

EDUARDO DA SILVA MACHADO

*Lucunda Recordatio*, memória e luto nas *Epistulae  
Morales Ad Lucilium*

Dissertação apresentada ao  
Departamento de Pós-Graduação em Filosofia  
da Universidade Federal Fluminense, como  
requisito para a obtenção do grau de Mestre  
em Filosofia.

Área de concentração: História da  
Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marcus Reis  
Pinheiro

Niterói  
2022

Nome: Eduardo da Silva Machado

Título: *Iuncunda Recordatio*, Memória e Luto na Consolação de Sêneca a Lucílio

Dissertação apresentada ao Departamento de Pós-Graduação em filosofia Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

## BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro

Instituição: Universidade Federal Fluminense

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

## DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Jonas e Marluce, minha referência de vida e maiores incentivadores, a quem dedico todas as minhas vitórias.

À minha esposa Gleiciane, que viveu de perto todas as dificuldades que vivi neste tempo de pesquisa, o qual coincidiu com o período pandêmico, tempo de dúvidas, lutas e desafios.

Aos meus filhos Larissa e Jean Lucas, que, mesmo sem perceberem, me incentivam com seu amor, consideração e respeito.

A meu irmão Fábio, cunhada Aline e sobrinhos Arthur e Manuella, que estão sempre na retaguarda, prontos a ajudar nas situações mais cotidianas e problemas mais difíceis.

Ao meu cunhado Glauber e a Cristiane, Júlia e Glória, que, de igual modo, são família presente. Como é bom tê-los por perto.

À minha igreja, Igreja Presbiteriana Central em Vilar dos Teles, comunidade de gente como eu, que ama a Deus e entende que a manifestação deste amor só pode ser dar no amor ao próximo. Obrigado pelo amor de todos.

Ao Conselho da Igreja Presbiteriana Central em Vilar dos Teles, que me apoiou incondicionalmente desde o dia que demonstrei o interesse em aprofundar meus estudos. Obrigado pela amizade.

Ao Presbitério de São João de Meriti com seus pastores e presbíteros sempre presentes, estendendo-me a destra de companhia em todos os momentos da jornada.

## **AGRADECIMENTOS**

Todo o tempo de preparo desta dissertação foi especialmente difícil pois coincidiu com o tempo de pandemia do vírus sars cov 2 (covid 19), e eu, particularmente, me vi envolvido em tantas frentes que imaginei não conseguir escrever esta dissertação.

Agradeço, portanto, e primeiramente a Deus pelas suas misericórdias que se renovaram a cada manhã sobre minha vida e sobre a vida de tantos.

Agradeço especialmente ao meu orientador, Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro, por sua sensibilidade em lidar com todas as dificuldades que o momento nos impôs, com sabedoria e empatia, sendo sempre presente e relevante em todas as fases da pesquisa.

Agradeço à prof. Dra. Renata Cazarini pela participação nesta jornada desde o TCC, sempre imbuída de enriquecer a pesquisa com seus conhecimentos e sempre solícita em compartilhar seus saberes.

Agradeço ao Departamento de Filosofia da UFF (GFL) também pela sensibilidade em lidar com seus discentes neste tempo de lutas e infortúnios.

Agradeço aos amigos discentes do grupo de orientação ASKESIS que, nas poucas vezes em que pude participar das reuniões, sempre foram solícitos em fazer as boas críticas e também a me encorajar na pesquisa.

*Quero trazer à memória o que pode me dar esperança.*

Lamentações de Jeremias 3:21

*Vivemos na recordação e pela recordação,  
e a nossa vida não é, no fundo,  
senão os esforços de nossa recordação para perseverar,  
para criar esperança,  
o esforço no passado para fazer-se futuro*

Miguel Unamuno

## RESUMO

Nossa investigação, nesta dissertação, está situada na arte consolatória de Sêneca e seu propósito de atenuar ou mesmo eliminar a dor do luto através do bom uso da razão. Além de tratar das cartas consolatórias de Sêneca, em geral, dentre essas as cartas destinadas a Márcia, Políbio, Hélvia, Marulo e Lucílio, delimitamos nossa pesquisa com mais profundidade à carta 63 dentre as *Espitulae Morales Ad Lucilium*. Buscamos entender a importância do uso da memória como elemento fundamental na consolação daqueles que sofrem com a perda de um ente querido. Dentre os assuntos que abordamos, vamos entender a importância deste tema, a morte, para Sêneca, como um indiferente moral e não um mal em si mesmo. Vamos aprender também como a arte consolatória se consolida, em língua latina, como gênero literário importante no século I d.C., observando cada uma das cartas consolatórias de Sêneca em suas peculiaridades. Por fim, vamos mostrar a importância do uso da memória como antídoto contra a dor da perda, observando, na carta 63, como Sêneca orienta seu discípulo a se apropriar do tempo utilizando a memória de maneira voluntarista, de modo a minimizar e/ou eliminar o dano e o sofrimento daquele que é atingido pela fortuna ao perder alguém que ama.

**Palavras-chave:** estoicismo; Sêneca; consolação; luto; tempo; memória

## ABSTRACT

Our investigation, in this dissertation, is situated in Seneca's consolatory art and its purpose of attenuating or even eliminating the pain of mourning through the good use of reason. In addition to dealing with Seneca's consolatory letters in general, among these letters those intended for Márcia, Polybius, Hélivia, Marulo and Lucilius, we delimit our research in more depth to letter 63 among the *Espitulae Morales Ad Lucilium*. We seek to understand the importance of using memory as a fundamental element in the comfort of those who suffer from the loss of a loved one. Among the subjects we address, we will understand the importance of this theme, death, for Seneca, as a moral indifferent and not an evil in itself. We will also learn how the consolatory art is consolidated, in Latin, as an important literary genre in the 1st century AD, observing each of Seneca's consolatory letters in their peculiarities. Finally, we will show the importance of using memory as an antidote to the pain of loss, noting in letter 63 how Seneca guides his disciple to appropriate time using memory in a voluntaristic way in order to minimize and/or eliminate the damage and the suffering of one who is struck by fortune losing someone he loves.

**Keywords:** stoicism; Seneca; consolation; mourning; time; memory



As obras citadas nesta tese serão indicadas pelas seguintes abreviaturas:

Catulo. <i>Elegiae</i>	(Cat. <i>Eleg.</i> )
Cícero. <i>De Oratore</i>	(Cic. <i>De Or.</i> )
Cícero. <i>De Natura Deorum</i>	(Cic. <i>De Nat.</i> )
Cícero. <i>Tusculanae Disputationes</i>	(Cic. <i>Tusc.</i> )
Diógenes Laércio. <i>Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres.</i>	(D.L)
Homero. <i>Iliada</i>	(Hom. <i>Iliad.</i> )
Homero. <i>Odisseia</i>	(Hom. <i>Od.</i> )
Horácio. <i>Odes</i>	(Hor. <i>Od.</i> )
J. Von Arnim. <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , 3 vol.	(SVF)
Long & Sedley. <i>Les Philosophes Hellénistiques</i> , Tome II: Les Stoïciens	(LS)
Quintiliano. <i>Institutio Oratoria</i>	(Quint. <i>Inst.</i> )
Sêneca. <i>Ad Marciam, de consolatione</i>	(Sen. <i>Marc.</i> )
Sêneca. <i>Ad Heluiam matrem, de consolatione</i>	(Sen. <i>Helu.</i> )
Sêneca. <i>Ad Polybium, de consolatione</i>	(Sen. <i>Pol.</i> )
Sêneca. <i>De breuitate uitae</i>	(Sen. <i>Breu.</i> )
Sêneca. <i>Ad Lucilium epistulae morales</i>	(Sen. <i>Ep.</i> )

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	12
1 A arte consolatória enquanto remedium contra o sofrimento do luto .....	16
1.1 Uma tanatologia em Sêneca .....	16
1.2 A arte consolatória .....	22
1.2.1 A arte consolatória, a epistolografia e a retórica .....	25
1.3 A Arte Consolatória de Sêneca .....	28
1.3.1 De Consolatione Ad Marciam.....	28
1.3.1.1 Data da obra .....	29
1.3.1.2 Estrutura Formal .....	30
1.3.1.3 Comentários sobre o texto .....	32
1.3.2 De Consolatione Ad Heluiam .....	39
1.3.2.1 Estrutura Formal .....	39
1.3.2.2 Comentários sobre o texto .....	40
1.3.3 De Consolatione Ad Polybium.....	42
1.3.3.1 Estrutura Formal .....	43
1.3.3.2 Comentários sobre o texto .....	43
1.3.4 <i>Epistulae Morales Ad Lucilium</i> , carta 93 .....	46
1.3.5 <i>Epistulae Morales Ad Lucilium</i> , carta 99 .....	47
2 Memória e luto na carta 63 de Sêneca a Lucílio .....	51
2.1 Sêneca e o tempo .....	52
2.1.1 O tempo no estoicismo antigo.....	52
2.1.2 Sêneca e a apropriação do tempo .....	54
2.1.2.1 Sêneca e a apropriação do passado.....	59
2.1.2.2 Sêneca e a apropriação do futuro .....	62
2.1.2.3 Sêneca e a apropriação do presente .....	65
2.2. Uma teoria da memória no estoicismo antigo .....	69
2.2.1 A memória (μνήμη) na epistemologia do estoicismo antigo .....	69
2.2.2 O lugar da memória na filosofia de Sêneca .....	72
2.3 Tradução da carta 63 de Sêneca a Lucílio.....	75
2.4 Comentários sobre a carta 63.....	77

2.4.1 <i>Nec sicci sint oculi amisso amico nec fluant</i> , não se banhe em lágrimas (Sen. <i>Ep.</i> 63.1,2).....	78
2.4.2 <i>lucunda Recordatio</i> , o protagonismo da memória no luto (Sen. <i>Ep.</i> 63.3-7).....	82
2.4.3 “Melhor é encontrar um novo amigo do que lamentar o perdido” – Superando a perda com um novo amor (Sen. <i>Ep.</i> 63.8-12).....	87
2.4.4 “Desista de sofrer” – A liberdade interior perante o infortúnio (Sen. <i>Ep.</i> 63.12).....	91
2.4.5 “Devemos pensar... na mortalidade de quem amamos” - <i>praemeditatio malorum</i> (Sen. <i>Ep.</i> 63.13-16).....	93
CONCLUSÃO.....	97
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	100

## INTRODUÇÃO

O tema da morte sempre foi bastante intrigante para a humanidade, sendo, portanto, um dos assuntos mais discutidos ao longo da história do pensamento. A inevitabilidade da morte sempre angustiou o ser humano. Michel Foucault observa bem isso quando ressalta que a morte “não é apenas um acontecimento possível, é um acontecimento necessário. Não é apenas um acontecimento com alguma gravidade: tem para o homem a gravidade absoluta.” (FOUCAULT, 2006, p. 429). A finitude e vulnerabilidade do ser humano que a morte expõe geram insegurança e medo diante da impossibilidade de evitá-la e da experiência da perda relacionada à morte de pessoas queridas.

Muitos filósofos se dedicaram a este tema com afinco. Dentre os filósofos antigos, queremos nos ater às obras de *Lucius Annaeus Seneca* (4 a.C. – 65 d.C.) — também conhecido como Sêneca, “O Moço”, para distingui-lo de seu pai, o orador Sêneca, “O Velho” —, nascido na cidade de Córdoba, onde hoje é a Espanha. Sêneca exerceu diversos ofícios em seu tempo, tais como orador, advogado, professor, pretor e também senador no império Romano. Viveu sob o governo de quatro imperadores romanos: Tibério, Calígula, Cláudio e Nero, sendo o preceptor deste último, que acabou por determinar sua pena capital, o suicídio, em 65 d.C. Embora tenha desempenhado papéis importantes na política romana, Sêneca entra para a história como o maior filósofo estoico do período imperial. Como bom representante desse período do estoicismo, a filosofia de Sêneca tem viés eminentemente ético. Assim sendo, uma das questões sempre presentes na filosofia senequiana é a reflexão sobre a vida enquanto preparação para a morte. Sêneca, além de ensinar que “[...] deve-se aprender a viver por toda a vida, e, por mais que tu talvez te espantes, a vida toda é um aprender a morrer” (Sen. *Breu.* 7.3), também ensina que “o sábio não se aflige com a morte de seus filhos ou de seus amigos; encara a morte deles da mesma forma que espera a sua hora de morrer, sem sentir medo perante essa tal como não sente sofrimento perante aquela” (Sen. *Ep.* 74.30). Assim, em suas obras, destacam-se as epístolas consolatórias, obras que tinham o propósito de persuadir as pessoas que sofriam com a dor do luto a vencer ou mitigar essa dor através do uso da razão e de uma correta compreensão da morte.

Desde as tradições gregas mais antigas, temos a ideia de que os males que afligem a alma poderiam ser curados pelas palavras.<sup>1</sup> A arte consolatória ganha força no mundo latino e Sêneca se torna um de seus grandes autores, escrevendo três cartas consolatórias, quais sejam: *Consolatio ad Marciam*, dirigida a uma dama da aristocracia romana, Márcia (filha do historiador Aulo Cremúcio Cordo, valente defensor da liberdade e homem de profundas convicções republicanas), que fora duramente atingida por desventuras como a morte do pai e do filho mais velho; a *Consolatio ad Helviam Matrem*, carta dirigida à sua mãe Hélvia enquanto Sêneca passava por um exílio de oito anos na Córsega, imposto a ele em 41 d.C. pelo imperador Cláudio; e a *Consolatio ad Polybium* também escrita no exílio em 43 d.C., dirigida a Políbio, que havia perdido seu irmão, a quem também Sêneca escrevia com interesse de sua libertação do exílio, já que Políbio era próximo ao imperador e tinha grande influência sobre ele. Além das cartas especificamente consolatórias, Sêneca expõe algumas consolações nas *Epistulae Morales Ad Lucilium*, um conjunto de 124 cartas escritas ao seu aluno, Lucílio. De maneira direta, na carta 63, Sêneca consola Lucílio pela morte de seu amigo Flaco; na carta 93, Sêneca consola Lucílio pela morte do filósofo Metronacte; e, também, na carta 99, temos uma cópia da carta de Sêneca a Marulo quando da perda de seu pequeno filho.

Nosso objetivo nesta dissertação é demonstrar a importância do uso voluntário da memória enquanto elemento essencial para a mitigação do sofrimento advindo da perda de um ente querido, no luto, a partir dos argumentos filosóficos que Sêneca utiliza em suas obras. Em nossa pesquisa anterior, nos estudos que já realizamos sobre o acordo entre vontade e destino nas cartas a Lucílio<sup>2</sup>, vimos como Sêneca ensina sobre a importância do movimento da vontade (*Voluntas*) enquanto mero ímpeto (*impetus*) da alma, que deve se transformar em uma configuração

---

<sup>1</sup> Desde Platão temos a ideia de que os males dos homens deveriam ser curados também com remédios para a alma. No diálogo *Cármide*, Sócrates apresenta a receita para o jovem com terríveis dores de cabeça: “Tratava-se de uma erva que devia ser acompanhada por um encantamento; e se alguém o pronunciava enquanto se servia dela, a droga resultava eficaz; caso contrário, a erva não trazia nenhum benefício.” (PLATÃO, *Cármide*, 155 E *apud* REALE, 1991, p. 14).

<sup>2</sup> Trato desse assunto em meu TCC, com título “Homologia, acordo entre Vontade e Destino nas cartas de Sêneca a Lucílio”, publicado em: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/1/10452/1/TCC%20%20Eduardo%20da%20Silva%20Machado%20-%20202018.pdf>

permanente da alma (*habitus*), o que só é possível com o estudo da filosofia<sup>3</sup> e a prática de exercícios espirituais.<sup>4</sup> Assim sendo, se não há escolha perante os infortúnios do destino, certamente há possibilidade de deliberar quanto à maneira como enfrentamos esses infortúnios. Sêneca parece demonstrar que deliberar acerca de quais lembranças trazemos dos que se foram é elemento importante para a cura do sofrimento do luto.

Nosso objeto de pesquisa é a arte consolatória de Sêneca nas cartas que já mencionamos acima, entretanto, faremos um estudo mais minucioso na carta 63 de Sêneca a Lucílio, quando o cordobês consola seu discípulo pela morte do amigo Flaco. No primeiro capítulo, vamos, então, expor uma tanatologia em Sêneca, mostrando como o estoico vê a morte e seu valor moral como indiferente e não como um mal em si; vamos expor também, de forma sucinta, o surgimento da *Consolatio* enquanto gênero textual até Sêneca. Além do caráter filosófico das cartas, queremos demonstrar o caráter retórico delas, arte muito bem explorada pelo cordobês. Ademais, vamos fazer uma apresentação geral das cartas consolatórias de Sêneca *Ad Marciam*, *Ad Heluiam* e *Ad Polybium*, e também as cartas 93 e 99 *Ad Lucilium*, sublinhando os argumentos em que Sêneca administra a utilização da memória como *remedium* para a cura da dor do luto (*aegritudo*).

No capítulo seguinte, vamos analisar a carta 63 de Sêneca a Lucílio a partir de uma tradução própria, do latim, aprofundando o estudo do uso da memória nas prescrições senequianas a Lucílio, a partir da compreensão do conceito de memória

---

<sup>3</sup> A filosofia estoica, desde seu início com Zenão de Cítio (333 a.C. – 263 a. C.), pensou num sistema tripartite composto pela física, a lógica e a ética. Ficou famosa a explicação metafórica de Diógenes Laércio acerca desse conceito: “Os Estoicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então a comparam a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física. Ou a comparam ainda a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética, e o solo ou as árvores são a física. Ou a comparam a uma cidade bem amuralhada e racionalmente administrada. E nenhuma parte é separada das outras, como dizem alguns Estoicos, mas ao contrário todas estão estreitamente unidas entre si. Seu próprio ensino fazia-se conjuntamente.” (*D.L.* VII 40). Os símiles ensinados por Laércio demonstram a interdependência entre as partes do sistema.

<sup>4</sup> “Para mim, foi um texto de Bergson, tema da minha dissertação do meu exame de 1939 de conclusão do ensino médio, em que foi proposto um texto de Bergson: ‘A filosofia não é uma construção de sistema, mas a resolução, uma vez tomada [ou seja, tomada de uma vez por todas], de olhar ingenuamente para dentro de si e em torno de si’. Primeiramente, a formulação ‘a filosofia não é uma construção de sistema’ eliminava de saída toda a construção teórica e abstrata. Depois tinha a segunda parte da frase, que significava que a filosofia é antes de tudo uma escolha, não um discurso. Era uma decisão, uma atitude, um comportamento, uma maneira de ver o mundo”. (HADOT, 2016, p. 158).

no estoicismo antigo que chega a Sêneca e também apreciando o uso peculiar que Sêneca faz do tempo, um incorporal, segundo o estoicismo antigo, em seu propósito de ensinar seu discípulo a controlar as suas emoções.

## **1 A arte consolatória enquanto *remedium* contra o sofrimento do luto**

Embora seja o momento da morte de um ente querido uma das ocasiões nas quais dizemos que nos faltam palavras para consolar quem sofre tamanha perda, há uma arte consolatória desenvolvida pelos antigos que tratou de encontrar os meios, em nosso caso os meios filosóficos, de tratar dessa dor que acomete a alma do enlutado. Desde a poesia homérica temos consolações incipientes, compostas de elogios póstumos, lamentações e encorajamento pessoal. Será, entretanto, no período helenístico que o gênero se desenvolverá e será elaborado.

Neste capítulo vamos expor como se dá esse desenvolvimento da arte consolatória, seus elementos mais importantes, tanto filosóficos quanto retóricos, além de como essa tradição chega a Sêneca e como ele se utiliza dessa ferramenta de maneira maestral, tornando-se um dos mais célebres autores de tal arte. Antes, porém, queremos expor uma tanatologia em Sêneca e mostrar a importância desse tema em sua filosofia.

### **1.1 Uma tanatologia em Sêneca**

O tema da morte sempre foi caro à filosofia, sobretudo após o *Fédon* de Platão, quando a morte passaria a ser vista pela filosofia clássica como a finalidade da filosofia. Foi Pierre Hadot (2014) quem desenvolveu a ideia de que, sendo a morte de Sócrates o momento fundante do platonismo, e sendo essa morte a afirmação de que o Bem é a razão última dos seres humanos — afirmando, assim, a preferência do Bem ao Ser —, o que ocorre quando Sócrates aceita a sua morte mirando à virtude e o Bem é uma escolha fundamental, que descreve a filosofia como um aprendizado para a morte.

De maneira geral, é ponto pacífico entre os grandes comentadores que as escolas helenísticas, como o epicurismo, o ceticismo e também o estoicismo “criaram algo verdadeiramente grandioso e excepcional: [...] estabeleceram modelos de vida nos quais os homens continuaram a inspirar-se, por mais de meio milênio, e permaneceram posteriormente como verdadeiros paradigmas espirituais para sempre” (REALE, 1991, p. 12). A filosofia de Sêneca se preocupa com a vida e com



as maneiras de vivê-la melhor, sendo assim, o tema da morte ganha um papel proeminente em sua obra.

Segundo Sêneca, o medo da morte seria um grande mal para a vida. Sêneca assevera a seu amigo Paulino que “a maior parte dos mortais... queixa-se da malignidade da natureza” porque são gerados “para uma curta existência” (Sen. *Breu.* 1.1). Aceitar a morte como parte integrante da vida humana se torna a lição mais importante a ser aprendida ao longo dessa jornada, para que seja possível vivê-la de modo feliz. O mesmo se dá no enfrentamento do sofrimento decorrente da morte de pessoas queridas, já que o próprio Sêneca ensina que “o sábio não se aflige com a morte de seus filhos ou de seus amigos; encara a morte deles da mesma forma que espera a sua hora de morrer, sem sentir medo perante esta tal como não sente sofrimento perante aquela” (Sen. *Ep.* 74.30).

A partir daqui devemos responder a uma importante questão que se torna imprescindível em nosso trabalho: o que é a morte para Sêneca? O estoicismo nos ensina que, desde sua origem, a escola do pórtico anuncia uma física materialista, ou seja, não há elementos imateriais ou incorporais no mundo exceto o tempo, o vazio, o lugar e o exprimível. Sendo assim, o homem é composto por corpo e alma, sendo que esta alma é porção corpórea. Nas cartas a Lucílio, Sêneca argumenta contra a ideia de que um homem que fosse esmagado por uma massa de grande peso teria sua alma reduzida a fragmentos. Sêneca a compara a uma chama que “não pode ser comprimida (pois se escapa e rodeia o objeto que tenta pressioná-la); tal como o ar não é afetado por golpes ou estocadas, não se deixa sequer cortar, antes imediatamente rodeia o objeto que tenta repeli-lo; assim também a alma...” (Sen. *Ep.* 57.8). Outra imagem presente nas cartas a Lucílio é aquela da alma saindo pela boca ou pela garganta (Sen. *Ep.* 76.33). Essa noção de alma saindo do corpo pode ainda remeter à porção divina que habita o corpo e que volta para o lugar de onde veio.<sup>5</sup> Sendo assim, a morte caracteriza-se por este momento em que a alma corpórea deixa o corpo humano, algo que inevitavelmente acontece a todo ser humano. Vejamos como o sábio estoico deve então lidar com esse evento inevitável.

---

<sup>5</sup> SMITH. Physics I: Body and Soul. In: DAMSCHEN, G.; HEIL, A. (Ed.). *Brill's Companion to Seneca - Philosopher and Dramatist*. Boston: Brill, 2014, p. 343-362.

É importante entendermos que, na filosofia do pórtico, as fontes mais antigas se referem de maneira teleológica ao sábio como aquele que procura “viver em acordo com a Natureza”. Diógenes Laércio nos ensina que Zenão (334 a.C. – 262 a.C.), o fundador do estoicismo, já definia esta conexão importante entre a física e a ética estoica, afirmando:

Por isso Zênon foi o primeiro, em sua obra *Da Natureza do Homem*, a definir o fim (*télos*) supremo como viver de acordo com a natureza (*tò homologouménos tēi phýsei zên*), ou seja, viver segundo a excelência, porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia. (DL 7,87)

Diógenes Laércio ainda reitera que os sucessores de Zenão, Cleantes e Crisipo dão sequência ao imperativo ético, de maneira que temos um conceito formado desde o estoicismo antigo e que perpassa seu período médio, chegando com força no estoicismo imperial: o conceito de *homologia*, que expressa este esforço do sábio em realizar o acordo interno de sua alma com a *physis*. Aqui é importante informar que o estoicismo defende uma espécie de teologia imanentista, ou seja, o deus estoico, também chamado de *Logos* (λόγος), ou fogo-artífice, gera tudo o que há. No entanto, diferente do artesão platônico do *Timeu*, o deus estoico não é um ser agente externo, mas age de maneira imanente. Uma das maneiras de provar a existência dessa divindade imanente e panteísta dos estoicos seria a mera observação de um mundo que se desenvolve de modo racional. Assim, há um *Logos* seminal em toda matéria gerando um mundo racional. A cosmogonia estoica, além de defender o deus que molda a matéria de maneira racional, defende também que isso se dá de maneira providencial, ou seja, esse deus programa, em seus mínimos detalhes, todo o desenrolar progressivo do mundo na totalidade de sua história até a sua volta ao fogo puro, com a conflagração universal.<sup>6</sup> Como isso se dá? Como esse deus mantém todas as coisas de maneira tão precisa? A resposta estoica é esta: através do *pneuma*. David Sedley nos ensina que “A inteligência divina toma como veículo o *pneuma* (algo como o ar quente que anima) que atravessa toda matéria, e as potências do *pneuma* variam segundo o grau de tensão” (SEADLEY, 2013, p. 98).

---

<sup>6</sup> Ekpýrôsis – o mundo inteiro incendiar-se-á quando, esgotados os vapores, não puder mais ser alimentado pela terra e quando, esgotada a água, o ar não puder mais voltar a constituir-se. Desta forma, apenas o fogo restará, mas, por seu meio, operar-se-á infinitamente a renovação do mundo. O Universo viverá outros ciclos absolutamente idênticos, porque este fogo é eterno e invariável na sua essência. (Cic. *De Nat.* 2, 46, 118).

Esse governo do mundo, então, segundo os estoicos, se dá de maneira inequívoca no controle dos agentes individuais, assim como no processo causal que determina todas as ações. Assim, deus programa e predetermina cada detalhe da história do mundo. Segundo Sedley,

Essa rede universal de causas, ou Destino, tem três componentes principais: a) mesmo sem considerar o papel de deus, os princípios combinados da lógica e da física são suficientes para garantir que existe necessariamente uma determinação causal universal; b) deus, porque é bom, utiliza necessariamente essa causalidade disseminando em tudo para produzir o melhor mundo possível, ao longo de toda sua história; c) as provas tiradas ao mesmo tempo da divinação e da influência do meio ambiente corroboram a tese do determinismo. (SEDLEY, 2013, p. 102)

Nesse caso, se todo o mundo tem essa estrutura ordenada, deveríamos pensar em nós, como ensinaram Zenão e Crisipo, como o cão amarrado a uma carroça, “podemos seguir de bom grado ou ser puxados com força, mas seguiremos, de todo modo, o movimento” (Ibid, p. 109). É necessário então compreender que há um programa moral do mundo com o qual devemos cooperar de bom grado. Sendo assim, os infortúnios da vida, que podemos viver, e a morte, que é inevitável, não passarão de parte de um programa idealmente bom. A perfeita *homologia* entre a *psyché* e a *physis* é o ideal do sábio estoico. Ele aceita de bom grado o seu destino. Para entendermos como Sêneca compreende esse processo de harmonização entre a alma e a *physis*, vejamos um exemplo.

Nas Cartas de Sêneca a Lucílio, Sêneca inicia sua epístola 16 exortando seu aluno justamente sobre a necessidade da sabedoria que é cultivada pelo estudo da filosofia. Ele fala da necessidade de “meditações quotidianas” e explica essa necessidade: “é mais trabalhoso, de fato, manter firmes os nossos propósitos (*proposita custodias*) de que fazer propósitos honestos (*honestas proponas*)” (Sen. Ep. 16.1). Aqui está uma chave para compreendermos como Sêneca entende o processo de “harmonização” entre um *impetus* e *habitus*. Ele exorta: “É imprescindível persistir, é preciso robustecer num esforço permanente as nossas ideias, se queremos que se transforme em sabedoria (*bona mens*) o que apenas era boa vontade (*bona voluntas*)” (Sen. Ep. 16.1).

Nos parágrafos seguintes, Sêneca expõe a utilidade da filosofia para fazer-nos alcançar a *homologia*:

A filosofia não é uma habilidade para exibir em público, não se destina a servir de espetáculo; a filosofia não consiste em palavras, mas em ações. O seu fim não consiste em fazer-nos passar o tempo com alguma distração, nem em libertar o ócio do tédio. O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura a nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos atos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos. Sem ela ninguém pode viver sem temor, ninguém pode viver em segurança. A toda a hora nos vemos em inúmeras situações em que carecemos de um conselho: pois é a filosofia que no-lo pode dar. (Sen. *Ep.* 16.3)

Parece-nos certo afirmar que Sêneca entende que é a filosofia — o estudo da física, da lógica e da ética — que dará ao homem a capacidade de não somente entender o cosmos em que ele está inserido, mas também sua relação com as partes desse cosmos enquanto parte dele também. Essa razão trará a harmonização entre a vontade do homem e a vontade divina, a qual podemos chamar de destino. Trabalhando com um interlocutor imaginário, Sêneca cita uma objeção:

Haverá quem diga: “De que me serve a filosofia se existe o destino? De que me serve ela se há um deus que tudo dirige? De que me serve ela se tudo obedece ao acaso? De fato, tão impossível é alterar o que está predeterminado como tomar providências em relação ao que é incerto, pois ou as minhas decisões já foram antecipadas por um deus que me indicou como agir, ou então é a fortuna que nada deixa entregue ao meu arbítrio” (Sen. *Ep.* 16.4)

A esta objeção, Sêneca responde:

Qualquer que seja, meu caro Lucílio, o valor destes argumentos, e mesmo que todos sejam válidos, devemos praticar a filosofia. Quer nos determine a lei inexorável do destino, quer algum deus moderador do universo ordene todos os acontecimentos, quer seja o acaso que, desordenadamente, empurre aos baldões o curso da vida humana, a filosofia deverá proteger-nos. Ela nos incitará a obedecer espontaneamente à divindade, a resistir a pé firme à fortuna; ela nos ensinará a seguir a divindade, ou suportar o acaso. (Sen. *Ep.* 16.5)

A despeito da inevitabilidade do destino expresso na objeção que Sêneca traz para si mesmo, a filosofia deve nos proteger do medo dos acontecimentos inevitáveis da vida. Isso acontecerá à medida que ela incita o sábio à obediência espontânea, à aceitação de bom grado daquilo que nos sobrevém, inclusive da própria morte.

Mas qual o valor moral da morte? Será interessante entendermos como os estoicos viam os valores morais no mundo. É a partir do que disse Cícero que iniciamos a definição. Segundo Cícero, o sumo bem ou a virtude está ligada àquilo que é venerável (*Kalón*). A transposição naturalista feita por Cícero e que será comum

na ética senequiana será uma analogia entre a beleza e a ordem vista na natureza com as ações humanas. Em grego, *kalón* designa primeiramente aquilo que é “belo”, para, então, designar o que é “moral”.

Podemos dizer que os valores morais segundo a doutrina estoica se dividiam em três grandes categorias: o bem (*agathon; spoudaion/bonum*), o mal (*kakon; phaulon/malum*) e os indiferentes (*adiaphora/indifferentia*). Esta última categoria já entre os estoicos mais antigos se subdividia em: “preferíveis” (*proêgmenon*), “evitáveis” (*apoproêgmenon*), “elegíveis” (*lêpton*), “desprezíveis” (*alêpton*) “úteis” (*euchrêston*), “inúteis” (*dyschrêston*), “valiosos” (*axian echon*), e “sem valor” (*apaxian echon*) (Ibid, p. 122).

A noção comum de classificar o que é bom como a vida, a saúde, a riqueza, a beleza, não é corroborada pela ética estoica. Assim como o Sócrates platônico, para os estoicos, esses elementos não são proveitosos se não são bem utilizados e trazem dificuldades se mal utilizados. Assim, os bens exteriores e seus contrários, como a vida e a morte, não são um bem nem um mal, são indiferentes. Para os estoicos, só é bom aquilo que é sempre de todo proveitoso e por si mesmo proveitoso. Estobeu, sobre Zenão, afirma:

Zenão diz que aquelas coisas que participam no ser existem. E das coisas que existem, algumas são boas, algumas más, algumas indiferentes. Boas são as seguintes espécies de itens: sabedoria, moderação, justiça, coragem, e tudo o que é virtude ou participa da virtude. Más são as seguintes: loucura, intemperança, injustiça, covardia, e tudo o que é vício ou participa do vício. Indiferentes são as seguintes: vida e morte, reputação e má reputação, prazer e sofrimento, riqueza e pobreza, saúde e doença, e semelhantes. (Estobeu, *Eclogae* 2, 57, 18- 58, 4, *apud* DE PIETRO, 2008, p. 48).

Concluimos então que a virtude é o sumo bem, sendo, portanto, o ideal de vida do sábio estoico. A vida e a morte são indiferentes. A morte é parte integrante da vida e inevitável. Sêneca ensina a “deixar essa vida, a qual tantos se agarram e se prendem tal como a espinhos e espinheiros e pedras os que são levados pela correnteza. A maioria fica miseravelmente à deriva entre o medo da morte e as tormentas da vida e, não querendo viver, não sabe morrer” (Sen. *Ep.* 4.5. trad. Renata Cazrini de Freitas). O medo da morte se torna uma paixão, algo contra natural e que afasta o homem da sabedoria. Harmonizar-se com a *physis* é aceitar a inevitabilidade da morte, recebendo-a de bom grado quando o destino assim fizer. Harmonizar-se com a Natureza é aceitar a morte de um ente querido, realizando a

concordância entre *psyché* e *physis*, obedecendo e seguindo a divindade imanente a toda a *physis*. Assim, fica claro entender o que Sêneca diz quando ensina a seu discípulo Lucílio que o sábio não se aflige com a morte de seus filhos ou de seus amigos (Sen. *Ep.* 74.30). A arte consolatória se tornará um instrumento filosófico importante para a exortação àqueles que sofrem, além do necessário, por causa dos infortúnios da vida e, em especial, por causa da morte.

## 1.2 A arte consolatória

A morte, o medo da morte, o sofrimento e a perplexidade diante de sua inevitabilidade são problemas tão antigos quanto o próprio homem. A falta de palavras que nos acomete ao lidarmos com alguém que perdeu um ente querido atesta quão difícil é consolar alguém que vive tal realidade. No entanto, percebemos que, na cultura clássica, foi desenvolvida uma arte para lidar com esse tipo de problema.

Em língua latina, o testemunho mais antigo acerca de uma ação consolatória seria uma “palavra de conforto” que Catulo exige de seu amigo Quinto Cornifício em *Carmem 38*, utilizando, pela primeira vez, a palavra *allocutio*.

MALEST, Cornifici, tuo Catullo malest, me hercule, et laboriose, et magis magis in dies et horas. Quem tu, quod minimum facillimumque est, qua solatus es allocutione? irascor tibi. sic meos amores? Paulum quid lubet allocutionis, maestius lacrimis Simonideis (Cat. *Eleg.* 38)

Está enfermo, Cornifício, seu amigo Catulo está enfermo, por Hércules, e exausto, mais e mais a cada dia e a cada hora. Com que palavras você o consolou (*allocutione*), coisa muito fácil e insignificante? Estou zangado contigo. Assim corresponde a meu amor? Eu gostaria de algumas breves palavras (*allocutionis*), mais tristes que as lágrimas de Simônides. (Cat. *Eleg.* 38)

Alguns anos depois, Cícero, também amigo de Cornifício, é quem escreve para si mesmo, por ocasião da morte de sua filha Túlia, uma *Consolatio*. Essas duas palavras, *allocutio* e *consolatio* se referem então à forma e ao sentido do texto que tinha como objetivo o consolo daquele que estava em luto.

Há de se notar, entretanto, que já havia uma tradição na cultura grega, não tão desenvolvida como seria na cultura latina, que se refere ao discurso consolatório. A *Consolação a Hipócles*, composta pelo acadêmico Crantor (344 – 246 a.C.) por ocasião da perda de um dos seus filhos, é considerada a primeira *Consolatio*

importante e que correspondia à Παραμυθιά grega. Entretanto, ainda antes, na poesia e na dramaturgia grega antiga já encontramos elementos daquilo que se tornaria a arte consolatória posteriormente.

Na *Ilíada* de Homero vemos Heitor consolando Andrômaca acerca do destino inevitável contra o qual seria inútil lutar (Hom. *Iliad.* 6.486 ss). Vemos também Aquiles consolando Príamo pela morte de seu filho (Hom. *Iliad.* 24.518 ss). Ainda na obra homérica, na *Odisseia*, vemos Nausícaa buscando consolar Ulisses acerca dos infortúnios inevitáveis do destino (Hom. *Od.* 6.188 ss). Há registros de consolações também nos poetas líricos e trágicos, sendo que um exemplo eloquente é o que o coro versa para Admeto pela perda de sua esposa, em *Alceste*, de Eurípedes. Será, entretanto, no período helenístico que a arte consolatória se desenvolverá e se consolidará enquanto um gênero textual.

A obra mais antiga e mais importante para entendermos as bases retórico-filosóficas da arte consolatória latina são as *Tusculanae Disputationes*, de Cícero, sobretudo a primeira e a terceira, que discutem o tema da morte e o tema do sofrimento em geral (*aegritudo*), respectivamente.<sup>7</sup> Cícero expressa a finalidade da consolação:

Haec igitur officia sunt consolantium, tollere aegritudinem funditus aut sedare aut detrahere quam plurimum aut suppressere nec pati manare longius aut ad alia traducere. (Cic. *Tusc.* 3.75)

Estes são, portanto, os deveres daqueles que consolam: suprimir completamente ou aliviar ou diminuir ao máximo ou conter a dor, e não permitir que ela se espalhe ainda mais ou afete outras coisas. (Cic. *Tusc.* 3.75)

A grande maioria das *Consolationes* que chegaram até nós são consolações pela morte de pessoas queridas. No caso de Sêneca, por exemplo, a exceção é a *Ad Heluiam*, que lida com o sofrimento de sua própria mãe pelo seu exílio. É Cícero quem nos legaria os motivos pelos quais as consolações eram necessárias. Na Cic. *Tusc.* 3.81, Cícero enuncia os motivos de cura, tais quais: *de paupertas* (sobre a

---

<sup>7</sup> “A primeira *Tusculana* discute o dilema socrático sobre a dupla possibilidade de que a alma seja imortal (26-81) ou de que a morte seja uma aniquilação da alma (82-101). O *rethorum epilogus* (112-120) da primeira *Tusculana* oferece um conjunto de vários *exempla* próprios do gênero consolatório. A terceira *Tusculana* é a que mais informação indirecta proporciona sobre a *consolatio* e alguns dos seus *topoi*, discutindo os procedimentos utilizados por cada escola filosófica.” (CAROÇO, 2011, p. 27)

pobreza), *de uita inhonorata et ingloria* (sobre a vida sem honra e sem glória), *de exilio* (sobre o exílio), *de interitu patriae* (sobre a ruína da pátria), *de seruitute* (sobre a escravidão), *de debilitate* (sobre a enfermidade) e, por fim, *de caecitate* (sobre a cegueira).

Todas as escolas filosóficas da Antiguidade deram a sua contribuição para a formação da arte consolatória e, embora esses textos não tenham chegado a nós, seus títulos chegaram a partir de testemunhos. *Sobre o luto*, *Sobre a morte*, *Sobre a serenidade*, *Sobre as paixões*, *Sobre o exílio*, entre outros, são algumas dessas obras perdidas. A *Consolação de Crantor* é uma dessas exceções.

Cícero nos mostra que as diferentes escolas desenvolveram os seus próprios argumentos para a cura da alma. A combinação de tais argumentos se tornou prática comum no desenvolvimento do gênero textual que caracteriza certo ecletismo que define a *consolatio* latina (REDONET, 2003, p. 64). Sêneca se fia no ecletismo que o caracteriza, trazendo uma série de argumentos como *remedia* para a *aegritudo animae*, tais como: o maior valor da qualidade da vida sobre a extensão dela (Sen. *Ep.* 93.8); a inutilidade do prolongamento do luto (Sen. *Pol.* 2.1); que o exílio é apenas uma mudança de lugar (Sen. *Helu.* 7.1); Metilio, filho de Márcia, ao morrer, libertou-se de possíveis males futuros (Sen. *Marc.* 20.6); O contentamento deve ter base em si mesmo (Sen. *Ep.* 78.21); que todos os homens são mortais (Sen. *Ep.* 63.15); que devemos nos preparar para o inevitável (Sen. *Ep.* 99.8).

Apesar da variedade de argumentos e de motivos para a consolação, havia certa coerência estrutural que ficou consagrada e chancelada por Cícero. A *Consolatio* poderia se adaptar tanto à epístola como ao tratado, havendo semelhanças no exórdio e no setor central, e maior diferença entre o final da carta e o *conclusio* do tratado (CAROÇO, 2011, p. 30). Cícero é quem nos traz maiores informações sobre a estrutura da *Consolatio*:

Erit igitur in consolationibus prima medicina docere aut nullum malum esse aut admodum parvum, altera et de communi condicione vitae et proprie, si quid sit de ipsius qui maereat disputandum, tertia summam esse stultitiam frustra confici maerore, cum intellegas nihil posse profici. (Cic. *Tusc.* 3.77)

Nas consolações, portanto, o primeiro remédio será demonstrar, ou que não existe nenhum mal ou que é um mal muito pequeno, o segundo consistirá em tratar da condição comum da vida e em particular, se é que tem algo de específico, da condição do que sofre; o terceiro será indicar que é absurdo



extremo deixar-se consumir inutilmente pela dor, embora se entenda que nenhum benefício é obtido. (Cic. *Tusc.* 3.77)

Vemos então que há basicamente três *remedia* que serão administrados ao doente para que ele se veja livre de sua dor: primeiramente, fazê-lo entender que o suposto mal não existe, ou, se existe, é pequeno; um segundo *remedium* diz respeito às questões particulares de cada caso, ou seja, argumentar a partir das questões contingentes de cada situação; um terceiro argumento diz respeito ao abandono deliberado da dor como resposta voluntária do sofredor. Tais *remedia* são aplicados por Sêneca em suas cartas e, em cada uma, um deles é administrado em doses mais robustas. No *Ad Helviam* vemos o primeiro *remedium* mais presente no argumento de que o desterro não é um mal; no *Ad Marciam*, Sêneca se utiliza das próprias características de Metílio para argumentar sobre o benefício de Márcia ter o seu filho pelo tempo que o destino a permitiu; e, finalmente no *Ad Polybium*, o terceiro *remedium* está mais presente.

Quanto à estrutura formal, percebemos que Sêneca segue o modelo ciceroniano ao iniciar a carta com um *exordium*, anunciando o mal que intenta sanar e também o tratamento que será administrado; depois, temos a parte central da *Consolatio* com os argumentos que serão aplicados, e que se divide em duas partes, uma primeira tendo como objeto o consolado, e uma segunda dirigida à aflição propriamente dita; e, por fim, uma conclusão da obra. O seguimento de Sêneca a esse modelo não é, entretanto, rígido, já que Sêneca considera algumas variáveis específicas, como as características do consolado e também seu propósito de divulgação da carta para além do âmbito íntimo do consolando.

### **1.2.1 A arte consolatória, a epistolografia e a retórica**

A epistolografia assume um papel especial nas culturas clássica e helenística. De maneira geral, a ἐπιστολή (epístola ou carta) designava uma mensagem oral de um mensageiro ou um arauto, mas acabou se transformando numa tradição escrita de documentos que eram enviados entre entidades ou pessoas. Na época helenística, a literatura epistolar se torna muito corrente. Escravos, pessoas confiáveis e até mesmo amigos em viagem eram utilizados para a transmissão das mensagens. Os serviços de correio que foram criados por Augusto facilitaram a utilização desse expediente.

Diz-se que Cícero, no séc. I a.C., transmitiu mais de oitocentas cartas (ALEXANDRE JUNIOR, 2015, p. 167). O número de epístolas que transitaram no mundo greco-romano chega a mais de dezenas de milhares, sendo que no período helenístico vemos uma análise estilística sendo feita entre as epístolas escritas.

As epístolas eram utilizadas entre os vários atores sociais da sociedade helenística. Desde o rei até o cidadão comum utilizaram desse expediente para comunicar as mais diversas mensagens, relações de amizade, exortações, aconselhamentos e, também, as consolações. As cartas tinham um caráter oratório, sendo a extensão da voz do emissor que esperava um diálogo do receptor da epístola o que invocava a dinâmica estratégica do discurso oratório. Uma síntese da epistolografia no mundo greco-romano poderia nos trazer as seguintes características comuns das epístolas: “(1) *Filofronese* – a expressão de uma relação amigável entre emissor e receptor; (2) *Parousia* – o seu autor dirige-se ao receptor como se ele estivesse fisicamente presente; e (3) *Homilia* – o autor continua o diálogo encetado quando se reencontra com o receptor” (ALEXANDRE JUNIOR, 2015, p. 169). Assim, mesmo que a epístola se assemelhasse a um diálogo ou conversa, não deixaria de se atentar ao efeito retórico e ao estilo.

De maneira geral, as epístolas assumiram uma estrutura de discurso argumentativo, dividindo-se geralmente em três partes: abertura da epístola, um desenvolvimento dos argumentos retóricos e um encerramento da epístola. Há, portanto, uma clara denúncia do uso artificial da retórica enquanto estratégia abusiva. O próprio Sêneca nos informa sobre isso:

Tens-te queixado de receberes cartas minhas escritas sem grandes pruridos de estilo. Mas quem é que escreve com pruridos se não aqueles cuja pretensão se limita a uma eloquência empolgada? Se nós nos sentássemos a conversar, se discutíssemos passeando de um lado para o outro, o meu estilo seria coloquial e pouco elaborado; pois é assim mesmo que eu pretendo que sejam as minhas cartas, que nada tenham de artificial, de fingido! (Sen. *Ep.* 75.1,2)

Assim, a *Consolatio* encontra, no modelo epistolar, uma forma retórica propícia à veiculação de seus conteúdos. Como veremos à frente, tanto no lamento do infortúnio que se abateu sobre o consolando quanto na exortação e conselho ao

abandono do excesso de dor, a *consolatio* se utiliza de categorias de estilo epistolar, como a retórica parenética<sup>8</sup> e protéptica<sup>9</sup>, para a realização de um movimento de aceite da dor enquanto afeto natural de perda, ao mesmo tempo que exorta à rejeição da exacerbação de tal dor no luto.

Entretanto, é importante salientar que esses pequenos tratados filosóficos, escritos por Sêneca, juntamente com outros textos antigos ficaram conhecidos pela tradição como Diálogos (*Dialogi*). Para Sêneca, as epístolas são elaboradas como uma forma de manter-se presente ao amigo. Isso fica claro no excerto a seguir:

Quod frequenter mihi scribis gratias ago; nam quo uno modo potes te mihi ostendis. Numquam epistolam 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 afferunt? Nam quod in conspectu dulcissimum est, id amici manus epistulae impressa praestat, agnoscere.” (Sen. *Ep.* 40, 1)

agradeço-te a frequência com que me escreves, pois é esse o único meio de que dispões para vires à minha presença. Nunca recebo uma carta tua sem que, imediatamente, fiquemos na companhia um do outro. Se nós gostamos de contemplar os retratos de amigos ausentes como forma de renovar saudosas recordações, como consolação ainda que ilusória e fugaz, como não havemos de gostar de receber uma correspondência que nos traz a marca autêntica, a escrita pessoal de um amigo ausente? 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 direto (Sen. *Ep.* 40.1).

A carta então, para Sêneca, é uma maneira de manter presença na vida do amigo e também de trazê-lo à sua presença, algo realmente importante para o sucesso da consolação: se fazer presente. Assim, na visão do cordobês, a consolação que se fazia por meio de cartas era uma maneira de se fazer presente junto ao enlutado.

Este gênero textual chamado de *dialogus*, era a representação de uma troca dialogal entre interlocutores imaginados, portanto não se tratava de diálogos no sentido platônico do termo, ou seja, não são textos com alternância de falas entre

---

<sup>8</sup> Ao termo *parenesis* entende-se o modelo de mensagem em que o receptor é exortado a manter-se numa determinada tradição. (ALEXANDRE JUNIOR, 2015, p. 171)

<sup>9</sup> Ao termo *protepsis* entende-se o modelo de mensagem que assume a forma de apelo à mudança de estilo de vida da pessoa, geralmente ligado ao estudo da filosofia. (ALEXANDRE JUNIOR, 2015, p. 171)

personagens. Em Sêneca, os diálogos são tratados filosóficos, na maioria concisos, conduzidos por uma voz central, que é interrompida pela fala de outros. Tal associação do *corpus* senequiano com os *Dialogi* vem de duas fontes: (i) as dez obras em prosa no *Codex Ambrosianus*, um manuscrito do século XI que é a testemunha sobrevivente mais importante dessas obras e nos descendentes desse manuscrito; e (ii) no testemunho de Quintiliano, em sua *Institutio Oratoria*, quando fala do valor de Sêneca como modelo para aspirantes a oradores, afirmando que dele se publicaram discursos, poemas, epístolas e diálogos (Quint. *Inst.* 10.1.129).

Segundo Mathew Roller, as dez obras do *Codex Ambrosianus* são transmitida em doze livros, que às vezes são referidos como *Dialogi* livros I a XII. Nos seus títulos convencionais e na ordem de manuscritos, temos a seguinte ordem: *De Providentia*; *De Constantia Sapientis*; *De Ira*, em três livros; *Ad Marciam de consolatione*; *De Vita Beata*; *De Otio*; *De Tranquillitate Animi*; *De Brevitate Vitae*; *Ad Polybium de consolatione*; e *Ad Helviam de consolatione*, excetuando as outras obras em prosa: *Epistulae ad Lucilium*, *De Beneficiis*, *De Clementia* e *Naturales Quaestiones*. (ROLLER, 2015, p. 55 e 56).

### **1.3 A Arte Consolatória de Sêneca**

Nas linhas a seguir vamos expor, de maneira objetiva e resumida, as três cartas consolatórias de Sêneca (*De Consolatione Ad Marciam*, *De Consolatione Ad Helviam* e *De Consolatione Ad Polybium* e a *Epistulae Morales Ad Lucilium* cartas 93 e 99), demonstrando as questões de composição das cartas e fazendo uma análise a partir do uso da memória presente nos argumentos ministrados aos três consolandos. Começamos com a *De Consolatione Ad Marciam*.

#### **1.3.1 De Consolatione Ad Marciam**

Essa carta foi escrita por ocasião do luto de três anos de Márcia, em função da morte de seu filho Metílio. Sêneca utilizará o argumento de que as qualidades de Metílio, filho virtuoso de Marcia, devem superar seu suposto pouco tempo de vida, já que Metílio morreu ainda jovem.

Um importante evento para o entendimento da carta é a morte do pai de Márcia, pois ela era uma matrona romana filha do importante historiador Aulo Cremúcio Cordo, que teve a morte instigada por Sejano e decretada pelo imperador Tibério em decorrência do desconforto político gerado a partir de suas ideias republicanas. Na ocasião de sua morte, Aulo Cremúcio Cordo teve suas obras banidas, as quais só foram republicadas na época do imperador Calígula, com esforço de Márcia, que luta pela boa memória de seu pai e de sua obra. A seguir, analisaremos algumas questões ligadas à sua composição.

### **1.3.1.1 Data da obra**

A data da obra parece-nos ser um problema, já que essa questão é permeada por vozes destoantes e pouca concordância entre os pesquisadores. Não há testemunhos externos da datação da carta, o que nos leva a buscar subsídios no próprio texto.

Dito isso, ficaremos com a posição de Caroço (2011), que, de acordo com o entendimento de Jane Bellemore, defende que a composição da *consolatio* de Sêneca se deu entre 33 e 37 d.C., colocando-a como a primeira epístola escrita pelo cordobês. Diferente da posição de Craig Manning e da maior parte dos pesquisadores, que defendem que a datação da obra teria sido no período do imperador Calígula (37 a 41 d.C.), Bellemore posiciona-se por uma datação mais remota. Vamos expor os principais argumentos a favor de tal datação, não tentando, com isso, esgotar o assunto.

A posição de Manning (1981) e dos demais pesquisadores se dá principalmente pelo testemunho de Suetônio de que as obras de Cremúcio Cordo foram republicadas no período do imperador Calígula, e a carta de Sêneca foi escrita, obviamente, após a republicação das obras. Bellemore considera aspectos internos da obra e a pouca confiabilidade nos testemunhos de Suetônio como motivos para acreditar que a datação da obra se localiza no período tiberiano.

Datar a obra em um período posterior a 41 até 49 d.C. é argumento descartado, já que Sêneca anuncia que tanto ele quanto Márcia estão em Roma e essa é a datação do exílio de Sêneca. Além disso, embora discorra sobre as dificuldades do exílio, o fato de não mencionar o seu próprio exílio e a morte de seu

filho, que acontece no período de sua partida (Sen. *Helu.* 2.5), parece colocar a carta em um período anterior. Sendo assim, o ano 41 d.C. parece ser um aceitável *terminus ante quem* para a obra.

Datar a obra no período do imperador Calígula pode ser inconsistente pelo fato de Sêneca não mencionar em nenhum momento o imperador. Alguns defensores dessa tese indicam o silêncio de Sêneca sobre o imperador, assim como o silêncio sobre o exílio, como argumentos a favor da tese, no entanto, sabemos que nas outras cartas consolatórias de Sêneca o cordobês não perde a oportunidade de atacar o imperador implacavelmente (Sen. *Helu.* 10.4; Sen. *Polyb.* 17.4-6).

Assim sendo, se a obra não foi escrita no período de Calígula, temos a indicação da composição epistolar no período de Tibério (BELLEMORE, J. *apud* CAROÇO, 2011, p. 37). A maneira elogiosa como Sêneca se refere ao príncipe é um dos principais argumentos em favor de tal afirmação (Sen. *Marc.* 4.2, 15.4), o que não acontece em relação a Calígula ou Cláudio. Tibério é utilizado como *exemplum* nas argumentações de Sêneca à Márcia e torna-se modelo. Seria admirável que Sêneca se utilizasse desse expediente se Tibério tivesse sido somente o causador do banimento das obras de Cordo e não tivesse sido também o seu restaurador. Assim, parece-nos razoável a tese de Bellemore de que a carta tenha sido produzida no período entre 33 e 37 d.C., no principado de Tibério, sendo assim a primeira dentre as cartas consolatórias de Sêneca, em um período em que o cordobês já era conhecido na corte por meio de seu tio Galério e também de sua tia, fato que menciona no *Ad Heluiam* (Sen. *Helu.* 19.2).

### 1.3.1.2 Estrutura Formal<sup>10</sup>

#### Capítulo I: *Exordium ab auditore e a re*

##### I. 1-4: Preâmbulo

Sêneca deseja consolar Márcia e, ainda que o destinatário da consolação seja uma mulher, sublinha que ela não participa dos defeitos inerentes à condição feminina: desse modo tratá-la-ia como uma mulher de coragem; exposição das

---

<sup>10</sup> Por questão de conveniência utilizamos a estrutura proposta por Caroço, que por sua vez se baseia nas estruturas propostas por Manning (1981: 8-11), Codoñer (2006), e Waltz (1923).

circunstâncias da sua vida que o comprovam, particularmente no comportamento para com o pai, Cremúcio Cordo.

**I. 4-8:** Sêneca tenta acalmar a dor de Márcia que dura há três anos, provocada pela perda do seu filho.

**Capítulos II a V:** *Exempla*

**II-III:** Em vez de iniciar a consolação seguindo a ordem tradicional, ou seja, apresentando normas de comportamento, Sêneca começa com os *exempla*: Octávia e Lívia, modelos opostos de comportamento. Márcia deve escolher o exemplo de uma das duas mulheres.

**IV-V:** Márcia escolherá seguir o exemplo de Lívia. Reconstituição da consolação do filósofo Areu Dídimo a Lívia.

**Capítulo VI:** Seção de ligação

**VI:** Márcia deve assumir para si a consolação.

**Capítulos VII a XI:** *Praecepta* gerais

**VII-VIII:** Uma dor exagerada não é natural. A dor deve ser moderada, controlada pelo homem; toda dor tem um fim.

**IX-X.4:** A intensidade da dor deve-se ao modo inesperado com que nos atinge, pois não mentalizamos que a vida está exposta à dor, que a nossa vida não é senão um acumular de desgraças, e que a felicidade é muitíssimo frágil. Fragilidade dos bens humanos.

**X.5-XI:** Fragilidade humana. Nascer implica morrer e devemos submeter-nos ao destino; nada é mais simples e seguro do que a morte.

**Capítulos XII a XIX.2:** *Praecepta* relacionados à situação de Márcia.

**XII:** Márcia não tem o direito de se queixar da sua sorte. Se, durante o tempo em que viveu, o filho lhe proporcionou momentos de felicidade, deve alegrar-se de que assim tenha sido; se, pelo contrário, a tornou infeliz, não deve sentir tê-lo perdido.

**XIII-XVI:** *Exempla* de pais e de mães que foram submetidos a idênticas provações.

**XVII-XVIII:** Deve-se comparar a vida a uma viagem a Siracusa: o lugar aonde o homem chega tem encantos, mas é também fonte de inconvenientes. Deve-se ponderar as vantagens e os inconvenientes.

**XIX-XXIII.2:** Elogio da morte, brevidade da vida. Nem sempre uma vida longa é feliz, e o filho de Márcia desfrutou de uma vida amável que, talvez, se tivesse perdurado, teria deixado de o ser.

**Capítulo XIX.3:** Seção de ligação.

**Capítulo XIX.4-XXV:** *Praecepta* relacionados à situação de Metílio.

**XXIII.5-XXVI:** O que é mais perfeito dura menos, mas é compensado na outra vida, na qual Cremúcio Cordo será o guia de Metílio.

**Capítulo XXVI:** *Peroratio*.

### 1.3.1.3 Comentários sobre o texto

Neste subcapítulo, queremos fazer comentários sobre a carta de Sêneca a Márcia, sublinhando aquilo que nos interessa enquanto objeto de nossa pesquisa, ou seja, o papel da memória nos exercícios necessários para a cura da alma daquele que sofre pela perda de um ente querido, em nosso caso aqui, a cura da alma adoentada de Márcia diante da perda de seu filho Metílio. Essa mulher se encontra sofrendo há três anos e Sêneca escreve para livrá-la de tamanha dor. Não vamos, portanto, expor toda a carta, mas sublinhar trechos e aspectos importantes da carta no que se refere ao uso da memória na consolação.

Já em seu preâmbulo (Sen, *Marc.* 1.1-4) vemos que Sêneca se refere à Márcia como uma mulher forte. Sabemos que, nesse momento histórico, a ideia da vulnerabilidade emocional da mulher era vista como um obstáculo para uma postura firme perante os infortúnios da vida, entretanto, Sêneca vê Márcia como uma mulher forte justamente porque, diante da morte de seu pai, Márcia lutou para restaurar a memória pública de seu pai:

Vt uero aliquam occasionem mutatio temporum dedit, ingenium patris tui, de quo sumptum erat supplicium, in usum hominum reduxisti et a uera illum uindicasti morte ac **restituisti in publica monumenta** libros quos uir ille fortissimus sanguine suo scripserat. (Sen, *Marc.* 1.3, grifo nosso)

Porém, quando a mudança dos tempos ofereceu uma oportunidade, trouxeste de novo ao convívio dos homens o talento do teu pai, por causa do qual foi supliciado, e resgataste-o da verdadeira morte e **restituiste à memória pública** os livros que escrevera com o seu sangue aquele homem tão corajoso. Prestaste um excelente serviço à cultura romana: pois uma boa parte deles havia ardido... (Sen, *Marc.* 1.3, grifo nosso)



Márcia havia lamentado a morte de seu pai, mas encontrou forças para a restituição de sua memória ao lutar pela republicação das obras que manteriam, de certa maneira, vivas as boas memórias de seu pai. Sabemos que havia na Roma imperial a monumentalização da morte. Horácio mostra que o *monumentum* não é apenas o sepulcro, mas aquilo que denota a memória do morto (Hor, *Od.* 1.2.15-38). As festividades mortuárias, como a *parentalia*<sup>11</sup>, os epitáfios, a arquitetura dos monumentos, os rituais mortuários, as referências sepulcrais, ressaltavam as conexões e as simbologias entre a memória do falecido e a família, que evoca pela repetição ritual sua lembrança.

Sêneca ressalta (Sen, *Marc.* 1.4) um jogo de memória ao comparar a restituição das obras de Cordo como algo muito benéfico à República à ação criminosa de seus algozes. Esses sim deveriam ser esquecidos e lançados fora da memória de todos. Esse preâmbulo abre os caminhos para as argumentações que Sêneca trará ao longo da epístola.

Magnum mehercules detrimentum res publica ceperat, si illum ob duas res pulcherrimas in obliuionem coniectum, eloquentiam et libertatem, non eruisses: legitur, floret, in manus hominum, in pectora receptus uetustatem nullam timet; at illorum carnificum cito scelera quoque, quibus solis memoriam meruerunt, tacebuntur. (Sen, *Marc.* 1.4)

Por Hércules, a República tinha sofrido um enorme dano, se não tivesse trazido à luz aquele homem que estava condenado ao esquecimento por causa de duas belíssimas coisas – a eloquência e a liberdade: é lido, goza de prestígio e, recebido nas mãos e nos corações dos homens, não teme o tempo; ao passo que daqueles carrascos cedo se esquecerão até os crimes, única razão por que mereceram ser recordados. (Sen, *Marc.* 1.4)

A seguir, Sêneca inicia a parte central de sua carta. Ao invés de seguir a forma tradicional de trazer os preceitos (*praecepta*) e depois expor os exemplos (*exempla*) e modelos que deveriam ser seguidos ou rejeitados — ordem corrente, já que os *exempla* deveriam ter uma função probatória de reafirmação dos *praecepta* —,

---

<sup>11</sup> A parentália era uma festividade romana antiga que honrava os mortos. Acontecia entre os dias 13 e 21 de fevereiro e, durante esses dias (dies parentales), os templos eram fechados, eram proibidas as celebrações nupciais. Os familiares visitavam as tumbas de seus falecidos e ofereciam oferendas. No dia 21 de fevereiro a celebração tomava-se de caráter público (*Feralia*), quando todas as famílias iam aos mausoléus de seus falecidos oferecendo sal e pão embebido em vinho.

Sêneca inverte a ordem nessa carta, considerando que “umas são guiadas pela razão, a outras há que apresentar nomes ilustres e uma autoridade que não deixe o espírito livre àqueles que ficam deslumbrados pelas aparências” (Sen, *Marc. II.1*).

Dois exemplos são apresentados a Márcia, um “de uma mulher que se entregou à dor” e outro “de outra mulher que, atingida por uma desventura igual, com um dano maior, contudo não concedeu aos seus males um longo domínio sobre si, mas logo recobrou o ânimo” (Sen. *Marc. II.2*). O primeiro exemplo é o de Otávia, irmã de Augusto, que perdeu o seu filho Marcelo<sup>12</sup>, casado com a filha do imperador (23 a.C.), que ascendia ao trono. Viveu toda a sua vida *post mortem* do filho no luto. O outro exemplo é de Lívia, esposa de Augusto, que perdeu o seu filho Druso<sup>13</sup>, que também estava destinado a ser um grande imperador, como diz Sêneca em *Marc. III.1*. Segundo Sêneca, Lívia se apropriou da memória de seu filho e viu-se consolada por ela ser boa.

Sêneca demonstra como essas duas mulheres tiveram sua dor intensificada ou sanada a partir da maneira divergente com que lidaram com a memória de seus filhos perdidos. Otávia rejeitou a memória de seu filho e não quis ouvir os seus poemas e viveu toda a sua vida, após a perda de Marcelo, sozinha e isolada de todos:

**Nullam habere imaginem filii carissimi uoluit, nullam sibi de illo fieri mentionem.** Oderat omnes matres et in Liuiam maxime furebat, quia uidebatur ad illius filium transisse sibi promissa felicitas. Tenebris et solitudini familiarissima, ne ad fratrem quidem respiciens, carmina celebrandae Marcelli memoriae composita aliosque studiorum honores reiecit et aures suas aduersus omne solacium clusit. A sollemnibus officiis seducta et ipsam magnitudinis fraternae nimis circumlucentem fortunam exosa defodit se et abdidit. Adsidentibus liberis, nepotibus lugubrem uestem non deposuit, non sine contumelia omnium suorum, quibus saluis orba sibi uidebatur. (Sen. *Marc. II.5*, grifo nosso)

**Não quis ter nenhuma imagem do filho muito amado, nem quis que lhe fosse feita nenhuma menção dele.** Odiava todas as mães e enfurecia-se sobretudo com Lívia, porque considerava que a felicidade que a si fora

---

<sup>12</sup> *Marcellum*: Marco Cláudio Marcelo, filho de Otávia, irmão de Augusto, e de C. Cláudio Marcelo. Casou-se com a filha de Augusto, Júlia, pelo que era considerado o seu sucessor, mas morreu em 23 a.C. em Baías, perto de Nápoles (cf. Vell. 2.93). Foi o primeiro a cair na série de eleitos por Augusto para lhe sucederem. A sua morte foi lamentada por Vergílio na *Eneida* (6.855 e ss.).

<sup>13</sup> Nero Cláudio Druso, fruto do primeiro casamento de Lívia com Tibério Cláudio Nero, nasceu em 38 a.C. Casou com Antônia Menor e foi o pai de Nero Cláudio Germânico, de Livila e do futuro imperador Cláudio. Era comandante supremo na Gália e no Reno e aí faleceu no ano 9 a.C. O Senado concedeu-lhe o *cognomen* de Germânico, que passou aos seus descendentes (Suet. *Cl.* 1.3).

prometida tinha passado para o filho dela<sup>14</sup>. Íntima das trevas e da solidão, não tendo sequer em atenção o irmão, rejeitou os poemas compostos para celebrar a memória de Marcelo<sup>15</sup> e outras homenagens literárias, e cerrou os seus ouvidos a toda a consolação. Apartada das suas funções habituais e detestando o próprio êxito da grandeza fraterna, demasiado resplandecente, enterrou-se viva e furtou-se a todos os olhares. Ainda que os filhos<sup>16</sup> e os netos se sentassem a seu lado, não abandonava as vestes de luto, não sem ofensa de todos os seus, dos quais se considerava órfã, mesmo estando eles vivos. (Sen. *Marc. II.5*, grifo nosso)

Percebemos que Sêneca defende a necessidade de lembrar para esquecer, ou seja, a cura da dor da perda de um filho, como no caso de Otávia e Márcia, está intimamente ligada à capacidade de escolhermos as lembranças certas, coisa que Otávia não fez quando rejeita lembrar-se do seu filho, o que trará consequências a sua relação com os filhos e netos que ficaram.

O exemplo de Lúvia é paradigmático na argumentação à Márcia como modelo a ser seguido. Segundo Sêneca, Lúvia chorou o tempo necessário e depois celebrou a memória de seu filho Druso:

Non licuerat matri ultima filii oscula gratumque extremi sermonem oris haurire; longo itinere reliquias Drusi sui prosecuta, tot per omnem Italiam ardentibus rogis, quasi totiens illum amitteret, inritata, ut primum tamen intulit tumulo, simul et illum et dolorem suum posuit, nec plus doluit quam aut honestum erat Caesare aut aequum Tiberio<sup>211</sup> saluo. Non desiit denique Drusi sui celebrare nomen, ubique illum sibi priuatim publiceque repraesentare, libentissime de illo loqui, de illo audire: **cum memoria illius uixit, quam nemo potest retinere et frequentare qui illam tristem sibi reddidit.** (Sen, *Marc. 3.2*, grifo nosso)

Não fora permitido à mãe beber os últimos beijos do filho e as queridas palavras da sua boca moribunda; tendo acompanhado os restos mortais do seu querido Druso durante um longo caminho<sup>17</sup>, abalada por tantas piras funerárias ardendo por toda a Itália como se por tantas vezes o perdesse,

---

<sup>14</sup> Suspeitou-se de que Lúvia tinha envenenado Marcelo para se desfazer de um possível concorrente de Druso e Tibério, seus filhos (Tac. *Ann.* 1. 3; D. C. 53.33.4).

<sup>15</sup> Possível alusão não só a uma elegia de Propércio (3.18), presumivelmente escrita quase logo após a morte de Marcelo, mas também ao sucesso da *Eneida* a que se refere Suetónio (*Vita Vergilii* 32): a comoção de Otávia foi tal que desmaiou ao escutar dos lábios do próprio poeta os versos consagrados a Marcelo (6.860 e ss.), já falecido, durante uma declamação parcial da obra para Augusto e alguns familiares (cf. Sérv. *Ad Aen.* 6. 861).

<sup>16</sup> Além de Marcelo, que morreu sem descendência, Otávia teve, do seu primeiro casamento com C. Cláudio Marcelo, duas filhas: Marcela Maior e Marcela Menor; do seu segundo matrimônio, com Marco António, teve outras duas: Antónia Maior e Antónia Menor.

<sup>17</sup> Provavelmente desde a cidade de *Ticinum* (hoje Pavia), na Gália Cisalpina, até Roma. Sabe-se por Tácito (*Ann.* 3.5.1) que Augusto acompanhou o corpo de Druso nesta fase do féretro.

contudo logo que o depositou no túmulo<sup>18</sup>, depôs a um tempo o filho e a sua dor, e não sofreu mais do que era conveniente por causa de César Augusto ou justo para Tibério, que estava vivo. E por fim, não deixou de celebrar o nome do seu querido Druso, de o reproduzir em retrato por toda a parte em espaços privados e públicos, de falar dele de muito bom grado, e de ouvir falar a seu respeito: **viveu com a sua memória, que ninguém pode guardar e acarinhar quando ela provocou angústia ao próprio**. (Sen, *Marc.* 3.2, grifo nosso)

Quando fala do exemplo de Lívía, Sêneca ressalta que houve choro e luto, mas esse período de sofrimento não foi extenso. Logo Lívía decidiu que a memória de seu filho Druso deveria ser celebrada através de sua própria imagem e também ouvindo acerca de sua memória pelo testemunho de outras pessoas. Sêneca exorta Márcia a escolher entre os dois exemplos dizendo: “Escolhe, pois, qual dos dois exemplos julgas mais digno de aprovação” (Sen. *Marc.* 3.3), mostrando-nos que a liberdade do sábio não está em mudar aquilo que o destino determinou, ou seja, a morte de Metílio, mas em lidar com o infortúnio de maneira sábia. Nesse caso, chorar o tempo que for conveniente, e, por fim, celebrar a vida do ente querido usando a memória de maneira adequada.

Sêneca orienta Márcia que sua escolha lhe trará algumas consequências. Se a escolha for por seguir o exemplo de Otávia, Márcia viverá desejando morrer sem poder fazê-lo (Sen. *Marc.* 3.3). Entretanto, se escolher o exemplo de Lívía, terá duas consequências boas: (i) O mal do luto exagerado, ao se juntar ao “mal”<sup>19</sup> imposto pelo destino, se transformaria em um novo “mal”, que obviamente pode ser rejeitado; (ii) ter uma boa recordação de seu filho seria colocá-lo numa melhor posição, assim como a própria Márcia fez em relação a seu pai quando republicou suas obras: “digníssimo de te trazer alegria sempre que seja nomeado e recordado por ti” (Sen. *Marc.* 3.4).

Ainda nessa mesma seção, Sêneca diz que, longe de Márcia, os amigos celebram a memória de Metílio, mas, perto dela, há somente silêncio acerca das memórias do virtuoso e saudoso jovem. Sêneca enfatiza que Márcia se priva do maior

---

<sup>18</sup> O corpo de Druso ficou no mausoléu de Augusto, no Campo de Marte, construído por Augusto em 28 a.C. para si e para a sua família. As cinzas de Marcelo foram as primeiras a aí serem colocadas (23 a.C.) e as últimas foram as de Nerva (98 d.C.).

<sup>19</sup> Sabemos que na teoria dos valores morais do estoicismo a morte não é um bem nem um mal em si mesma, sendo então um indiferente. Esta é a razão pela qual o luto exagerado se tornaria um mal desnecessário se pensarmos o luto como um “mal” que o destino impõe ao homem.

prazer, “*maxima uoluptate*” (*Marc. V.2*), quando se priva de ouvir os louvores a seu filho, rejeitando a boa memória acerca de Metílio. Sêneca insiste que Márcia não só permita ouvir conversas sobre o seu filho, mas as suscite, oferecendo os seus ouvidos à memória de seu filho, não considerando tal ato penoso. Sêneca exorta Márcia a utilizar a memória de maneira voluntária, como um amigo consolador:

Nunc incubuisti tota in alteram partem et oblita meliorum fortunam tuam qua deterior est aspicias. Non conuertis te ad conuictus filii tui occursusque iucundos, non ad pueriles dulcesque blanditias, non ad incrementa studiorum: ultimam illam faciem rerum premis; in illam, quasi parum ipsa per se horrida sit, quidquid potes congeris. Ne, obsecro te, concupieris peruersissimam gloriam, infelicissima uideri. (*Sen. Marc. 5.4*)

Assim, inclinaste-te completamente para a outra parte e, esquecida dos melhores aspectos, observas a tua sorte naquilo em que é pior. Não viras a tua atenção para a convivência e para os encontros agradáveis com o teu filho, nem para as suas infantis e doces carícias, nem para os progressos dos seus estudos: deténs-te apenas no último aspecto das circunstâncias e acrescentas-lhe, como se ele fosse pouco horrível, tudo o que consegues. Não desejes, suplico-te, a glória perversíssima de ser considerada a mais infeliz. (*Sen. Marc. 5.4*)

Tal exortação de Sêneca indica o que tem tornado o sofrimento de Márcia tão estendido ao longo do tempo: sua inclinação para a lembrança da morte e o esquecimento da “convivência” e dos “encontros agradáveis” com o filho Metílio. Márcia esqueceu-se de “suas infantis e doces carícias” e também dos “progressos dos seus estudos”. O “último aspecto das circunstâncias” é tudo o que sobrou da lembrança de Metílio. Temos uma súplica de Sêneca para que Márcia rejeite todo esse sofrimento.

Na seção dos *praecepta* gerais, dos capítulos VII ao XI, Sêneca argumenta sobre o fato de que é natural que o tempo diminua o sofrimento. Sêneca insiste que, ainda que a dor seja contumaz e resistente aos *remedia*, “enfraquece-a, contudo, o tempo, o mais eficaz remédio para acalmar a agressividade” (*Sen. Marc. 8.1*). Sobre a capacidade do tempo de aplacar a dor, melhor é pôr fim a “dor e não aguardar aquele dia em que a dor cessará contra a tua vontade!”. Assim, assevera o cordobês: “Renuncia tu mesma a ela.” (*Sen. Marc. 8.3*).

Sêneca traz um alerta a Márcia sobre o motivo de a dor se prolongar na alma contra a natureza: “não antecipamos nada de mal antes de nos acontecer” (Sen. *Marc.* 9.1)<sup>20</sup>. Não por acaso, a *praemeditatio futurorum malorum* tornou-se um dos exercícios mais importantes do estoicismo e do gênero consolatório. Numa cultura como a da Roma antiga, observar todos os elementos mortuários deveria trazer a Márcia a ideia de que a morte de seu filho era um mal possível e para o qual ela deveria se preparar. Sêneca fala sobre a sucessão de funerais que se davam com procissões diurnas e, enquanto vemos tantos males sucederem a tantas pessoas, não exercitamos a possibilidade do mal sobre nós mesmos: “as desgraças que foram previstas muito antes sobrevêm mais fracas” (Sen. *Marc.* 9.2).<sup>21</sup>

Na penúltima seção da epístola — a *praeceptum* relacionada à situação de Metílio, capítulos XIX.4 até XXV —, Sêneca elogia o jovem por suas virtudes. Sêneca lembra que Metílio era um jovem belo e que nunca se deixou desvirtuar pela “grande multidão de mulheres corruptoras de homens, não se entregou à esperança de nenhuma” (Sen. *Marc.* 24.3). Chegou a exercer um sacerdócio sobre o qual não temos maiores informações, a não ser de que era desempenhado por jovens dignos. Mediante tais circunstâncias, Sêneca exorta Márcia a trazer seu filho como se fosse parte de si mesma. “Agora ele está mais disponível para ti, agora não tem nada que o desvie de ti; nunca será para ti causa de inquietação, nunca de tristeza” (Sen. *Marc.* 24.4). Interessante a recorrente ideia de Sêneca de que todas as pessoas com quem convivemos são um empréstimo do destino que deu e tomou ao seu tempo. Em outras palavras, para Sêneca, o que perdemos deve ser encarado como um bem cuja lembrança jamais nos poderá ser tirada (Sen. *Ep.* 98.11).

---

<sup>20</sup> Os estoicos assumiram a doutrina e prática cirenaica, muito presentes nas consolações, a *praemeditatio futurorum malorum* (Cic. *Tusc.* 3.29), premeditação dos males futuros, uma espécie de proteção contra a dor pela antecipação do pensamento de todas as possíveis causas de sofrimento. Cf. Sen, *Marc.* 9.2; cf. também Sen. *Helu.* 5.3; Sen. *Ep.* 91.7-8, 107.4.

<sup>21</sup> *quasi ex inopinato ferimur; quae multo ante prouisa sunt languidius incurrunt.*

### 1.3.2 *De Consolatione Ad Heluam*

Essa carta foi escrita por Sêneca para o consolo de sua mãe, Hélivia, mulher que já vinha marcada por várias perdas, como a de sua mãe por ocasião de seu nascimento, a de seu marido, de um tio querido e três netos, um deles o filho de Sêneca há vinte dias. No momento em que lhe escreve, Hélivia precisa lidar com o desterro a que foi submetido Sêneca, condenado ao exílio na ilha de Córsega, por volta de 41 d.C, devido à acusação de envolvimento amoroso com a sobrinha do imperador Cláudio, Julia Livila. Embora não seja uma *consolatio mortis*, a reflexão de Sêneca se aproxima desse gênero no sentido de o cordobês ver o exílio como uma espécie de morte social. Sêneca permanece exilado até 49 d.C., quando, por ordem de Agripina, retorna a Roma para ser o preceptor de Nero (Tácito. *Anais*. 12, 8).

Diante dessa “morte” social, Sêneca, além de consolar sua mãe, parece manter-se “vivo” ao expor suas ideias na carta, consolando-a e animando-a a exercer com mais intensidade o seu papel de avó, colocando-se na companhia dos netos Marcos e Novatila (Sen. *Helu*. 18.5-7). Sêneca argumenta que sua mãe não sofra com a distância infligida a ambos. A distância física, segundo Sêneca, não pode causar sofrimento ao sábio, já que ele tem aquilo que não se pode retirar, a sua memória.

#### 1.3.2.1 Estrutura Formal

**Exórdio (1-4):** Sêneca se propõe a consolar sua mãe, triste pelo exílio do filho, recordando todos os infortúnios que ela já sofreu para afirmar que, se ela superou os outros, superará este. Além disso, mostra que o exílio não é um mal e que a sua condição de exilado não é de infelicidade.

A *consolatio* propriamente dita:

**1) Demonstração de que Sêneca não é um exilado (5-13):** o exílio nada mais é que uma mudança de lugar, pois a natureza é a mesma em todas as partes e, ao mudar as moradias, as virtudes acompanham o filósofo;

**2) Consolação a Hélivia (14-19):** sua dor só poderia ter duas causas, ou a perda do filho, ou a saudade, sendo esta legítima, mas que demonstraria sinal de

fraqueza. Hélvia deve mostrar tenacidade, e, para isso, será de grande ajuda o estudo da filosofia;

**Conclusio (20):** nesse momento Sêneca reitera que não é exilado, e seu espírito, livre de preocupações, se entrega aos estudos, sobretudo dos fenômenos naturais.

### 1.3.2.2 Comentários sobre o texto

Da mesma maneira que fizemos nos comentários da carta de Sêneca a Márcia, queremos comentar, de maneira não exaustiva, a carta de Sêneca a sua mãe, sublinhando os momentos em que vemos um protagonismo do uso da memória no tratamento da alma enferma pelo sofrimento.

Já nos primeiros versos, ou seja, ainda no exórdio, Sêneca informa de que maneira vai buscar o consolo a sua mãe. Ele alude ao ineditismo da carta, já que o próprio motivo do sofrimento, Sêneca em exílio em Córsega, será o consolo de sua mãe. A princípio há o temor de que tal intento traga ainda mais sofrimento à consolanda, de maneira que tal inovação “não fosse uma consolação, mas uma excitação à dor” (Sen. *Helu.* 1.2). Sêneca então afirma que trará a consolação a partir da lembrança de males passados, abrindo “outra vez todas as chagas já cicatrizadas” (Sen. *Helu.* 2.1), utilizando a memória dos males já passados como *remedia* para a cura da dor presente:

Dicet aliquis: 'quod hoc genus est consolandi, obliterated mala reuocare et animum in omnium aerumnarum suarum conspectu conlocare uix unius patientem?' Sed is cogitet, quaecumque usque eo perniciose sunt ut contra remedium conualuerint, plerumque contrariis curari. Omnis itaque luctus illi suos, omnia lugubria admouebo: hoc erit non molli uia mederi, sed urere ac secare. Quid consequar? ut pudeat animum tot miseriarum uictorem aegre ferre unum uulnus in corpore tam cicatricoso. (Sen. *Helu.* 2.2)

Alguém dirá: "Que nova maneira de consolar é essa, lembrando os males esquecidos e pondo perante o cúmulo de todas as suas desventuras uma alma que a muito custo consegue suportar só uma?" Mas reflita, esse alguém, que os males que chegaram a esse ponto de gravidade, isto é, de piorar não obstante o remédio, curam-se geralmente com os contrários. Antes de tudo pôr-lhe-ei na frente todos os seus lutos, todas as desventuras; e isto será não um medicamento brando, mas uma cauterização e uma amputação. E que obterei? Que uma alma, que venceu tantas misérias, enrubesça por não ter a força de suportar, sobre um corpo coberto de cicatrizes, uma nova ferida. (Sen. *Helu.* 2.2)



Se, de uma maneira geral, como vimos na carta a Márcia, Sêneca exorta à evocação das lembranças agradáveis daqueles que se foram para a cura do sofrimento do luto, aqui Sêneca propõe um tratamento inverso, ou seja, a lembrança dos infortúnios já sofridos para a cauterização de mais uma ferida sobre um corpo coberto de cicatrizes. Sêneca então lembra a Hélvia a morte de sua mãe já no seu nascimento; que perdeu um tio muito amado e também o marido no mesmo mês (Sen. *Helu.* 3.4). Cita ainda a perda de três netos, dentre os quais o próprio filho de Sêneca vinte dias antes de receber a notícia do desterro de Sêneca. Ou seja, depois de tanto chorar pelos mortos, agora lhe cabe “chorar os vivos” (Sen. *Helu.* 2.5).

Na segunda seção, a *argumentatio*, Sêneca tenta mostrar a sua mãe que o exílio, embora a palavra soe doída aos ouvidos, em substância nada mais é do que uma mudança de lugar “*loci commutatio*” (Sen. *Helu.* 6.1). Todas as nações são compostas por pessoas de várias outras nações diferentes, sendo, portanto, comum que pessoas vivam em regiões que não nasceram. Sêneca argumenta que a mobilidade faz parte das práticas humanas de uma maneira geral, evocando *exempla* desse fato, argumenta: “Para que lembrar Antenor, que fundou Pádua, e Evandro, que pôs o reino dos Árcades nas margens do Tibre? E Diomedes e os outros que, vencidos ou vencedores, a guerra de Tróia dispersou por terras alheias?”<sup>22</sup> (Sen. *Helu.* 7.6). Sêneca traz a memória do próprio fundador de Roma, Eneias, um exilado “fugido pela queda de sua cidade, à procura de terras longínquas por medo dos vencedores, trazido à Itália pelo Fado com poucos companheiros sobreviventes.” (Sen. *Helu.* 7.7). A própria ilha onde Sêneca vive exilado teve vários moradores que passaram por ali e se foram.

Na terceira seção, Sêneca se dirige diretamente a sua mãe e, a partir das características da própria, o cordobês exorta a suportar a saudade buscando a firmeza da alma, não tão própria às mulheres, mas característica de Hélvia: “De ti, ao contrário, pela energia que tua vida exigiu desde o começo, temos o direito de esperar mais: não pode assumir como desculpa o ser mulher quem sempre foi imune aos defeitos das mulheres.” (Sen. *Helu.* 16.2). Segundo Sêneca, sua mãe Hélvia é

---

<sup>22</sup> Quid interest enumerare Antenorem Pataui conditorem et Euandrum in ripa Tiberis regna Arcadum conlocantem? Quid Diomedem aliosque quos Troianum bellum uictos simul uictoresque per alienas terras dissipauit?

conhecida pela força da virtude, diferente das mulheres em geral, a quem era dado o direito de chorar em demasia (Sen. *Helu.* 16.1). Algumas características de sua mãe, Sêneca nomeia para mostrar sua virtude, tais como: não havia falta de pudor; não lhe dobraram as jóias e as riquezas; nunca se envergonhou de sua fecundidade (Sen. *Helu.* 16.3); nunca maculou o seu rosto com cosméticos, ou vestidos indecentes; o máximo orgulho lhe foi a modéstia (Sen. *Helu.* 16.4). Assim, Hélivia não poderia fazer uso do expediente de ser mulher e de lhe faltarem as virtudes. Sendo assim, Sêneca traz à memória de Hélivia alguns *exempla* para servirem de modelo de mulheres igualmente virtuosas e que suportaram a dor da saudade. Ele cita o exemplo de Cornélia Africana (190 a.C. – 100 a.C.), que perdeu dez dos doze filhos, conhecidos como os Gracos e ficou conhecida por sua virtude e força de caráter. Embora tivesse sido instada a julgar o destino, o aceitou de bom grado (Sen. *Helu.* 16.6). Sêneca ainda cita o exemplo de Rutília, mãe de Caio Aurélio Cota, que enfrentou o exílio junto ao seu filho e, depois de voltarem do desterro, quando da morte do filho, manteve-se firme diante do infortúnio (Sen. *Helu.* 16.7). Desse modo, esse é o clamor de Sêneca a sua mãe: “Quero que tu estejas no número dessas mulheres, e que sigas, em dominar e comprimir teu desgosto, o magnânimo exemplo dessas como sempre dessas imitaste a vida.”<sup>23</sup> (Sen. *Helu.* 16.7).

### **1.3.3 De Consolatione Ad Polybium**

Essa carta consolatória de Sêneca tem como destinatário o liberto do imperador Cláudio, Políbio, que gozava de grande prestígio na corte romana. De fato, há consenso entre os historiadores de que há uma construção tripartite nessa consolação: Sêneca é o emissor da carta, Políbio, o destinatário direto, e o imperador Cláudio, o destinatário indireto. O foco principal de Sêneca parece ser o de chegar ao imperador e construir uma imagem de louvor ao monarca. Vemos uma série de imagens sendo construídas pelo cordobês: o monarca aparece como responsável pelo mundo inteiro (Sen. *Pol.* 7.5); também é louvado como doador de benefícios muito mais do que apoiado na força das armas (Sen. *Pol.* 12.3); e, ainda, é glorificado

---

<sup>23</sup> Cum his te numerari feminis uolo; quarum uitam semper imitata es, earum in coercenda comprimendaque aegritudine optime sequeris exemplum.

como divino (Sen. *Pol.* 12.3). Entretanto, naquilo que nos interessa, importa observar o conteúdo filosófico e argumentativo de Sêneca e seu recurso ao uso da memória no consolo de seu paciente.

A carta é uma *consolatio mortis* por ocasião da perda de um irmão de Políbio, que não foi nomeado. A universalidade da corrupção é um dos temas principais da carta, ou seja, é lei inexorável da Natureza que todos sofrem da mesma corrupção, portanto, a perda de entes queridos não passa de uma antecipação do fato que ocorrerá necessariamente. Assim, Sêneca argumenta que quem morre não nos deixa, antes nos precede (SÊNECA, 2013, p. 49). Sêneca chama a atenção de Políbio para a necessidade de não deixar que a dor se prolongue indefinidamente. Era seu dever controlá-la diante de seus irmãos vivos que sofriam da mesma dor e também diante de sua esposa e filho. Sua posição de importância junto ao imperador também deveria lhe cobrar postura firme perante tamanha perda.

### 1.3.3.1 Estrutura Formal

Uma lacuna no texto não nos permite conhecer o *exordium*.

A *Consolatio* propriamente dita:

**1) Políbio não deve continuar chorando a morte do irmão (1-8):** a morte é a lei do universo e o choro não serve de nada. A função de Políbio na sociedade o obriga a ser exemplo de integridade. Para tanto, deve pensar no imperador e entregar-se as suas funções públicas.

**2) A morte em si não é uma desgraça (9-12):** a morte não deve ser motivo de choro. Políbio deve consolar-se pensando no tempo que desfrutou na presença de seu irmão. A morte é inevitável e o motivo máximo de consolo deve ser estar a serviço do imperador.

**3) Elogio e súplica a Cláudio (13-17):** prosopopeia do imperador e exemplos de outros grandes personagens a imitar.

***Conclusio* (18)**

### 1.3.3.2 Comentários sobre o texto

Assim como fizemos com as cartas anteriores, *Ad Marciam* e *Ad Heluiam*, também na *Ad Polybium* sublinharemos o texto de modo não exaustivo, a partir da utilização da memória enquanto elemento essencial para a cura da dor do luto, diante da dor de Políbio pela morte de seu querido irmão.

Na primeira seção da carta, Sêneca trata de temas caros à filosofia estoica, tais como *memento mori* e a necessidade do entendimento cosmológico do universo e seu ritmo cíclico de geração e destruição (Sen. *Pol.* 1.1,2). Outro tema levado pelo cordobês é a imparcialidade do destino, ou seja, não adianta reprová-lo, ele seguirá inevitavelmente sua determinação impessoal e nada poderá detê-lo (Sen. *Pol.* 4.1,2). Outro argumento utilizado por Sêneca é fazer Políbio pensar sobre como o seu irmão gostaria que ele se portasse ante tal sofrimento. Além disso, lembra-o da necessidade de ser exemplo para seus demais irmãos (Sen. *Pol.* 5.2). Sêneca sugere a ocupação do tempo solitário com interesses literários, já que havia traduzido Homero para o latim e feito uma versão prosaica do poema épico de Virgílio (Sen. *Pol.* 3.2).

É a partir da segunda seção da *argumentatio* (Sen. *Pol.* 9-12) que temos os argumentos que mais nos interessam. Sêneca afirma que não devemos temer a sorte do falecido, sendo assim, o irmão de Políbio não poderia mais gozar das benesses da vida, mas também não seria mais vítima de infortúnios do destino: “Quem, numa verdade tão obscura e emaranhada, pressagia se a morte invejou ou olhou por teu irmão?” (Sen. *Pol.* 10.9). Sêneca traz, a seguir, um argumento que lhe é caro: os queridos que temos conosco nos foram um empréstimo do universo e sua perda não passa de uma devolução de um presente que o destino nos deu. Esse argumento está intimamente ligado à necessidade de se lembrar dos bons momentos vividos com o ente querido perdido como dádiva do destino.

Gaude itaque habuisse te tam bonum fratrem et usum fructumque eius, quamvis brevior voto tuo fuerit, boni consule. Cogita iucundissimum esse, quod habuisti, humanum, quod perdidisti. Nec enim quicquam minus inter se consentaneum est quam aliquem moveri, quod sibi talis frater parum diu contigerit, non gaudere, quod tamen contigerit. (Sen. *Pol.* 10.6)

Assim, alegre-te por teres tido um irmão tão bom, e a convivência e os benefícios dele, embora tenham sido mais breves do que querias, tem-nos por um bem. Pensa que foi agradabilíssimo o que tiveste, humano o que perdeste. Na verdade, nada é menos cabível do que perturbar-se alguém pelo fato de um irmão assim pouco lhe ter cabido, e não alegrar-se porque, seja como for, coube. (Sen. *Pol.* 10.6)

O argumento sempre presente do consolando de que a surpresa é um ingrediente amargo para aqueles que perdem pessoas que amam é, mais uma vez, assim como fez a Márcia, refutado por Sêneca sob o argumento de que esse infortúnio deveria estar sempre diante de todos, sobretudo na Roma antiga, onde todos os ritos mortuários eram vistos a todo o tempo. Embora não a cite, vemos que Sêneca se refere à necessidade do *praemeditatio futurorum malorum*. Segundo ele: “Todos os dias, diante de nossos olhos, passam funerais de conhecidos e desconhecidos: nós, porém, pensamos diferente e julgamos que é repentino o que pela vida inteira nos é mostrado como por um fio.” (Sen. *Pol.* 11.2).

A seguir (Sen. *Pol.* 12-13), Sêneca se utiliza da consolação para adular o imperador Cláudio com a clara intenção de alcançar favor junto a ele. Ele não deixaria de apontar para o imperador e isso livraria Políbio das lágrimas (Sen. *Pol.* 12.3). O imperador seria, por si mesmo, consolo para Políbio em meio a sua dor (Sen. *Pol.* 12.3).

Concluindo sua carta a Políbio, Sêneca, assim como orientou sua mãe, aconselha também Políbio a manter seus interesses literários, e vai além, instando-o a prolongar a memória de seu irmão escrevendo lembranças do falecido.

Nunc itaque te studiis tuis immerge altius, nunc illa tibi velut munimenta animi circumda, ne ex ulla tui parte inveniatur introitus dolor. Fratris quoque tui produc memoriam aliquo scriptorum monumento tuorum ; hoc enim unum est in rebus humanis opus, cui nulla tempestas noceat, quod nulla consumat vetustas. Cetera, quae per constructionem lapidum et marmoreas moles aut terrenos tumulos in magnam eductos altitudinem constant, non propagant longam diem, quippe et ipsa intereunt ; immortalis est ingeni memoria. Hanc tu fratri tuo largire, in hac eum conloca ; melius illum duratura semper consecrabis ingenio quam irrita dolore lugebis. (Sen. *Pol.* 18.1, 2)

Assim, mergulha agora mais intensamente em teus estudos, cerca-te agora daquelas coisas como de defesas do espírito, para que em nenhuma parte tua a dor encontre acesso. Prolonga também a memória de teu irmão com algum trabalho de teus escritos: isso é a única obra dentre as humanas a que calamidade alguma faz mal, que nenhuma velhice consome. As demais, que consistem em estruturas de pedras e massas de mármore ou tumbas de terra elevadas às alturas, não dilatam duradouramente o tempo, porque também elas se vão; é imortal a lembrança do engenho. Concede isso a teu irmão, nisso o põe: melhor perpetuá-lo-ás para sempre com um engenho duradouro do que chorá-lo-ás com dor vã. (Sen. *Pol.* 18.2)

Interessante perceber que Sêneca se utiliza da imagem dos grandes monumentos que eram erigidos para celebrar a memória dos finados na Roma antiga, como já expusemos em nossa pesquisa, ensinando que o maior monumento que se

pode erigir sem o risco da corrupção natural da pedra ou do mármore, é o cultivo da memória da virtude daquele que partiu. Genialmente Sêneca contrapõe o choro inútil do luto à imortalização que o cultivo da boa memória pode realizar, quando feito com genialidade. Ainda antes do fim da carta, Sêneca reitera sua exortação do cultivo das melhores lembranças:

Effice, ut frequenter fratris tui memoriam tibi velis occurrere, ut illum et sermonibus celebres et adsidua recordatione repraesentes tibi, quod ita demum consequi poteris, si tibi memoriam eius iucundam magis quam flebilem feceris; naturale est enim, ut semper animus ab eo refugiat, ad quod eum tristitia revertitur. Cogita modestiam eius, cogita in rebus agendis sollertiam, in exsequendis industriam, in promissis [p. 414] constantiam. Omnia dicta eius ac facta et aliis expone et tibi ipse commemora. Qualis fuerit cogita qualisque sperari potuerit. Quid enim de illo non tuto sponderi fratre posset? (Sen. *Pol.* 18.8)

Faça com que frequentemente desejes acolher a memória de teu irmão, que o elogies nas conversas quotidianas e evoques a ti pela recordação contínua, o que poderás seguramente conseguir se te fizeres a lembrança dele mais agradável do que aflitiva; na verdade, é natural que o espírito sempre se furte àquilo para que retorna com tristeza. Pensa na temperança dele, pensa na sua destreza ao fazer as coisas, no empenho em prosseguir-las, na firmeza das promessas. Conta aos outros todos os ditos e feitos dele e recorda-os a ti mesmo, pensa em qual foi e em como se teria podido esperar: o que, de fato, não poderia ser afiançado com certeza a respeito daquele irmão? (Sen. *Pol.* 18.8)

Em suma, a orientação de Sêneca a Políbio é esta: transforme a dor da perda e do luto através da lembrança das virtudes de seu irmão. O infortúnio da perda é inevitável, no entanto, lidar com essa perda de maneira a torná-la uma doce memória, ao invés de triste recordação, é algo que podemos realizar.

#### **1.3.4 *Epistulae Morales Ad Lucilium*, carta 93**

As *Epistolas Morais de Sêneca a Lucílio* são uma obra composta no final da vida de Sêneca, provavelmente entre os anos 62 e 65, após o seu afastamento da vida política (Sen. *Ep.* 8.1-2). São cartas que foram escritas a um amigo e aluno chamado Lucílio, que conhecemos somente pelas epístolas de Sêneca, e também outras duas obras, *Naturales Quaestiones* e o *De Providentia*. Nessa carta de número noventa e três, Sêneca consola seu amigo quanto à morte do amigo Metronate, filósofo estoico que tinha uma escola em Nápoles.

Sêneca inicia a carta trazendo a conhecida figura de um tribunal cujo réu é o destino diante da apelação sempre presente daqueles que questionam o tempo da partida de entes queridos. “Qual dos dois te parece justo”, indaga Sêneca, “Que tu obedças à natureza ou a natureza a ti?” (Sen. *Ep.* 93.2). Sêneca distingue a vida extensa da vida virtuosa, argumentando que a extensão da vida não depende de nós, mas, se a vida é virtuosa, sim, isso está em nosso encargo. Para o virtuoso pouco importa a quantidade de anos, sua vida será sempre plena e ele sempre estará pronto para a partida. Segundo Sêneca, a diferença entre os dois é esta: “Um ainda existe no pós-morte, o outro pereceu antes da própria morte.” (Sen. *Ep.* 93.4).

Na sequência da epístola, Sêneca segue argumentando sobre a inutilidade da vida extensa diante da necessidade de uma vida virtuosa, utilizando imagens interessantes, como a do corpo que, independentemente de seu tamanho, poderá comportar um homem perfeito, um sábio (Sen. *Ep.* 43.7); ou, ainda, a comparação com os gladiadores, figuras comuns na Grécia antiga, cuja honra era a de serem mortos na Arena, que ficava no meio do caminho, e não no *spoliarium*, uma espécie de espaço para onde eram levados os gladiadores feridos e onde os incuráveis eram mortos (Sen. *Ep.* 43.12).

### **1.3.5 *Epistulae Morales Ad Lucilium*, carta 99**

Nessa carta, Sêneca envia uma cópia de uma carta consolatória que teria escrito a Marulo quando da morte de um filho de tenra idade. O próprio Sêneca admite que a carta não segue o processo habitual da consolação, mas que, por causa da quase nula coragem do consolando, a carta tornara-se uma repreensão (Sen. *Ep.* 99.1). A imagem de que o destino nos emprestou os filhos, parentes e amigos está sempre presente nos argumentos de Sêneca, quando ele diz que “devias aplicar toda a tua energia em mostrar-te mais alegre por o ter possuído do que triste por o ter perdido” (Sen. *Ep.* 99.3). A partir disso Sêneca começa a desenvolver o argumento de que, se nos foi retirado aquele a quem amamos, não nos pode ser retirada a sua recordação:

Ingrat adversus percepta spe futuri sumus, quae non quod futurum est, si modo successerit nobis, cito in praeterita transitorium sit. Auguste fructus rerum determinat, qui tantum praesentibus laetus est; et futura et praeterita

delectant, haec exspectatione, illa memoria, sed alterum pendet et non fieri potest, alterum non potest non fuisse. “Quis ergo furor et certíssimo excidere? Adiquiescamus iis, quae iam haussimus, si modo non perforate animo hauriebamus et transmitente quicquid acceperate. (Sen. *Ep.* 99.5)

Nós mostramo-nos ingratos em relação ao que nos foi dado por esperarmos sempre no futuro, como se o futuro (na hipótese de lá chegarmos) não se transformasse rapidamente em passado. Quem goza apenas do presente não sabe dar o correto valor aos benefícios da existência; quer o futuro quer o passado nos podem proporcionar satisfação, o primeiro pela expectativa, o segundo pela recordação; só que enquanto um é incerto e pode não se realizar, o outro nunca pode deixar de ter acontecido. Que loucura é esta que nos faz não dar importância ao que temos de mais certo? Mostremo-nos satisfeitos por tudo o que nos foi dado gozar, a não ser que o nosso espírito seja um cesto roto onde o que entra por um lado vai logo sair pelo outro! (Sen. *Ep.* 99.5)

Sêneca vê o passado como um dado objetivo da vida e o futuro como um dado incerto. A expectativa acerca do futuro e a recordação do passado têm o poder de nos trazer satisfação, no entanto, somente a recordação (*memoria*) nos garante satisfação certa. Sêneca cita, a seguir, homens exemplares que sepultaram seus filhos e logo se voltaram a seus afazeres (Sen. *Ep.* 99.6). Fala ainda da exiguidade do tempo e do fato de que todos os homens se apressam para o mesmo fim, uns vão antes, mas todos chegam ao destino final, sendo, portanto, estúpido chorar porque o filho o antecedeu (Sen. *Ep.* 99.7).

Sêneca questiona o valor moral da morte, localizando-a nem como um bem, nem como um mal, mas como um indiferente. “Quem te garante que não foi afinal mais feliz o teu filho ao ser-lhe dado partir depressa daqui, e terminar o seu percurso antes de se cansar dele?” (Sen. *Ep.* 99.11), pergunta Sêneca, argumentando que ele nada perdeu a não ser coisas contingentes, e num realismo a toda prova completa: “com maior probabilidade de insucesso!” (Sen. *Ep.* 99.11).

Interessante que, em meio ao seu duro discurso, o cordobês apresenta alguma humanidade ao dizer que é inevitável sofrer diante da morte. Ao abordar a questão da legitimidade do choro no funeral ou a postura insensível, Sêneca responde que “seria prova não de virtude, mas de desumanidade contemplar os parentes mortos com o mesmo olhar com que se contemplavam os parentes vivos, ou não sentir qualquer comoção pela primeira separação dos familiares” (Sen. *Ep.* 99.11). Sêneca admite o choro natural, mas rejeita aquele que é insuflado pelas tradições, e assevera que, quando as pessoas se sabem ouvidas, gemem com mais



força. Sêneca considera justas as lágrimas que rolam de maneira natural quando recebemos a notícia de que alguém que amamos morreu, assim como são legítimas as lágrimas que são resultado de uma doce lembrança daqueles que amamos e que se foram:

Hae lacrimae per elisionem cadunt nolentibus nobis; aliae sunt, quibus exitum damus, cum memoria eorum, quos amamus, retractatur. Et inest quiddam dulce tristitiae, cum occurrunt sermones eorum iucundi, conversatio hilaris, officiosa pietas; tunc oculi velut in gaudio relaxantur. His indulgemus, illis vincimur. (Sen. *Ep.* 99.19)

De tipo diferente são aquelas lágrimas que nós deixamos correr quando recordamos os entes queridos já falecidos: sentimos algo doce na tristeza com que relembramos as suas palavras alegres, a sua conversação risonha, a sua prestimosa familiaridade; os olhos então afrouxam, numa como que satisfação. As lágrimas desse tipo, consentimo-las; as outras, somos forçados a elas... (Sen. *Ep.* 99.19)

O choro que é consequência de uma boa lembrança é o choro sem desespero. Segundo Sêneca, só é possível ter essa doce lembrança daqueles que partiram quando se cultiva uma memória apropriada destes. Por isso, Sêneca aconselha Marulo:

Ceterum frequenter de illo loquere et memoriam eius quantum potes celebra; quae ad te saepius revertetur si erit sine acerbitate ventura; nemo enim libenter tristi conversatur, nedum tristitiae. Si quos sermones eius, si quos quamvis parvoli iocos cum voluptate audieras, saepius repete (Sen. *Ep.* 99.23).

Fala dele sempre que tiveres ocasião, conserva a sua memória o tanto quanto puderes, e essa memória tanto mais frequentemente te acudirá quanto mais o puder fazer sem azedume; ninguém tem prazer em fazer companhia a um homem triste, ninguém pode passar a vida na tristeza. As conversas dele, as brincadeiras de infância que fazia, se tu as escutaste com prazer, relembra-as frequentemente. (Sen. *Ep.* 99.23)

Sêneca demonstra o poder curativo da boa lembrança daqueles que nos deixaram. Observamos aqui e também na carta a Márcia que há uma relação direta entre a lembrança dos entes queridos e a cura da dor do luto, enquanto há também uma relação direta entre a ação deliberada de não se lembrar dos entes queridos e o agravamento da enfermidade da alma causada pelo luto excessivo. Sêneca faz uma acusação àqueles que choram excessivamente e se esquecem dos seus entes queridos: “esquecer os parentes e enterrar as recordações juntamente com os corpos, chorar com abundância, mas não recordar minimamente os desaparecidos, só denota

uma alma desumana” (Sen. *Ep.* 99.24)<sup>24</sup>. Sêneca compara os que assim o fazem a animais que amam com extrema energia, mas logo o amor se dissipa rapidamente. Conservar a lembrança, mesmo cessado o sofrimento, é, portanto, a recomendação senequiana para Marulo agir conforme a natureza.

A seguir, Sêneca entra numa polêmica com os epicuristas, especificamente Metrodoro, que ensina que há certo prazer inerente à tristeza: “um certo prazer que nasce simultaneamente com a dor, e que é preciso captar no próprio momento” (Sen. *Ep.* 99.25). Sêneca rebate tal ideia, utilizando a própria doutrina epicurista que considera o prazer o sumo bem e a dor o mal e questiona: “Como é possível haver ligação entre o bem e o mal?” (Sen. *Ep.* 99.28).

---

<sup>24</sup> “*Oblivisci quidem suorum ac memoriam cum corporibus efferre et effusissime flere, meminisse parcissime, inhumani animi est.*” (Sen. *Ep.* 99.24).

## 2 Memória e luto na carta 63 de Sêneca a Lucílio

Chegamos ao segundo capítulo de nossa dissertação com o importante compromisso — após termos apresentado Sêneca como um filósofo interessado na morte enquanto tema importante para a vida e sua participação no desenvolvimento de uma epistolografia consolatória relevante — de apresentar, de maneira mais específica, nosso objeto de pesquisa, ou seja, a carta 63 de Sêneca a Lucílio, uma carta consolatória por ocasião da morte do amigo de Lucílio, o filósofo Flaco.

Para isso, vamos, num primeiro momento, antes de expor uma tradução própria da carta e de expô-la, comentando as questões filosóficas e retóricas da carta, aprofundar conceito de tempo na filosofia de Sêneca, entendendo que a maneira como Sêneca concebe o tempo e a relação existencial do sábio com esse incorporal que ele acredita poder apropriar-se, é fundamental para a defesa da posição voluntarista diante da dor e da memória.

Em seguida, vamos aprofundar o conceito de memória no estoicismo de Sêneca, procurando entender primariamente como o estoicismo antigo e a epistemologia de Zenão, Cleantes e, sobretudo, Crisipo, explicou o conceito de memória em seu tempo. Intentamos ainda explorar a recepção de tais conceitos na filosofia parenética do estoico imperial Sêneca.

Em seguida, seguiremos para a tradução da carta 63 e faremos então os comentários pertinentes aos argumentos filosóficos utilizados pelo cordobês no intuito de persuadir seus interlocutores ao abandono da dor diante do luto. Juntamente aos comentários temáticos que faremos, destacaremos ainda as estratégias retóricas utilizadas por Sêneca em sua jornada literária e consolatória.

## 2.1 Sêneca e o tempo

O tempo é elemento importantíssimo em nossa reflexão, pois é a partir de uma relação com as dimensões do tempo, ou seja, o presente, o passado e o futuro, que Sêneca proporá os exercícios da morte. É verdade que o usufruto do presente e sua relação com o passado é o chão no qual se desenvolverá majoritariamente as reflexões e exercícios sobre a perda de entes queridos, mas também a relação com o futuro será importante para uma vida tranquila que vence o medo do infortúnio e a esperança desmedida quanto ao que virá.

É notável a utilização da temática da temporalidade em Sêneca, mostrando a centralidade de tal conceito em suas obras. *Da brevidade da vida*, *Do ócio*, *Da Vida Feliz* e *Da constância do sábio* são algumas das obras de Sêneca nas quais o tempo encontra protagonismo como elemento que precisa ser dominado pelo homem que busca a sabedoria.

Neste capítulo vamos expor, na medida do que interessa ao nosso assunto, a concepção estoica de tempo, definida já desde Zenão e passando por Crisipo, fundador e sistematizador do estoicismo antigo respectivamente. A partir dessas definições, vamos entender como Sêneca se utiliza do conceito estoico de tempo, olhando-o a partir de um prisma existencial e sempre buscando os resultados psicagógicos úteis para a vida do sábio perante os infortúnios da vida.

### 2.1.1 O tempo no estoicismo antigo

Foi Emile Bréhier<sup>25</sup>, em sua obra *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*<sup>26</sup>, quem, no século XX, nos abriu a porta para uma ontologia não metafísica, diversificando as visões filosóficas até então mais focadas numa ontologia metafísica platônico-aristotélica. Sendo o estoicismo uma filosofia materialista, todo o cosmos é composto por seres corpóreos. Assim, enfatiza Bréhier, “é nos corpos que os estoicos e os epicuristas veem a realidade, a que age e a que padece” (BRÉHIER, 2012, p.

---

<sup>25</sup> Foi um importante filósofo francês (1876-1952), autor de robusta obra sobre a história da filosofia, discípulo de Henri Bergson, de quem herdou sua cátedra na Sorbonne e na Academia das Ciências Morais e Políticas, em 1941.

<sup>26</sup> Foi publicado em 1908 como tese de doutorado para a Faculté des Lettres de Paris, da Sorbonne.

15), sendo que essas filosofias helenistas rejeitaram a explicação dos seres pela via do inteligível e incorporeal. Entretanto, há um lugar para os incorporais no estoicismo antigo, sendo o tempo um desses elementos que compõem os incorporais, juntamente com o “exprimível” (λέκτον)<sup>27</sup>, o vazio e o lugar. Dessa forma, assevera Bréhier que,

identificando ser com o corpo, eles (os estóicos) são, entretanto, levados a admitir o espaço e o tempo senão como existentes, ao menos como coisas definidas. É para esses nada de existência que eles criaram a categoria de incorporeal. (BRÉHIER, 2012, p. 16)

É Zenão, o fundador da escola do pórtico, quem primeiramente conceitua o tempo como um “intervalo de todo movimento”<sup>28</sup>. A partir dessa definição, como em tantos outros conceitos, Crisipo acrescenta um dado: o de que o tempo constitui intervalo não de todo e qualquer movimento, mas, sim, do movimento do cosmos (διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως)<sup>29</sup>. Do adendo de Crisipo à definição zenoniana, Bréhier defende que “o tempo definido (o que chamaríamos hoje a unidade de tempo) é medido por um movimento definido”, que, na concepção crisipiana, equivaleria ao movimento uniforme e circular do céu. De fato, o que chega até nós são, em muito maior número, as críticas a tal definição do que as argumentações em seu favor. Em tais críticas não nos deteremos aqui, pois queremos entender a concepção crisipiana de tempo e seus desdobramentos para a composição de uma ética do tempo em Sêneca.

O que nos parece comum às concepções dos dois representantes do estoicismo antigo é que o tempo não é um movimento, mas o intervalo de um movimento. Assim Crisipo vai defender a irrealidade do tempo, sua característica de contínuo e sua indivisibilidade ao infinito. Bréhier nos informa que esses testemunhos nos chegam graças aos textos de Arios Dídimos e de Plutarco, como citações que viriam do próprio Crisipo (BRÉHIER, 2012, p. 99). Nos textos de Arios vemos a

---

<sup>27</sup>O *lepton* é de difícil tradução, mas aproxima-se do termo *legein* (dizer), sendo, das três componentes semânticas, duas — o significante e o objeto — corpóreas, e a outra — significado, ou, segundo Bréhier, o “exprimível” — incorpórea.

<sup>28</sup> Simplicio, AC 88Z. (SVF, II 510) “[...] τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἀπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπεν, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως”.

<sup>29</sup> Edições de Hans von Arnim (1903-1905) (SVF, II 510).

negação da dimensão presente do tempo<sup>30</sup>, além da ideia de tempo como um contínuo indivisível ao infinito, “de modo que, na divisão, não há nenhum tempo presente, mas não se fala do tempo a não ser como uma certa extensão” (BRÉHIER, 2012, p. 100). Assim, para Crisipo o instante não pode ser tempo e é inexistente. Nos testemunhos de Plutarco, Crisipo ensina que não há limite entre o passado e o futuro, assim como não há entre um corpo e outro. Crisipo nega o método aristotélico que defende ser o momento o limite entre passado e futuro, em outras palavras, defende o presente como “o começo do futuro e o fim do passado” (BRÉHIER, 2012, p.100) e afirma o contínuo sem considerar uma porção limitada. Bréhier então enfatiza:

Toda essa argumentação, portanto, tende a negar a realidade do tempo: ele nunca é atual e, por conseguinte, não existe. Segue-se que a série dos acontecimentos que se desenrolam nele não é de forma alguma afetada por ele. Os acontecimentos obedecem às leis do destino, para as quais não existe nem futuro nem passado, pois são sempre verdades. (BRÉHIER, 2012, p. 102)

Para os estoicos e Crisipo, em particular, o tempo é um não ser, um algo muito mais presente na linguagem do que na realidade do mundo e que se aplica muito mais à gramática e aos verbos, não tendo nenhum contato com o ser verdadeiro e corpóreo das coisas no mundo. Como veremos mais à frente, Sêneca se distanciará do conceito de tempo do estoicismo antigo para utilizá-lo muito mais em suas peculiaridades linguísticas e existenciais com o propósito de ensinar os homens a se apropriarem do tempo. É o que veremos em seguida.

### 2.1.2 Sêneca e a apropriação do tempo

Magna et spatiosa res est sapientia : uacuo illi loco opus est : de diuinis humanisque descendum est, de praeteritis de futuris, de caducis de aeternis, de tempore. De quo uno uide quam multa quaerantur : primum an per se sit aliquid ; deinde an aliquid ante tempus sit sine tempore ; cum mundo coeperit an etiam ante mundum quia fuerit aliquid, fuerit et tempus. (Sen. *Ep.* 88.33)

A sabedoria é algo de grande e de vasto, exige para si todo o espaço, temos de nos debruçar sobre o divino e o humano, sobre o passado e o futuro, sobre o transitório e o eterno, sobre o tempo. E vê quantas questões apenas este último suscita: primeiro, se ele em si mesmo é alguma coisa; depois, se antes de haver tempo, alguma coisa existiu sem tempo; se apareceu quando

---

<sup>30</sup> οὐδεὶς ὄλως ἐνίσταται χρόνος - “não há absolutamente tempo presente” (BREHIÉR, 2012, p. 100)

começou o universo, ou se, porque ainda antes do universo já existiu algo, o tempo também então já existiu. (Sen. *Ep.* 88.33)

Sêneca reconhece o protagonismo do tempo, dentre as grandes questões do homem, como um dos maiores enigmas da consciência humana. A concepção de Sêneca sobre a natureza física do tempo é importante para a compreensão do desenvolvimento de seu pensamento pessoal, ainda que se enquadre na mais estrita ortodoxia estoica. De fato, o projeto moral e parenético de Sêneca é bastante dificultado pela definição de Pórtico sobre o tempo, à qual ele, no entanto, se alinha. Como vimos, para os estoicos o tempo é um incorpóreo, e sendo o estoicismo uma escola materialista, tudo no mundo é corpo, exceto o vazio (*kenón*), o tempo (*cronos*), o espaço (*tópos*) e o exprimível (*lékton*). O problema é então saber por qual conceito de existência se pode subsumir tanto os corpos quanto os incorpóreos, estes, sob o estatuto da não realidade. Sêneca demonstra isso na carta 90.29. Falando sobre o estudo da filosofia diz que “após a análise dos seres corpóreos vem o estudo dos incorpóreos e dos argumentos que demonstram a sua realidade”, isso porque os incorpóreos são mais abstratos, sendo assim mais difíceis de serem apreendidos pelo pensamento do que outros objetos naturais: escapando à vista, só podem ser apreendidos por uma consciência atenta e já exercitada.

Se Zenão define o tempo como um “intervalo de todo movimento” e Crisipo como um “intervalo do movimento do cosmos”, essas definições indicam que o tempo é somente intervalo que não atua sobre eventos, que são governados pela causalidade providencial. Acabamos com uma concepção desvalorizadora do tempo, um simples vazio, privado de ser, e certamente privado da capacidade de agir. Talvez seja por isso que Sêneca não se fixe à concepção conservadora do tempo, muito provavelmente porque queira ensinar que o tempo é aquilo que há de mais precioso no mundo e que saber usá-lo definirá um bom caminho para a sabedoria. Armisen-Marchetti assevera:

A definição do tempo como incorpóreo, ou seja, como mal existente, só pode obscurecer sua lição. Isso aparece bem no *De breuitate utae*: “Estão brincando com a coisa mais preciosa do mundo. O engano advém do fato que o tempo é algo de incorpóreo, que não impressiona os olhos e por isso é tido qual coisa desprezível, ou melhor, de valor nulo” (Sen. *Breu.* 8, 1 – 14). Se os homens tão facilmente deixam o tempo passar, se desperdiçam alegremente seus anos, é porque, não podendo perceber o tempo como um objeto tangível, entendem mal o seu valor. (ARMISEN-MARCHETTI, 1995, p. 547)

Se, por um lado, o tempo é algo que escapa aos sentidos e de difícil compreensão para a inteligência humana, Sêneca entende que, por outro lado, todos têm a percepção do tempo vivido. Portanto, é nesse sentido que Sêneca usará o tempo, não em suas considerações ontológicas, mas o tempo como um conceito existencial. Isso fica claro na descrição que Sêneca faz do tempo, dizendo que “a vida divide-se em três etapas: o que se foi; o que está, aí; e o que será. Dessas três a que vivemos é a mais breve. A vindoura é duvidosa. A vivida é certa, mas irrevogável.” (Sen. *Brev.* 10.2), na qual o termo vida (*uita*) demonstra a passagem que Sêneca faz do tempo cósmico para o tempo humano.

Sêneca se utiliza de metáforas para ensinar, de maneira mais segura, o conceito existencial do tempo. A imaginação senequiana nos ajudará a aprofundar ainda mais a concepção de temporalidade e será importante para entendermos como o sábio deverá lidar com o tempo.

Segundo Armisen-Marchetti, Sêneca se utiliza de duas constelações de imagens e metáforas sobre o tempo (ARMISEN-MARCHETTI, 1995, p. 550): a primeira, a imagem espacial da temporalidade, evidencia a fugacidade do tempo; a segunda toma emprestado imagens do comércio, das finanças e do direito para evidenciar o valor inestimável do tempo. Sobre a primeira constelação, Armisen-Marchetti ensina que “isso é muito normal: os gramáticos sabem muito bem que as categorias do espaço e do tempo se unem, e que o espaço, que cai mais facilmente sob os sentidos, é o primeiro meio pelo qual o tempo é modelado na consciência.” (ARMISEN-MARCHETTI, 1995, p. 550). Na descrição espacial do tempo, ora Sêneca se utiliza da ideia retilínea de tempo, ora da circular. Por vezes o tempo (a vida humana) é imaginado como algo que “corre”, que “passa correndo”. É assim que Sêneca se refere ao tempo em alguns trechos do *De Breuidade uita*: “O tempo a nós concedido corre muito rápido”<sup>31</sup>; ou “o tempo presente... está sempre em curso...”<sup>32</sup>; ou, ainda, nas *Epitulae Morales Ad Lucilium*, “... a vida vai se passando”<sup>33</sup>, e “... ela (a

---

<sup>31</sup> Sen, *Breu.* 1, 1 : *tarn rapide dati nobis temporis spatia decurr(u)nt.*

<sup>32</sup> Sen, *Breu.* 10, 6 : *praesens tempus (...) in cursu enim semper est.*

<sup>33</sup> Sen, *Ep.* 1, 2: *uita transcurrit.*



vida) passa por nós como uma estranha”<sup>34</sup>. Na carta 58, 23, Sêneca se utiliza da fórmula heraclitiana para falar da vida e do tempo como um rio que corre:

Hoc est, quod ait Heraclitus: "In idem flumen bis descendimus et non descendimus." Manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est. Hoc in amne manifestius est quam in homine. Sed nos quoque non minus velox cursus praetervehit, et ideo admiror dementiam nostram, quod tantopere amamus rem fugacissimam, corpus, timemusque, ne quando moriamur, cum omne momentum mors prioris habitus sit. (Sen. Ep. 58.23)

É este o sentido da frase de Heráclito: “podemos e não podemos mergulhar duas vezes no mesmo rio”. O nome do rio permanece o mesmo, a água, essa já passou adiante. Num rio o fenômeno é mais sensível aos olhos do que num homem, mas não é menos rápido o curso do tempo em nós. (Sen. Ep. 58.23)

Para Sêneca, muitos homens tentam se agarrar à vida não desejando ser levados pelo fluxo do tempo, enquanto o sábio navega no rio da sabedoria que se move segundo canta o poeta: “vivi, cumprí o curso que a fortuna me deu”<sup>35</sup>.

Entretanto é a imagem circular a preferida de Sêneca, de acordo com a concepção de tempo cíclico dos estoicos. O imaginário circular do tempo provavelmente está enraizado no espetáculo dos ciclos celestes que pontuam o retorno dos anos. E Sêneca, por sua vez, relaciona a passagem do tempo às revoluções dos astros: o momento presente nunca para, assim como o movimento do mundo e dos astros. É assim que Sêneca imagina o tempo em *De Breuidade Uita*:

Praesens tempus brevissimum est, adeo quidem, ut quibusdam nullum videatur; in cursu enim semper est, fluit et praecipitatur; ante desinit esse quam venit, nec magis moram patitur quam mundus aut sidera, quorum inrequieta semper agitatio numquam in eodem vestigio manet. (Sen. Breu. 10, 6)

O tempo presente é brevíssimo. Em razão disso alguns até negaram sua existência. Ele está sempre em fluxo, sempre flui e precipita-se. Antes de chegar, já deixou de estar, sem admitir parada. Nem mesmo o universo e as estrelas porquanto aquela agitação sempre em movimento nunca estaciona na mesma posição. (Sen. Breu. 10, 6)

Depois de examinar a primeira constelação de imagens que Sêneca utiliza para expressar a fugacidade do tempo, a imagem espacial, vamos então para a segunda constelação de imagens, que nos interessa mais diretamente em nossa

---

<sup>34</sup> Sen, Ep. 45, 13: *nunc vero cunctantes quasi aliena transcurrit*.

<sup>35</sup> Sen, Ep. 12, 3: *Vixi et quem dederat cursum fortuna, peregi*. citação de Virgílio, Aen. 4, 653.

pesquisa. Nesse segundo grupo de imagens, Sêneca deseja mostrar o valor do tempo, ou seja, por mais invisível e abstrato que seja, o tempo tem um valor inestimável para a vida. A intenção de Sêneca é dar ao tempo um status de materialidade, de tangibilidade. O tempo é antes de tudo um bem; é mesmo o único que a natureza nos entregou em plena propriedade, do qual ela nos concedeu *possessio*, ou seja, domínio efetivo: “Nada nos pertence, Lucílio, só o tempo é mesmo nosso. A natureza concedeu-nos a *posse* desta coisa transitória e evanescente na qual quem quer que seja nos pode expulsar”<sup>36</sup>. Aqui a palavra *possessio* é o poder de fato exercido por uma pessoa sobre uma coisa corpórea, independentemente dos direitos que essa pessoa possa ter sobre a coisa (ARMISEN-MARCHETTI, 1995, p. 552).

Desse bem então, podemos estimar um valor, um preço: “Com suma satisfação, os homens recebem os saldos anuais e por eles empatam trabalho, serviço e dedicação. O tempo, ninguém o valoriza. Todos o esbanjam qual coisa sem apreço.”<sup>37</sup>. Nas epístolas a Lucílio, Sêneca questiona: “Podes indicar-me alguém que dê justo valor ao tempo...?”<sup>38</sup>. Daí decorre toda a questão da má gestão do tempo: gastamos o tempo, com mais ou menos discernimento, mas, na maioria das vezes, muito mal: “Não é que temos tempo exíguo. O problema é que perdemos muito dele. Bastante longa é a vida e suficiente para levar a termo os maiores empreendimentos, desde que bem utilizada.”<sup>39</sup>.

Finalmente porque o tempo é um bem, deve ser parte de um cuidado contábil por parte daquele que o possui. Sêneca chama os idosos à prestação de contas: “Pois bem, convoca teus anos à prestação de contas. Computa para saber de quanto desse tempo és credor”<sup>40</sup>. O sábio deve dar o tempo sempre com discernimento e parcimônia, já que o tempo é o único bem que não pode ser devolvido (Sen. *Ep.* 1,3).

---

<sup>36</sup> Sen. *Ep.* 1,3: *Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est. In huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit, ex qua expellit quicumque vult.*

<sup>37</sup> Sen. *Breu.* 8, 2: *Annua, congiaria homines carissime accipiunt et illis aut laborem aut operam aut diligentiam suam locant. Nemo aestimat tempus; utuntur illo laxius quasi gratuito.*

<sup>38</sup> Sen. *Ep.* 1, 2: *Quem mihi dabis, qui aliquod pretium tempori ponat*

<sup>39</sup> Sen. *Breu.* 1, 3: *Non exiguum temporis habemus, sed multum perdimus. Satis longa vita et in maximarum rerum consummationem large data est, si tota bene collocaretur*

<sup>40</sup> Sen. *Breu.* 3, 2: *centesimus tibi vel supra premitur annus; agendum, ad computationem aetatem tuam revoca.*

As duas constelações trazem ao mesmo tempo uma ambiguidade e uma complementaridade que nos são instrutivas, e, talvez, Sêneca as tenha evocado com esse propósito didático: por um lado temos o tempo que evoca a imagem de um movimento espacial, seja linear, seja cíclico, que demanda instabilidade e fugacidade, trazendo insegurança e incerteza; por outro lado temos o tempo da vida individual como um bem de que o homem, quer saiba explorá-lo ou não, é proprietário — essa representação, tranquilizadora na medida em que fixa de algum modo o tempo e lhe confere um caráter estático, abre a esperança de que seremos capazes de dominá-lo e arrancá-lo de sua mobilidade. Cabe ao aspirante à sabedoria passar da primeira para a segunda imagem, ou seja, transformar essa realidade fugaz e angustiante em um bem tangível e fecundo de que terá *possessio*. Para tal, vamos explorar essa imagem evocada por Sêneca em seus escritos, a tarefa de se “apropriar” do tempo, conforme sua exortação a Lucílio: “Procede, portanto, caro Lucílio, conforme dizes: preenche todas as tuas horas! Se tomares nas mãos (*manum inicieres*) o dia de hoje conseguirás depender menos do dia de amanhã” <sup>41</sup>. A expressão *manum iniciere* pertence ao vocabulário técnico do direito e se origina do gesto concreto de controle que simbolizava a tomada de posse.

### 2.1.2.1 Sêneca e a apropriação do passado

A partir da tripartição que Sêneca faz do tempo, dividindo-o em passado, presente e futuro, vemos uma série de técnicas e exercícios que Sêneca propõe para que a apropriação do tempo seja exercida plenamente. Começaremos a falar do passado, a dimensão temporal que mais nos interessa quando pensamos no luto. Para isso, vamos utilizar o capítulo dez do *De Breuitate Vitae*. Sêneca traz aqui uma afirmação categórica:

In tria tempora vita dividitur: quod fuit, quod est, quod futurum est. Ex iis quod agimus breve est, quod acturi sumus dubium, quod egimus certum. Hoc est enim, in quod fortuna ius perdidit, quod in nullius arbitrium reduci potest. (Sen. *Breu.* 10, 2)

---

<sup>41</sup>Sen. *Ep.* 1,2: *Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas conplectere. Sic fiet, ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris.*

A vida divide-se em três etapas: o que se foi; o que está, aí; e o que será. Dessas três a que vivemos é a mais breve. A vindoura é duvidosa. A vivida é certa, mas irrevogável. Contra essa última a fortuna perdeu todos os seus direitos, já que não consegue que seu arbítrio possa recuperá-la. (Sen. *Breu.* 10, 2)

A ideia de que sobre a dimensão passada da vida a fortuna perde o seu direito, torna o tempo existencial passado algo certo, estável, irrevogável. Porque o passado está fechado e a Fortuna não pode mais tirar nada dele, torna-se possível para a memória revivê-lo sem a angústia com que se apegamos a bens fugazes e ameaçados. É a dimensão do passado a única dimensão livre do medo e da esperança, assim, o passado pode vir a nós de modo não passional. Assim Sêneca escreve a Políbio: “(É) tolo quem julga que nenhum fruto dão exceto os bens presentes, quem não se compraz também nas coisas passadas e considera mais garantidas aquelas que se foram, pois a respeito delas não é preciso temer que acabem.”<sup>42</sup>. Em suma, sendo o passado *certum*, torna-se, para o sábio, sereno e plenamente sujeito à tranquilidade e à bem-aventurança.

Outra argumentação de Sêneca que nos vale para nosso objeto de pesquisa, o papel da memória no alívio da dor do luto, é que o presente é uma dimensão fragmentada do tempo, enquanto o passado se oferece à consciência em sua totalidade:

singuli tantum dies, et hi per momenta, praesentes sunt ; at praeteriti temporis omnes, cum iusseritis, aderunt, ad arbitrium tuum inspici se ac detineri patientur, quod facere accupatis non vacat. (Sen. *Breu.* 10, 4)

Os dias da atualidade acorrem um por vez e em momentos sucessivos. Ao invés, os dias do passado, quando evocados, tornam-se presentes para serem examinados e ficam retidos de acordo com teu prazer. Eis uma atividade que os atarefados não conseguem realizar. (Sen. *Breu.* 10, 4)

O termo *Detineri*, que significa reter ou deter, nos dá essa ideia de apropriação do tempo. Mas por que as pessoas não conseguem utilizar o passado para a realização da felicidade na memória? Sêneca responde aqui que os atarefados não conseguem fazer isso. Os *stulti* não sabem aproveitar o passado porque não têm tempo para isso. As ocupações em que se deixam aprisionar também confiscam sua

---

<sup>42</sup>Sen, *Pol.*10,2: stultus, qui nullum fructum esse putat bonorum nisi praesentium, qui non et in praeteritis adquiesscit et ea iudicat certiora, quae abierunt, quia de illis ne desinant non est timendum.

memória: os atarefados só possuem o tempo presente, mas esse é tão volátil que não conseguem sequer agarrá-lo.<sup>43</sup>

Além das ocupações sociais, Sêneca aponta que as paixões e desejos que mantêm a consciência voltada para o futuro também são capazes de obstruir uma boa memória do passado. Mesmo aqueles que conseguem olhar para trás e considerar o tempo vivido, esse momento não lhes é agradável, pois desperta na consciência a culpa do tempo desperdiçado: “Contrariados voltam a mente para o tempo mal usado, preferindo não recordá-lo porque os vícios de então... a mera lembrança já os põem em evidência.”<sup>44</sup>

Um dos temas interessantes que Sêneca trabalha em sua obra, a partir da temática da apropriação do tempo, é a incapacidade dos não filósofos de lidar de forma sábia com o passado. O motivo é que, ao perceberem que a morte se aproxima, se desesperam. Os *stulti* vivem sua morte no terror, e é nesse momento, de fato, que lançam um olhar retrospectivo sobre sua deplorável vida: “Então declaram-se insensatos por não terem vivido e, quando superam a crise, dizem que almejam viver na quietude. Frustrados, compreendem ter acumulado para não desfrutarem. Assim precipita-se no vácuo toda fadiga.”<sup>45</sup>. Essa incapacidade de reviver o passado é a causa da ansiedade em relação à morte e ao futuro, de maneira geral. Por outro lado, apropriar-se do passado, lembrando-o de maneira serena, sem arrependimentos e culpas, é excelente preparo para a morte. Esse é o tema do capítulo onze do *De Breuitate Vitae*, que Sêneca termina assim:

At quibus vita procul ab omni negotio agitur, quidni spatiosa sit ? Nihil ex illa delegatur, nihil alio atque spargitur, nihil fortunae traditur, nihil neglegentia interit, nihil largitione detrahitur, nihil supervacuum est ; tota ut ita dicam, in reditu est. Quantulacumque itaque abunde sufficit, et ideo, quandoque ultimus dies venerit, non cunctabitur sapiens ire ad mortem certo gradu. (Sen. *Breu.* 11,2)

Por sua vez, aqueles outros cuja vida transcorre longe de toda confusão de excessivas atividades, como não teriam eles uma vida mais espaçosa? Nem um átimo dela cederam para os outros. Nada dissiparam por aqui e ali. Não se entregaram ao capricho da fortuna. Nada se perdeu por negligência. Nada

---

<sup>43</sup> Sen. *Breu.* 10, 6: Solum igitur ad occupatos praesens pertinet tempus, quod tam breve est, ut arripi non possit,

<sup>44</sup> Sen. *Breu.* 10, 3: Inviti itaque ad tempora male exacta animum revocant nec audent ea retemptare, quorum vitia ... retractando patescunt.

<sup>45</sup> Sen. *Breu.* 11, 1: stultos se fuisse ut non uixerint clamitant et, si modo euaserint ex illa uoletudine, in otio uicturos ; tunc quam frustra parauerint quibus non fruerentur, quam in cassum omnis ceciderit labor cogitant

se perdeu na prodigalidade. Nada lhes restou de descultivado ou de supérfluo. Sua vida inteira, por assim dizer, ficou produtiva. Seja ela qual for, a vida deles é sobejamente abundante. Em razão disso tudo, quando chega o último dia, o sábio não vacila em caminhar para a morte com passo firme. (Sen. *Breu.* 11,2)

A apropriação do tempo, e especificamente do passado, é a rememoração do passado enquanto dimensão do tempo que está plenamente sob nosso controle, pois é certo e irrevogável; é, ademais, o uso voluntário dessa capacidade de rememoração para evocar a boa memória. O exercício da lembrança voluntária figura sobretudo nos preceitos consolatórios, que são objeto de nossa pesquisa e que são destinados às pessoas comuns, aos ignorantes atingidos pela morte de entes queridos. A consideração do passado serve para aliviar a dor do luto: representamos o falecido, apreciamos a lembrança da presença em vez de lamentar sua ausência.

### 2.1.2.2 Sêneca e a apropriação do futuro

A representação dos tempos vindouros é um dos privilégios da mente humana. Sêneca vai destacar a importância também do controle dessa representação, não tanto em relação ao futuro cósmico, mas sobretudo em relação ao futuro individual e existencial de cada indivíduo. Para Sêneca, é importante que o indivíduo se aproprie também de seu futuro, e isso se dá por razões óbvias: as incertezas quanto às coisas futuras e as representações equivocadas sobre os tempos vindouros geram medo e falsas esperanças.

Um exemplo claro das falsas representações dos tempos vindouros que Sêneca condena está também no *De Brevitate Vitae*, quando o filósofo ensina que muitas pessoas chegam a uma idade avançada e morrem prematuramente: “É que estás a viver como se destinado a existir para todo o sempre. Não ocorre à tua mente a ideia da própria fragilidade. Deixas de observar quanto tempo já transcorreu... Temes todas as coisas como mortais e a todas amas como imortais”<sup>46</sup>. Em outras palavras, estar ciente do futuro e, sobretudo, da morte, nos ajuda a viver o presente.

---

<sup>46</sup> Sen. *Breu.* 3, 4-5: *Tamquam semper victuri vivitis, numquam vobis fragilitas vestra succurrit, non observatis, quantum iam temporis transierit... Omnia tamquam mortales timetis, omnia tamquam immortales concupiscitis.*

Igualmente errônea e perigosa é a atitude daqueles que, ao contrário, vivem apenas no futuro, sujeitos ao medo e à esperança. Pois a expectativa do futuro, quando absorve toda a atenção de um indivíduo, o impede de considerar o presente e utilizá-lo. Sêneca critica aqueles que se gabam da prudência e inviabilizam a vida presente pela excessiva preocupação futura:

Potestne quicquam stultius esse quam quorundam sensus, hominum eorum dico qui prudentiam iactant ? Operosius occupati sunt, ut melius possint vivere ; impendio vitae vitam instruunt ! Cogitationes suas in longum ordinant ; maxima porro vitae iactura dilatio est ; illa primum quemque extrahit diem, illa eripit praesentia, dum ulteriora promittit. Maximum vivendi impedimentum est expectatio, quae pendet ex crastino, perdit hodiernum. (Sen. *Breu.* 11,2)

Haveria algo de mais desatinado do que o senso daqueles indivíduos que se gabam de sua prudência? Ocupam-se, com empenho, daquilo que os faz viver da melhor forma. Com zelo programam a vida. Seus pensamentos voltam-se para longe e assim olham para uma existência bem prolongada. No entanto, isso anula sempre o dia atual e sob a promessa de tempos futuros, depauperam o presente. (Sen. *Breu.* 11,2)

Sêneca mostra que aqueles que vivem absortos na espera do futuro não conseguem ver os acontecimentos da vida e nem mesmo a velhice chegar. Dedicados que são as suas esperanças, não sentem o tempo passar, como aqueles viajantes que leem ou conversam no caminho e se surpreendem de repente ao ver que já estão chegando ao destino.

Apropriar-se do futuro na concepção de Sêneca é, portanto, aprender a não temer nada e a não esperar nada do futuro. Aprender a não temer nada do futuro é objeto de uma técnica muito precisa, que não é específica de Sêneca, a *praemeditatio futurorum malorum*, já citada anteriormente. O princípio de tal exercício evoca o fato de que os infortúnios que surpreendem a alma são mais dolorosos do que aqueles para os quais ela se preparou na imaginação. A ideia remontaria a Anaxágoras, mas foram os cirenaicos e, sobretudo, os estoicos, depois de Crisipo, que fizeram dela um verdadeiro exercício de meditação. Tal exercício capacita ao sábio preparar-se para a pobreza, para a maldade dos homens, para a destruição de sua cidade natal<sup>47</sup>, para os infortúnios de uma maneira geral e, sobretudo, para a morte, já que dessa ninguém poderá livrar-se.

---

<sup>47</sup> Respectivamente: Sen. *Ep.* 20, 13 ; 103, 1-2 ; 91, 9-12.

Esse tipo de reflexão está presente nas consolações, já que, muitas vezes, Sêneca argumenta que a dor é tamanha somente porque não houve uma preparação para a morte de um ente querido. Escrevendo a Marcia, Sêneca exorta: “Então donde nos vem tanta perseverança no pranto de nós mesmos, se isso não acontece por ordem da natureza? Por que não antecipamos nada de mal antes de nos acontecer”<sup>48</sup>; e logo em seguida arremata: “as desgraças que foram previstas muito antes sobrevêm mais fracas”<sup>49</sup>.

Outra maneira de se apropriar do futuro, segundo Sêneca, é não esperar nada dele. A libertação do desejo e da esperança é o ato contínuo à libertação do medo. Nesse exercício, o sábio deve considerar o tempo presente como um todo completo. Interessante a imagem geométrica que Sêneca evoca para ensinar sobre a necessidade de termos sempre a morte diante dos olhos, independentemente da idade que temos, já que o tempo é dividido em círculos e mesmo as partes menores, os círculos menores, tem um princípio e um fim, ou seja, configuram um todo completo:

Tota aetas partibus constat et orbis habet circumductos maiores minoribus. Est aliquis, qui omnis conplectatur et cingat; hic pertinet a natali ad diem extremum. Est alter, qui annos adulescentiae cludit. Est qui totam pueritiam ambitu suo adstringit. Est deinde per se annus in se omnia continens tempora, quorum multiplicatione vita conponitur. Mensis artiore praecingitur circulo. Angustissimum habet dies gyrum, sed et hic ab initio ad exitum venit, ab ortu ad occasum. (Sen. *Ep.* 12.6)

Toda a nossa existência consta de partes, de círculos concêntricos em que os maiores abarcam os menores: há um círculo que os abarca e os rodeia a todos (este é o que contém todo o tempo do nascimento à morte); há outro que delimita os anos da adolescência; outro que dentro da sua órbita rodeia os anos da infância; além disso, cada ano de per si contém as subdivisões do tempo, de cuja combinação resulta a nossa vida; um mês está contido num círculo menor; um dia tem um perímetro ainda mais curto, mas mesmo ele tem um princípio e um fim, uma origem e um termo. (Sen. *Ep.* 12.6)

Sêneca nos ensina que devemos viver cada dia como se fosse o último, satisfeitos com o que nos foi concedido pela fortuna e abertos a um novo dia, se assim nos for concedido: “organizemos, portanto, cada dia como se fosse o final da

---

<sup>48</sup> Sen. *Marc.* 9,1: *Vnde ergo tanta nobis pertinacia in deploratione nostri, si id non fit naturae iussu? Quod nihil nobis mali antequam eueniat proponimus,*

<sup>49</sup> Sen. *Marc.* 9, 2: *quae multo ante prouisa sunt languidius incurrunt.*



batalha, como se fosse o limite, o termo da nossa vida.”<sup>50</sup>. Ele continua: “Se a divindade nos conceder o novo dia, aceitemo-lo com alegria. O mais feliz dos homens, o dono seguro de si próprio é aquele que aguarda sem ansiedade o dia seguinte.”<sup>51</sup>.

### 2.1.2.3 Sêneca e a apropriação do presente

Se o homem mais feliz é aquele que vive intensamente o dia presente sem esperar nada do futuro, percebemos a importância que essa dimensão do tempo tem para Sêneca. Vamos ver agora como Sêneca entende a apropriação do tempo presente: a primeira questão sobre o presente é se de fato ele existe. Sêneca escreve que “o tempo presente é brevíssimo. Em razão disso alguns até negaram sua existência”<sup>52</sup>:

[Crisipo] diz isto de forma muito clara: que nenhum tempo é totalmente presente. Visto que o corte dos contínuos é ao infinito, segundo esta divisão também todo o tempo tem o corte ao infinito, de modo que nenhum tempo é presente em sentido estrito, mas é dito em sentido amplo.<sup>53</sup>

Se interpretarmos bem este difícil texto, Crisipo distingue dois modos de existência do presente: por um lado, um presente concebido pela inteligência no modo matemático, por divisão ao infinito, e que se dilui no infinitamente pequeno até desaparecer; e, por outro, um presente vivido, que, ao contrário, não só tem certa extensão, mas também, para a consciência, é o único a existir, em oposição ao passado e ao futuro que não têm existência atual. Sêneca concorda com Crisipo e vê essas duas concepções de compreensão do tempo que se manifestam a partir de diferentes modos de pensar o tempo. Ou seja, a observação matemática do tempo vê o eixo dividido entre passado e futuro, sendo o presente apenas um ponto de contato

---

<sup>50</sup> Sen. *Ep.* 12, 8: *Itaque sic ordinandus est dies omnis, tamquam cogat agmen et consummet atque expleat vitam.*

<sup>51</sup> Sen. *Ep.* 12, 9: *Crastinum si adiecerit deus, laeti recipiamus.*

<sup>52</sup> Sen. *Breu.* 10, 6: *Praesens tempus breuissimum est, adeo quidem ut quibusdam nullum uideatur.*

<sup>53</sup> Estobeu, *Eclog.* 1.105, 8.106, 23 (SVF II 509; BS 20.10): Έμφανέστατα δὲ τοῦτο λέγει, ὅτι οὐδεὶς ὅλως ἐνίσταται χρόνος. Ἐπεὶ γὰρ εἰς ἄπειρον ἡ τομὴ τῶν συνεχόντων ἐστὶ, κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην καὶ πᾶς χρόνος εἰς ἄπειρον ἔχει τὴν τομὴν· ὥστε μὴθένα κατ' ἀπαρτισμὸν ἐνεστάναι χρόνον, ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι.

entre os dois, um ponto sem profundidade. Por outro lado, para o homem que vive no tempo, sua consciência entende que o presente vivido é o único no qual ele inscreve as suas ações.

Portanto, não há interesse no parenético Sêneca de definir ontologicamente o tempo ou o presente. Ele nem mesmo define a extensão do presente, na prática, quando interessado em falar sobre o presente, ele o define como a unidade *dies*, o dia. Como já adiantamos no subcapítulo anterior, Sêneca ensina que devemos fazer de cada dia o equivalente de toda a existência, e considerá-lo também como o último, isto é, como o último e como aquele que confere à vida a sua realização. A ideia é cara a Sêneca: a unidade de tempo que é o dia torna-se, por sua densidade, o equivalente a uma vida inteira. Na carta 78,27, Sêneca trata do dilema da morte precoce:

Rursus si mors accedit et vocat, licet immatura sit, licet mediam praecidat aetatem, perceptus longissimae fructus est. Cognita est illi ex magna parte natura. Scit tempore honesta non crescere; iis necesse est videri omnem vitam brevem, qui illam voluptatibus vanis et ideo infinitis metiuntur. (Sen. *Ep.* 78.27)

Um tal homem, se a morte lhe vem bater à porta, ainda que o ceife na força da vida – nem por isso deixa de atingir os benefícios que lhe daria uma existência prolongada. Esse homem conhece a natureza em grande parte; sabe que os valores morais não aumentam com o tempo. Aos outros – os que medem a vida segundo os seus prazeres vãos e, por isso mesmo, infundáveis –, a esses toda a vida se afigura necessariamente breve! (Sen. *Ep.* 78.27)

O fato de que toda a vida está contida no momento presente é, portanto, explicado em dois aspectos: (i) o do conhecimento (Esse homem conhece a natureza em grande parte); (ii) e o da ação moral (“valores morais” – “*honestas*”). Vemos aqui uma fórmula muito importante na ética senequiana: o homem é feito tanto para a contemplação como para a ação.

Olhando para essa dupla missão do amante da sabedoria, vemos primeiramente que ele só pode escapar do tempo na medida em que possui o conhecimento da natureza. Sêneca pensa sobretudo nos mecanismos astronômicos e meteorológicos, os mais prováveis de revelar a ordem do mundo e os desdobramentos do sistema de causalidade regido pela providência (Sen. *Ep.* 93, 9). Aquele que conhece a natureza e sabe que a sucessão das coisas se dá pelo plano da razão divina, sabendo que tanto o futuro individual quanto os fatos vindouros do

mundo estão a cargo da vontade divina, reconhece nos acontecimentos da vida a vontade da providência e se satisfaz com ela de todo o coração, libertando-se da esperança e do medo, libertando-se também da expectativa do futuro e aprendendo a contentar-se com o presente.

Além do conhecimento da natureza, vemos o domínio da ação: o homem bom escapa à duração. A priori parece um tanto paradoxal tal afirmação, já que, por natureza, toda ação requer duração para cumprimento de todo o processo até o seu fim. É justamente quanto ao sentido desse “fim” que Sêneca fala da ação moral, ou seja, a ação em conformidade com os valores éticos não requer duração para atingir sua completude. Toda ação visa um resultado específico e concreto, que é o *skopos*; mas, no caso da ação moral, visa-a com uma intenção interior, o *telos*, que se orienta pelo bem. O valor da ação depende não de seu resultado concreto, que sempre pode ser comprometido por algum imponderável, mas da retidão de seu objetivo. Para esclarecer essa distinção, Cícero se utiliza da imagem de um lançador ou arqueiro<sup>54</sup>:

Sed ex hoc primum error tollendus est, ne quis sequi existimet, ut duo sint ultima bonorum. etenim, si cui propositum sit conliniare hastam aliquo aut sagittam, sicut nos ultimum in bonis dicimus, sic illi facere omnia, quae possit, ut conliniet huic in eius modi similitudine omnia sint facienda, ut conliniet, et tamen, ut omnia faciat, quo propositum adsequatur, sit hoc quasi ultimum, quale nos summum in vita bonum dicimus, illud autem, ut feriat, quasi seligendum, non expetendum. (CÍCERO, *Fin.*, 3.22)

Imaginemos um homem que deseja atirar uma lança ou uma flecha na direção que seja: o atirá-lo será o fim da ação, como o é para nós o sumo bem; mas os meios que emprega para atirá-la não serão o próprio bem, do mesmo modo que os que usamos para alcançar o sumo bem não são este mesmo bem, nem se dizem apeteceíveis, mas elegíveis. (CÍCERO, *Fin.*, 3.22)

Assim, a ação não se dá em vista da obtenção do resultado (*skopos*), já que isso não depende da vontade do agente. Podemos alcançar o resultado ou não, mesmo que o agente tenha agido corretamente. O agente executa a ação da melhor forma, do modo mais conveniente que a situação demanda, e este é o fim da própria ação (*telos*). Diz A. A. Long:

O *propositum* — o objeto — da atividade do arqueiro é mirar em linha reta (ou seja, acertar o alvo [*skopós*]), mas seu *ultimum* — seu fim [*télos*] — é fazer tudo o que estiver ao seu alcance para conseguir isso. Seu sucesso como um arqueiro, Catão argumenta (e nosso próprio sucesso na conduta moral), deve

---

<sup>54</sup> Sêneca recorre a esta imagem várias vezes para descrever a diferença entre o objetivo e o resultado da ação. Cf. Sen, *Ep.* 71, 3; 89, 8; 94, 3.

ser julgado não pelo sucesso de seu objetivo, mas pelos esforços que ele faz para ver que tal objetivo seja alcançado. (LONG, 1967, p. 78)

Assim, se o tempo é necessário para a realização do *skopos*, o *télos* se realiza no instante da meta moral. Por isso Sêneca defende que a morte precoce não é um mal em si, já que não depende do tempo para ser prematura:

Sapientis ergo multum patet uita ; non idem ilium qui ceteros terminus cludit ; solus generis humani legibus soluitur ; omnia illi saecula ut deo seruiunt. Transiit tempus aliquod ? hoc recordatione comprehendit ; instat ? hoc utitur ; uenturum est ? hoc praecipit. (Sen. *Breu.* 15,5)

Portanto, bastante prolongada é a vida do sábio. Ela não fica restringida por elementos de fora. Só o sábio está isento das contingências do gênero humano. Todos os séculos submetem-se a ele qual um deus. O tempo passou? Ele, mediante a memória, torna-o presente. É ainda vindouro? Ele já o desfruta por antecipação. A vida dele funde numa mesma unidade todos os tempos já transcorridos. (Sen. *Breu.* 15,5)

Neste excerto vemos uma exposição resumida da ação do homem em libertar-se de sua condição temporal através da sabedoria a ponto de se tornar, por sua vez, por uma inversão da situação, o senhor do tempo. Segundo Sêneca, essa apropriação se baseia na meditação do tempo na tripartição passado, presente e futuro. Cabe ao *proficiens* treinar a memória para vencer os arrependimentos do passado, alegrando-se por aquilo que tem e ninguém pode dele tirar: a boa memória do passado. Cabe a ele, ainda, aprender a não se tornar escravo das expectativas futuras, seja numa espera ansiosa, seja pelo temor do porvir, a premeditação o ajudará a não temer o futuro. Ainda caberá ao aspirante libertar-se da dimensão temporal presente, seja na contemplação, seja na ação, ou seja, por um lado, para tornar-se capaz, pelo conhecimento, de identificar nos acontecimentos da natureza os desígnios da providência e de satisfazer-se com eles em todos os momentos; e, por outro lado, para, na ação, realizar o bem no momento da intenção moral, sem que seja necessária a duração do tempo.

## 2.2. Uma teoria da memória no estoicismo antigo

Neste subcapítulo, queremos entender como se dá a capacidade da mente humana de ter memórias das coisas, segundo o pensamento estoico e, em particular, de Sêneca. Queremos então expor a teoria do conhecimento do estoicismo antigo a partir do conceito de *phantasia*, geralmente traduzido por representação, mas sem um equivalente preciso na língua portuguesa, e descobrir como os estoicos antigos entendiam o conceito de memória.

Queremos ainda olhar para Sêneca e investigar, a partir de suas cartas, qual entendimento tem o filósofo acerca da memória. Sabemos a importância do uso da memória nos escritos de Sêneca e como ele se utiliza dos *exempla* como elemento didático de utilização da memória, mobilizando personalidades importantes da história e até mesmo pessoas desconhecidas, uso este sempre importante em suas argumentações consolatórias. Assim, intentamos observar qual é a compreensão do cordobês acerca desse importante elemento da alma humana, a capacidade de lembrar e utilizar a memória para o benefício da alma humana.

### 2.2.1 A memória (μνήμη) na epistemologia do estoicismo antigo

É impressionante como os gregos antigos deram importância à capacidade humana de se lembrar, de recordar, de ter memória. Em um período anterior à escrita, dependia-se da memória para a transmissão de costumes e tradições. No caso do poeta, a memória ganha status de algo sagrado e o poeta é aquele que celebra os deuses imortais e as façanhas dos homens corajosos através do discurso oral passado pela tradição através da memorização. Com o surgimento da pólis grega e o desmoronamento das tradições míticas, a memória deixa de ser um dom para o conhecimento das coisas presentes e eternas e se torna uma técnica, uma faculdade que todos possuem e podem desenvolver através da mnemotécnica.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Segundo Cícero, por exemplo (Cic. *De Or.* 2.356), há uma distinção entre a memória natural e a memória artificial. A memória natural todos têm, uns são mais capazes do que outros, mas a memória artificial, ou seja, aquela que se treina e adentra pela arte ou técnica, só a tem quem se exercita.

Para buscar uma compreensão do conceito de memória no estoicismo antigo, precisamos entender como os estoicos antigos concebiam sua capacidade de conhecer as coisas, em outras palavras, a sua epistemologia. Segundo a teoria do conhecimento estoica antiga, o homem nasce sem qualquer tipo de ideias inatas, ou seja, sua alma é uma folha em branco pronta para receber informações. Assim, à medida que tem contato com o mundo, a partir das impressões que recebe e que vão marcando sua alma (*psyché*), vai adquirindo conhecimento. A primeira ocorrência dessas representações se dá pela via da percepção sensorial, decorrente de uma ação real sobre os órgãos sensoriais. Essa afecção (*πάθος*) é uma marca ou alteração de característica física, que se reporta ao *hegemonikon*<sup>56</sup>, gerando assim uma sensação. Em outras palavras, esse estímulo sensorial é o primeiro passo do processo cognitivo, que se desdobra na impressão (*φαντασία*) seguida de juízo e, por fim, na cognição (*κατάληψις*). Essas representações são registradas na alma que, ao se repetirem, geram a experienciação, que, por sua vez, desdobra no juízo que pode ser expresso com a linguagem.<sup>57</sup>

Sobre a *phantasia* e sua formulação, temos, desde o início do estoicismo com seu fundador Zenão e seu sucessor Cleantes, uma divergência em relação a Crisipo sobre o estatuto dessa marca na faculdade diretora (*ἡγεμονικόν*) da alma (*psyché*). Sobre isso nos legaram informações importantes Sexto Empírico (Math. 7.228-31) e Diógenes Laercio (D.L. 7.49.-50):

(7.228.5) Então *phantasia* é, segundo eles [os estoicos], impressão na mente. Sobre isso imediatamente também divergem. Cleantes, com efeito, entendeu a impressão como elevação e depressão, do mesmo modo que ocorre com a impressão por meio de sinetes sobre a cera.<sup>58</sup>

Essa posição de Zenão e Cleantes apresenta problemas porque o modelo construído por eles, o da metáfora tipográfica, inviabilizaria a constituição de um

---

<sup>56</sup> O *hegemonikon* (*ἡγεμονικόν*) é a faculdade diretiva da alma, sendo responsável por receber todas as informações e unificá-las. Recebe as representações (*phantasiai*), os assentimentos e as sensações unificando-as e dando a elas sentido.

<sup>57</sup> D.L. 7.49 προηγείται γὰρ ἡ φαντασία, εἴθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητική ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ. "o pensamento, sendo capaz de exprimir (*dianoia eklaletike*), exhibe por meio da palavra (*logoi*) o que experiencia (*paschei*) pela *phantasia*" (DINUCCI, 2017, p. 24).

<sup>58</sup> S.E. Math. (7.228.5) φαντασία οὖν ἐστὶ κατ' αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ. περὶ ἧς εὐθύς καὶ διέστησαν Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχὴν τε καὶ ἐξοχὴν, ὥσπερ καὶ <τὴν> διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην. (DINUCCI, 2017. p. 18)

conceito estoico de memória (μνήσις), que é imprescindível para o estabelecimento de conhecimento. Isso porque, para os estoicos, a memória é, justamente, a coleção de impressões que se articulam com as sensações na experiência, sendo assim, como poderia estabelecer-se memória a partir da metáfora tipográfica? Crisipo, portanto, reelabora tal doutrina, estabelecendo a representação (φαντασία) como alterações (ἀλλοίωσις) na alma (ψυχή). Assim informa ainda Sexto:

Mas (3) Crisipo considerou tal impossível. Com efeito, primeiro (3.1), diz , é preciso, quando o pensamento tiver a phantasia de um triângulo e um quadrado, que o mesmo corpo tenha diferentes formas em si simultaneamente e se torne triângulo e quadrado ou também círculo, o que é efetivamente impossível. (7.229.5) Então, (3.2) subsistindo simultaneamente muitas phantasiai em nós, a mente terá muitos formatos, (7.230.1) o que é pior que o primeiro. Então ele conjecturou ter sido dito antes por Zenão “alteração”, de modo a ser tal a definição: (4) “phantasia é alteração da mente”, e não mais sendo impossível (7.230.5) o mesmo corpo, em um <único e mesmo tempo>, existindo phantasiai em nós, receber numerosas alterações. Pois do mesmo modo que o ar, quando muito falam simultaneamente, recebendo um indizível número de diferentes golpes, comporta muitas alterações, assim também o hegemonikon, possuindo phantasiai diversificadas, sofre algo análogo a isso.<sup>59</sup>

Na visão de Crisipo, as modificações seriam percebidas como mudanças de estados do sopro (πνεῦμα), alterações do movimento de tensão do *pneuma* que constituem propriedades tensionais da *psiqué*. Esse tipo de divergência vincula-se muito mais aos aspectos semânticos do que propriamente aos aspectos doutrinários, não sendo, portanto, um obstáculo à viabilidade da construção de uma epistemologia estoica. Diógenes Laércio, testemunhando acerca do conceito crisipiano, concebe a representação como a manifestação de um objeto real aos sentidos:

(...) a apresentação é impressão na alma, ou seja, um processo de modificação (ἀλλοίωσις), como admite Crisipo no segundo livro da sua obra *Da Alma*. Não devemos entender “impressão” no sentido próprio da marca do sinete, porque é inconcebível que muitas marcas possam ocorrer simultaneamente no mesmo lugar. (DL 7,50)

---

<sup>59</sup> S.E. Math. (7.229.1) τοῦ κηροῦ τύπωσιν, Χρῦσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον. πρῶτον μὲν γάρ, φησί, δεήσει τῆς διανοίας ὑφ’ ἐν ποτε τρίγωνόν τι καὶ τετράγωνον φαντασιουμένης τὸ αὐτὸ σῶμα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον διαφέροντα ἔχειν περὶ αὐτῷ σχήματα ἅμα τε (7.229.5) τρίγωνον καὶ τετράγωνον γίνεσθαι ἢ καὶ περιφερές, ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον· εἶτα, πολλῶν ἅμα φαντασιῶν ὑφισταμένων ἐν ἡμῖν, παμπληθεῖς καὶ τοὺς σχηματισμοὺς ἔξιν τὴν (7.230.1) ψυχὴν, ὃ τοῦ προτέρου χεῖρόν ἐστιν. αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρησθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως, ὥστ’ εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον. (DINUCCI, 2017. p. 18)

Essa alteração (ἀλλοίωσις) implica mudanças no *hegemonikon*. Sendo assim, a representação (*phantasia*), em sentido geral, indica a apresentação de um objeto real ao aparato sensorial de um animal, exibindo suas qualidades e ativando as funções próprias de cada parte. É uma ação direta de um ser corpóreo nos sentidos, e tal ação altera a tensão interna da *psiqué*. Tal alteração gera mudanças no princípio governante da alma humana, o *hegemonikon* (ἡγεμονικόν).

A representação (φαντασία) é um *pathos* que ocorre na alma, e toda impressão tem como causa um impressor (φανταστόν) que é responsável por alterar as propriedades psíquicas, o que acontece, primordialmente, através dos sentidos. Entretanto, os estoicos identificam outros tipos de ativações psíquicas, das quais podemos destacar a imaginação (φανταστικόν), que é uma atração vazia de conteúdo (διάκενος ἔλκυσμός), uma afecção da alma sem um impressor, e a ficção (φάντασμα), que é uma espécie de ilusão, como é, por exemplo, o sonho ou um pensamento que chamamos fantasioso.

À medida que temos experiências, acumulamos representações no *hegemonikon* e acumulamos memórias que nos ajudam a formular os juízos e assentimentos. Importante ressaltar que nessa pré-cognição temos as noções universais, que avaliam as representações presentes; as percepções sensíveis e todo o conhecimento acumulado pela experienciação na memória; e, além disso, as representações compreensíveis (φαντασία καταληπτική) atuais. Portanto, poderíamos conceituar a memória (μνήμη), conforme estabelecido no estoicismo antigo, como essa capacidade do *hegemonikon* de construir uma representação quando o objeto não está mais ao alcance dos sentidos. Essas memórias, quando se dão numa pluralidade de representações similares (τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος), geram uma experiência (ἐμπειρία) (AECIO (Placita 4.11.1-4) apud LONG; SEDLEY, p. 238 (vol. 1), p. 240-241 (vol. 2)).

### **2.2.2 O lugar da memória na filosofia de Sêneca**

É notória a importante participação da memória na filosofia de Sêneca. Em suas cartas vemos a presença de inúmeras memórias de feitos heroicos, tanto de personalidades da história como de gente simples e até de escravos que resistiram bravamente aos infortúnios que o destino os impunha, vivendo de maneira sábia.



Como já dissemos, os *exempla* são elemento argumentativo importante na retórica senequiana.

Poderíamos afirmar, segundo defende Silvia Montiglio (MONTIGLIO, 2008, p. 169), que Sêneca defende o uso da memória de maneira voluntarista. Na verdade, Sêneca entende que há a memória involuntária que surge como um impulso. Ele mesmo apresenta uma experiência, na epístola 49, a respeito de uma memória involuntária: “Lembramo-nos de um amigo só porque a contemplação de um determinado local no-lo traz à memória significa, meu caro Lucílio, uma certa indolência e indiferença do espírito” (Sen. *Ep.* 49.1). Uma visita a Campânia desperta a memória da partida de Lucílio e uma saudade dele. Sêneca vê vividamente a cena de despedida, com Lucílio chorando e resistindo sem sucesso a suas emoções, por isso, escreve: “os meus olhos enchem-se com a tua imagem” (Sen. *Ep.* 49.1). Mas logo depois ele muda de tom e conteúdo, ganhando controle sobre sua memória e explorando-a para transmitir uma visão filosófica a seu amigo e aluno:

Quid enim non " modo " est, si recorderis ? Modo apud Sotionem philosophum puer sedi, modo causas agere coepi, modo desii velle agere, modo desii posse. Infinita est velocitas temporis, quae magis apparet respicientibus. Nam ad praesentia intentos fallit; adeo praecipitis fugae transitus lenis est. (Sen. *Ep.* 49.2)

Parece-me ter perdido a tua companhia ainda há pouco. Mas se nos pusermos a recordar, o que é que não sucedeu “ainda há pouco”? Ainda há pouco eu era um adolescente que assistia às aulas de Socião, o filósofo; foi ainda há pouco que comecei a minha carreira de advogado; foi ainda há pouco que perdi primeiro a vontade, depois a possibilidade de prosseguir-la. A velocidade do tempo é infinita e só quando olhamos para o passado é que temos consciência disso. O tempo ilude quem se aplica ao momento presente, de tal modo é insensível a passagem do seu curso vertiginoso. (Sen. *Ep.* 49.2)

Sêneca está argumentando sobre o fato de que, ao olhar para o passado, a vida parece tão curta, já que os períodos da vida e as lembranças parecem estar tão próximos temporalmente. Ele se lembra de sua adolescência, algo que parece ter acontecido “há pouco”. Como veremos posteriormente quando tratarmos da relação de Sêneca com o tempo, temos uma relação existencial de Sêneca com este que os estoicos entendem como um incorporal, o tempo. Em seguida, Sêneca argumenta sobre a razão de tal percepção do passado, e aqui temos uma pista da visão senequiana sobre a memória:

Causam huius rei quaeris ? Quicquid temporis transit, eodem loco est; pariter aspicitur, una iacet. Omnia in idem profundum cadunt. Et alioqui non possunt longa intervalla esse in ea re, quae tota brevis est. (Sen. *Ep.* 49.3)

Queres saber porque? Porque todo o tempo passado se acumula num mesmo lugar; todo o passado é contemplado em bloco, forma uma totalidade; todo ele se precipita no mesmo abismo. De resto, não é possível delimitar grandes intervalos nessa nossa vida tão breve. (Sen. *Ep.* 49.3)

O que Sêneca está defendendo é que a memória das coisas passadas se acumula na alma humana, dando-nos essa impressão de visão em bloco e, de certa forma, uniformizando a percepção sobre as coisas passadas. Vistas do presente, as coisas passadas parecem estar no mesmo lugar (*omnia in idem profundum cadunt*). É por isso que em sua obra *Sobre a Brevidade da Vida*, Sêneca ensina a seu amigo Paulino que os atarefados (*occupati*), “não podem virar-se e olhar para trás” (Sen. *Breu.* 10.5). Em outros termos, olhar para o passado de maneira voluntarista e reorganizar essa percepção para lidar com o presente de modo que o passado seja um amigo e não um inimigo é a maneira como Sêneca ensina seus amigos a lidar com o passado e com a memória.

Sêneca não vê a memória como viam os antigos estoicos. Desse modo, como fará também com o tempo, um dos incorporais no estoicismo, utiliza-se da memória não a partir da doutrina crisipiana da epistemologia estoica, mas a partir de seu caráter existencial como o *locus* de excitação das experiências do passado, seja na contemplação das fases da vida, seja ao sentir saudade dos amigos vivos ou não. Além disso, defenderá o uso voluntarista dessa memória como elemento importante no tratamento da dor paralisante do luto.

### 2.3 Tradução da carta 63 de Sêneca a Lucílio

[63.1] Com pesar recebo a notícia do falecimento de seu amigo Flaco, entretanto, não quero que a recebas com dor fora da medida. Que não te condoas, dificilmente poderei exigir; e sei que seria o melhor. Mas quem poderá ter tamanha firmeza de alma exceto o que esteja fora do alcance da fortuna? Nesse caso, ele sente uma agulhada, mas apenas uma agulhada. Podemos ser perdoados se deixarmos as lágrimas rolares sem excesso, se nós mesmos as reprimirmos. Que os olhos não fiquem secos ou encharcados pela perda de um amigo. Podemos chorar, não nos banhar em lágrimas.

[63.2] Pensas que te imponho lei demasiada severa, sendo que o maior dos poetas gregos limitou o direito ao choro a um só dia e que mesmo Níobe considerou se alimentar? Procuras de onde vêm os lamentos, as lágrimas derramadas? Procuramos mostrar a nossa saudade pelas lágrimas, não nos submetemos ao sofrimento, mas o ostentamos. Ninguém manifesta tristeza para si mesmo. Calamitosa tolice a nossa! Que até mesmo a própria dor sirva para exibição.

[63.3] “Pois, assim?”, tu dizes, “Esqueço o meu amigo?”. Uma breve recordação tu terás dele se estais prestes a suportar a dor acompanhado dela; rapidamente um acontecimento casual trará um sorriso ao teu rosto. Não prevejo que se passe um longo período de tempo para que toda a saudade se amenize, de maneira que até mesmo o luto mais amargo cessará. Logo que observares a ti mesmo, as manifestações de sua tristeza cessarão. Nesse momento estais guardando a tua dor, mas, ainda que a guarde, ela passará tanto mais depressa quanto amarga se te mostra agora.

[63.4] Devemos tornar agradável a lembrança daqueles que perdemos. Ninguém, de boa vontade, rememora o que lhe traz aflição. Assim, é inevitável que o nome de alguém que amamos e perdemos venha à mente com algum pesar, mas esse pesar não ocorrerá sem algum prazer.

[63.5] O nosso amigo Átalo costumava dizer: “É agradável a memória dos amigos falecidos, assim como nos são agradáveis certos frutos apesar de sua aspereza, e assim como um vinho muito envelhecido tem um amargor que agrada. É certo que, depois de algum tempo, aquilo que nos afligia se extingue, restando-nos o prazer.”

[63.6] Se damos crédito ao que diz: “Pensar nos amigos sãos é como fruir de bolo e mel; pensar nos já falecidos, nos traz certo sabor, não sem algum amargor. Quem poderá negar que mesmo esses sabores amargos estimulam o apetite?”

[63.7] Eu não tenho essa mesma opinião, pois, para mim, pensar nos amigos falecidos é doce e agradável. Quando os tinha comigo, estava prestes a perdê-los, perdendo-os, é como se estivessem sempre comigo. Sendo assim, caro Lucílio, age com justiça e não interpretes mal os benefícios dados a ti pela fortuna: ela te tirou o que te deu.

[63.8] Por essa razão, desfrutemos avidamente da presença de nossos amigos, justamente porque não sabemos por quanto tempo os teremos. Pensemos em quantas vezes os deixamos quando partimos para longas viagens, quantas vezes não os vimos, ainda que estivéssemos na mesma terra: entenderemos assim que muito tempo perdemos quando ainda estavam vivos.

[63.9] O que dizes tu daqueles que desconsideram os amigos, lamentam profundamente quando estes morrem, e não os amam, exceto quando os perdem? Então, por isso mesmo, lamentam efusivamente por temor de que seu amor seja posto em dúvida, numa demonstração tardia de afeto.

[63.10] Se temos outros amigos que não nos compensam a morte de um só, isso acontece pela pouca importância que têm para nós. Se não os temos, dano maior que a Fortuna nos trouxe, imputamos a nós mesmos, numa demonstração tardia de afeto.

[63.11] Daí que é certo que quem não conseguiu amar um, não será capaz de amar mais de um. Se um homem, que teve sua única túnica roubada se põe a lamentar ao invés de procurar meios de proteger-se do frio, procurando algo para cobrir-se, não te parece este muito estúpido? Sepultastes a quem amavas, busque alguém para amar. Melhor é encontrar um novo amigo do que lamentar o perdido.

[63.12] Sei que o que vou dizer-te agora já foi dito antes, entretanto não deixarei de repetir: é impróprio para o homem prudente que o cansaço lhe sirva de remédio para a dor. Prefiro que deixes a dor a que ela te abandone. Então, desista de sofrer o quanto antes, não poderás prolongar o sofrimento por muito tempo.

[63.13] Um ano foi o tempo concedido às mulheres para o luto, pelos antigos, não para chorarem todo esse tempo, mas para que não chorassem ainda mais tempo: para o homem não há um tempo legal estipulado, pois nenhum tempo conviria a sua

dignidade. Dentre estas mulheres que, com muito custo, são retiradas da pira funerária e afastadas dos cadáveres, qual delas chorou durante um mês inteiro? Coisa alguma se torna tão odiosa mais rapidamente do que a dor: quando recente, encontra quem a console e quem se junte a ela; quando persistente, torna-se objeto de zombaria e sem justificativa. Ou é simulada ou é tola.

[63.14] Sou eu quem te escrevo essas coisas, eu que chorei exageradamente pelo caríssimo Aneu Sereno, e me encontrei, para meu desgosto, entre os exemplos dos que foram vencidos pela dor. Hoje, no entanto, condeno a minha atitude e entendo que a primeira causa de meu lamento excessivo foi nunca cogitar que ele pudesse morrer antes de mim. Só me ocorreu que ele era novo e mais jovem que eu, como se houvesse essa ordem no destino.

[63.15] Portanto, devemos pensar continuamente, tanto em nossa mortalidade quanto na mortalidade de quem amamos. Então eu deveria ter dito: “Sereno é mais novo do que eu; em que isso importa? Deve morrer depois de mim, mas poderá morrer antes”. Não o fiz, e, de súbito, fui golpeado pela fortuna. Agora penso que todos são mortais, e que a mortalidade não obedece a uma lei. Pode acontecer hoje o que pode acontecer em qualquer tempo.

[63.16] Reflitamos, pois, meu amado Lucílio, que em breve chegaremos onde lamentamos ter ele chegado. Assim, se é verdade o que nos transmitiram os sábios de que algum lugar nos aguarda, este que supomos ter morrido apenas nos precedeu. ADEUS.

## **2.4 Comentários sobre a carta 63**

Neste subcapítulo, a partir da tradução da carta 63 de Sêneca a Lucílio, nosso objeto de pesquisa, procuraremos expor os temas principais tratados por Sêneca, lançando luz sobre o uso da memória no processo de alívio da dor do luto. Para isso, fizemos uma divisão com critério temático que se estrutura da seguinte maneira: enfatizando o ecletismo de Sêneca em 63, 1 e 2; o protagonismo da memória para o alívio da dor do luto em 63, 3-7; a superação da dor com um novo amor em 63, 8-12; a liberdade interior do sábio perante os infortúnios em 63, 12; e, ainda, o ensinamento de que devemos sempre pensar na morte de quem amamos, onde Sêneca divulga o

exercício espiritual *praemeditatio malorum* em 63, 13-16. Em nossos comentários utilizaremos outras cartas de Sêneca para corroborar nossa argumentação.

É importante ainda salientar que, juntamente com os comentários temáticos, intentamos demonstrar o uso da força retórica do texto de Sêneca em sua carta, enfatizando o que já tratamos na seção 1.2.1 de nosso texto: uma retórica conforme a natureza é capaz de verbalizar com eficácia e vigor os princípios filosóficos que o cordobês deseja transmitir. Nossos comentários sobre a retórica senequiana na carta estão baseados no texto *Cartas de Consolação a Lucílio: análise retórica da epistula 63 de Sêneca*, de Alexandre Junior, publicado na Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

#### **2.4.1 *Nec sicci sint oculi amisso amico nec fluant*, não se banhe em lágrimas (Sen. Ep. 63.1,2)**

É interessante observar o movimento de um estoicismo antigo mais rigoroso, passando pelo estoicismo médio e seu maior diálogo com as outras escolas helenísticas até chegar em Sêneca no período imperial. Foi no estoicismo médio, sob a liderança de figuras importantes como Panécio de Rodes<sup>60</sup> (180 – 110 a.C.) e seu discípulo Possidônio de Apammeia<sup>61</sup> (130 – 51 a.C), que se deu certa ruptura com o estoicismo antigo. Se Crisipo trabalhou com o objetivo de defender os dogmas estoicos, o que levou naturalmente a escola à diminuição de prestígio frente às outras escolas filosóficas, Panécio renovou a escola, levando-a a restituir a admiração e vitalidade que supostamente haviam desaparecido. Assim, vemos os líderes do

---

<sup>60</sup> Nasce em Rodes pelo ano de 185 a.C. em uma família nobre. Panécio se transfere para Atenas onde passa a ouvir as lições de Antipater e, depois, se dirige a Roma, local em que conhece e se torna amigo de Cipião, viajando com ele ao Oriente. Decididamente sua ida ao Oriente, bem como sua estadia em Roma inclinaram para a sua formação espiritual. Por fim, retornando à cidade de Atenas, com a morte de Antipater, Panécio assume a direção do Pórtico em 129 a.C. Cf. REALE, G. **História da Filosofia Antiga III**. Os sistemas da era helenística. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 1991, p. 365.

<sup>61</sup> Possidônio (nascido em Apammeia entre 140 e 130 a.C. e morto pouco depois de 51 a.C.) prosseguiu na nova linha que o mestre Panécio destinou a Estoá. Possidônio abriu o Pórtico sob às influências platônicas e também aristotélicas, não hesitando em corrigir Crisipo com Platão, embora mantendo substancialmente firme a visão de fundo da Estoá. Cf. REALE, G. **História da Filosofia Antiga III**. Os sistemas da era helenística. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 1991, p. 294.

estoicismo médio lançando mão de certo ecletismo<sup>62</sup>, propondo a releitura de Platão e Aristóteles sob o argumento de que essas escolas tinham a mesma raiz do estoicismo, ou seja, Sócrates.

Sêneca, de maneira análoga aos líderes do estoicismo médio e também como consequência de tais mudanças, recebe forte influência de diversas escolas filosóficas. Além do estoicismo, sofre influência do epicurismo, dos pitagóricos, dos cínicos, e até mesmo de algumas ideias de Platão, fato este que lhe rendeu, segundo alguns especialistas, a denominação de filósofo eclético. Há em Sêneca um espírito aberto a ouvir todas as vozes, mas isso não lhe tira a alcunha de filósofo estoico, já que a base de seu pensamento tem fundamento estoico.

A mudança que nos interessa neste momento é o fato de que Sêneca compreendia que o sábio estoico não era desprovido de emoção. No caso do luto, vemos que o cordobês ensina, em suas cartas consolatórias, que o não chorar era algo inapropriado no caso da perda de um ente querido (Sen, *Marc.* 4.1; *Helu.* 16.1; *Pol.* 18.5; *Ep.* 99.15). A própria citação que virá em 63.2 lembra trechos da *Ilíada*, nos quais o maior poeta grego revela tal tradição grega rigorosa frente ao luto: “É necessário, com ânimo firme, levar para o túmulo os que tombaram, chorando-os apenas o espaço de um dia” (Hom. *Ilíad.*, 19, 228-9). Há, ainda, o trecho em que Níobe, a figura mitológica, é citada: “Pois de comer se lembrou até mesmo a de belos cabelos, Níobe, quando perdeu no palácio seus doze rebentos, seis filhas belas e moças, seis filhos no viço da idade” (Hom, *Ilíad.*, 19, 228-9). Enviando a seu aluno Lucílio uma cópia de uma *consolatio* que escrevera a seu amigo Marulo por ocasião da morte de seu filho, Sêneca assevera:

Quid? Nunc ego durtiam suadeo et in funere ipso rigere vultum volo et animum ne contrahi quidem patior? Minime. Inhumanitas est ista, non virtus, funera suorum isdem oculis, quibus ipsos, videre nec commoveri ad primam familiarium divulsionem. Puta autem me vetare; quaedam sunt sui iuris. Excidunt etiam retinentibus lacrimae et animum profusae levant. (Sen. *Ep.* 99.15)

---

<sup>62</sup> Termo derivado do grego *ekléghein*, que significa "escolher e reunir, tomando de várias partes", que visava reunir e fundir o melhor (ou o que era considerado tal) das várias Escolas. Cf REALE, G. **História da Filosofia Antiga III**. Os sistemas da era helenística. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 1991, p. 306.

Quer dizer quer agora, neste momento, estaria eu aconselhando você a ter um coração duro, desejando que você mantenha seu semblante imóvel na cerimônia fúnebre e não permitindo que sua alma sinta mesmo uma pitada de dor? De modo algum! Isso significaria insensibilidade e não virtude – participar da cerimônia de enterro daqueles próximos e queridos com a mesma expressão que você vê suas formas vivas e não mostrar nenhuma emoção pela primeira privação de seus familiares. Ainda assim, suponha que eu proíba você de mostrar emoção, há certos sentimentos que reivindicam seus direitos próprios. As lágrimas caem, não importa como tentamos controlá-las e, sendo derramadas, aliviam a alma. (Sen. *Ep.* 99.15)

Para alguns estudiosos a emoção não se apresentava como algo totalmente negativo nas epístolas de Sêneca. Segundo Margaret R. Graver:

Sêneca não acredita que a condição ideal para os seres humanos seja desprovida de toda resposta afetiva. Em várias de suas obras, ele fala enfaticamente dos sentimentos de alegria experimentados pelo sábio estóico. Essa alegria é fenomenologicamente semelhante ao deleite da pessoa comum no nascimento de uma criança ou ao vencer uma eleição. Sêneca fala de ‘alegria’ (*hilaritas*) e de ‘elevação da mente’ (*elatio animi*). A verdadeira alegria, no entanto, é constante e confiável, porque seu objeto não é um evento casual, mas bens que vêm de dentro, que estão sob o controle de alguém e têm estabilidade inerente. (GRAVER, 2017, p. 272-273)

Temos a impressão de que Sêneca procura ensinar que a filosofia nos ensina a escolher as boas emoções e rejeitar aquelas que são ruins, além de que há emoções que poderiam trazer benefícios para a alma. Emoções tais como a alegria de receber uma carta de um amigo distante: “Fico sempre muito alegre quando recebo cartas tuas” (Sen. *Ep.* 19,1); gastar tempo nos estudos de filosofia e desfrutar de seus benefícios; ou, então, passar uma tarde junto à mulher amada, são emoções que Sêneca reconhece como proveitosas inclusive para a prática da virtude. Em nosso caso, escolher as boas lembranças dos entes queridos é uma emoção defendida por Sêneca como benéfica à alma saudosa. Sêneca afirmou, por exemplo, que “sentir saudade dos entes queridos é algo natural, desde que moderada.” (Sen. *Helu.* 7,1).

Entretanto, nos parece claro que, embora Sêneca destaque a importância da boa medida das emoções diante de tamanha perda ao escrever “não quero que a recebas com dor fora da medida”<sup>63</sup>, ele enfatiza a necessidade de não lamentar em

---

<sup>63</sup> Sen. *Ep.* 63, 1: plus tamen aequo dolere te nolo



exagero: “Podemos ser perdoados se deixarmos as lágrimas rolarem sem excesso, se nós mesmos as reprimirmos”<sup>64</sup>.

A segunda parte da carta corrobora com nossa afirmação acima, já que, depois de trazer os exemplos da poesia épica grega, conforme já mostramos, Sêneca afirma que há no enlutado que chora exageradamente uma necessidade de ostentar a sua dor através do excesso de lágrimas. É contra um tipo de espetáculo mortuário que Sêneca exorta a Lucílio também na carta 99:

Clarius, cum audiuntur, gemunt et taciti quietique dum secretum est, cum aliquos videre, in fletus novos excitantur. [...] Sequitur nos ut in aliis rebus, ita in hac quoque hoc vitium, ad plurium exempla componi nec quid oporteat, sed quid soleat, aspicere. A natura discedimus, populo nos damus nullius rei bono auctori. (Sen. *Ep.* 99.16 e 17)

Quando as pessoas se sabem ouvidas gemem com mais força e, enquanto se conservam caladas e tranquilas isoladamente, derramam nova enxurrada de lágrimas mal vêem outros a aproximar-se [...] Tal como em tudo o mais, também nestas circunstâncias deixamos nos levar pelo vício da imitação dos outros e atuamos não conforme devemos, mas sim conforme o costume. Abandonamos a lei natural e confiamos-nos ao critério das massas... (Sen. *Ep.* 99.16 e 17)

Sêneca parece destacar elementos culturais de espetacularização dos ritos mortuários que transformavam o excesso de lágrimas uma prática socialmente aceita e até admirada. Aqui Sêneca contrapõe o senso comum com aquilo que é natural, o tão desejado *telos* da virtude estoica, o “viver de acordo com a natureza”<sup>65</sup>. Aquele que age a partir deste senso comum, comete “calamitosa tolice!”<sup>66</sup>, tornando-se um *stulti*, um tolo.

Quanto aos comentários sobre a estratégia retórica de Sêneca em sua carta, podemos dizer que a carta tem uma divisão clássica, contendo proêmio, argumentação e epílogo. Para o proêmio, Sêneca utiliza uma estratégia retórica cara aos antigos, um quiasmo de estrutura AB B’A’, no qual há uma repetição dos temas de maneira inversa, como se segue<sup>67</sup>:

A - Com pesar recebo a notícia do falecimento de seu amigo Flaco,

---

<sup>64</sup> Sen. *Ep.* 63, 1: Nobis autem ignosci potest prolapsis ad lacrimas, si non nimiae decucurrerunt, si ipsi illas repressimus

<sup>65</sup> Tratamos desse assunto na página 17 da dissertação.

<sup>66</sup> Sen. *Ep.* 63, 2: O infelicem stultitiam!

<sup>67</sup> Ibidem, p. 7. Utilizamos a estrutura proposta pelo autor com a nossa tradução.

B - Entretanto, não quero que a recebas com dor fora da medida.

C - Que não te condoas, dificilmente poderei exigir; e sei que seria o melhor.

D - Mas quem poderá ter tamanha firmeza de alma exceto o que esteja fora do alcance da fortuna?

D' - Nesse caso, ele sente uma agulhada, mas apenas uma agulhada.

C' - Podemos ser perdoados se deixamos as lágrimas rolares sem excesso,

B' - se nós mesmos as reprimimos.

A' - Que os olhos não fiquem secos ou encharcados pela perda de um amigo.<sup>68</sup>

A conclusão e clímax do proêmio se seguem ao quiasmo: diante da morte de um amigo “deve-se chorar, não se desfazer em lágrimas”. Segue a isso uma primeira argumentação retórica presente em 63, 2: a partir de uma dupla *interrogatio* que mostra que “o maior dos poetas gregos limitou o direito ao choro a um só dia” e mesmo este poeta diz que “Níobe considerou se alimentar”, além da assertiva argumentação da necessidade humana de ostentar o sofrimento já que “ninguém manifesta tristeza para si mesmo”.

#### **2.4.2 *lucunda Recordatio*, o protagonismo da memória no luto (Sen. Ep. 63.3-7)**

Chegamos ao ponto central do texto que estudamos e do tema que propomos. Sêneca propõe o trabalho de tornar a lembrança dos que perdemos algo agradável e não mais um sofrimento. Para isso, o cordobês argumenta que a

---

<sup>68</sup> A – Molesté fero decessisse Flaccum, amicum tuum,

B – plus tamen aequo dolere te nolo.

C – Illud, ut non doleas, vix audebo exigere; et esse melius scio.

D – Sed cui ista firmitas animi continget nisi iam multum supra fortunam elato?

D' – illum quoque ista res vellicabit, sed tantum vellicabit.

C' – Nobis autem ignosci potest prolapsis ad lacrimas,

B' – si non nimiae decurrerunt, si ipsi illas repressimus.

A' – Nec sicci sint oculi amisso amico nec fluant; lacrimandum est, non plorandum.

memória é mais duradoura do que a dor, sendo esse o motivo pelo qual devemos sofrer brevemente pela perda dos entes queridos: “Neste momento estais guardando a tua dor, mas, ainda que a guarde, ela passará tanto mais depressa quanto amarga se te mostra agora.” (Sen. *Ep.* 63.3).

Na carta 99, 23 e 24, Sêneca elabora o mesmo tema aqui abordado. Na carta transcrita a Lucílio que fora enviada a Marulo por ocasião da perda de seu filho, Sêneca afirma que não é humano esquecer-se das pessoas queridas. Segundo Sêneca, os animais irracionais são assim, “amam com extrema energia, quase com fúria, mas cujo amor se extingue totalmente quando os companheiros morrem” (Sen. *Ep.* 99.24), ao passo que o homem deve “conservar a lembrança, embora cessando o sofrimento” – *meminisse perseveret, lugere desinat* (Sen. *Ep.* 99.24).

A memória ganha protagonismo no controle da dor do luto justamente porque, sendo mais duradoura que a dor, poderá estender a dor se for dirigida pelas emoções dirigidas pelo *pathos*. Homero canta a dor que consome a alma do nobre guerreiro Aquiles por ocasião da morte de Pátroclo: “Do caro amigo lembrado, entre fundos suspiros dizia...” (Hom. *Ilíada*, XIX, 314), que chora profundamente tamanha perda, “O Pelida, no entanto, chorava o companheiro dileto, a virar-se de um lado para o outro, sem pelo sono, que a todos domina, sentir-se vencido” (Hom. *Ilíada*, XXIV, 3-5). Sêneca está convencido de que não se pode vencer a dor do luto sem um tratamento da memória, ou seja, o divórcio entre a memória e o luto é possível pela capacidade do enlutado de controlar a sua memória. Em suma, o falecido não virá a mim como ele deseja, mas eu irei a ele como quero.

Em seu artigo intitulado *Sêneca e a apropriação do tempo*, Armisen-Marchetti defende a ideia senequiana da possibilidade de uma lembrança voluntária que alivie a dor do luto:

O exercício da lembrança voluntária figura sobretudo nos preceitos consolatórios, destinados às pessoas comuns, aos não sábios atingidos pela morte de entes queridos. A consideração do passado serve para aliviar a dor do luto: representamos o falecido, apreciamos a lembrança da presença em vez de lamentar a ausência. (ARMISEN-MARCHETTI, 1995, p. 556)

Assim, Sêneca defende o uso de uma memória voluntarista, e que seu uso e seus efeitos possam ser regidos pela vontade. Para sermos mais exatos, Sêneca defende que isso se dá tanto quanto possível. Para Sêneca, temos inevitavelmente memórias involuntárias que nos chegam pelos sentidos. Na epístola 49, como já

vimos acima, temos um exemplo disso: Sêneca diz que, ao passar pela Campânia, em especial por Nápoles e Pompeios, involuntariamente lembra-se de seu amigo a ponto de que seus olhos se enchessem de lágrimas. Assim, ele confessa: “Em momentos destes é que eu sinto a tua partida: revejo-te embebido em lágrimas, tentando a custo refrear uma emoção que se expandia no próprio momento em que tentava sufocá-la” (Sen. *Ep.* 49.1). O ensinamento do professor a seu aluno é que nossa tarefa para o alívio da dor da perda daqueles que amamos é dominar as lembranças para amenizar e extinguir a dor.

Se controlar as lembranças é escolher quais trazer à memória, então essa capacidade ajuda o sábio a lidar com as diversas situações em que as lembranças passadas geram dano à alma. Na epístola 81, Sêneca trabalha a ideia de que a memória dos benefícios deve superar a das ofensas: se alguém nos traz um benefício e também uma ofensa, devemos fazer com que o benefício prevaleça. Sêneca ensina: “eu não julgo os dois atos pela mesma bitola, pelo contrário, dou mais importância ao benefício do que à ofensa” (Sen. *Ep.* 81.7). E mesmo quando olhamos para o passado de um modo genérico, não devemos valorizar os sofrimentos que já se foram. Ensina o cordobês:

Detrahendas praeteritorum dolorum conquestiones puto et illa verba: " Nulli umquam fuit peius. Quos cruciatus, quanta mala pertuli! Nemo me surrecturum putavit. Quotiens deploratus sum a meis, quotiens a medicis relictus ! In eculeum inpositi non sic distrahuntur. " Etiam si sunt vera ista, transierunt. Quid iuvat praeteritos dolores retractare et miserum esse, quia fueris ? Quid, quod nemo non multum malis suis adicit et [p. 190] sibi ipse mentitur ? Deinde quod acerbum fuit ferre, tulisse iucundum est; naturale est mali sui fine gaudere.

Circumcidenda ergo duo sunt, et futuri timor et veteris incommodi memoria; hoc ad me iam non pertinet, illud nondum.

Toto contra ille pugnet animo; vincetur, si cesserit, vincet, si se contra dolorem suum intenderit. Nunc hoc plerique faciunt, ad trahunt in se ruinam, cui obstandum est. Istud quod premit, quod inpendet, quod urget, si subducere te coeperis, sequetur et gravius incumbet; si contra steteris et obniti volueris, repelletur. (Sen. *Ep.* 78.14, 15)

Cada um só é desgraçado na justa medida em que se considera tal. Em meu entender, há que por termo às lamentações por dores já passadas, e que evitar palavras tais como: “*Nunca alguém esteve tão mal como eu! Que dores, que sofrimentos eu padeci! Ninguém imaginava que eu iria recuperar! Quantas vezes a família chegou a chorar-me e os médicos a abandonarem-me como morto! Os supliciados na mesa de tortura não sofrem tormentos iguais aos meus!*”. Mesmo que tudo isso fosse verdade, pertence já ao passado. O que é que se ganha em *re-sentir* os sofrimentos passados, qual a

vantagem de, por o ter sido uma vez, se continuar a sentir desgraçado? E não é verdade que toda gente exagera consideravelmente os próprios males, mentindo, afinal, a si mesmo? Ao fim e ao cabo, uma coisa penosa de suportar torna-se agradável quando a vemos já no passado: sentir prazer com o termo da própria infelicidade é um sentimento natural. Há, portanto, dois sentimentos que devemos eliminar decididamente: o medo do futuro e a recordação da desgraça já passada; esta já não me diz respeito, o primeiro ainda não o faz. Perante uma situação difícil há que dizer apenas: “Um dia – quem sabe! – até isto nos será grato recordar!”. Um homem tem que lutar contra a dor, de alma e coração; se ceder a dor será vencido, mas se juntar contra ela todas as suas forças sairá vencedor. (Sen. *Ep.* 78.14, 15)

O que Sêneca propõe a Lucílio é que haja um esforço imaginativo no sentido de transformar uma situação desagradável do presente em algo prazeroso no futuro. Ao dissociar a memória da dor, Sêneca está de acordo com a tradição mortuária da Roma clássica. Celebrar o falecido era uma obrigação da família aristocrática romana. Vemos isso bem presente na *Consolatio Ad Marciam*, quando Sêneca incentiva a sua consolanda a celebrar a boa memória de seu filho:

Nunc incubuisti tota in alteram partem et oblita meliorum fortunam tuam qua deterior est aspicias. Non conuertis te ad conuictus filii tui occursusque iucundos, non ad pueriles dulcesque blanditias, non ad incrementa studiorum: ultimam illam faciem rerum premis; in illam, quasi parum ipsa per se horrida sit, quidquid potes congeris. Ne, obsecro te, concupieris peruersissimam gloriam, infelicissima uideri. (Sen. *Marc.* 5.4)

Assim, inclinaste-te completamente para a outra parte e, esquecida dos melhores aspectos, observas a tua sorte naquilo em que é pior. Não viras a tua atenção para a convivência e para os encontros agradáveis com o teu filho, nem para as suas infantis e doces carícias, nem para os progressos dos seus estudos: deténs-te apenas no último aspecto das circunstâncias e acrescentas-lhe, como se ele fosse pouco horrível, tudo o que consegues. Não desejes, suplico-te, a glória perversíssima de ser considerada a mais infeliz. (Sen. *Marc.* 5.4)

Na epístola 63.5 e 6, Sêneca cita o seu professor, o filósofo estoico Átalo<sup>69</sup>, criticando-o. Átalo compara o sofrimento pela perda de entes queridos a certos frutos que agradam por sua aspereza, e também ao vinho envelhecido que, apesar do amargor, ao final deixa um sabor agradável na boca. Crítica semelhante foi feita também ao filósofo epicurista Metrodoro, na epístola 99.25, que defende “que há uma

---

<sup>69</sup> Foi um filósofo estoico e um especialista em ciência divinatória etrusca que viveu durante o governo de Tibério. Poucos fatos sobre sua vida são conhecidos, como o fato de ser grego de Alexandria, ter servido como professor de Sêneca ou ter sido exilado de Roma por Sejano, no ano 31 d.C.

certa forma de prazer inerente à tristeza” (Sen. *Ep.* 99.25). Para Sêneca, diferente do pensamento dos dois filósofos por ele citados, a disposição do sábio perante o passado deverá ser sempre de gratidão (*Ep.* 98.11; *Ad Pol.* 10.2– 3). No caso das pessoas queridas, devemos entender que o que nos foi dado se torna inalienável, no sentido de que aquilo que vivemos com eles nunca poderá nos ser retirado.

Quid ergo adversus has amissiones auxili invenimus ? Hoc, ut memoria teneamus amissa nec cum ipsis fructum excidere patiamur, quem ex illis percepimus. Habere eripitur, habuisse numquam. Peringratus est, qui cum amisit, pro accepto nihil debet. (Sen. *Ep.* 98.11)

Que socorro podemos conseguir contra todas as nossas perdas? Apenas isto: Guardemos na memória as coisas que perdemos sem deixar que o proveito que delas tiramos desapareça também com elas. Podemos ser privados de as possuir, nunca de as ter possuído. (Sen. *Ep.* 98.11)

Interessante perceber como Sêneca se utiliza de uma perspectiva temporal para confirmar seu argumento acerca da certeza em relação às coisas passadas diante das incertezas das coisas futuras e à necessidade de gratidão pelo que se teve e se perdeu. Em *De Brevitate Uita* 10.2, como já vimos acima, Sêneca divide a vida em três períodos: “o que se foi, o que está sendo e o que há de vir” (Sen. *Breu.* 10.2). O presente é breve, o futuro duvidoso e o passado certo. O único período em que a fortuna perde seu direito e poder é o passado. Assim, olhando para o passado com tranquilidade e gratidão por tudo que recebemos da fortuna, percebemos que mesmo as coisas que ela nos tirou nós as temos, mesmo que somente as lembranças daquilo que vivemos. Paradoxalmente, perder alguém é a forma segura de possuí-lo: “Quando os tinha comigo, estava prestes a perdê-los, perdendo-os, é como se estivessem sempre comigo” (Sen. *Ep.* 63.7).

Quanto aos comentários acerca das estratégias retóricas nesse trecho em que Sêneca distingue dor e lembrança na perda de Flaco, amigo de Lucílio, realça Alexandre Junior:

Trata-se de uma complexa linha de argumentação bem ao jeito da diatribe e na forma elaborada da *tractatio*; um diálogo filosófico em que Sêneca imagina Lucílio a interrogar-se, “*quid ergo*”, *inquis*, “*obliviscar amici*”? (“Pois, assim?”, tu dizes, “Esqueço o meu amigo?”), e a elaboradamente responder à questão, para melhor fundamentar a tese enunciada e mais visibilidade retórica dar ao pensamento filosófico que representa e encarna. (ALEXANDRE JUNIOR, 2015, p. 177)

Segundo Alexandre Junior, esse argumento está estruturado em sete partes e tem como objetivo, como já mostramos em nosso comentário, mostrar que, quanto mais breve a dor, mais longa é a recordação. Assim o autor estrutura a argumentação (ALEXANDRE JUNIOR, 1992, p. 8).

(1) *Res* – [63,3] “Uma breve recordação tu terás dele se estais prestes a suportar a dor acompanhado dela; rapidamente um acontecimento casual trará um sorriso ao teu rosto. Não prevejo que se passe um longo período de tempo para que toda a saudade se amenize,

(2) *Ratio* – de maneira que até mesmo o luto mais amargo cessará. Logo que observares a ti mesmo, as manifestações de sua tristeza cessarão.

(3) *Confirmatio* – Neste momento estais guardando a tua dor, mas, ainda que a guarde, ela passará tanto mais depressa quanto amarga se te mostra agora.

(4) *Contrarium* – [63,4] Devemos tornar agradável a lembrança daqueles que perdemos.

(5) *Exemplum* – [63,5] O nosso amigo Átalo costumava dizer, “É agradável a memória dos amigos falecidos,

(6) *Simile* – assim como nos são agradáveis certos frutos apesar de sua aspereza, e assim como um vinho muito envelhecido tem um amargor que agrada. É certo que, depois de algum tempo, aquilo que nos afligia se extingue, restando-nos o prazer.

(7) *Conclusio* – [63,7] para mim, pensar nos amigos falecidos é doce e agradável. Quando os tinha comigo, estava prestes a perdê-los, perdendo-os, é como se estivessem sempre comigo. Sendo assim, caro Lucílio, age com justiça e não interpretes mal os benefícios dados a ti pela fortuna: Ela te tirou o que te deu.

### **2.4.3 “Melhor é encontrar um novo amigo do que lamentar o perdido” – Superando a perda com um novo amor (Sen. *Ep.* 63.8-12)**

O tema “amizade” — para os gregos *philia*, para os romanos *amicitia* —, sempre foi um tema caro aos filósofos gregos e também romanos. Desde os poemas homéricos, a amizade foi vista como um elemento de suma importância, sobretudo na

ética. Não é diferente entre os estoicos. O *Laelius*, de Panécio, e o *De Amicitia*, de Cícero, são obras que tratam do assunto. Sêneca trata do tema em parte das *Ad Lucilium Espitulae*, no *De Beneficij* e também no *De Amicitia*, do qual nos restam somente alguns fragmentos.

Já falamos do ecletismo da filosofia de Sêneca e de como o cordobês caminha entre os diversos pensadores gregos sem abandonar a sua base estoica. Quando tratamos da amizade, percebemos que também aqui Sêneca anda em uma corda bamba entre os conceitos estoicos e as doutrinas das outras escolas helenísticas. Nesse caso Sêneca parece se equilibrar entre a *autárkeia* estoica — ou seja, o estado de quem se basta a si mesmo, de quem leva em si todos os seus bens, de quem jamais considera como um bem o que lhe pode ser retirado — e alguns ensinamentos de Epicuro.

Em nosso texto percebemos o conceito de *autárkeia* bem presente nos conselhos de Sêneca a seu amigo. Nos excertos da *Ep.* 63.8 e 9, vemos que o conselho que se refere tanto a aproveitar a amizade e a presença do amigo enquanto ele é vivo quanto ao desapego em relação à ausência deste, refere-se ao fato de que nos bastamos a nós mesmos, ou seja, a amizade que me basta deve ser aquela que tenho comigo mesmo. O ecletismo de Sêneca se revela na confessável falta que a amizade traz, concomitante à necessidade da busca de outra amizade que substitua aquela perdida. Vejamos um trecho da carta 9 a Lucílio:

1. An merito reprehendat in quadam epistula Epicurus eos qui dicunt sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere, desideras scire. Hoc obicitur Stilboni ab Epicuro et iis quibus summum bonum uisum est animus impatiens [...].<sup>3</sup> Hoc inter nos et illos interest: noster sapiens uincit quidem incommodum omne sed sentit, illorum ne sentit quidem. Illud nobis et illis commune est, sapientem se ipso esse contentum. Sed tamen et amicum habere uult et uicinum et contubernalem, quamuis sibi ipse sufficiat [...].<sup>5</sup> Ita sapiens se contentus est, non ut uelit esse sine amico sed ut possit; et hoc quod dico "possit" tale est: amissum aequo animo fert. Sine amico quidem numquam erit; in sua potestate habet quam cito reparat. Quomodo si perdiderit Phidias statuam protinus alteram faciet, sic hic faciendarum amicitiarum artifex substituet alium in locum amissi [...].<sup>7</sup> Attalus philosophus dicere solebat iucundius esse amicum facere quam habere, "quomodo artificii iucundius pingere est quam pinxisse" [...].<sup>8</sup> Sapiens etiam si contentus est se, tamen habere amicum uult, si nihil aliud, ut exerceat amicitiam, ne tam magna uirtus iaceat, non ad hoc quod dicebat Epicurus in hac ipsa epistula, "ut habeat qui sibi aegro adsideat, succurrat in uincula coniecto uel inopi", sed ut habeat aliquem cui ipse aegro adsideat, quem ipse circumuentum hostili custodia liberet. Qui se spectat et propter hoc ad amicitiam uenit male cogitat (Sen. *Ep.* 9.1, 3, 5, 7 e 8).



<sup>1</sup> Estás com interesse em saber se Epicuro tem razão quando, numa das suas cartas, censura aqueles que afirmam que o sábio se contenta consigo mesmo e por isso não tem necessidade de amigos. Esta crítica fala Epicuro a Estibão e a outros para quem o máximo bem consiste na impassibilidade do espírito [...]. <sup>3</sup> A diferença entre a nossa escola e a deles é que o sábio, na nossa concepção, embora o sinta, domina todo o sofrimento, na deles, nem sequer o sente. Entre nós e eles existe um ponto comum: o sábio contenta-se consigo próprio. Tal não implica que, embora se baste a si próprio, ele não deseje ter um amigo, um vizinho, um companheiro [...]. <sup>5</sup> É neste sentido que o sábio se contenta consigo mesmo: não que deseje, mas sim que possa prescindir de amigos. E ao dizer “que possa” entendo que suportará com firmeza de ânimo a perda de algum. Na realidade ele nunca estará sem qualquer amigo pois tem a possibilidade de rapidamente reparar a falta de algum. Tal como Fídias, se perdesse uma estátua, imediatamente esculpiria outra, assim o sábio, verdadeiramente especialista em fazer amizades, em lugar do amigo perdido depressa arranjará outro [...]. <sup>7</sup> O filósofo Átalo costumava dizer que é mais agradável fazer do que ter um amigo, “*tal como ao pintor dá mais prazer pintar do que terminar o quadro*” [...]. <sup>8</sup> O sábio, embora se baste a si mesmo, deseja no entanto ter um amigo, quanto mais não seja para exercer a amizade, para que uma tão grande virtude não fique inativa; não (como na mesma carta afirmava Epicuro) “*para ter alguém que o ajude na doença e o socorra se for encarcerado ou cair na miséria*”, mas, pelo contrário, para ter alguém a quem ajude na doença, alguém que, caso seja capturado, possa libertar das prisões inimigas. Quem só cuida de si e procura amizades com fins egoístas não pensa corretamente. (Sen. Ep. 9.1, 3, 5, 7 e 8).

Interessante perceber a importância que tal instituição, a amizade, tomou entre os varões gregos e romanos. Desde Panécio, passando por Cícero, que põe a amizade como a mais importante e segura de todas as sociedades humanas, vemos o valor dessa relação na antiguidade. O próprio Sêneca, ao repreender Marulo pelo pranto exagerado na ocasião da perda de seu filho em tenra idade, assevera: “Estava à espera de consolo? Pois vais apanhar uma descompostura! Tanta covardia tu mostras pela morte de teu filho? Que farias se tivesse perdido um amigo?” (Sen. Ep. 99.2). É fato que a amizade se dava pela virtude de ambos, afinal, o fim do sábio estoico é a virtude, o sumo bem. É fato também que havia relativa importância os benefícios mutuamente compartilhados entre os amigos.<sup>70</sup>

Nesse ponto parece claro que o desenvolvimento do sábio está intimamente ligado à sua capacidade de desenvolver amizades, e a solidão do indivíduo torna a

---

<sup>70</sup> “Mas nenhuma sociedade é mais excelente, nenhuma mais sólida do que quando os homens bons, semelhantes em costumes, se ligam pela amizade. Com efeito, a honestidade de que falamos nos comove e nos torna amigos daquele em quem parece existir. Apesar de toda virtude atrair e nos fazer estimar a pessoa que a ostenta, a justiça e a liberalidade conseguem-no mais que todas. Nada é mais amável e mais sociável do que a semelhança dos bons costumes, nos quais lobrigamos idênticos esforços, desejos idênticos.” (Cícero, *De Officiis*, XVII, 55-6).

sua vereda de sabedoria infrutífera. Entretanto, percebemos que, concomitante a esse argumento, temos a presença do estoico defensor da *autárkeia*, pondo limites a essa suposta dependência:

<sup>13</sup>. [...] se contentus est sapiens ad beate uiuendum, non ad uiuendum; ad hoc enim multis illi rebus opus est, ad illud tantum animo sano et erecto et despiciente fortunam [...] <sup>15</sup>. Ergo quamuis se ipso contentus sit, amicis illi opus est; hos cupit habere quam plurimos, non ut beate uiuat; uiuet enim etiam sine amicis beate. [...] <sup>17</sup>. Ad amicitiam fert illum nulla utilitas sua, sed naturalis inritatio; nam ut aliarum nobis rerum innata dulcedo est, sic amicitiae. Quomodo solitudinis odium est et adpetitio societatis, quomodo hominem homini natura conciliat, sic inest huic quoque rei stimulus qui nos amicitiarum adpetentes faciat. Nihilominus cum sit amicorum amantissimus, cum illos sibi comparet, saepe praeferat, omne intra se bonum terminabit et dicet quod Stilbon ille dixit, Stilbon quem Epicuri epistula insequitur. Hic enim capta patria, amissis liberis, amissa uxore, cum ex incendio publico solus tamen beatus exiret, interroganti Demetrio, cui cognomen ab exitio urbium Poliorcetes fuit, num quid perdidisset, “omnia”, inquit, “bona mea mecum sunt” [...]. (Sen. *Ep.* 9.13, 15 e 17)

<sup>13</sup>. [...] O sábio basta a si mesmo para viver feliz, não para viver; para isso tem ele, na verdade, precisão de muitas coisas; para aquilo, somente de um espírito sensato, elevado e desdenhoso da fortuna [...]. <sup>15</sup>. Portanto, embora baste a si mesmo, tem necessidade de amigos; deseja tê-los no maior número possível, não para viver feliz; viverá feliz, em verdade, também sem amigos. <sup>17</sup>. Impele-o à amizade não qualquer utilidade pessoal, mas um estímulo natural; como temos uma agradável atração por outras coisas, assim também, pela amizade. Como há o ódio à solidão e o desejo de companhia, como a natureza aproxima o homem ao homem, assim tem ela também um estímulo que nos faz desejosos de amizades. Contudo, ainda que (o sábio) tenha o maior afeto pelos amigos, ainda que os considere como a si mesmo, porá dentro de si o limite de todo o bem e repetirá aquilo que disse Estilbão, aquele Estilbão que a carta de Epicuro reprova. Ele, tomada a sua cidade natal, perdidos os filhos, perdida a esposa, ao sair sozinho, mas feliz do incêndio geral, respondeu a Demétrio, que teve seu cognome de Poliorcetes tirado da destruição de cidades, o qual lhe perguntava se tinha perdido alguma coisa: “Todos os meus bens estão comigo” (Sen. *Ep.* 9.13, 15 e 17).

Em suma, Sêneca está trabalhando com os conceitos de *autárkeia* e sua necessária consequência, a *ataraxia*<sup>71</sup>, que não é senão uma ausência das emoções de dor pela perda de amigos amados, talvez um controle dessa dor emocional, de maneira que ela seja aliviada antes de se tornar exagerada e inconveniente.

Na estratégia retórica de Sêneca, o cordobês lança mão, mais uma vez, de um modelo de argumentação contido na *Retórica a Herênio* de Cícero: a

---

<sup>71</sup> Termo usado primeiramente por Demócrito (Fr. 191), depois pelos epicuristas e pelos estoicos, para designar o ideal da imperturbabilidade ou da serenidade da alma, em decorrência do domínio sobre as paixões ou da extirpação destas. (ABBAGNANO, 2007, p. 87)

*absolutissima et perfectissima argumentatio*, presente no Livro II (*Rhetorica ad Herennium* 2.28-30 *apud* ALEXANDRE JÚNIOR, 1992), para demonstrar que o excesso de lágrimas não passa de uma manifestação tardia de amor não demonstrado em vida. Pois vejamos:

(1) *Propositio* – [63,9] O que dizes tu daqueles que desconsideram os amigos, lamentam profundamente quando estes morrem, e não os amam, exceto quando os perdem?

(2) *Ratio* – Então, por isso mesmo, lamentam efusivamente por temor de que seu amor seja posto em dúvida; numa demonstração tardia de afeto.

(3) *Pronuntiatio* – [63,10] Se temos outros amigos que não nos compensam a morte de um só, isso acontece pela pouca importância que têm para nós. Se não os temos, dano maior que a Fortuna nos trouxe, imputamos a nós mesmos, numa demonstração tardia de afeto.

(4) *Exornatio*

(4.1) *Contrarium* – [63,11] Daí que é certo que, quem não conseguiu amar um, não será capaz de amar mais de um. (11a)

(4.2) *Simile* – Se um homem que teve sua única túnica roubada se põe a lamentar ao invés de procurar meios de proteger-se do frio, procurando algo para cobrir-se, não te parece este muito estúpido? (11b)

(4.3) *Iudicatio* – Melhor é encontrar um novo amigo do que lamentar o perdido. (11d)

(5) *Complexio* em tom de exortação – Sepultastes quem amavas, busque alguém para amar. (11c)

#### **2.4.4 “Desista de sofrer” – A liberdade interior perante o infortúnio (Sen. Ep 63.12)**

Nesse excerto, Sêneca exorta seu amigo a que tome as rédeas de suas emoções e não permita que o cansaço seja o remédio para a dor da perda que ele sofre. Sêneca deseja que seu amigo tenha uma atitude ativa perante o luto, e não passiva. Para Sêneca há um caminho a percorrer entre o conhecimento da *physis*, a inevitabilidade do destino e a aceitação não resignada dos fatos externos. O que os

antigos chamavam de *homologia* e os romanos de *conuenientia* a partir de Cícero é justamente o encontro entre a vontade do sábio e o destino. Esse conceito está no cerne da ética estoica: “Por isso Zênon foi o primeiro, em sua obra *Da Natureza do Homem*, a definir o fim supremo como viver de acordo com a natureza” (DL, 7,87).

Na carta 107 vemos como Sêneca exorta seu aluno Lucílio a uma mudança de relação com os infortúnios da vida. Quando evoca o exemplo dos fenômenos naturais como expressão da força inabalável do destino, Sêneca nos remete à igual relação do homem perante os infortúnios de toda sorte que estão fora de seu controle. Nesse caso, a única liberdade é a atitude interna do indivíduo. Assim, Sêneca está exortando seu aluno a não se opor àquilo que está na ordem inevitável do destino, pelo contrário, Lucílio deve aderir-se voluntariamente ao curso da Providência:

Hiems frigora adducit: agendum est. Aestas colores refert: aestuandum est. Intemperies caelli valitudinem temptat: aegrotandum est. Et feranobis aliquo loco occurret et homo perniciosior feris omnibus. Aliud aqua, aliud ignis eripiet. Hanc rerum condicionem mutare non possumus; illud possumus, Magnum sumere animum et viro bono dignum, quo fortiter fortuita patiamur et **naturae consentiamus**. (Sen. *Ep.* 107.7)

O inverno traz consigo o frio, logo nós devemos suportar o frio. O verão traz consigo o calor, e nós temos de suportar o calor. O tempo incerto é nocivo à saúde, e nós temos de nos sujeitar à doença. Em qualquer lugar nos pode sair ao caminho uma fera, ou alguém mais perigoso do que todas as feras: um homem! A água destrói uma coisa, o fogo outra. Nós não podemos alterar essas condições da existência; podemos, contudo, assumir uma atitude de coragem, digna de um homem de bem, e graças a ela suportar com valor os golpes do acaso e submetemo-nos à lei da natureza. (Sen. *Ep.* 107.7)

É interessante pensar que o termo utilizado por Sêneca para denotar a harmonia entre o homem e a natureza, *naturae consentiamus*, nos remete diretamente à ideia de harmonização da própria vontade. O verbo *sentire*, segundo o *Oxford Latin Dictionary*, está ligado tanto a quem tem um “sentimento” como a quem tem uma “opinião” ou emite um “julgamento”<sup>72</sup>. Ligado ao prefixo “con”, que em latim tem o mesmo sentido que o prefixo “com”, em português teríamos algo como “ter a mesma opinião”, “consentir” ou “concordar, ter mesma intenção”.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Oxford Latin Dictionary, sentidos 6, 7, 8 e 9.

<sup>73</sup> Oxford Latin Dictionary, sentidos 2, 4, 5, 6 e 8.

Olhando então para o termo utilizado por Sêneca nessa carta, nos parece claro que o termo utilizado aqui, *naturae consentiamus*, está de acordo com aquilo que Sêneca deseja ensinar: há uma participação da vontade humana na realização de uma perfeita relação entre o que acontece na natureza, e está fora do encargo humano, e o movimento de passar de uma resignação aos infortúnios da vida, para uma livre aceitação do destino como vontade divina.

Assim, quando Sêneca diz a Lucílio “Deixa de sofrer”, ou, ainda, “Prefiro que deixes a dor do que ela te abandone”, ele está enfatizando a liberdade interior do sábio perante os infortúnios da vida que fazem parte daquele grupo de coisas que estão fora do encargo do homem, sendo, portanto, inevitáveis. Em outras palavras, Sêneca ensina: a morte é inevitável, a morte de um amigo também é inevitável, e, embora um amigo faça falta, devemos aceitar de bom grado a vontade do destino, aliando nossa própria vontade à dele. O sofrimento haverá, mas será controlado pela vontade do sábio.

#### **2.4.5 “Devemos pensar... na mortalidade de quem amamos” - *praemeditatio malorum* (Sen. Ep. 63.13-16)**

Embora o eclético Sêneca permita o sofrimento pela perda de um amigo, esse sofrimento deve ter um fim próximo. Sêneca fala de prazos de tempo para o sofrimento das mulheres, certamente lembrando-se do conselho de Ovídio em seu poema *Fastos*: “durante idêntico espaço de tempo (10 meses), deve a viúva manter na sua casa os sinais de luto após o funeral do marido” (Ovídio, *Fast.*, I, 35-6). Para os varões, maior rigor deve haver sobre o tempo de pranto sobre o túmulo de um ente querido.

Sêneca argumenta sobre o incômodo causado por aquele que insiste na dor e no pranto. Por um tempo haverá quem o queira consolar, no entanto, logo se afastarão do choroso que insiste em não dar lugar ao consolo. Sêneca utiliza um exemplo próprio para lançar o argumento que nos interessa: ele mesmo chorou demasiadamente pela morte de seu grande amigo, Aneu Sereno, para quem escreveu as obras *De Tranquillitati Animi*, *De Constantia Sapientis* e *De Otio*. Aneu Sereno era mais moço que Sêneca, o que trazia a expectativa a Sêneca de não o ver morrer. Ele mesmo relata isso ao escrever: “... entendo que a primeira causa de meu

lamento excessivo foi nunca cogitar que ele pudesse morrer antes de mim” (Sen. *Ep.* 63.14). Então Sêneca assevera: “Portanto, devemos pensar continuamente, tanto em nossa mortalidade quanto na mortalidade de quem amamos.” (Sen. *Ep.* 63.15). Nesse trecho se destaca um dos exercícios espirituais que está intimamente ligado ao *meditatio*: o *praemeditatio malorum*, ou a premeditação dos males.

Pierre Hadot, em sua célebre obra *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, descreve muito bem uma série de exercícios espirituais que deveriam ser praticados pelo sábio estoico para que este não fosse perturbado por uma circunstância inesperada do destino. Todos esses exercícios têm como propósito preparar o sábio para esperar o mal futuro, ou seja, para que o mal não seja inesperado. Todos os exercícios estão intimamente ligados ao uso da memória.

Um dos mais importantes exercícios espirituais é o exercício da atenção (*prosoché*) que, segundo Hadot, “permite responder imediatamente aos acontecimentos como a questões que nos seriam colocadas bruscamente” (HADOT, 2014, p. 26-7). Esse exercício trata da atenção interior que se dá justamente porque o mundo exterior está fora do nosso controle. Para que de fato seja possível ter essa atenção a todas as questões que se colocam diante do sábio, é necessário ter todos os conceitos fundamentais à mão (*procheiron*). Em outras palavras, ter os principais princípios doutrinários à mão, de forma fácil e resumida para que, com o tempo, fiquem presentes no espírito. Hadot enfatiza que “essa atenção ao momento presente é, de algum modo, o segredo dos exercícios espirituais. Ela liberta da paixão que o passado ou o futuro, que não dependem de nós, sempre provocam” (HADOT, 2014, p. 26-7).

Esse conhecimento não é meramente um novo saber, mas uma mudança profunda na personalidade do sábio. Segundo Hadot, fundem-se a imaginação, a afetividade e o próprio pensamento, e isso se dá a partir de outros dois exercícios: a memorização (*mnéme*) e a meditação (*meleté*). Sobre a memorização, Hadot nos ensina que, por vezes, tanto Epicteto quanto Marco Aurélio, dois dos principais estoicos do estoicismo imperial, utilizam o termo “lembra-te”. Sobre a meditação, o correspondente para a *meditatio* romana, Hadot ensina de forma bem objetiva que se trata de “um esforço para assimilar, para tornar vivas na alma uma ideia, uma noção, um princípio.” (HADOT, 2014, p. 27). Aqui está, portanto, a *praemeditatio malorum*: o sábio está atento a tudo o que acontece ao seu redor, cuidando interiormente de si, já

que o que acontece exteriormente foge ao seu controle. Ele tem os princípios sempre à mão, quando os escreve ou quando os memoriza para julgar os fenômenos externos de maneira adequada e racional. Assim, entende que o futuro é um espaço de tempo aberto sobre o qual nenhum controle tem. Se é assim, deve esperar o pior e se preparar interiormente para não ser pego de surpresa pela fortuna.

Representar-se-ão de antemão (isso será a *praemeditatio malorum*) as dificuldades da vida: a pobreza, o sofrimento, a morte; elas serão vistas face a face lembrando-se de que não são males, pois não dependem de nós; fixar-se-ão na memória as máximas impactantes que, chegado o momento, nos ajudarão a aceitar esses acontecimentos que fazem parte do curso da Natureza. (HADOT, 2014, p. 27)

Sêneca, em outra carta, a carta 91, escreve a Lucílio sobre um fato fortuito que teria acontecido ao amigo comum chamado Liberal, um incêndio que havia destruído a colônia de Lião. Sêneca argumenta que o profundo entristecimento do amigo se deu pelo ineditismo do acontecimento, numa única noite toda uma cidade fora devastada pelo fogo. Sêneca então argumenta:

[...] in hac una nox interfuit inter urbem maximam et nullam. Denique diutius illam tibi perisse quam perit narro. Haec omnia Liberalis nostri adfectum inclinant adversus sua firmum et erectum. Nec sine causa concussus est; inexpectata plus adgravant; novitas adicit calamitatibus pondus, nec quisquam mortalium non magis quod etiam miratus est, doluit. Ideo nihil nobis inprovisum esse debet. In omnia praemittendus animus cogitandumque non quidquid solet, sed quicquid potest fieri. (Sen. *Ep.* 91.2-4)

[...] No caso de Lião, apenas uma noite separou a cidade esplendorosa da cidade inexistente! Numa palavra, a cidade foi aniquilada em menos tempo que eu levo para contar-te! Todos estes fatores perturbam o espírito do nosso Liberal, ele que, em relação à sua situação pessoal, mostra sempre a máxima firmeza de ânimo. Convenhamos que há motivos para ele se deixar perturbar: desgraça inesperada é mais difícil de suportar! [...] Por isso mesmo nós, estoicos, nunca nos devemos deixar apanhar de improviso. O nosso espírito deve sempre prever todas as circunstâncias, deve pensar não no que sucede habitualmente, mas em tudo quanto pode vir a suceder. (Sen. *Ep.* 91.2-4)

Fica bastante claro que Sêneca compreende que as coisas que chegam de súbito e que não costumam acontecer pegam as pessoas desprevenidas e geram dores terríveis, como no caso do amigo Liberal. No entanto, ou “por isso mesmo nós, estoicos”, como escreve o cordobês, devemos premeditar em nosso espírito até mesmo aquelas coisas que não se sucedem habitualmente, inclusive a morte daqueles que nós amamos.

Quanto à estratégia retórica de Sêneca, assim como fizera no proêmio, o cordobês lança mão de um quiasmo no modelo ABA', um quiasmo que tende a se direcionar para o elemento central da estrutura, que, neste caso, aponta para um possível reencontro final. Pois vejamos<sup>74</sup>:

A - Reflitamos, pois, meu amado Lucílio, que em breve chegaremos

B - onde lamentamos ter ele chegado.

C - Assim, se é verdade o que nos transmitiram os sábios de que algum lugar nos aguarda,

B' - este que supomos ter morrido,

A' - apenas nos precedeu.

Interessante perceber que, mesmo sendo o estoicismo uma filosofia do corporal e imanente, ao não se preocupar com a reflexão sobre a vida após a morte, Sêneca demonstra mais uma vez o seu ecletismo quando defende que algo nos aguarda após a nossa morte e, ainda, apresenta a possibilidade do encontro com os amigos nessa nova realidade. Sêneca trata desse assunto na carta 102 que escreve a Lucílio, comparando essa existência com a vida intrauterina e o nascimento para uma nova realidade com a morte (Sen. *Ep.* 102.23). O cordobês também mostra essa convicção quando, ao consolar Márcia, assevera que Metílio seria recebido por seu avô, pai de Márcia, e que este seria o seu guia numa realidade tremendamente melhor do que aquela anterior à morte de Metílio (Sen. *Marc.* 25.2).

---

<sup>74</sup> ALEXANDRE JÚNIOR, 1992, p. 11. Utilizamos a estrutura do autor com nossa tradução.



## CONCLUSÃO

Quando pensamos e observamos a atualidade de autores antigos, vemos que é crescente o número de autores que atualmente acreditam ser possível trazer o discurso desses homens antigos para a vida contemporânea. Talvez o interesse crescente na filosofia estoica se baseie no fato de o estoicismo, e de autores como Sêneca, terem tido a coragem de tratar de temas tão universais e tão presentes na vida de cada indivíduo no mundo. Nesse sentido, assevera Inwood:

Ela [a Filosofia] recompensará aqueles cujos interesses estão na evolução histórica das ideias, mas trará recompensa ainda maior para aqueles cuja preocupação com o estoicismo se encontra no alcance amplo dos problemas filosóficos ainda desafiadores que o estoicismo ou interpelou pela primeira vez, ou desenvolveu de modo distintivo. (INWOOD, 2006, p. 5)

Embora distantes no tempo histórico, tais pensamentos encontram eco em outros pensadores, separados pelo tempo e não pelas ideias. Freud, por exemplo, propõe um trabalho psíquico no luto e preconiza a necessidade de lembrar para esquecer quando ensina que “cada uma das lembranças e expectativas em que a libido se achava ligada ao objeto é enfocada e superinvestida, e em cada uma sucede o desligamento da libido” (FREUD, 1917, p. 174) e que tal trabalho não se dará sem dor.

A filosofia helenística que se arroga do caráter medicinal para o cuidado da alma, encontra em Sêneca um de seus mais importantes médicos no tratamento das dores e das paixões, a *aegritudo*. O próprio Sêneca, falando acerca dos sábios antigos, elogia a filosofia dizendo que “de fato é na filosofia que reside a saúde verdadeira. Sem ela, a alma estará doente e mesmo o corpo, embora dotado de grande robustez, terá somente a saúde própria dos dementes, dos frenéticos” (Sen. *Ep.* 15,1). Se a *aegritudo*, segundo Cícero, em suas *Tusculanas*, é “a crença de que estamos em presença de um grande mal” (Cic. *Tusc.* 3.25), essa não passará de uma opinião acerca do mal e não do mal em si. Para Sêneca, esse mal é justamente a opinião negativa das pessoas sobre a morte e a morte dos queridos. As consolações senequianas são um remédio para o alívio e até a cessação das dores causadas pelas perdas das pessoas que amamos.

Desse modo, o objetivo principal de nossa dissertação foi o de mostrar o papel do uso voluntarista da memória como exercício fundamental para Sêneca na

luta contra a enfermidade inevitável causada pela dor da morte de pessoas queridas. Assim, vimos, no primeiro capítulo, o quanto o tema da morte sempre foi importante para Sêneca. Temas como a legitimidade do suicídio, a aceitação da morte como parte do processo natural da vida, e também a consolação filosófica diante da morte de pessoas queridas, estão presentes constantemente nos escritos de Sêneca. A morte não é um mal em si mesmo, pois, segundo o estoicismo, o sumo bem é a virtude e o mal é o vício. A morte tem valor moral de indiferente (*indifferentia*) porque em si mesma não é nem um bem nem um mal. Só é bom aquilo que é sempre de todo proveitoso e por si mesmo proveitoso.

Vimos, ainda, que a arte consolatória nasce em tempos antigos, entrando no mundo latino através de Catulo e do grande orador Cícero, mesmo que remonte ao período homérico com a incipiente consolação de Nausicaa a Ulisses acerca dos infortúnios do destino (Hom. *Od.* 6.188 ss). As diversas escolas filosóficas desenvolvem seus próprios argumentos consolatórios. Sêneca será, em seu ecletismo, o maior representante da consolação helenística, absorvendo toda essa tradição não só filosófica, como também retórica.

Discorremos sobre as grandes consolações escritas por Sêneca, a *Consolatio Ad Marciam*, a *Consolatio Ad Políbio* e a *Consolatio Ad Héluíam*, assim como duas das três cartas consolatórias catalogadas nas *Epistulae Morales Ad Lucilium*, as cartas 93 e 99. Vimos nessas cartas os contextos em que foram escritas, suas estruturas e também comentamos os elementos filosóficos que interessavam à nossa pesquisa, percebendo o forte apelo de Sêneca no bom uso da memória, seja nos exemplos utilizados, seja nas exortações às boas lembranças daqueles que estão ausentes.

No segundo capítulo de nossa dissertação, intentamos demonstrar cabalmente o uso da memória como elemento fundamental na arte consolatória senequiana, tendo como objeto a epístola 63 escrita por Sêneca a Lucílio. Antes, porém, de ir à carta, vimos a importância da concepção de tempo para Sêneca, passando pelo conceito estoico antigo de tempo enquanto incorpóreo e categorizado como não ser, e a recepção de tal concepção por Sêneca. Vimos que Sêneca utiliza o tempo numa concepção muito mais existencial do que a partir das definições do estoicismo antigo, e que trabalha a metáfora jurídica da apropriação do tempo, algo que fica claro quando escreve a seu amigo Lucílio: “Se tomares nas mãos (*manum*

*inicieres*) o dia de hoje conseguirás depender menos do dia de amanhã” (Sen. *Ep.* 1,2). Expusemos então, como Sêneca propõe tal apropriação nas três dimensões do tempo, ou seja, diante do passado que já nos pertence todo; do futuro do qual nada controlamos; e do presente, aquele que parece termos nas mãos, mas que sempre nos escapa.

Fizemos ainda uma breve exposição do conceito de memória no estoicismo a partir da epistemologia estoica antiga, que vê na memória a capacidade do *hegemonikon* de, através da experiência, construir uma representação compreensível quando o objeto não está mais ao alcance dos sentidos. Sêneca entende que há uma memória involuntária que, inevitavelmente, chega pelo impulso (Sen. *Ep.* 49,1) diante das circunstâncias não controladas da vida. No entanto, o cordobês ensina que é possível o controle de tais memórias a partir de uma correta compreensão e apropriação do tempo e também de uma ação voluntária na seleção das memórias corretas que são trazidas à mente.

Chegando ao texto e objeto de nossa pesquisa, apresentamos uma tradução própria e, em seguida, os comentários, corroborados por todos os conteúdos até então expostos, para encontrar respostas sobre a importância da memória para o alívio da dor no luto. Sobretudo na segunda seção dos comentários, comentando a carta 63,3-7, a memória ganha protagonismo no controle da dor do luto justamente porque, sendo mais duradoura que a dor, poderá estender a dor se for movida pelas emoções dirigidas pelo *pathos*. Sêneca está convencido de que é possível um divórcio entre a memória e o luto, em outras palavras, o falecido não virá à minha memória como quer, mas eu irei a ele como quero.

Na esteira da concepção de apropriação do passado e do passado como um dado objetivo que já temos e do qual ninguém poderá nos tirar, Sêneca argumenta que, quando nos apropriamos do passado e olhamos para tudo o que possuímos e tudo o que nos foi dado pela fortuna, mesmo aquilo que ela já pediu de volta, com gratidão, aquilo que perdemos, nós temos, mesmo que pela memória. Afinal, podemos afirmar junto a Sêneca: “Quando os tinha comigo, estava prestes a perdê-los, perdendo-os, é como se estivessem sempre comigo” (Sen. *Ep.* 63.7).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

CAROÇO, A. F. P. **'Omnia humana caduca sunt': A Consolação a Márcia de Sêneca**. 208f. (Dissertação). Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras. Departamento de Estudos Clássicos. Lisboa, 2011.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vida e Doutrina dos filósofos ilustres**. Trad. Mário de Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

PLATÃO. **Mênon**. Trad. Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SÊNECA. L. A. **Ad Lucilium Epistulae Morales**. Ed. L. D. Reynolds, Vols. I-II. New York: Oxford University Press, 1965.

SÊNECA. L. A. **Cartas a Lucílio**, Trad. J. A. Segurado e Campos. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

SÊNECA. L. A. **Cartas Consolatórias**. Trad. de C. F. M. Van Raij. Campinas, SP: Pontes, 1992.

SÊNECA. L. A. **Sobre a ira. Sobre a Tranquilidade da Alma**. Tradução de José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2014.

SÊNECA. L. A. **A Constância do Sábio**. Tradução de Luiz Feracine. São Paulo: Editora Escala, 2007.

SÊNECA. L. A. **"Consolação a Minha Mãe Hélvia"**. In: **Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio**. Tradução de Guilio Davide Leoni. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril S.A., 1973.

SÊNECA. L. A. **Consolação a Políbio**. Tradução de Matheus Trevizam e Ana Araújo Grossi Ribeiro. Belo Horizonte: FALE / UFMG, 2007.

SÊNECA. **Consolaciones, Diálogos, Apocolocintosis y Epístolas morales a Lucilio**. Estudio introductorio por J. M. Díaz Torres. Trad. de H. Mariné Ididro e I. Roca Meliá. Madrid: Gredos, 2013.

SÊNECA. L. A. **Da providência**. Trad. Ricardo de Cunha Lima. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

SÊNECA. L. A. **Naturales quaestiones**. Tradução de Thomas H. Corcoran. London: Harvard University Press, 1907.

SÊNECA. L. A. **Sobre a brevidade da vida**. Tradução de Willian Li. São Paulo: Nova Alexandria, 1991.

SÊNECA. L. A. **Sobre a tranquilidade da alma. Sobre o ócio**. Tradução de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

SÊNECA. L. A. **Sobre a providência divina. Sobre a firmeza do homem sábio**. Tradução de Ricardo da Cunha Lima. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

SÊNECA. L. A. **Edificar-se para a morte: das Cartas morais a Lucílio**. Seleção, introdução, tradução e notas de Renata Cazarini de Freitas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

## **BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA**

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALBRECHT, Michael von. **Historia de la literatura romana desde Andronico hasta Boecio**. Vol. II. Barcelona: Herder, 1999.

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. **Argumentação retórica na literatura epistolar da Antiguidade**. EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação, Ilhéus, n. 8, p. 166-187, 2015.

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. Cartas de Consolação a Lucílio: análise retórica da epístola 63 de Sêneca. **Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa**, Lisboa, v. 12, n. 3, 1992.

ANDRÉ, C. A. Trilhos de evasão: estratégia retórica de Sêneca, nas consolações *ad helviam* e *ad polybium*. **HVMANITAS**, v. XLVII, 1995, p. 593-615.

ANTÓN MARTÍNEZ, B. La epistolografía romana: Cicerón, Sêneca y Plinio. **Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea**, Tomo 47, n. 142-143, 1996, p.105-148.

ARMISEN-MARCHETTI, M. **Sapientiae facies**. Études sur les images de Sénèque. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERGSON, Henri. **Memória e Vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2006

BREGALDA, M. M. **Sapientia e uirtus**: princípios fundamentais no estoicismo de Sêneca. (Dissertação Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas,). 2006.

BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Trad. Fernando Padrão Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho; transliteração e tradução do grego de Luiz Otávio Mantovaneli. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CID LUNA, P. Materia y forma de la consolación senequiana (I). **Cuadernos de filología clásica**: Estudios latinos, n. 15, 1998, p. 231-245.

CID LUNA, P. Materia y forma de la consolación senequiana (II). **Cuadernos de filología clásica**: Estudios latinos, n. 16, 1999, p. 107-140.

CÍCERO, M. T., **De finibus**. Ed. G. P. Gould, Trad. H. Rackham. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1983.

CÍCERO, M. T. **Do sumo bem e do sumo mal**. Trad. Carlos Ancêde Nogue. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CÍCERO, M. T. **Disputaciones Tusculanas**. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

DE PIETRO, Matheus Clemente. **Faces da “harmonia” nas *Epistulae Morales de Sêneca***. (Dissertação). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 1991.

DINUCCI, A. **O conceito estoico de phantasia**: de Zenão a Crisipo. Archai. n. 21, 2017, p. 15-38.

DUHOT, Jean-Joël. **Epicteto e a sabedoria estoica**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. **A Coragem da Verdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade II – o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, M. **O Governo de Si e dos Outros**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FREUD, Sigmund. **Luto e Melancolia**. Edição Standard Brasileiras das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1917 [1915]/1974.

GONÇALVES, A. T. M.; MESQUITA, F. D. G. Atividade epistolar no mundo Antigo: relendo as cartas consolatórias de Sêneca. **História Revista**, Goiânia, v. 15, n. 1, 2010, p. 31-53.

GOURINAT, J. B. BARNES, J. **Ler os estoicos**. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

GRAVER, Margaret R. "Ethics II: Action e Emotion". In: DAMSCHEN, G.; WAIDA, M. **Brill's Companion to Seneca: philosopher and dramatist**. Edited Gregor Damschen and Andreas Heil with assistance of Mario Waida. Boston: Brill, 2014, p. 257-276.

GUERRI, E. C. **La sociedade romana en Séneca**. Murcia: Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1979.

GUNDERSON, E. **The sublime Seneca: Ethics, literature, metaphysics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

GLARE, P. G. W. (ed.). **Oxford Latin dictionary**. Oxford: Clarendon, 1985.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É realizações, 2014.

HADOT, Pierre. **A filosofia como arte de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson**. São Paulo: É realizações, 2016.

HARVEY, P. **Dicionário Oxford de cultura clássica**. Trad. M. G. Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

HOWATSON, M.C. (ed.). **Oxford companion to classical literature**. New York: Oxford University Press, 1997.

HESÍODO. **Teogonia** – a origem dos deuses. Tradução comentada de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

INWOOD, B. **Os estoicos**. Trad. Paulo Fernando. T. Ferreira & Raul Filker. São Paulo: Odysseus, 2006.

LONG, Anthony A.; SEDLEY, David N. (orgs.). **The hellenistic philosophers. Vol. 1:** Translations of the principal sources, with philosophical commentary. Cambridge: Cambridge University, 2006.

LONG, A. A. **Carneades and the stoic télos**. *Phronesis*. v. 12, n. 1, 1967. p. 59-90.

LONG, A. A. **Stoic Studies**. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1996.

MANNING, C.E. **The Consolatory Tradition and Seneca's Attitude to the Emotions**. *Greece & Rome, Second Series*, v. 21, n. 1, 1974.

MARCOS CASQUERO, M. A. **Epistolografía Romana**. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, Tomo 34, n. 103-105, 1983, p. 377-406.

MAYER, R. G. "Roman Historical Exempla in Seneca". In: FITCH, J. G. (Ed.). **Oxford Readings in Classical Studies - Seneca**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Introdução, tradução e notas de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, 1989.

MATOS, A. S. M. C. Destino e Liberdade no pensamento estoico greco-romano. **Separata de Revista filosófica de Coimbra**, n. 43, 2013.

MONTIGLIO, Silvia. **Meminisse iuvabit: Seneca on Controlling Memory**. *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge*, 151. Bd., H.2, 2008.

OLIVEIRA, Luizir de. **Sêneca: Reflexões sobre a vontade**. Disponível em: <http://www.hypnos.org.br/revista/index.php/hypnos/article/view/285>. Acesso em: 01 jul. 2022.

OMENA, L. M. de. Memória de viagem: a "*uirtus*" à luz da "Consolatória" de Sêneca. **Dimensões**, v. 26, 2011, p. 256-272.

MENEZES, A. "Memória: matéria de mímese". In: Brandão, C. **As faces da memória**. Campinas: CMU, Coleção Seminários, 1995.

OMENA, L. M. de. "Os laços entre família e morte nas consolatórias de Sêneca". In: GONÇALVES, A. T. M. e OMENA, L. M. de. (Org.). **Memória e materialidade: interpretações sobre Antiguidade**. v. 1. Jundiaí, SP: Paco, 2018.



PINHEIRO, Marcus Reis. **Cosmologia como exercício espiritual e suas relações com a astrologia antiga**. Disponível em: [http://www.helenismo.uff.br/sites/default/files/Marcus\\_Pinheiro.pdf#overlay-context=node/8%3Fq%3Dnode/8](http://www.helenismo.uff.br/sites/default/files/Marcus_Pinheiro.pdf#overlay-context=node/8%3Fq%3Dnode/8). Acesso em: 1 jul. 2022.

PLATÃO. **Banquete, Fédon, Sofista e Político**. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PLATÃO. **Fedro, ou da Beleza**. Lisboa: Guimarães, 1990.

REALE, G. **História da filosofia**, Vol. I. São Paulo: Paulus, 1991.

REALE, G. **História da filosofia**, Vol. II. São Paulo: Paulus, 1991.

REALE, G. **História da filosofia**, Vol. III. São Paulo: Paulus, 1991.

REDONET, F. L. La consolatio de caecitate en la literatura latina. ***Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea***, Tomo 54, n. 164-165, 2003.

RICOEUR, Paul. **Percurso do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

ROLLER, Mathew. **The Dialogue in Seneca's *Dialogues* (and Other Moral Essays)**. Cambridge University Press, 2015. p. 54-67. Disponível em <https://doi.org/10.1017/CCO9781139542746.006>. Acesso em 02 jul. 2022.

SANDBACH, F. H. **The stoics**. Londres: Bristol Classical, 1994.

SARAIVA, F. R. dos Santos. **Novíssimo dicionário latino-português**. 10. ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1993.

SMITH. Physics I: Body and Soul. In: DAMSCHEN, G.; HEIL, A. (Ed.). **Brill's Companion to Seneca - Philosopher and Dramatist**. Boston: Brill, 2014

SMOLKA, Ana Luiza Bustamante. A memória em questão: uma perspectiva histórico-cultural. **Educação & Sociedade**, v. 21, n.71, p.166-193, jul. 2000.

SMOLKA, Ana Luiza B.; NOGUEIRA, Ana Lúcia H. **Emoção, memória, imaginação: a constituição do desenvolvimento humano na história e na cultura**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2011.

TÁCITO (1952). **Anais**. Trad. J.L. Freire de Carvalho. São Paulo: W.M. Jackson Inc. Editores

YATES, Frances Amelia. **A arte da memória**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ULLMANN, R. A. **O estoicismo romano**: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (EDIPUCRS), 1996.

WHITE, N. P. "The basis of stoic ethics". **Harvard studies in Classical Philology**, v. 83, 1979.

WILDBERGER, J. **Seneca und die Stoa**: Der Platz des Menschen in der Welt. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 2006. Vol. I-II.

VELOSO, M. F. Uma Leitura da Escrita Consolatória Senequiana. **Em tese**, v. 10, 2006, p. 151-156.

VEYNE, Paul. **Sêneca y el estoicismo**. Trad. Mónica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.