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000902280>>, 2013.

- DINGEL, J. “Attalus”, in: *Brill's New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- DINTER, M. *Seneca Philosophus*. Wildberger, J. & Colish, M. L. (eds.) in : Trends in Classics; vol. 27. De Gruyter : Berlin, New York, 2014, p. 319-341
- DIONIGI, I. “Il *De providentia* di Seneca fra lingua e filosofia” in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*. II/36.7 Walter de Gruyter, Berlin ; New York, 1994, p. 5399-5414.
- DOLANSKY, F. “Celebrating the Saturnalia: Religious Ritual and Roman Domestic Life”. In RAWSON, B. (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Wiley-Blackwell, Oxford, 2010, p. 488-503.
- DONINI, P. “Leggendo Seneca” in *Rivista di Storia della Filosofia*. v. 61, 2006, p. 371-377.
- DORANDI, T. “Hermarchus”, in: *Brill's New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- DORANDI, T. “Metrodorus”, in: *Brill's New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- DORANDI, T. “Polyaenus”, in: *Brill's New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- DÖRING, K. “Socrates”, in: *Brill's New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- DÖRING, K. “Stilpo”, in: *Brill's New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- DOURADOS-LOPES, A. O. (ed.) “Dossiê Foucault”, in: *Nuntius Antiquus*, revista de estudos antigos e medievais, v. 6, 2010, p. 111-128.
- ECK, W. “Aemilius”, in: *Brill's New Pauly Online*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- ECK, W. “Caligula”, in: *Brill's New Pauly Online*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006. ECK, W. “Cassius”, in: *Brill's New Pauly Online*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- EDER, W. “Cornelius”, in: *Brill's New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.

- EDWARDS, C. “Epistolography”, in HARRISON, S. (ed.), *A Companion to Latin Literature*. Blackwell Publishing, Malden, 2007, p. 270-283.
- EDWARDS, C. “Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca’s Letters” in *Greece & Rome*, 44.I, 1997, p. 23-38.
- ELVERS, K.-L. “Cornelius”, in: *Brill’s New Pauly Online*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- ELVERS, K.-L. “Laelius”, in: *Brill’s New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- ERLER, M. “Epicurus”, in: *Brill’s New Pauly Online*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- EVENEPOEL, W. “Seneca’s Letters on Friendship: Notes on the Recent Scholarly Literature and Observations on Three Naturales Quaestiones” in *L’antiquité Classique*, vol 175, 2006, p. 177-193.
- FLAIG, E. “Gladiator”, in: *Brill’s New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- FORTENBAUGH, W. “Theophrastus”, in: *Brill’s New Pauly Online*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- FOUCAULT, M. “A escrita de Si”, in: MOTTA, M. B. Da (Org.). *Ditos e Escritos*, volume V: Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2006. p. 144-162.
- FOUCAULT, M. “A hermenêutica do Sujeito”, in: MOTTA, M. B. Da (Org.). *Ditos e Escritos*, volume IX: Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2014. p. 177-191.
- FOUCAULT, M. “Technologies of the Self”, in: MARTIN, L. H.; GUTMAN, H.; HUTTON, P. H. (ed.). *Technologies of the Self*. A seminar with Michel Foucault. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988. p. 16-49.
- FOWLER, D. “On the shoulders of giants: intertextuality and classical studies” in *Materiali e Discussioni* 39, 1997, p. 13-34.
- FREDE, D. “Aristoteles”, in: *Brill’s New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.

- FRIGO, T. “Porcius”, in: *Brill’s New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- GOODYEAR, F. R. D. (ed.), *Incerti auctoris Aetna*. Cambridge University Press, Cambridge, 1965.
- GOULEZ-CAZÉ, M.-O. “Crates”, in: *Brill’s New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006
- HABINEK, T. “Seneca’s Circles: “Ep. 1.6-9”, in: *Classical Antiquity*, v. 1, n. 1, 1982, p. 66-69.
- HACHMANN, E. *Die Führung des Lesers in Senecas Epistulae Morales* Münster, Aschendorff, 1995.
- HAMMER, J. “Note on Seneca *Epistulae Morales* 7.4”, in: *The Classical Weekly*, v. 22, n. 24, 1929, p. 192.
- HARRILL, J. A. “Coming of Age and Putting on Christ: The Toga Virilis Ceremony, Its Paraenesis, and Paul’s Interpretation of Baptism in Galatians. in *Novum Testamentum*, v. 44,3, 2002, p. 252-277.
- HARRISON, S. J. *Texts, ideas and de classics: scholarship, theory and classical literature*. Oxford University Press: Oxford; New York, NY, 2001.
- HENDERSON, J. *Morals and villas in Seneca’s letters: places to dwell*. Cambridge University Press: Cambridge, 2004.
- HENSE, O. *Seneca und Athenodorus*. Lehmann, 1983.
- HERRMANN, L. *Le Second Lucilius*. Latomus, Bruxelles, 1958.
- HURSCHMANN, R., “Cothurnus”, in: *Brill’s New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- HURSCHMANN, R. “Toga”, in: *Brill’s New Pauly Online*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2012.
- HICKS, E.; MOREAU, T. (ed.); ABELARDO P. . *Lettres d’Abelard et Héloïse*. Trad. et annoté par E. Hicks et T. Moreau. Le Livre de Poche, Paris, 2007.
- INWOOD, B. “Cleanthes”, in: *Brill’s New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006
- INWOOD, B. “Chrysippus”, in: *Brill’s New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.

- INWOOD, B. "Hecaton", in: *Brill's New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006
- INWOOD, B. "Papirius", in: *Brill's New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- INWOOD, B. *Reading Seneca : Stoic Philosophy at Rome*. Oxford University Press : Clarendon, 2004.
- INWOOD, B. "Zeno", in: *Brill's New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- KIERDORF, W. "Burial", in: *Brill's New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- KIERDORF, W. "Cato", in: *Brill's New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- LANA, I. *Lucio Anneo Seneca*. Loescher, Turim, 1955.
- LOWENSTAM, S. "Seneca's 'Epistle sixty-five'", in: *Memoirs of the American Academy in Rome*, 43/44, 1998, p. 63–78.
- MacCAL, M. H. *Ancient rhetorical theories of simile and comparison*. Harvard University Press : Cambridge, 1969.
- MAGUINNES, W. S. "Seneca and the Poets", in: *Hermathena*, v. 88, 1956, p. 81-88.
- MARTIN, R. (colab.); SALLES, C. *Lire à Rome*. Payot & Rivages, Paris, 2008.
- MAURACH, G. *Der Bau von Senecas Epistulae morales*. Winter, Heidelberg, 1970.
- MAZZOLI, G. "Le Epistulae morales ad Lucilium di Seneca. Valore letterario e filosofico", in TEMPORINI, H. ; HAASE, W. (ed.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*. Walter de Gruyter, Berlin ; New York, NY. 1989, II.36.3, 1989, p. 1860-63.
- MOTTO, A. L. *Seneca Sourcebook: Guide to the Thought of Lucius Annaeus Seneca*. Amsterdam: Hakkert, 1970.
- NEUDECKER, R. "Phidias", in: *Brill's New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- PECERE, O. "I meccanismi della tradizione testuale" in CAVALLO, G. FEDELI, P. e GIARDINA, A. *Lo spazio letterario di roma antica La ricezione del testo*, Salerno; Roma, 1990, p. 297-386.

PETERLINI, A. A. “Uma visão senequiana da amizade” in *Letras Clássicas*, 3, 1999, p. 95-108.

PRATA, P. *O caráter intertextual dos Tristes de Ovídio: uma leitura dos elementos épicos virgilianos*. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000410332>>, 2007.

RAWSON, E. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. Johns Hopkins University Press, Baltimore; London, 1985.

RENAUD, F. “Conscience”, in: *Brill’s New Pauly*, CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.

REYNOLDS, L. D. “Seneca” in *Idem* (ed). *Texts and transmission: a survey of the Latin classics*. Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 369-75, .

ROLIM DE MOURA, A. “Diálogo interior nas *Cartas a Lucílio*, de Sêneca” in *Ágora*. Estudos Classicos em Debate 17, 2015 p. 263-297.

ROSATI, G. “Seneca sulla lettera filosofica, un genere letterario nel cammino verso la saggezza” in *MAIA*, v. 33, 1981, p. 3-15.

SANTOS, M. M. “A arte dialógica e epistolar segundo as *Epístolas Morais a Lucílio*.” in *Letras Clássicas*, 3, 1999, p. 45-93.

SCARPAT, G. “L’epistolografia”, in *Introduzione allos tudio dela cutlura classica*, Letteratura. Marzorati Editore, Milano, volume 1, 1987 p. 473-512.

SCHAFFER, J. “Seneca’s *Epistuale Morales* as dramatized education” in *Classical Philology*, 106, 2011 p. 32-52.

SCHIESARO, A. “Forms of Senecan Intertextuality”, in: *Vergilius*. v. 38, 1992, p. 56-63.

SCHMIDT, P. L. et al., “Pomponius”, in: *Brill’s New Pauly Online*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.

SCHMIDT, P. L. “Togata”, in: *Brill’s New Pauly*, Antiquity volumes. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.

SILVEIRA, F. L. *Imagens da preceptiva e da dogmática na epístola 95 de Sêneca*. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em:

<<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=49302&opt=4>>, 2011.

- SILVEIRA, F. L. *Praecepta e decreta na Epístola 94 de Sêneca*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000938900>> , 2014.
- SOSIN, D. J. “Lucretius, Seneca and Persius 1.1-2”, in: *Transactions of the American Philological Association*, v. 129, 1999, p. 281-299.
- STOCKINGER, M. *Vergils Gaben: Materialität, Reziprozität und Poetik in den Eklogen und der Aeneis*. Heidelberg: Winter, 2015.
- SZLEZÁK, T. A. “Plato”, in: *Brill's New Pauly*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- THERON, L. “Progression of thought in Seneca’s “*De Providentia*” c.VI”, in: *Acta Classica*, vol. 12, 1970, p. 61-72.
- TOUWAIDE, A.; BÖCK, B. “Pharmacology”, in: *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.
- TRAPP, M. *Greek and Latin letters an anthology with translation*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- TRHAEDE, K. *Grundzüge griechische-römischer Briefepik*. Zetemata, München, 1970.
- USENER, H. *Epicurea*. Bompiani, Milano, 2002.
- VASCONCELLOS, P. S. *A recepção da poesia amorosa na antiga Roma*. Calíope (UFRJ), 2012, p. 86-10.
- VASCONCELLOS, P. S. A tradução poética e os estudos clássicos no Brasil de hoje: algumas considerações. *Scientia Traditionis*, v. 10, 2011, p. 68-79.
- VASCONCELLOS, P. S., *Efeitos Intertextuais na Eneida de Virgílio*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- VASCONCELLOS, P. S. 'Esquecer Veyne?'. *Nuntius Antiquus*, v. 2, 2011, p. 105-118.
- VASCONCELLOS, P. S. Odorico Mendes, un traduttore brasiliano dei classici in chiave poetica. *Semicerchio* (Firenze), v. XLIII, 2011, p. 5-8.
- VASCONCELLOS, P. S. *Persona poética e autor empírico na poesia amorosa romana*. Ed. Unifesp, 2016.
- VASCONCELLOS, P. S. Reflexões sobre a noção de arte alusiva e intertextualidade na poesia latina. *Clássica* (São Paulo), v. 20, 2011, p. 239-260.

VEYNE, P. *La vita privata nell'Impero romano*. Laterza: Bari, 1994.

WILL, W. "Pompeius", in: *Brill's New Pauly Online*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.

WILL, W. "Licinius", in: *Brill's New Pauly Online*. CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (eds.), 2006.