



O exemplum no ego epistolar: reflexões senequianas nas Cartas LXXVII e LXXVIII de *Epistulae Morales ad Lucilium*

Cláudia Valéria Fortes de Oliveira dos Santos*

Resumo: O presente artigo aspira promover reflexões sobre o entendimento estoico de Lúcio Aneu Sêneca, escritor, filósofo e político romano do século I da era cristã, com o objetivo de mostrar que o ajuizamento moral de uma ação não é unívoco, permitindo formas alternativas de extrema relevância para a concepção do homem ideal. Serão utilizadas as Cartas LXXVII e LXXVIII das *Epistulae Morales ad Lucilium*. Para tanto, faremos uso de nossa tradução a partir do original latino, a fim de uma melhor análise dos trechos analisados das cartas supracitadas encontradas em *Ad Lucilium Epistulae Morales* (1955). A compreensão senequiana denota a preocupação com a capacidade do sábio em superar as moléstias físicas e psicológicas, alcançando uma posição de exemplum. A narrativa autobiográfica localizada no início desta carta orienta a atenção do leitor para o ego epistolar¹ como um exemplo vivo do que o pensamento estoico do supracitado escritor defende.

Palavras-chave: Estoicismo; *Exemplum*; Sêneca.

* Graduada em Letras Clássicas pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: claudiaclassicas@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4839497303305901>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4015-6512>.

¹ Historicamente, o ego epistolar cumpre a função de dirigir a interpretação de acontecimentos controversos, com a finalidade de aprimorar e legitimar a posição de um determinado pensador em seu tempo histórico.

Historically, the epistolary ego has the function of directing the interpretation of controversial events, with the purpose of improving and legitimizing the position of a certain thinker in his historical time.

The *exemplum* in the epistolary ego: Senequian reflections in Letters LXXVII and LXXVIII of *Epistulae Morales ad Lucilium*

Abstract: This article aspires to promote reflections on Lucius Anneus Seneca's stoic understanding, writer, philosopher and roman politician of the 1st century of the christian era, with the objective of showing that the moral judgment of an action is not univocal, allowing alternative forms of extreme relevance to the conception of the ideal man. For this purpose, Letters LXXVII and LXXVIII of the *Epistulae Morales ad Lucilium* will be used. We will use our translation from the Latin original, to better analyze the analyzed excerpts of the afore mentioned letters found in *Ad Lucilium Epistulae Morales* (1955) The Senecan understanding denotes the concern with the sage's ability to overcome physical and psychological ailments, reaching a position of *exemplum*. The autobiographical narrative located at the beginning of this letter directs the reader's attention to the epistolary ego as a living example of what the aforementioned writer's stoic thought defends.

Keywords: Stoicism; *Exemplum*; Seneca.

Introdução

Ao longo de suas cartas, Sêneca procura demonstrar como o medo da morte pode provocar uma terrível sombra sobre a vida humana. A reflexão sobre a própria finitude se converte, então, em uma lição mais árdua, todavia, a mais relevante para a concepção do homem ideal.

Baseando-se em sua aceção sobre o fim da vida e, em particular, no tratamento recorrente do tema do suicídio em suas cartas poderíamos afirmar que Sêneca perpetró a maior parte de sua reflexão tentando revelar seus protagonistas engajados em um ato final de auto apresentação.

Faz-se necessário a fim de entender a visão senequiana que, apesar da ênfase que essas cartas dão ao tema do suicídio, na carta LXXVIII Sêneca ilustra através do seu próprio *exemplum* como o ato de não se abreviar a própria vida também pode, em certas circunstâncias, ser considerado um ato virtuoso.

Neste artigo procuraremos verificar duas hipóteses: primeiro, dado

que na carta LXXVII² é apresentado o *exemplum* de Marcelino que decide tirar a própria vida por estar doente e na carta seguinte, ou seja, na carta LXXVIII essa situação se inverte, buscaremos mostrar como Sêneca utiliza criticamente o discurso exemplar para levar seus destinatários a refletirem não apenas sobre o dilema da avaliação moral de uma ação, mas também sobre a possibilidade de conceber novos caminhos para o exercício do comportamento heroico e exemplar. Em segundo lugar, tentaremos demonstrar que Sêneca consegue, desde a narrativa autobiográfica que ocupa o início da carta, direcionar a atenção do leitor para sua própria condição de *exemplum* vivo, o que confere especial *auctoritas* ao discurso de exortação moral que ocupa no restante da carta.

O suicídio de Marcelino na carta LXXVII

Antes de analisarmos a carta LXXVIII será muito útil deter-nos em algumas passagens da carta anterior, isto é, da LXXVII, que elucidará a compreensão que aqui propomos. Esta carta começa apresentando uma imagem de Sêneca totalmente desinteressada em seus negócios financeiros, que afirma não sentir qualquer desejo de saber a situação de suas contas no Egito, uma vez que confirmara a possibilidade de viver com

² *Tullius Marcellinus, quem optime noveras, adulescens quietus et cito senex, morbo et non insanabili correptus sed longo et molesto et multa imperante, coepit deliberare de morte. Convocavit complures amicos. Unusquisque aut quia timidus erat, id illi suadebat, quod sibi suasisset, aut quia adulator et blandus, id consilium dabat, quod deliberanti gratius fore suspicabatur; amicus noster Stoicus, homo egregius et, ut verbis illum, quibus laudari dignus est, laudem, vir fortis ac strenuus, videtur mihi optime illum cohortatus* (Ep. LXXVII, 5). Túlio Marcelino, quem conhecia muito bem, jovem quieto e logo velho, doente e não incurável, mas um longo e incômodo e exigindo muita *atenção*, começaram a deliberar sobre sua morte. Convocou vários amigos. Cada um, ou porque era covarde, o persuadia do que o havia persuadido, ou porque era um bajulador e bajulador, dava o mesmo conselho, que julgava ser mais aceitável quando o considerava; nosso amigo estoico, um homem excelente e, como me parece ser elogiado pelas palavras com que merece elogios, homem corajoso e vigoroso, ele me encorajou muito bem (Ep. LXXVII, 5).

pouco³. O desinteresse pelos altos e baixos da fortuna leva à introdução da ideia de que a vida não é um caminho que precisa ser percorrido até o fim⁴.

Esta afirmação é ilustrada com uma *fabella*⁵, ou seja, uma pequena narrativa sobre a morte voluntária de Túlio Marcelino. Ressalta-se que, embora o termo *fabella* (derivado de *fabula*) se refira a uma “narrativa com propósito moralizante”, o que procuraremos enfatizar neste artigo é o valor original do termo como diminutivo (FARIA, 2003, p. 384). Destarte, em uma primeira leitura, poderíamos pensar que estamos lidando com o uso habitual do diminutivo para expressar pequenez, segundo o qual *fabella* seria então uma pequena narrativa que ocuparia apenas uma pequena parte da carta. No entanto, também poderia ser um uso do diminutivo para indicar um claro valor pejorativo (ULLMMAN, 1977, p. 76).

Para a leitura que propusemos será útil manter ativo o significado de “narrativa com propósito moralizante”, pois o uso desse termo exigirá do leitor um maior cômputo para elucidar criticamente se o que é proposto na carta supracitada é, de fato, um *exemplum*. Todavia, não somente o uso

³ *In hoc omnium discursu properandum ad litus magnam ex pigritia mea sensi voluptatem, quod epistulas eorum accepturus non properavi scire, quis illic esset rerum mearum status, quid adferrent (Ep. LXXVII,3,1).* Em toda essa discussão senti o prazer de correr para a grande praia da minha preguiça, porque, depois de receber minhas cartas, não me apressei em saber qual era o estado de meus negócios e o que eles deveriam trazer (Ep. LXXVII,3,1).

⁴ *Quantulumcumque haberem, tamen plus iam mihi superesset viatici quam viae, praesertim cum eam viam sinus ingressi, quam peragere non est necesse (Ep. LXXVII,3,3).* Por mais que eu tivesse, porém, ainda havia mais para mim do que viajar, especialmente desde que havíamos entrado naquele caminho, que não é necessário continuar (Ep. LXXVII,3,3).

⁵ *In fabellam excessi non ingratham tibi. Exitum enim amici tui cognoscas non difficile nec miserum. Quamvis enim mortem sibi consciverit, tamen mollissime excessit et vita elapsus est. Sed ne inutilis quidem haec fabella fuerit. Saepe enim talia exempla necessitas exigit. Saepe debemus mori nec volumus, morimur nec volumus (Ep. LXXVII,10).* Fui além de uma pequena narrativa não inaceitável para ti. Saberá que o resultado de teu amigo não é difícil nem miserável. Pois, embora tenha cometido suicídio, partiu desta vida muito gentilmente e escapou. Mas, esta pequena narrativa não era sequer inútil. Pois, muitas vezes a necessidade requer tais exemplos. Muitas vezes devemos morrer nem vamos, nem vamos morrer (Ep. LXXVII,10).

do diminutivo com o possível valor pejorativo orienta nossa interpretação neste sentido, mas existem vários outros elementos nesta *fabella* que parecem sugerir que o *exemplum* na narrativa sobre a morte de Marcelino é, no mínimo, ambíguo. Primeiramente, é uma abreviação da vida com pouca alegação racional, na medida em que o jovem é acometido por uma doença curável, embora “longa, dolorosa e exigindo muita atenção” (*longo et molesto et multa imperante* – Ep. LXXVII, 5). Da mesma maneira, as pessoas que o cercavam não eram verdadeiros amigos, mas adutores servis: “Convocou vários amigos. Cada um, ou porque era covarde, o persuadia do que o havia persuadido, ou porque era um bajulador e bajulador, dava o mesmo conselho, que julgava ser mais aceitável quando o considerava” (*Convocavit complures amicos. Unusquisque aut quia timidus erat, id illi suadebat, quod sibi suasisset, aut quia adulator et blandus, id consilium dabat, quod deliberanti gratius fore suspicabatur.* – Ep. LXXVII, 5).

Por outro lado, personagem de destaque nesta carta, o *stoicus amicus*, que atua como uma espécie de diretor da promulgação da *mors* voluntária de Marcelino, dirige o suicídio, argumentando que “O sábio, ou o bravo, ou o miserável, pode estar disposto a morrer, mas também o fatigante” (*Mori velle non tantum prudens aut fortis aut miser, etiam fastidiosus potest.* – Ep. LXXVII, 6). Este último parece ser o caso de Marcelino que, aparentemente, decide acabar com sua vida pela impossibilidade de suportar os transtornos causados por sua doença.

Além disso, diferentemente da forma como Sêneca se apresenta no início desta carta, Marcelino não é exatamente altruísta em seus momentos finais e precisa do *stoicus amicus* para aconselhá-lo (*admonuit* – Ep. LXXVII, 8) como proceder com sua fortuna. E, quando finalmente a distribui, entrega pequenas quantias (*summulas* – Ep. LXXVII, 8) a seus servos. Assim, Sêneca encerra com um pedido de suicídio como um caminho de liberdade⁶ (*libertatis via* – Ep. LXXVII, 11-20), conclui com uma analogia entre *vita* e *fabula*: “Como uma obra de teatro, assim é a

⁶ Assim se caracteriza o suicídio, como por exemplo, na Ep. LXX, 14.

vida: não importa quanto dura, mas quão bem representado tem sido. Não diz respeito à questão de onde terminas. Termine onde quiseres, apenas prepares um bom final” (*Quomodo fabula, sic vita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet quo loco desinas. Quocumque voles desine: tantum bonam clausulam inpone. – Ep. LXXVII, 20*).

Assim, este final sugere que o ato de Marcelino não reporta à condição de *fabula* e que a *fabella* não teve um encerro adequado do ponto de vista ético, pois sua *mors* voluntária não foi uma partida racional da vida, mas uma fuga do desconforto de uma doença que era curável. Ullmann (1977, p. 97) afirma que Marcelino é o mesmo que também aparece na carta XXIX, 1-8. Sendo assim, estaríamos diante de um personagem difícil, dotado de grande inteligência (*magna in illo ingenivis*), mas inclinado para o errôneo (*in pravum – Ep. XXIX, 4*). Acreditamos que o texto possibilita essa leitura que, a princípio, pode parecer instintivo, pois uma narrativa em que um estoico encoraja o suicídio nos predispõe a pensar que estamos diante de um *exemplum* assertivo, pois, se a morte era o que causava o terror dos homens, o corajoso seria enfrentá-la, desprezando a vida. Destarte, em inúmeras cartas senequianas o suicídio é celebrado como a suprema declaração de que o medo da morte foi suplantado. Nisso, Sêneca concorda com a ética estoica que valida e, em alguns casos, até incentiva na medida em que a morte está intimamente associada à liberdade, concebida como uma “Total independência da pessoa de todas as paixões e todos os desejos viciosos” (KOVÁCS, 1992, p. 165).

Além disso, tentar obstinadamente sobreviver em meio às piores doenças físicas seria considerado um desejo torpe e ignóbil. Neste sentido, Sêneca na carta LVIII, 36 nos declara:

Não evitarei a doença com a morte, desde que seja curável e não prejudicial à alma. Não vou me violentar com as mãos por causa do sofrimento: morrer assim significa ser derrotado. No entanto, se eu soubesse que devo sofrer constantemente com a

dor, eu iria, não por causa dela, mas porque ela colocará obstáculos no meu caminho para tudo o que motiva a vida. Fraco e covarde é aquele que morre de dor, tolo aquele que vive para sofrer (*Morbum morte non fugiam, dumtaxat sanabilem nec officientem animo. Non afferam mihi manus propter dolorem: sic mori vinci est. Hunc tamen si sciero perpetuo mihi esse patiendum, exhibo, non propter ipsum, sed quia impedimento mihi futurus est ad omne propter quod vivitur; imbecillus est et ignavus qui propter dolorem moritur, stultus qui doloris causa vivit*).

Assim, esta carta baseada no uso do termo *fabella* clarifica a possibilidade de estarmos diante de um *exemplum* de valor moral nulo, cuja apresentação, no entanto, será fundamental não apenas para receber o *exemplum* que tem Sêneca como protagonista na carta seguinte, mas também para estimular uma reflexão profunda sobre a própria natureza da exemplaridade.

O suicídio fracassado de Sêneca na carta LXXVIII

A carta LXXVIII começa com uma referência ao estado de saúde de Lucílio⁷, apresentando um episódio de grande relevância:

Vexari te destillationibus crebris ac febriculis, quae longas destillationes et in consuetudinem adductas sequuntur, eomolestius mihi est quia expertus sum hoc genus valetudinis, quod inter initia contempsim – poterat adhuc adulescentia iniuriasferre et se adversus morbos contumaciter gerere – deinde succubui et eo perductus sum ut ipse destilarem, ad summam maciemdeductus (Ep. LXXVIII, 1)

⁷ Na obra *Ad Lucilium Epistulae Morales*, Sêneca apresenta inúmeros assuntos, entre as dúvidas e as inquietações de seu pupilo Lucílio, não apenas procurando elucidar as questões, mas esclarecer para si mesmo indagações que mereceram sua atenção durante a vida.

Os resfriados frequentes e as febres baixas de que tu sofres, resultado de resfriados prolongados que se tornaram crônicos, me incomodam ainda mais porque tenho experiência com esse tipo de doença, que a princípio ignorei: minha juventude ainda podia suportar seus rigores e se comportam com altivez diante da doença. Então sucumbi e cheguei a tal ponto que desmorenei, chegando a uma magreza extrema (*Ep. LXXVIII, 1*).

Como podemos perceber, o que acontece com o *tu* torna-se o impulso inicial para narrar o que uma vez aconteceu com o *ego*. Como diz Kovács (1992, p. 86), a carta senequiana é, na verdade, um jogo de espelhos em que as imagens dos dois correspondentes se fundem e se confundem. Nesta carta analisada, o episódio autobiográfico dá origem à reflexão moral posterior, onde a doença e a morte não seriam apenas objetos de reflexão, mas de experiência vivida. No início desta narrativa observamos que o protagonista central é o jovem Sêneca que se configura em perfeita harmonia com o pensamento estoico que, ao conceber o corpo como algo de pouca relevância, acredita que a capacidade de superar a dor é característica dos indivíduos altamente virtuosos. De fato, apesar de sua juventude, Sêneca inicialmente descarta a investida da doença e quer enfrentá-la, mas sucumbe à sua virulência:

Saepe impetum cepi abrumpendae vitae: patris me indulgentissimi senectus retinuit. Cogitavi enim non quam fortiter egomori possem, sed quam ille fortiter desiderare non posset. Itaque imperavi mihi ut viverem; aliquando enim et vivere fortiterfacere est (Ep. LXXVIII, 2).

Muitas vezes senti o impulso de me arrancar a vida: foi a velhice do meu pai mais benigno que me deteve. Com efeito, não pensei na força que teria para morrer, mas na força que faltaria a ele para suportar minha separação. Por isso, me ordenei a continuar vivendo, porque às vezes até viver significa agir com coragem (*Ep. LXXVIII, 2*).

Podemos, então, observar uma sutil jactância por parte de Sêneca envolvendo sua capacidade de enfrentar a morte com coragem, mesmo quando assegura que sua própria força não era seu principal apreço. Como notamos, ao contrário de Marcelino, Sêneca, diante da mesma situação, baseou sua decisão em um cálculo racional (*cogitavi*) que lhe permitiu não só resistir ao ataque de uma doença virulenta a nível físico e psicológico, mas também ignorar o repetido impulso irrefletido que o levou a abandonar a vida. Assim, o jovem Sêneca que se projeta nesta carta adquire uma dimensão de *exemplum*, pois, de uma consideração própria de uma *vir fortis et sapiens*, mostra-se capaz de suportar *libido moriendi*. Essa ideia é reforçada pelo fato de que, embora aqui Sêneca se apresente como *alieni iuris*, a ordem para se manter vivo vem dele mesmo, o que acrescenta mais um elemento quando se trata de encarecer sua própria exemplaridade precoce, como afirmará mais adiante nas cartas de que o 'poder supremo (*imperium*) por si só é a soberania final.

Sêneca então passa a mostrar os confortos (*solacia* – Ep. LXXVIII, 3) que conteve nesse árduo momento de sua trajetória e destaca que não somente o conforto de seu pai o impediu de se suicidar, mas, também, o papel fundamental que o pensamento estoico desempenhou para que ele não abreviasse a sua própria vida: “Nossos estudos foram o que me salvou. Atribuo à filosofia o fato de que fui salvo, de que fui curado. Devo a ela nada menos que minha vida” (*Studia mihi nostra saluti fuerunt; philosophiae acceptum fero quod surrexi, quod convalui; illi vitam debeo et nihil illi minusdebeo* – Ep. LXXVIII, 3).

Destaca-se que não é a primeira vez que Sêneca em suas cartas enfatiza o efeito transformador que o encontro com a filosofia teve em sua vida, fato que ocorre quando ela não é tomada como doutrina, mas como método de vida, como *habitus animi*, algo que, aliás, é típico da filosofia do período helenístico. A filosofia assume, então, o lugar de seu pai biológico, como inspiração e causa de sua recuperação; isto é, considerar a fraqueza de seu velho pai o impede de morrer, mas é a filosofia que, de fato, o inspira a continuar vivendo. Vemos então que no jovem Sêneca os papéis de Marcelino e do *stoicus amicus* ou, dito de outra forma, Sêneca, diferentemente de Marcelino, abraçou a filosofia em primeira pessoa e,

portanto, é tanto ator quanto diretor de sua própria *fabula*. Logo, é a sua própria razão que lhe permite chegar à decisão de permanecer vivo, enquanto Marcelino parece seguir um protocolo que lhe é ditado pelo *stoicus amicus*.

Em seguida, como muitas vezes ocorre nas cartas senequianas, o discurso toma outra direção no momento em que afirma que não foi apenas a abstração da filosofia que o manteve vivo, mas também seus *amici*, com suas exortações, vigilância e aconselhamentos (*adhortationibus, vigiliis, sermonibus* – Ep. LXXVIII,4), contribuíram em grande relevância para sua recuperação, então “Nada, o mais perfeito de todos os varões, recupera o doente e o ajuda tanto quanto o afeto dos amigos; nada tira tanto a expectativa e o medo da morte [...]” (*nihil aeque, virorum optime, aegrum reficit atque adiuvat quam amicorum adfectus, nihil aeque expectationem mortis ac metum subripit* [...]) (Ep. LXXVIII, 4).

Observa-se que, diferentemente do que ocorre na *fabella* de Marcelino, aqui os *amici* desempenham um papel central como apoio emocional. Por outro lado, essa insistência no papel dos *amici* não parece casual, enquanto na carta LXX, 9 afirma que Sócrates também adiou sua morte por consideração a seus amigos⁸. Em outras palavras, essa menção acrescenta mais um elemento ao *exemplum* que Sêneca faz de si mesmo. Embora o início da carta oscile entre motivos muito diferentes que impeliram o jovem Sêneca a permanecer vivo, a filosofia concebida como medicina da alma volta ao final como o motivo principal, pois assegura que o melhor medicamento que pode ser dado a um doente é o desprezo pela morte.

A narrativa autobiográfica que a carta LXXVIII inicia tem vários pontos em comum com a *fabella* apresentada na carta anterior: em ambos

⁸ *Socrates potuit abstinencia finire vitam et inedia potius quam veneno mori; triginta tamen dies in carcere et in exspectatione mortis exegit, non hoc animo tamquam omnia fieri possent, tamquam multas spes tam longum tempus reciperet, sed ut praeberet se legibus, ut fruendum amicis extremum Socraten daret.* Sócrates poderia ter acabado com sua vida não comendo e morrendo de fome ao invés de envenenamento; no entanto, passou trinta dias na prisão esperando a morte, não porque pensasse que tudo era possível e que tanto tempo suscitou muita esperança, mas para se submeter às leis, para dar a seus amigos a chance de desfrutar do Sócrates de os últimos momentos.

os casos há uma doença que leva quem sofre a considerar a possibilidade de suicídio. No entanto, naquela há uma inversão do papel atribuído à filosofia, pois, se na carta anterior, através da *stoicus amicus*, fornece a Marcelino uma série de argumentos e uma espécie de protocolo para abandonar a vida, aqui convoca Sêneca para continuar vivendo. Isso pode muito bem ter a ver com o fato de que a posição de Sêneca sobre o suicídio sempre inclui uma oposição parcial a ele mesmo⁹. Destarte, o foco está no suicídio como resultado de uma decisão racional, isto é, se a morte deverá ser antecipada ou esperada. Todavia, não é possível decidir de uma maneira generalizada, mas sempre será preciso uma consideração acautelada e este será o exercício filosófico mais importante que o *proficiens* poderá assumir. Apressar-se para fugir das dificuldades da vida pode indicar covardia, pois cada um deve confiar em seu próprio julgamento para saber quando é sábio retirar-se honrosamente de cena. No entanto, essa diferença que notamos entre as duas cartas também pode indicar que Sêneca busca promover a reflexão sobre o fato de que a virtude se tornou mais contextual, mais flexível, na medida em que pode se manifestar de maneira muito diferente em diversas circunstâncias, e o comportamento apropriado em um momento pode não ser correto em outro. A partir disso, consideramos que a justaposição de ambas as cartas evidencia um uso crítico do *exemplum* e produz, como efeito de leitura, a necessidade de atentar para o fato de que a avaliação moral de uma ação

⁹ *Amicus noster Stoicus, homo egregius et, ut verbis illum quibus laudari dignus est laudem, vir fortis ac strenuus, videtur mihi optime illum cohortatus. Sic enim coepit: 'noli, mi Marcelline, torqueri tamquam de re magna deliberes. Non est res magna vivere: omnes servi tui vivunt, omnia animalia: magnum est honeste mori, prudenter, fortiter. Cogita quamdiu iam idem facias: cibus, somnus, libido – per hunc circulum curritur; mori velle non tantum prudens aut fortis aut miser, etiam fastidiosus potest' (Ep. LXXVII, 6). Estoico, nosso amigo, homem ilustre e, para o elogiar como merece, trabalhador e diligente, foi, a meu ver, quem melhor o exortou. Assim, com efeito, começou: “Não se atormente, caro Marcelino, como quem delibera sobre um assunto de grande importância. Não é grande coisa estar vivo; todos os seus escravos, todos os animais estão vivos. Grande é morrer com honestidade, com prudência, com força. Pense em quanto tempo tens feito as mesmas coisas: comida, sono, desejo; nos movemos por este círculo. Não só o prudente, o corajoso ou o infeliz pode querer morrer, mas também aquele que está farto da vida (Ep. LXXVII, 6).*

não pode ser feita de forma inequívoca, mas se deve considerar que a flexibilidade ou variabilidade situacional é uma característica central do uso de *exempla*. Essa sensibilidade situacional envolve a capacidade de julgar quais são os requisitos específicos de sua situação ao tomar uma decisão moral, ou seja, sintonizar seu comportamento com as demandas do momento. Neste sentido, Astrana Marín (1947, p. 77) afirma que o caráter fundamentalmente indeterminado do *exemplum*, ou seja, a questão absolutamente central de que um ato não é em si inerentemente bom ou correto, mas é apenas moralmente adequado em relação a um contexto particular. Esse contexto inclui o motivo pelo qual é realizado.

Além de destacar a diversidade situacional, outra consequência da justaposição dessas cartas é que permite conceber novos e inusitados caminhos para o exercício de comportamentos heroicos e exemplares, ou seja, uma *mors* voluntária não é necessariamente a única ou a melhor maneira de se oferecer como *exemplum*. Assim, diante de uma experiência que parece ameaçar a existência e anular a possibilidade de escolha, optar por continuar vivendo e enfrentar heroicamente os desconfortos de uma doença crônica pode ser igualmente exemplar. Em outras palavras, uma inação aparente e, em princípio, nada extraordinária também pode oferecer uma ocasião para a exemplaridade. Nesta carta, então, assistimos a uma espécie de desconstrução ou questionamento do que foi dito na carta anterior, na qual, em sua exortação, o *stoicus amicus* é como instrumento para ajudar Marcelino a alcançar a visão correta das coisas a fim de traduzi-la e vê-la como na realidade. Sêneca sustenta que estar vivo é algo que compartilhamos com criaturas de baixo status e que a morte não é algo negativo, mas uma oportunidade de alcançar a verdadeira felicidade (*Ep. LXXVII*, 6).

Por conseguinte, veremos como essa narrativa inicial (*Ep. LXXVII*, 1-4) funcionará como um estímulo para a reflexão filosófica posterior (*Ep. LXXVII*, 5-29), cuja ênfase será colocada na ideia de que a enfermidade pode ser concebida como uma nova arena para o exercício das virtudes éticas. Uma vez finalizada a narrativa, Sêneca passa a detalhar os motivos dos temores na enfermidade: medo da morte, dores corporais e

interrupção dos prazeres. Em relação ao primeiro temor, ressaltamos que faz uso de argumentações que tem pontos em comum com a do *stoicus amicus* da carta LXXVII e, assim, observamos seus esforços para que o destinatário consiga retificar um julgamento errôneo e alcançar uma visão correta das coisas. Com nitidez, então expressa que o que gera a morte, paradoxalmente, não é a enfermidade, mas o fato de estar vivo: “Morrerás não porque estás enfermo, mas porque vives. Isto é o que te esperas, mesmo se estiveres saudável: uma vez que tenhas se recuperado, não terás escapado da morte, mas da enfermidade” (*Ep. LXXVIII, 6*) (*Morieris, non quia aegrotas, sed quia vivis. Ista te res et sanatum manet; cum convalueris, non mortem sed valetudinem effugeris – Ep. LXXVIII, 6*).

Em seguida, dedicaremos ao segundo motivo de preocupação que a enfermidade gera: a dor física (*Ep. LXXVIII, 7-21*). Embora seja sugerida uma série de estratégias para lidar com isso, focaremos naquelas que estão mais diretamente relacionadas ao problema em questão. Destacamos que há toda uma exposição de recursos terapêuticos (argumentos, *exempla, solacia*) que se referem à conhecida trajetória de Sêneca como *consolator*¹⁰. Este lenitivo autodirigido será de grande proficuidade tanto para Lucílio quanto para futuros leitores. A primeira estratégia consoladora é considerar que a intensidade máxima da dor determina o seu fim, porque ninguém pode sentir uma grande dor por muito tempo. Desta forma, a dor pode ser enquadrado dentro de uma tipologia, segundo a qual é algo suportável, algo passageiro:

Hoc itaque solacium vasti doloris est, quod necesse est desinas illum sentire si nimis senseris. Illud autem est quod inperitos in vexatione corporis male habet: non adsueverunt animo esse contenti; multum illis cum corpore fuit. Ideo vir magnus ac prudens animum diducit a corpore et multum cum meliore ac divina parte versatur, cum hac querula et fragili quantum necesse est (Ep. LXXVIII, 10).

Portanto, este é o consolo da dor intensa: que é

¹⁰ Recordemos a substancial contribuição de Sêneca ao corpus da literatura consoladora, pois pelo menos cinco de seus textos são convencionalmente considerados dentro desse escopo (*Consolatio ad Helviam matrem, ad Marciam, ad Polybium; Ep. LXIII e Ep. XCIX*).

necessário parar de senti-la se sentires demais. Por outro lado, é isso que faz o ignorante adoecer quando sofre corporalmente: não ter se acostumado a estar satisfeito em seu espírito; cuidaram muito bem de seu corpo. É por isso que o homem nobre e prudente separa o espírito do corpo e se dedica à sua parte melhor e divina, a este queixoso e frágil só o necessário (*Ep. LXXVIII, 10*).

Ressaltamos que o estoicismo considera que o corpo e tudo aquilo que pode afetá-lo estão entre *indifferentia*, isto é, não afetam nossa capacidade de viver uma vida boa, cuja única condição é a posse da *virtus*. No entanto, a *virtus* pode ser estabelecida especialmente no confronto com a *indifferentia* (doença, dor, pobreza, exílio, morte)¹¹. De acordo com Manjarrés (2001, p. 111), isso suscita um conflito, que os textos senequianos não resolvem, entre uma exploração obsessiva e detalhada da realidade da dor corporal¹² e a afirmação de que *proficiens* deve tentar ficar longe dos prazeres e dores do corpo, dedicando-se à sua parte superior e divina.

Outra estratégia que esta carta apresenta para enfrentar a dor tem a ver com a consideração dele mesmo como um mal de opinião. De acordo com este pensamento senequiano, todos são tão miseráveis quanto imaginam ser.

Noli mala tua facere tibi ipse graviora et te querelis onerare: levis est dolor si nihil illi opinio adiecerit. Contra si exhortari tecoeperis ac dicere 'nihil est aut certe exiguum est; duremus; iam desinet', levem illum, dum putas, facies. Omnia ex opinione suspensa sunt; non ambitio tantum ad illam respicit et luxuria et avaritia: ad opinionem dolemus (*Ep. LXXVIII, 13*).

Não vás tu mesmo agravar os males e te sobrecarregares com queixas; a dor é leve se a opinião

¹¹ Sêneca descreve a vida sem desafios como desgraçada em sua obra *De Providentia* IV, 3

¹² Em relação com estas representações de dores físicas na obra de Sêneca é o fato de que o leitor é conduzido a colocar-se sempre no lugar da vítima e nunca do agente.

não acrescentar nada a ela. Pelo contrário, se começares a te estimular e dizer a ti mesmo: 'Não é nada, ou pelo menos é insignificante; vamos aguentar, vai passar', tu deixarás leve, desde que consideres assim. Tudo depende da opinião. Não apenas a ambição, a sensualidade e a avareza levam isso em conta: sofremos de acordo com a opinião' (*Ep. LXXVIII, 13*).

Essa concepção abre uma possibilidade terapêutica, pois trata-se, então, de retificar uma opinião equivocada ou, em todo caso, de não a estimular com pensamentos que a aumentem. É claro que tudo isso contribui para reforçar a imagem de *peritus* sobre este tema que Sêneca constrói para si.

Perto da conclusão, a carta trata do derradeiro temor que a enfermidade acarreta, a saber, a interrupção dos prazeres, contra o qual se aconselha o cultivo de prazeres minimalistas. Mais uma vez, o receptor é levado a uma visão correta das coisas, de tal forma que a doença se torna uma oportunidade de cura:

“O infelicem aegrum!” Edet quantum concoquat; non iacebit in conspectu aper ut vilis caro a mensa relegatus, nec inrepositorio eius pectora avium (totas enim videre fastidium est) congesta ponentur. Quid tibi mali factum est? Cenabis tamquam aeger, immo aliquando tamquam sanus (Ep. LXXVIII, 24).

“Oh infeliz doente!” Ele comerá o quanto puder digerir. Nenhum javali banido da mesa como uma vil iguaria estará diante dos olhos, nem um monte de peito de frango será colocado em seu prato (porque a visão de pássaros inteiros dá náuseas). Que mal causou a ti? Comerás como doente ou melhor, por uma vez, como um homem saudável (*Ep. LXXVIII, 24*).

Debruçaremos, agora, sobre a terceira estratégia que Sêneca apresenta para lidar com a dor, pois trata-se de concebê-la não apenas como uma oportunidade para alcançar a *virtus*, mas também como

exemplum que pode ser útil para outros. De fato, na carta LXXVIII, 18 ele aponta que o *exemplum* pode nos ajudar a fugir da dor (*avertere...discedere*), despertando nos outros o desejo de emulação. Segundo Manjarrés (2001, p. 124), a ênfase dada à dor como aspecto essencial da condição humana, que é um atributo do estoicismo romano, tem a ver com a maneira de como a dor se apresenta na cultura romana: um verdadeiro espetáculo¹³. Destarte, tendo em vista que a teatralidade era o modo dominante de seu tempo, Sêneca transformará a composição desta carta em uma arena para oferecer, como um espetáculo, a luta de um novo tipo de herói que busca alcançar um novo tipo de virtude.

Athletae quantum plagarum ore, quantum toto corpore excipiunt! ferunt tamen omne tormentum gloriae cupiditate nectantur quia pugnant ista patiuntur, sed ut pugnent: exercitatio ipsa tormentum est. Nos quoque evincamus omnia, quorum praemium non corona nec palma est nec tubicen praedicationi nominis nostri silentium faciens, sed virtus et firmitas animiet pax in ceterum parta, si semel in aliquo certamine debellata fortuna est (Ep. LXXVIII, 16).

Quantos golpes recebem os atletas no rosto, quantos no corpo todo! No entanto, suportam todos os tipos de tormentos pelo desejo de glória; e não os sofrem só porque lutam, mas para lutar: seu próprio treinamento é um tormento. Superemos, também, todos os obstáculos; O prêmio que nos espera não é a coroa ou a palma, nem o toque do arauto que impõe silêncio antes de proclamar nosso nome, mas a virtude, a firmeza de alma e a paz alcançada para o futuro, se alguma vez, em algum combate, tivermos derrotado o destino (*Ep. LXXVIII, 16*).

Como podemos verificar, a arena funciona como uma metáfora da condição humana e do *proficiens* estoico como um tipo de gladiador, ou seja, esse referencial manifesto e notório permite dar valor e significado

¹³ Embora a Ep. VII, 2 afirme a natureza nociva do espetáculo para o *animus*, essa mesma carta sugere que a ideia de o assistir não é uma ação inocente, mas sim uma atividade ética.

aos sofrimentos particulares do paciente. Se o treinamento do atleta é um tipo de tortura, então os tormentos sofridos por um enfermo também podem ser concebidos como uma espécie de treinamento absorto. A virtude é a glória do homem sábio. Ora, embora, considerada em si mesma, a virtude contém sua própria glória e, portanto, não necessita de reconhecimento externo. Adiante veremos que as ações do indivíduo passam a ter sentido na medida em que são observadas e se tornam objeto de espetáculo (Manjarrés, 2001, p. 152), enquanto a conquista do agente solitário, desprovida da aprovação alheia, perde todo o valor.

Embora Sêneca pareça mostrar a si mesmo como exemplo de enfrentamento da morte, boa parte dos estoicos, incluído o próprio filósofo romano, se mostram cautelosos em traçar paralelos entre sua própria conduta e a de um sábio, tido como um tipo raro. Daí a importância da figura do *proficiens*, cujo exemplo serve para solidificar a firmeza de propósito com que se procede à ação, sem, no entanto, se confundir com o sábio, figura rara, com disposição de difícil alcance para a precária condição humana. A seguir, o *ego* epistolar apresenta a última das objeções sobre o assunto em questão:

“Sed nihil” inquit “agere sinit morbus, qui me omnibus abduxit officiis”. Corpus tuum valetudo tenet, non et animum. Itaque cursoris moratur pedes, sutoris aut fabri manus inpedit: si animus tibi esse in usu solet, suadebis docebis, audies discas, quaeres recordaberis. Quid porro? nihil agere te credis si temperans aeger sis? ostendes morbum posse superari vel certe sustineri. Est, mihi crede, virtuti etiam in lectulo locus. Non tantum arma et acies dant argumenta alacris animi indomitique terroribus: et in vestimentis vir fortis apparet. Habes quod agas: bene luctare cum morbo. Si nihil te coegerit, si nihil exoraverit, insigne prodixit exemplum. O quam magna erat gloriae materia, si spectaremur aegri! ipse te specta, ipse te lauda (Ep.LXXXVIII, 20-21).

“Mas, diz, estar doente não me permite fazer, me afasta de todos os meus deveres”. Problemas de saúde afetam teu corpo, não alma. Consequentemente, atrasa

o pé do corredor, atrapalha a mão do sapateiro ou do artesão; mas se tu costumás ter sua alma ativa, tu aconselharás, ensinarás, ouvirás, aprenderás, indagarás, lembrarás. Bem, o quê mais? Achas que não fazes nada se fores um paciente moderado? Mostrarás que a doença pode ser superada ou, pelo menos, suportada. Acredites que há espaço para a virtude também no leito. Não só as armas e o campo de batalha mostram uma alma corajosa inacessível ao medo: o homem forte também se revela entre os cobertores. Tens algo para cuidares: combater a doença adequadamente. Se de ti não obtiver nada por força ou súplicas, ofereces um exemplo admirável. Oh, que grande ocasião de glória teríamos, se nos vissem em nossa doença! Contemple-se, elogie-se (Ep. LXXVIII, 20-21).

Como podemos observar, Sêneca assegura que na enfermidade a inação é apenas aparente, na medida em que atinge apenas o corpo. Estar doente, portanto, não nos condena ao ócio inativo (*iners otium* – Ep. LXXVIII, 26). Não oferece, simplesmente, amplas possibilidades para o exercício das capacidades emocionais, mas ao mesmo tempo oferece a oportunidade de mostrar um *exemplum* da *virtus*. Astrana Marín (1947, p. 96) afirma que Sêneca seleciona e reinterpreta o cânon de *exempla virtutis*, conciliando com uma explícita redefinição de *virtus*, de acordo com o pensamento estoico. Certamente, esse pensamento envolve um condicionamento mental, que nada tem a ver com a manifestação da força física em um campo de batalha. Em Sêneca, o homem sábio é definido pela posse da *perfecta virtus*, que consiste em bondade, moderação, paciência, prudência, esforço e constância. A *virtus* não apresenta conteúdo nem finalidade cívica, apenas se desenvolve no domínio filosófico e, portanto, privado. Ao longo da carta LXXVIII percebemos como Sêneca, apesar de sua enfermidade, se apresenta como *peritus* nas dores, mostrando-se capaz de exercer cada uma das habilidades listadas acima e, assim, voltando sua dor em um discurso moral profícuo para os que lhe observam. A glória do homem sábio está ligada, então, a uma responsabilidade social, que tem a ver com oferecer-se como exemplum e ser imitado, reconhecido e aprovado por outras pessoas. Embora exista a

possibilidade de que o paciente possa ser visto em sua doença como uma situação irreal (observe o uso do subjuntivo *espectromur*) e se ofereça como solução o desdobramento do *ego* em observador e observado, a escrita desta carta conseguiu torná-la visível, transformando em espetáculo o enorme esforço envolvido em transcender as vicissitudes da corporalidade diante do adoecimento crônico.

Apesar de Kóvacs (1992, p. 263) sugerir que existe algo de anticlímax na imagem que esta carta nos oferece de uma *vir fortis* envolto em roupagem de leito, acreditamos que a menção a este pormenor constitui um elemento que contribui para realçar a novidade do modelo senequiano, pois mostra que a *virtus* pode ser exercida mesmo a partir de um lugar que está nos antípodas do campo de batalha, ou seja, do leito, um local culturalmente organizado para o descanso.

Considerações finais

As considerações aqui apresentadas conduzem ao entendimento das reflexões de Sêneca sobre a formação de um homem ideal capaz de romper com os limites da condição humana e responder às necessidades de adequar-se às circunstâncias da vida.

Da mesma forma, consideramos que as cartas senequianas analisadas habilita a possibilidade de conceber novas maneiras para exercer a *virtus*, oferecendo-se como *exemplum*. Como observado, a ênfase está na sabedoria que reside na capacidade de superar os males de uma doença crônica. A filosofia assumida na primeira pessoa tem, por suposto, um papel central no exercício desta capacidade. Nesta carta ressaltamos a configuração de um novo tipo de *virtus* acessível a todos, pois qualquer pessoa que se mostre capaz de suportar com moderação a dor física pode se tornar exemplum.

Embora a carta LXXVIII nos apresente uma nova forma para o exercício da exemplaridade, esta nova forma está contida em um molde manifesto, que impõe a sua lógica. Conquanto a imagem que Sêneca

projeta de si mesmo nas cartas venha se distinguir pela sua vontade expressa de distanciar-se do mundo, a lógica da exemplaridade, que implica intrinsecamente a necessidade de ser observado e avaliado pelos outros, obriga-lhe a regressar, ainda que de forma díspar, a dimensão espetacular que ele inicialmente rejeita. Por derradeiro, a *virtus* apresentada na carta LXXVIII está perfeitamente ilustrada na narrativa autobiográfica com que se abre esta carta, da qual Sêneca consegue não só fornecer *auctoritas* ao discurso que ocupa grande parte da carta, mas também direciona a atenção do leitor para seu próprio exemplum.

Referências

- ASTRANA MARÍN, Luis. *Vida genial y trágica de Séneca*. Madrid: Editorial, 1947.
- BRUN, Jean. *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- CAMPOS, José António. Segurado. Introdução. In: SÉNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário do latino-português*. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2003.
- KOVÁCS, Maria Júlia. *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992.
- MANJARRÉS, Julio Mangas. *Séneca, el poder de la cultura*. Madrid: Editorial Debate, 2001.
- SÉNECA, Lucio Anneo. *Cartas Morales a Lucilio*. Trad. Jaime Bofill Y Ferro. Barcelona: Editorial Iberia, 1955.
- SÉNECA, Lucio Anneo. *Séneca: Cartas a Lucilio*. Trad. Vicente López Soto. 4. ed. Barcelona: Editorial Juventud, 2012.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O Estoicismo romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

Data de registro: 22/08/2022

Data de aceite: 30/09/2023