



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Mariana Marchi Malacrida

Política e virtude nas *Cartas a Lucílio* de Lúcio Aneu Sêneca (séc. 1 d.C.)

Florianópolis
2020

Mariana Marchi Malacrida

Política e virtude nas *Cartas a Lucílio* de Lúcio Aneu Sêneca (séc. I d.C.)

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof.^a Dra. Flávia Florentino Varella

Florianópolis
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Malacrida, Mariana Marchi

Política e virtude nas Cartas a Lucílio de Lúcio Aneu Sêneca (séc. I d.C.) / Mariana Marchi Malacrida ; orientadora, Flávia Florentino Varella, 2020.
100 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. História. I. Varella, Flávia Florentino. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em História. III. Título.

Mariana Marchi Malacrida
**POLÍTICA E VIRTUDE NAS *CARTAS A LUCÍLIO* DE LÚCIO ANEU SÊNECA
(SÉC. I. D.C.)**

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof., Dr. Alex Degan
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof., Dr. Fábio Faversani
Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

Prof., Dr. José Joaquim Pereira Melo
Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em do Programa de Pós-Graduação em História.

Prof. Dr. Lucas De Melo Reis Bueno
Coordenador do Programa

Prof.^a Dra. Flávia Florentino Varella
Orientadora

Florianópolis, 2020.

Este trabalho é dedicado ao meu querido irmão Prof. Me. Paulo Roberto Bressan Buosi (*in memoriam*) e a todos os pesquisadores que contribuem para a construção da educação em diferentes áreas do saber.

AGRADECIMENTOS

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, em especial, minha orientadora, professora Dra. Flávia Florentino Varella (PPGH/ UFC) pela orientação, competência e acompanhamento de meus estudos. Aos professores doutores, Alex Degan (PPGH/ UFSC) e Fábio Faversoni (UFOP), José Joaquim Pereira Melo (UEM) pelas contribuições valiosas na banca de qualificação e defesa de Mestrado. Ao professor Dr. Fábio Augusto Morales (PPGH/ UFSC), pela cooperação à pesquisa em Antiguidade Clássica e direcionamentos no estágio docência. Aos professores que contribuíram para a minha formação no curso de Graduação em História na Universidade Estadual de Maringá (UEM/ PR). Meus sinceros agradecimentos aos demais técnicos e colaboradores da UFSC. Agradeço às pessoas especiais que acompanharam a minha trajetória, apoiando e incentivando meus estudos em todos os momentos, entre eles meus pais, irmãos, familiares, amigos e profissionais de outras áreas que de alguma forma fizeram parte dessa etapa.

Agradeço à CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo apoio financeiro concedido à pesquisa.

“A felicidade não é mais do que a segurança e a tranquilidade permanentes. Quem no-las proporciona é a grandeza de alma, bem como a constante perseverança na correção de nossas ideias. Os meios de atingir esse estado estão na plena consideração da verdade; em observarmos sempre nas nossas ações a ordem, a moderação, a moralidade, a inocência e a benevolência de uma vontade sempre atenta à razão, nunca desta se apartando, digna ao mesmo tempo de amor e de admiração. Resumamos tudo isso numa fórmula sintética: a alma do sábio deve ser tal qual a que conviria a um deus” (SÊNECA, *Epistulae Morales ad Lucilium*).

RESUMO

A presente dissertação de Mestrado, intitulada: *Política e Virtude nas Cartas a Lucílio de Lúcio Aneu Sêneca (séc. I. d.C.)* discute as contribuições filosóficas de Sêneca, com o objetivo de analisar o seu posicionamento frente às questões de ordem ética, política e filosófica segundo as bases do pensamento estoico. A partir da análise das epístolas endereçadas a seu discípulo e amigo Caio Lucílio Júnior, na obra intitulada *Cartas a Lucílio*, podemos identificar o estoicismo como uma fonte de melhoramento moral e crítica política. A dissertação se divide em três capítulos. No primeiro, abordamos as principais características da filosofia estoica e o estoicismo imperial, com destaque para as reflexões de Sêneca. No segundo, analisamos a estrutura literária do gênero epistolar e sua importância para análise da fonte. No terceiro, analisamos diversas epístolas que evidenciam as ideias de Sêneca sobre as relações entre ética, política e filosofia, com ênfase no tema da exemplaridade moral do sábio estoico.

Palavras-chave: Sêneca; Império Romano; Estoicismo.

ABSTRACT

This dissertation analyses Seneca's philosophical Letters to Lucilius, in order to discuss the relation between Imperial Stoic philosophy and his ideas on life, nature, virtue and politics. From the letters, addressed to his friend and disciple Lucilius, stoicism emerges as a source both for moral improvement and political analysis. The dissertation is divided in three chapters. The first discusses the main features of Hellenistic and Imperial Stoicism, notably from Seneca's reflections. The second chapter discusses the literary features of the ancient epistolography, with examples taken from the Letters to Lucilius. The third and final chapter discusses many epistle to highlight Seneca's ideas on the relation between ethics, politics and philosophy, stressing the centrality of the Stoic wise man's moral exemplarity.

Keywords: Seneca; Roman Empire; Stoicism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	18
SÊNECA E A FILOSOFIA DO PÓRTICO	18
1.1 Estoicismo e a busca por uma pedagogia da virtude prática	19
1.2 Estoicismo Imperial: , felicidade e prática da virtude	30
1.3 Estoicismo como prática educativa	37
CAPÍTULO II	47
AS CARTAS A LUCÍLIO,	47
O GÊNERO EPISTOLAR E A MORAL ESTOICA	47
2.1 O gênero literário epistolar	48
2.2 A produção da obra <i>Cartas a Lucílio</i>	56
2.3 Ética e moral nas <i>Cartas a Lucílio</i>	60
CAPÍTULO III	66
AS CARTAS A LUCÍLIO E A POLÍTICA NO PRINCIPADO ROMANO	66
3.1 Lúcio Aneu Sêneca, um filósofo em seu tempo	67
3.2 Filosofia e exemplaridade	78
CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90

INTRODUÇÃO

As epístolas escritas pelo filósofo estoico Lúcio Aneu Sêneca (Córdoba, 4 a.C. — Roma, 65),¹ que compõem o *corpus* desta pesquisa, apresentam-se como um canal de comunicação entre o presente e a Antiguidade Clássica através da análise do ideal de cidadão romano presente nelas. O objetivo geral desta dissertação será analisar, nas *Cartas a Lucílio* (*Epistulae Morales ad Lucilium*),² a relação entre a filosofia estoica e a política no principado romano, tendo em vista a ligação de Sêneca com as relações políticas que a obra aborda. Os objetivos específicos são identificar o conteúdo das exortações que Sêneca apresenta em favor da busca da virtude (para que a conduta do cidadão tenha exemplaridade no mundo e na sociedade em que está inserido) e discutir o papel da escrita epistolar em seu projeto filosófico. As *Cartas a Lucílio*, epístolas morais senequianas, vinculam-se à virtude estoica e à política romana, revelando as subjetividades individuais e coletivas do homem fundadas no Estoicismo. A escolha das *Cartas a Lucílio* como fonte para compreender as relações entre política e virtude na sociedade romana, justifica-se pela reconhecida contribuição do filósofo ao entendimento do mundo e dos homens de seu tempo, assim como por sua atuação política. Na medida em que um dos principais fundamentos do pensamento filosófico estoico é prática da virtude, esta dissertação buscou compreender o contexto histórico em que tal pensamento se firmou através do caráter filosófico e da vocação moralizadora das epístolas. As cartas de Sêneca, endereçadas ao seu discípulo Lucílio, possuem um papel pedagógico de orientação para a vida pública e para o aperfeiçoamento ético. Esta pesquisa contribui, portanto, com os estudos em história romana, observando, a partir das epístolas senequianas, certa imagem da sociedade

¹ Sobre a vida de Sêneca: Pierre Grimal, *Sénèque*. Paris: PUF, 1996, p. 1-35; Miriam Griffin, *Seneca: A philosopher in politics*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 256-285; G. F. Gianotti, & A Pennacini, *Società e comunicazione letteraria di Roma antica*. Vol. 3. Turin: Loescher, 1986, p.11-27; HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica. Grega e Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998;

² As *Cartas a Lucílio* (*Epistulae Morales ad Lucilium*) de Lúcio Aneu Sêneca (2014) revela-se a principal fonte de análise da pesquisa, as traduções citadas no texto são edição portuguesa das *Cartas a Lucílio*, da Fundação Calouste Gulbenkian, traduz do original latino intitulado: *I. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, segundo o texto da Oxford University Press, 1965. A tradução feita por J. A. Segurado e Campos conta ainda com prefácio e nota do mesmo autor. Essa é a única tradução em língua portuguesa realizada até o presente momento.

e do cidadão romano, reconstruída a partir dos valores éticos e morais que Sêneca associa às relações sociais e políticas.

Lúcio Aneu Sêneca nasceu em Córdoba, capital da província da Hispânia Bética, incorporada aos territórios de Roma no final do século II a.C. A bibliografia data o nascimento de Sêneca entre os anos de 4 a.C. e 1 d.C. Sua trajetória confunde-se com a história dos principados júlio-cláudios (VEYNE, 2015). Sêneca pertencia a uma família de origens ilustres da ordem equestre. Seu pai, Marco Aneu Sêneca, conhecido como Sêneca o Velho, migrou de Córdoba para Roma, onde dedicou-se à oratória e à literatura, o que lhe garantiu reconhecimento e inserção, para si e para seus filhos, nos círculos da elite romana. Enviado para Roma ainda criança, Lúcio Aneu Sêneca estudou gramática, retórica e filosofia, dedicando a esta última sua maior atenção, pois enxergava nela a arte de bem viver e morrer e a considerava a pedagogia da humanidade, julgando ser imprescindível para a educação interior. Sêneca recebeu uma educação romana tradicional, e foi fortemente influenciado por seus professores, em especial Átalo, que o direcionou na busca dos estudos filosóficos (*Epist. Mor.* 80, 1). Deste professor, Sêneca conservou a ênfase nos ensinamentos de ordem prática visando a vida virtuosa, deixando as questões de lógica e metafísica em segundo plano. A moral estoica era vista pelo filósofo como um caminho da alma na resistência contra as adversidades da vida, um fortalecimento dado ao homem contra os males do mundo (VITO, 2016).

Por volta do ano 20 d.C., tendo concluído seus estudos, Sêneca considerou-se preparado para entrar na vida pública; sua trajetória seria marcada pela conjugação entre ação política e escrita filosófica, pontuado por interrupções devido a questões de saúde ou a reviravoltas políticas. Numa delas, no ano de 25 d.C., Sêneca interrompeu sua carreira política para tratar de sua saúde e empreendeu uma viagem ao Egito, aproveitando esse tempo para estudar as condições e os usos da região. Com a saúde restabelecida, voltou para Roma em 31, onde retomou suas atividades intelectuais e políticas, assumindo o cargo de questor por influência de amigos. Ingressando no Senado em 37, Sêneca obteve notoriedade devido seu talento em retórica e filosofia. Porém, após o principado de Calígula (37-41 d.C.), sob o governo de Cláudio (41-54 d.C.), no ano de 41, Sêneca foi exilado para a ilha de Córsega. A condenação teve como motivo a acusação de Messalina (15-48 d.C.), esposa de

Claúdio, de que Sêneca manteria relações adúlteras com Júlia Livilla (? – 41 d.C.), irmã de Calígula, antecessor de Cláudio (WATAKABE, 2009). Sua carreira foi interrompida e a razão mais provável de sua condenação foi a importância que o filósofo adquiriu nos círculos de poder e que o indisporia com o novo soberano (VEYNE, 2015). Em 49, com a morte de Messalina, condenada pelo próprio Cláudio, Sêneca volta a Roma pela intervenção da nova esposa do *princeps*, Júlia Augusta Agripina (15-59 d.C.), a qual tinha por objetivo tornar Sêneca o preceptor de seu filho, Nero (WATAKABE, 2009).

Com a morte de Cláudio em outubro de 54, o jovem Nero (37-68 d.C.), assume o principado, e Sêneca, então seu preceptor, encontra a oportunidade de concretizar os preceitos estoicos. No período de convivência com o *princeps*, escreveu obras morais tais como o *Tratado sobre a Clemência*, dedicado a Nero, constituído por reflexões sobre o papel da clemência na construção de relações políticas justas. As transformações no governo de Nero após a morte de sua mãe, que envolveram a ampliação dos espetáculos, doações ao povo e obras monumentais em Roma, geraram a reação de senadores, que planejaram assassiná-lo. A descoberta da conspiração levou Nero a reprimir os rebeldes, e neste contexto Sêneca afasta-se de suas atividades senatoriais, em 61, em função das contradições entre os papéis de político e filósofo, o qual, segundo o estoicismo, devia viver de acordo com a natureza, ou seja, a razão e a prática da virtude (GRIMAL, 1996). Sêneca ainda permaneceria amigo do *princeps* – não era possível renunciar a essa dignidade senão com a aprovação do próprio amigo. Pede permissão para retirar-se da *consilium principis*, em 62, devido aos excessos cometidos por Nero e a perda das esperanças em influenciá-lo positivamente com a aplicação prática da teoria estoica, mas seu pedido é recusado (FAVERSANI, 2012). Após o incêndio de 64, longe de Roma, retira-se para estudar e, alegando motivos de saúde, passou a viver recluso, se afastando gradativamente da casa imperial e dedicando-se a uma vida consagrada às letras e à reflexão filosófica. Um ou dois anos antes do incêndio, Sêneca começa a escrever *Cartas a Lucílio*. Imerso em um ócio meditativo, na prática da escrita filosófica ele encontra um modo de servir aos outros homens e de continuar na política por outros meios. Acusado de participar de uma conspiração que tinha por objetivo o assassinato

de Nero, em 65, recebeu a ordem de praticar o suicídio, que cumpriu, segundo a tradição, com a serenidade que cabia aos estoicos (FAVERSANI, 2012).

Ao longo de seus mais de sessenta anos de vida, Sêneca percorreu um amplo espaço geográfico, conhecendo tanto a parte ocidental quanto a oriental do Império. Muitas de suas obras foram preservadas e outras perdidas ao longo do tempo. São conhecidas quinze obras filosóficas, uma sátira menipeia e nove tragédias, além de diversos fragmentos cuja atribuição de autoria é em parte questionada. Sêneca foi um erudito de seu tempo, suas obras abordam as temáticas sobre a moral, fenômenos naturais, política, pobreza, reflexões sobre a vida e a morte (FAVERSANI, 2012).

Por meio do códice Ambrosiano, sob o nome de *Dialogi*, com datações pouco seguras, dez de seus trabalhos filosóficos foram preservados. Segundo a ordem do manuscrito, *Sobre a Providência (De Providentia)* é o primeiro deles, escrito algum tempo depois da morte de Tibério (37); o segundo é *A constância do Sábio (De Constantia Sapientis)*, escrito entre os anos de 47 e 62; seguido do *Sobre a Ira (De Ira)*, possivelmente composto no governo de Cláudio, por volta de 52; *Consolação a Márcia (Ad Marciam de Consolatione)*, *Consolação a Hélvia Mãe (Ad Helviam de Consolatione)* e *Consolação a Políbio (Ad Polybium de Consolatione)*, escritos provavelmente nos anos de exílio na ilha de Córsega; *Sobre a Brevidade da Vida (De Vita Beata)*, produzido depois de 58; *Sobre o Lazer (De Otio)*, provavelmente anterior a 62, considerando que foi dedicado a Sereno; *Sobre a Tranquilidade da Alma (De Tranquillitate Animi)*, escrito após 47, mas não antes de 64; *Sobre a Brevidade da Vida (De Breuitate Vitae)*, composto possivelmente entre 48 e 55 (GRIFFIN, 1992).

Além destes, são conhecidos mais cinco textos em prosa preservados de Sêneca. São eles o *Da Clemência (De Clementia)*, escrito na passagem dos anos 55-56; o *Sobre os Benefícios (De Beneficiis)*, com datação incerta entre os anos de 56 e 62; as *Questões Naturais (Questiones Naturales)*, antes de 62; e as *Epístolas Morais (Epistulae Morales)*, que datam mais ou menos dessa mesma época. Existe ainda uma sátira menipeia, em prosa e verso, intitulada *Apocolocitose (Apocolocyntosis)*, que surge imediatamente após a morte de Cláudio (54). Foram preservadas também nove tragédias, que admite-se pertencerem à autoria de Sêneca: *Hércules Furioso (Hercules Furens)*, *As Troianas (Troades)*, *As Fenícias (Phoenissae)*, *Medeia (Medea)*, *Fedra (Phaedra)*, *Édipo (Oedipus)*, *Agamenon (Agamemnon)*, *Tiestes*

(*Thyestes*), *Hércules no Eta* (*Hercules Oetaeus*). Com exceção da última, todas elas têm por base tragédias gregas, destacando a influência de poetas latinos, como Ovídio e de Vário Rufo em sua composição. Nenhuma delas possui datação segura. Uma décima tragédia foi transmitida com de autoria de Sêneca. Trata-se de *Octavia* (*Octauia*), tragédia pretexto que certamente não é de Sêneca, tendo sido escrita provavelmente depois de sua morte, talvez no início do governo de Vespasiano (que se estendeu de 69 a 79). Existe ainda uma série de fragmentos de obras com 77 epigramas e de autoria bastante discutível. A datação desse conjunto documental é extremamente insegura (GRIFFIN, 1992).

Em sua trajetória, Sêneca participou da vida pública e dos problemas de Roma: sua posição como preceptor de Nero o tornou uma figura de destaque pela atuação filosófica e influência política. Como orador quase foi vítima de um crime político, sofreu exílio por consequências de intrigas, regressou e por alguns anos exerceu a prática do poder. Não obstante tudo isso, foi constrangido à prática do suicídio por uma alegada participação de conspiração contra Nero. Desta forma, sua filosofia não veio de algo abstrato, mas sim de sua vivência prática contra as adversidades, contra a sua própria fraqueza. Suas proposições são fruto de uma longa caminhada de aprendizagem e interiorização das teorias estoicas. Suas narrativas e a escolha pelas análises deste quadro epistolar também são justificadas também, nesta dissertação, por elas incluírem diferentes elementos sobre os múltiplos aspectos da vida e da civilização romana, podendo servir como uma fonte questionadora e construtora da história e dos valores que esta sociedade contemplava (SEGURADO E CAMPOS, 2014).

O pensamento filosófico de Lúcio Aneu Sêneca, que tem suas bases no Estoicismo, ocupa uma posição singular no mundo romano, particularmente no século I d.C. A especulação sobre os problemas da vida, da morte, do sobrenatural, da educação e formação do homem, mostra-se por meio de uma vivência pragmática proposta pela escola filosófica estoica. As obras produzidas no período imperial romano consistiam em exercícios de moralização prática. Desde Zenão a escola estoica propunha sair do âmbito individualista da escola epicurista para engajar a filosofia no serviço do outro e em constante empenho social, cumprindo assim uma proposta pedagógica de orientação prática. Neste sentido o Estoicismo propunha ao

cidadão romano uma influência moral, na intenção de proporcionar uma mudança de comportamento adotando uma conduta ética e virtuosa, segundo os princípios da escola (GILL, 2006).

A principal fonte desta dissertação é a obra *Cartas a Lucílio*. Para esse estudo usamos a tradução portuguesa de J. A. Segurado e Campos, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian e traduzida do original latino *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, segundo o texto da Oxford University Press, 1965. A tradução conta ainda com prefácio e nota do mesmo autor. A tradução das epístolas viabiliza a produção da pesquisa, proporcionando um acesso maior à fonte, colocando o documento ao alcance de novas leituras e interpretações históricas.

Cronologicamente, as *Cartas a Lucílio* são a produção da última fase da vida de Sêneca. Com isso, refletem a forma mais amadurecida de seu pensamento, resultando em uma soma de reflexões de caráter ético que constituem uma análise de situações concretas e de apreciações sobre a natureza e o comportamento humano. Cada epístola contém uma exortação para que o destinatário haja de determinada maneira, orientado pelos preceitos estoicos. Os direcionamentos de Sêneca pretendem convencer Caio Lucílio Júnior, seu interlocutor, a dominar os princípios filosóficos estoicos e ser capaz de aplicar na vida prática, a adquirir a virtude e se aproximar ao máximo do ideal do sábio (SEGURADO E CAMPOS, 2014). Organizadas em 22 livros, as 124 epístolas que compõem as *Cartas a Lucílio* são compostas tanto pelas exortações de Sêneca sobre a moral e a virtude, quanto de reflexões gerais sobre a vida, a morte e o lugar da filosofia na vida do cidadão. As epístolas como um todo não possuem uma sequência linear de conteúdo, porém, todas elas se interligam e se enveredam pelo mesmo caminho que é a prática do verdadeiro bem e a busca da virtude (SEGURADO E CAMPOS 2014).

O conteúdo das epístolas revela exemplos concretos para a vida prática. As epístolas são textos de direção espiritual e exercícios de meditação não teóricos, pois a teoria sempre interessou a Sêneca somente no caso de ser susceptível de aplicação, para ser interiorizada e moldar de forma permanente a conduta do homem. Talvez neste ponto pudéssemos encontrar a originalidade do pensamento senequiano: a filosofia é para ser praticada e não uma acumulação de conhecimentos desprovidos de valores morais. A filosofia senequiana não surge como especulação,

mas como uma forma de terapia que o filósofo aplica para si mesmo e para os outros, cumprindo assim um papel pedagógico (SEGURADO E CAMPOS, 2014).

Esta dissertação busca contribuir à historiografia do primeiro século do Principado romano por meio da discussão das relações entre política e virtude nas reflexões de Sêneca, de modo a analisar o papel do estoicismo e a sua influência. Para isso, a dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, os estudos buscaram a fundamentação das práticas estoicas e desenvolvimento da questão ética através de Sêneca, percorrendo os estudos das primeiras ideias desenvolvidas pela *Stoa*. A retomada das interpretações da História e da Filosofia presentes neste capítulo serão elementos importantes para a discussão mais direcionada do terceiro capítulo.

O segundo capítulo da dissertação discute mais detidamente a forma literária epistolar, os mecanismos do gênero e os recursos adotados por Sêneca em suas epístolas, como forma de aplicar as teorias estoicas. Atenção particular é dada à relação estabelecida entre autor e destinatário, problematizando a representatividade de Lucílio para se pensar o contexto do principado romano, assim construindo mais elementos com o objetivo de compreendermos as ligações existentes entre o pensamento filosófico, a escrita epistolar e a atividade política.

Por fim, o terceiro capítulo conclui a pesquisa avançando na análise das epístolas em que podemos destacar os ensinamentos de Sêneca frente o modelo da sabedoria exemplar. Através da interpretação dada a algumas de suas epístolas procuramos demonstrar o posicionamento político de Sêneca como um intelectual de seu tempo, envolvido profundamente com seu tempo; junto a isso discutimos o papel da ética estoica como conhecimento prático da virtude, demonstrando algumas das relações existentes entre a política e a virtude no principado romano.

CAPÍTULO I
SÊNECA E A FILOSOFIA DO PÓRTICO

A filosofia estoica foi elaborada três séculos antes de Sêneca e um século após a morte de Sócrates, aproximadamente no ano de 300 a.C. Seus fundadores, Zenão, Cleantes e Crisipo, são constantemente mencionados e foram muito estudados pelo filósofo romano. Na caracterização geral do estoicismo, costuma-se destacar que ele deu continuidade, na tradição do pensamento filosófico grego, a dois problemas centrais: a caracterização do homem sábio e a discussão do problema da felicidade (VEYNE, 2015).

Em Sêneca, veremos que a filosofia estoica é muito mais do que um estilo de escrita, ela é uma transmutação em vivência que o filósofo aplica para si mesmo e para seu discípulo, Caio Lucílio Júnio. Neste sentido, este capítulo tem como objetivo a apresentação dos fundamentos do estoicismo, de suas origens helenísticas à sua conformação no contexto imperial, com destaque à função pedagógica que Sêneca desenvolveu em sua última produção epistolar, como fruto de um período em que viveu e participou da vida política como preceptor de Nero e membro de seu *consilium principis*.

1.1 Estoicismo e a busca por uma pedagogia da virtude prática

De acordo com Sêneca, os filósofos geralmente apresentavam a seus aprendizes ensinamentos supérfluos, de maneira meramente teórica e erudita, sem um valor prático (*Epist. Mor.* 106, 11-12). Na maioria dos casos, o discurso abordado não possuía uma conexão direta com a vida prática. Nesse sentido a filosofia defendida por Sêneca pretendia ultrapassar os limites da eloquência, para alcançar a prática da virtude (*uirtus*). Escreve Sêneca: *Ego quidem ut potiora illa ago ac tracto, quibus pacatur animus, et me prius scrutor, deinde hunc mundum* (*Epist. Mor.* 65, 15: “trato de temas mais válidos, que trato daquilo que me tranquiliza o ânimo, que me observo a mim mesmo antes de observar o universo”. Trad. J. A. Segurado e Campos). A busca dessa sabedoria seria feita através do conhecimento filosófico. (*Epist. Mor.* 48, 7).

O pensamento de Sêneca tem suas bases no Estoicismo e ele próprio se tornou um grande expoente desta filosofia que floresceu na Roma do século I d.C. A corrente

filosófica estoica surgiu em Atenas por volta do ano 301 a.C., fundada por Zenão de Cítio (336-264 a.C.), como um movimento espiritual e moral, com grande disseminação por todo o mundo helenístico; no Império Romano, sua difusão se deu principalmente através das obras de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. Posteriormente, logo após uma relativa pausa durante a Idade Média, parece claro que a “sua influência filosófica continue a ser sentida em uma variedade de âmbitos, muitos dos quais são difíceis de mapear”, e mesmo na modernidade “o estoicismo se torna parte significativa da cena filosófica e permanece, desde então, como força intelectual influente” (INWOOD, 2006, p. 1).

A história da escola estoica é dividida convencionalmente em três fases. O estoicismo primeiro ou estoicismo antigo, vai da fundação da escola por Zenão de Cítio (332 a 262 a.C.), aproximadamente no ano 300 a.C., até fins do século II a.C., período que corresponde a direção de Crisipo de Sólis (272 a 204 a.C.). O estoicismo médio, período que vai do século II a I a.C, tornou-se conhecido como a era de Panécio (185 a 180/ 110 a 100 a.C) e Posidônio (140 a 130/ 59 a 40 a.C.). E o estoicismo imperial ou estoicismo romano, que vai até o século II d.C., ligado a quatro nomes, Lúcio Aneu Sêneca (4 a.C a 65 d.C), Musônio Rufo (30 até o final do século I d.C), Epiteto (50 a 123/130) e Marco Aurélio (121 a 180). Cada uma dessas fases apresenta considerações específicas acerca do que é ser estoico, como cada filiação e rótulo escolhido podem acarretar (SEDLEY 2006, p. 7).

Zenão de Cítio foi um exemplo eloquente acerca da trajetória dos filósofos do período helenístico. Zenão, natural da Ilha de Chipre, chegou a Atenas em 312 a.C. com a intenção de tomar contato com a cultura helênica e dedicar-se à filosofia. Demétrio de Magnésia, em *Homônimos*, afirma que o pai de Zenão, Mnasea, sendo comerciante, viajava frequentemente a Atenas e de lá levava muitos livros socráticos a Zenão, ainda criança. Por isso, antes mesmo de deixar a sua pátria, já possuía alguma iniciação filosófica (Diógenes Laércio, VII, 31 apud REALE, 2015, p. 10). As origens do estoicismo encontram-se nas teorias socráticas, ambas as propostas consideram como os verdadeiros bens os interiores, aqueles que podem alcançar a alma do homem por meio da ciência e do saber, e o encontro de Zenão com Crátes e com o socratismo, é um importante elemento para essa compreensão. Muito provavelmente, foram esses “livros socráticos que amadureceram no jovem a decisão

de transferir-se para Atenas” (REALE, 2015, p. 6). Em Atenas, tornou-se discípulo de Crátes de Tebas, filósofo discípulo de Diógenes, o Cínico.

Crátes, discípulo de Diógenes, o Cínico, é um dos representantes das escolas socráticas menores que existiam em Atenas e ofereceu a Zenão um exemplo prático de vida filosófica, acrescentando a essa prática uma justificação teórica socrática no que diz respeito à verdade interior, pela qual elabora que os verdadeiros bens não são os exteriores, mas unicamente os interiores, como a bondade, a justiça, a honestidade, a coragem. O socratismo argumenta que a felicidade consiste exclusivamente na atuação desses bens; tudo o que é externo não pode impedir a atuação desses valores e, portanto, de alcançar a felicidade. Neste sentido, para alcançar tal meta, era necessário a *ciência*, o verdadeiro *saber* (REALE, 2015). Com isso podemos perceber que o socratismo, sobretudo com os cínicos, reforçou a coesão entre reflexão filosófica e prática de vida. A interpretação de Zenão, no entanto, admitia leituras próprias da relação entre os valores convencionais e a vida ética. De acordo com D. Seddley,

o estoicismo foi o sustentáculo de um conjunto totalmente convencional de escolhas sociais e pessoais e, por isso, pôde ademais ser recomendado ao mundo helenístico em escala maior que o cinismo, seu ancestral, essencialmente desafiador das convenções (SEDDLEY, 2006, p. 10).

Desta filosofia prática é que surgem os interesses de Sêneca. O filósofo confirma a influência dos estoicos quando escreve: “disposto, inexperiente, sigo Zenão, Cleantes, Crisipo” (*Da tranquilidade da Alma, I*) indicando a base de seu pensamento filosófico.

Por volta da virada para o século III a.C., Zenão transformou seu grupo denominado “zenonianos” para “estoicos”, assim chamados em razão do pórtico pintado da ágora ateniense (a *Stoá Poikíle*³), onde costumavam se reunir. Após a sua morte em 262 a.C. em Atenas, onde havia permanecido, a escola que fundou veio a se tornar escola principal da Era Helenística (ver REALE, 2011). Os próprios estoicos

³ Stoá significa pórtico em grego, os seguidores são chamados de “os da Stoá” ou “os do pórtico” ou simplesmente “estoicos” (REALE, 2015, p. 14).

gostavam de ser classificados genericamente como socráticos, devido à caracterização de seu sistema ético centrado na identificação entre bondade e sabedoria, e na crítica dos “bens” não-morais. O estoicismo diferenciava-se dos outros sistemas filosóficos da era helenística, no entanto, e teve intensa competição com a filosofia antitética da escola epicurista, enquanto movimento doutrinal (SEDLLEY, 2006). Fundada Epicuro (341 a 270 a.C.), o “Jardim”, como era chamada a escola, tinha como principal diferença entre epicurismo e estoicismo o fato de que:

O epicurismo visava sobretudo libertar os homens de suas falsas necessidades e suas angústias ilusórias, enquanto o estoicismo lhes ensinava manter-se numa atitude de paciente esforço, a fim de eliminar pouco a pouco os maus hábitos de pensamento que os acorrentam desde o nascimento (VEYNE, 2015, p. 49-50).

Para Zenão “repugnavam-lhe profundamente as duas ideias básicas do sistema epicurista”, que eram “a redução do mundo e do homem a mero amontoado de átomos e a identificação do bem moral com o prazer” (REALE, 2015, p. 13).

Em Sêneca também percebemos a discordância com Epicuro, como quando escreve:

Non de ea philosophia loquor, quae civem extra patriam posuit, extra mundum deos, quae virtutem donavit voluptati, sed de illa, quae nullum bonum putat nisi quod honestum est, quae nec hominis nec fortunae muneribus deleniri potest, cuius hoc pretium est, non posse pretio capi (Epist. Mor. 90, 35).

Não estou te falando daquela filosofia que expulsa o cidadão de sua comunidade, coloca os deuses à margem e põe a virtude na dependência do prazer; falo-te, sim, daquela que aceita como único bem o bem moral, que resiste soberanamente aos favores dos homens ou da fortuna, e cujo maior preço consiste em estar acima de qualquer preço (Trad. de J. A. Segurado e Campos).

Nas cartas, Lucílio é apresentado como tendo inicialmente se interessado pelo epicurismo. Por conta disso, Sêneca utiliza-se de algumas máximas como forma de aproximação com seu discípulo, como quando diz: *ex pluribus, quae legi, aliquid adprehendo Hodiernum hoc est, quod apud Epicurum nanctus sum; soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator (Epist. Mor. 2, 5.* “de muita coisa que li retenho certa máxima. A minha máxima de hoje encontrei-

a em Epicuro: é um hábito percorrer os acampamentos alheios, não como desertor, mas sim como batedor!”. Trad. de J. A. Segurado e Campos). Suas eventuais aproximações com Epicuro, no entanto, se subordinavam à sua visão geral da filosofia, pela qual que todo homem poderia ser iniciado a prática da filosofia, e através da razão, praticar a virtude (*uirtus*) e atingir o ideal do sábio, ou seja, viver segundo a natureza.

Ideo, Lucili, tenenda nobis via est, quam natura praescrisit, nec ab illa declinandum; illam sequentibus omnia facilia, expedita sunt, contra illam nitentibus non alia vita est quam contra aquam remigantibus (Epist. Mor., 122, 19).

Em conclusão, Lucílio, prosseguimos na via que a natureza nos prescreveu sem dela nos apartarmos um passo. Se a seguirmos, tudo nos parecerá fácil ao nosso alcance. Tentar viver ao contrário da natureza é a mesma coisa que remar contra a maré (Trad. J. A. Segurado e Campos).

O estoicismo possuía uma visão de mundo que apelava não para os átomos, mas para a razão (*lógos*). Sem recorrer a uma metafísica platônica ou aristotélica (ver REALE, 2007), Zenão propôs que os indivíduos poderiam viver fora do individualismo, mantendo-se a serviço do próximo em um constante empenho social. De acordo com o estoicismo, a razão (*lógos*) une e nunca divide. Assim, Zenão indicava um ideal de felicidade que não se degrada no prazer, mas sim de um ideal de paz espiritual alcançada pela superação das adversidades das coisas e dos acontecimentos exteriores, e do obstáculo interno das paixões, através da razão (*lógos*) e só por meio dela (REALE, 2015, p. 13). Segundo Sêneca,

in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit. Haec enim sola non submittit animum, stat contra fortunam; in quolibet rerum habitu securos servat. Id autem unum bonum est, quod numquam defringitur. Is est, inquam, beatus quem nulla res minorem facit (Epist. Mor. 92, 2).

A felicidade depende exclusivamente de termos em nós uma razão perfeita, pois apenas esta impede em nós o abatimento e resiste à fortuna; seja qual for a sua situação, ela manter-se-á imperturbável. O único bem autêntico é aquele que não deteriora. O homem feliz, insisto, é aquele que nenhuma circunstância inferioriza (Trad. J. A. Segurado e Campos).

A esse ideal de “paz interior”, Sêneca posteriormente chamou de “tranquilidade da alma”:

Quid est beata vita ? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati tenax. Ad haec quomodo pervenitur ? Si veritas tota perspecta est; si servatus est in rebus agendis ordo, modus, decor, innoxia voluntas ac benigna, intenta rationi nec umquam ab illa recedens, amabilis simul mirabilisque. Denique ut breviter tibi formulam scribam, talis animus esse sapientis viri debet, qualis deum deceat (Epist. Mor. 92, 3-4).

A felicidade não é mais do que a segurança e a tranquilidade permanentes. Quem no-las proporciona é a grandeza de alma, bem como a constante perseverança na correção de nossas ideias. Os meios de atingir esse estado estão na plena consideração da verdade; em observarmos sempre nas nossas ações a ordem, a moderação, a moralidade, a inocência e a benevolência de uma vontade sempre atenta à razão, nunca desta se apartando, digna ao mesmo tempo de amor e de admiração. Resumamos tudo isso numa fórmula sintética: a alma do sábio deve ser tal qual a que conviria a um deus (Trad. J. A. Segurado e Campos).

O sistema filosófico estoico é tradicionalmente dividido em três partes. A física, a primeira delas, estuda as coisas que existem na natureza, tais como os deuses, os homens, os animais, as plantas, etc. A lógica estuda como as coisas que existem na natureza se relacionam entre si. Por exemplo, como os homens se relacionam com os deuses. A última delas, a moral, estuda como os elementos contidos na natureza deveriam se relacionar e como deve ser o comportamento adotado pelo homem (BRUN, 1997). Portanto, é na terceira parte da filosofia estoica que reside a proposta ética pregada por Sêneca: evidenciando a moral em seus escritos como a parte mais privilegiada, optou por uma filosofia prática para a arte de bem viver e morrer, centrada no estudo da virtude. Neste sentido, Sêneca considerava filosofia e virtude inseparáveis uma da outra (*Epist. Mor. 89, 8*).

O período chamado de Estoicismo Imperial (século I e II d.C.), do qual Sêneca faz parte, caracteriza-se por abandonar quase que por completo os elementos da lógica e da física para se interessar apenas na moral (GILL, 2006). No entanto, podemos elencar alguns pontos necessários a respeito da física e da lógica, como importantes para a compreensão da filosofia estoica.

A física estoica ou *physis*, entendida em um sentido pré-socrático, pretende compreender a totalidade da realidade, apontando os princípios e as leis que constituem o seu fundamento, considerada uma ontologia, uma metafísica da imanência, possuindo a tarefa de identificar os espaços ontológicos, nos quais pode-se situar a ética. no entanto, ela é constituída em função da ética. Os estoicos em seus fundamentos, negam qualquer existência que seja puramente espiritual, assim o ser é materialidade e corporeidade. O corpo é Deus, é alma, é o saber, é o bem, são as paixões, são os vícios, as virtudes (BRUN, 1997).

A lógica, não inclui apenas o estudo formal do argumento e de outros modos de discurso, mas também o que podemos chamar de epistemologia. Para Zenão o *lógos* não representa apenas a razão pensante e cognoscente, mas também o princípio espiritual fundamental que dá forma a todo o universo. A razão (*lógos*) reina tanto no cosmo como no homem, fornecendo a chave para a nossa existência espiritual (REALE, 2015).

Para os estoicos, a física (*physis*) implica matéria, mas implica também o princípio intrínseco do agente que é, que dá e que se torna forma de todas as coisas, o princípio que faz tudo nascer, crescer e ser. Assim, ela só pode significar Deus concebendo-o de maneira imanentista e panteísta⁴, ou seja, natureza e Deus são idênticos. O deus da física (*physis*), também é a razão (*lógos*), princípio de inteligência, racionalidade e espiritualidade. Dessa forma compreende-se que os estoicos podiam identificar o seu “Deus-*physis-lógos*” como o fogo artífice, com o heraclitiano “raio que tudo governa”, ou também como o *pneuma*, sopro ardente ou ar dotado de calor (REALE, 2015); nas palavras de Diógenes Laércio, “a natureza é um fogo artífice, que procede no seu caminho para a geração, isto é, um sopro ígneo e criativo” (Diógenes Laércio, VII, 156, apud REALE, 2015).

Sêneca compreende as funções da física e da lógica estoica, porém argumenta encontrar na moral, terceira parte que compõe a filosofia estoica, a plena realização humana:

Ergo in homine quoque nihil ad rem pertinet, quantum aret, quantum faeneret, a quam multis salutetur, quam pretioso incumbat lecto, quam

⁴ A concepção panteísta-materialista não exclui o politeísmo, as concepções de Deus uno e de Deus múltiplo não se excluem mutuamente (REALE, 2015, p. 41).

perlucido poculo bibat, sed quam bonus sit. Bonus autem est, si ratio eius explicita et recta est et ad naturae suae voluntatem accommodata vocatur virtus, hoc est honestum et unicum hominis bonum. Nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit (Epist. Mor. 76, 15-16.)

Um homem será bom se sua razão for desenvolvida e justa, e se tiver adequada à plena realização da natureza humana. É a isso que se chama “virtude”, nisto consiste o bem moral, que é o único bem próprio do homem. Dado que só a razão dá a perfeição ao homem, também apenas a razão o pode tornar perfeitamente feliz; ora o único bem do homem é aquele que só por si o pode tornar feliz (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Quando necessário, ele não se exime de discutir amplamente problemas de índole teórica. Porém a teoria somente interessou o filósofo em sua aplicabilidade, para ser interiorizada e mudar de forma indelével a conduta do homem (SEGURADO E CAMPOS, 2014). Assim Sêneca exorta: *Haec, Lucili virorum optime, quo minus legas non deterreo, dummodo quicquid legeris, ad mores statim referas (Epist. Mor. 89, 18;* “Lucílio, meu amigo caríssimo, eu não te desaconselho a leitura destas matérias, desde que extraias imediatamente as respectivas implicações morais”. Trad. J. A. Segurado e Campos).

A consideração estoica da natureza do homem mostra que sua especificidade consiste em ser dotado de razão: uma razão cujo alcance vai muito além do simples cálculo dos prazeres, pois os estoicos entendem que o ser humano é um fragmento e um momento do ser divino. O primeiro instinto é chamado a natureza (*physis*), particular do homem, onde o indivíduo tem a tendência de apropriar-se a tudo que lhe convém para conservar a si mesmo, assim ele reconcilia-se consigo mesmo e com as coisas que são conformes a sua essência. Uma característica fundamental dos seres é indicada pelos estoicos com o termo *oikeíosis* (REALE, 2015).⁵

Pohlenz, em *La Stoa*, explica o termo *oikeíosis*, indicando que todo o ser vivo difere-se de uma planta pela alma que possui, cuja primeira manifestação é a sua percepção, através de um processo interior do qual ele é tocado. A percepção exterior, explica o autor, está relacionado desde o nascimento a uma *synáísthesis*, uma consciência do próprio eu; a partir dessa percepção nasce o primeiro movimento ativo

⁵ Oikeíosis (conciliatio): Atração. “É o primigênio instinto de conservação, posto pelos estoicos na base da sua ética” (REALE, 2015, p. 187).

da alma, que é o primeiro instinto, uma forma do sujeito voltar-se ao próprio ser, como uma forma de apropriar-se de si mesmo. No entanto, essa percepção de si é necessariamente acompanhada de um sentido de complacência, indicando que o amor de si é inato no ser vivo e se manifesta praticamente em um instinto de conservação, o qual recebe tudo o que favorece o ser, mas também evita o que for contrário. A natureza une, junto com a consciência de si, também o instinto de prover por si a conservação e o desenvolvimento do próprio ser (POHLENZ, 1967). Dessa conciliação procede à dedução do princípio da ética estoica, a sua base está diretamente relacionada ao instinto de conservação. Em resumo, “o que conserva e incrementa nosso ser é bem, o que danifica e diminui é mal” (REALE, 2004, p. 188).

Outra consideração sobre a natureza estoica encontra-se na associação de uma arte de viver a uma metafísica (ou à filosofia da natureza), possibilitando o estoicismo criar sua base de fundação. Segundo o princípio estoico de natureza, ela é organizada e age a favor de um bem; sendo inteligente, ela deseja a felicidade do homem, tornando-se simplesmente a atividade do Deus providencial. O otimismo estoico buscava dar explicações que justificassem a natureza por inteiro e é com este interesse que tomam a natureza como guia.

Uma vez que as intenções da Natureza são boas e o programa que ela designa para cada espécie seguramente bem concebido, todo ser que funciona em conformidade com esse programa, todo ser que “segue a natureza”, se sentirá bem e feliz em sua condição. Pois ele age assim porque foi a natureza que o fez (VEYNE, 2015, p. 70).

Neste sentido, entendemos que a busca da segurança feliz corresponde ao desejo da própria natureza e o dever do homem para com os demais e a sociedade são funções naturais. O primeiro “mandamento” do estoicismo é: viver bem é viver de acordo com a natureza (BRUN, 1997, p. 19). Desse modo, o homem mantém a harmonia com o universo e se debruça em aproximar-se o máximo possível do soberano bem, somente pleno no mundo dos deuses. Apenas o sábio busca a virtude e dela se aproxima.

Com Sêneca, vemos como a ética estoica é elaborada e pautada por uma moral, norteadada pelo princípio da natureza, que para os estoicos equivale à razão. Assim Sêneca caracteriza a doutrina do antigo pórtico:

Quid in homine proprium? Ratio. Haec recta et consummata felicitatem hominis implevit. Ergo si omnis res, cum bonum suum perfecit, laudabilis est et ad finem naturae suae pervenit; homini autem suum bonum ratio est; si hanc perfecit, laudabilis est et finem naturae suae tetigit. Haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est (Epist. Mor. 76, 9).

O que é próprio do homem é a razão. Por ela o homem precede os animais e vem logo depois dos deuses. Uma razão perfeita é, pois, o bem próprio do homem; todos os outros são bens comuns aos animais e às plantas. Todo ser, tendo alcançado a perfeição do que é o seu bem, é digno de louvor e toca o limite máximo da sua própria natureza. Se, portanto o homem tem por seu bem a razão, se leva à perfeição, alcança o fim último da sua natureza (Trad. J. A. Segurado e Campos).

A moral é o campo da filosofia estica que estuda as tendências dos bens e dos males, do primeiro valor, das condutas convenientes, dos encorajamentos, das dissuasões (BRUN, 1997). Os estoicos propõem uma diferenciação na avaliação dos bens, dos males e dos casos indiferentes. São verdadeiros bens autênticos aqueles que incrementam a razão (*lógos*) e verdadeiramente males os que se opõem à natureza (*physis*). Somente são bens morais, aqueles que levam o homem a ser bom, no sentido virtuoso, e, portanto, feliz. O contrário a esses bens, conseqüentemente são os males - aquilo que tende ou é vicioso. Portanto, todas as coisas relativas ao corpo, que os prejudique ou não, são consideradas indiferentes. Entre essas coisas moralmente indiferentes podemos elencar elementos físicos e biológicos positivos como a vida, saúde, beleza, riqueza, etc., e como as que são física e biologicamente negativas a morte, doença, fealdade, pobreza, etc (REALE, 2015). Sêneca em suas exortações a Lucílio também discute essas características: *Id autem medium atque indifferens vocamus, quod tam malo contingere quam bono possit, tamquam pecunia, forma, nobilitas (Epist. Mor. 117, 9; “nós” - os estoicos - “consideramos como intermédios e indiferentes aqueles atributos que tanto afectam um indivíduo bom como um mau, por exemplo, a riqueza, a beleza, a nobreza”*. Trad. J. A. Segurado e Campos).

O Estoicismo advoga a virtude como presença do bem em uma pessoa. Nesse sentido, o sábio estoico deve procurar praticar a virtude moderando as paixões e vivendo segundo a razão. No que se refere às paixões, podemos compreendê-las não como uma passividade, mas sim como um “movimento irracional da alma contrário à natureza: uma tendência sem medida” (BRUN, 1997, p. 110, tradução nossa). O realismo estoico não pretende discutir como nascem as paixões, mas se apegam ao fato de compreender no que elas consistem. Interpretando que os homens eram apaixonados e insensatos, os estoicos tentaram encontrar uma sabedoria que construísse uma relação com o mundo e com os homens demonstrando que é possível viver de acordo com o equilíbrio que a natureza oferece. Essa sabedoria estoica “é baseada em uma ética do ascetismo e não é complementada por uma metafísica descendente: o mal é necessário para que haja uma elevação em direção ao bem” (BRUN, 1997, p. 112, tradução nossa).

A alma, para os estoicos, é una e compreende apenas a razão. As paixões não enfraquecem a razão, mas nascem de uma razão enfraquecida. No entanto, um estoico não é um homem que se tornou impermeável às emoções, mas um homem capaz de controlá-las, pois a afetividade é muito diferente do juízo, não sendo ela parte da natureza. Por isso Sêneca aponta que as paixões não devem ser moderadas, como nas propostas aristotélicas e sim extinguidas, aniquiladas. Assim, uma existência limitada exclusivamente ao exercício da razão significa excelência e tranquilidade assegurada (VEYNE, 2015).

Para os estoicos a sabedoria “é uma compreensão das implicações dos acontecimentos que, por sua vez, é um consentimento da natureza e uma adesão ao bem” (BRUN, 1997, p. 104 e 105, tradução nossa). Na busca por essa sabedoria, o exame de consciência foi uma prática realizada pelos estoicos como forma de alcançar e de obter o aperfeiçoamento de si mesmo, seus atos e os seus pensamentos (*Sobre a Clemência*, I, 1). O indivíduo que era capaz de se autoavaliar tinha por fim a sabedoria, que representava o equilíbrio, segundo Sêneca: *Sapiens ille plenus est gaudio, hilaris et placidus, inconcussus; cum dis ex pari vivit* (*Epist. Mor.* 59, 14; “o sábio vive em plena alegria, contente, tranquilo, imperturbável; vive em pé de igualdade com os deuses”. Trad. J. A. Segurado e Campos). Neste sentido o “sábio (*sophós*) é aquele que progrediu moralmente” (ULLMANN, 1996, p. 40).

O sábio encontrava-se acima dos homens comuns e ao lado dos deuses, agindo sempre de forma perfeita, dada a sua condição (*Epist. Mor.* 59, 14). Sêneca, como os antigos, é definitivo: “ou o homem é bom ou é mau”. Mas, ao contrário dos antigos, ele admite gradações, que é a capacidade do homem tender para a bondade. Entre esses dois extremos, o homem usando a razão tem a possibilidade de aproximar-se do tipo ideal do sábio, através do reconhecimento dos valores da filosofia e colocando-os em prática, através de exercícios de vontade (SEGURADO E CAMPOS, 2014, p. XL-XLI).

1.2 Estoicismo Imperial: natureza e prática da virtude

A entrada do estoicismo em Roma, faz parte de um processo de integração política do mundo grego ao domínio romano. No século II a.C., ao mesmo tempo que Roma ampliava seu poder político sobre os gregos, a cultura grega tomava seu espaço no mundo romano transformando alguns aspectos da vida e da cultura romana através desse processo de conquista gradual. Com filósofos gregos como Crátes de Pérgamo e outros, Roma recebeu a influência da Filologia, da Gramática e a preocupação com o espírito filosófico. Neste período observa-se uma orientação eclética: a sociedade romana incorporou a seu repertório cultural as principais correntes filosóficas helenísticas, como o platonismo, aristotelismo, epicurismo e estoicismo. No entanto, havia uma resistência “por parte dos grupos sociais e políticos mais conservadores, que viram na filosofia um meio de corrupção dos jovens, assim como de ataque à ordem do estado e da sociedade romana” (CAMBI, 1999, p. 107).

A helenização romana desencadeou uma reação de caráter nacional, que teve em Catão (234-149), o Velho, o seu principal arauto. Ele denunciava essa influência helênica como prejudicial à tradição e aos costumes romanos, mas o movimento resultou inútil, uma vez que nada se podia fazer em relação ao processo. O número de sábios aumentou significativamente em Roma. As antigas Escolas representativas do pensamento grego, a Peripatética e a Academia, que não encontraram terreno propício para se difundirem, não respondiam aos interesses romanos (PEREIRA MELO, 2007, p. 28).

Dentre as várias correntes, o estoicismo se adequou com mais clareza aos valores romanos, em particular com a praticidade e civismo. Os adeptos do estoicismo eram aconselhados a participarem nos negócios públicos, prática entendida como um dever de todo cidadão (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1994). Além de adaptar-se ao valor romano da praticidade, o estoicismo reafirmou os preceitos sobre seus deveres, autodisciplina, obediência e participação na política. Essa sujeição à ordem natural das coisas ia ao encontro das antigas virtudes romanas e seus hábitos conservadores, cujo interesse distanciava-se da prática do período grego clássico, representado por Platão e Aristóteles, voltados para as grandes reflexões teóricas (PEREIRA MELO, 2007).

Nos séculos II e I a.C., diversos pensadores reorientaram o estoicismo. Panécio de Rodes (185-110/9 a.C.), por exemplo, reforçou a orientação estoica para o sentido prático, valorizando a formação de um homem vigoroso e “livre”, capaz de ir em busca de sua realização de forma desprovida dos vícios (REALE, 1992, p. 365). Posidônio de Apaméia (135-51 a.C.), por sua vez, atualizou a doutrina do pórtico em relação ao progresso que as ciências alcançaram (REALE; ANTISERI, 1990). Ambos foram precursores do estoicismo em Roma, já que seus direcionamentos atendiam as necessidades do momento e ao espírito prático dos romanos (VITO, 2016).

Em meados do século II a.C. a reputação pública dos filósofos parece ter se tornado notável em grau máximo. Neste período, também a herança da corrente platônica é tida em maior evidência com Panécio e Posidônio, sendo o primeiro, sucessor de Antípatro. Uma nova interpelação tem impacto vital para a história do estoicismo e também dentro de sua própria academia, pelas combinações de recursos que Posidônio e Panécio fizeram, entre o que podia ser entendido como três ramos da tradição platônica: o platonismo antigo, o aristotelismo e o estoicismo. Esse “sincretismo” teve impacto visível em um contemporâneo mais jovem de Panécio, Antíoco de Áscalon (SEDLLEY 2006, p. 20- 25).⁶

Antíoco de Ascalon (c. 125-68 a.C.) foi também um defensor do sincretismo filosófico a partir do platonismo. Foi professor de Cícero e foi muito citado em suas obras; provavelmente muito da influência que o pensamento estoico alcançou em

⁶ Sobre Antíoco, ver Barnes (1989) e Görler (1994).

Roma no século I a.C., floresceu por vias indiretas, através do antioicanismo. Assim como as obras de Varrão, Antíoco ajudou a estabelecer, na posteridade do mundo antigo, contribuições fundamentais do estoicismo para algumas áreas modernas, como a linguística (SEDLLEY, 2006).

Um episódio fundamental para a disseminação da filosofia pelo Mediterrâneo foi a “diáspora filosófica”, que ocorreu de 88 a 86 a.C. em Atenas, derivada da destruição de Atenas por Sula, após o governo tirânico de Ateníon, filósofo peripatético, e Aristíon, filósofo epicurista, associados ao rei Mitrídates VI do Ponto, que combateu os romanos em diversas ocasiões no início do século I a.C. O saque de Sula, assim como a competição de outros centros, foi um fator determinante para a destituição de Atenas da posição central do mundo filosófico. O violento cerco seguido do saque da cidade por parte do exército de Sula destruiu lugares tradicionais de reuniões e ensino. Houve grande dispersão de bibliotecas da escola e a *Stoa* ateniense provavelmente estava “morta” nesse período, pois a partir de 86 as escolas atenienses pareciam ter perdido a sua importância institucional, havendo “poucas informações a respeito de qualquer sucessão de seus escolarcas depois dessa data” (SEDLLEY, 2006, p. 26). Mas algumas batalhas, com a de Filo de Larissa e Antíoco, em Roma e Alexandria, respectivamente, indicam que, nessas cidades, “novos pontos de partida em filosofia ocorreram nas décadas seguintes” (SEDLLEY, 2006, p. 27).

Duas décadas antes desse período existe a possibilidade de que a escola estoica tenha sido transferida para Roma, pois não existem provas suficientes de sobrevivência da escola estoica como instituição depois da morte de Panécio em 110 a.C. Dessa forma, as constantes estadias de Panécio em Roma “podem tanto refletir como ajudar a explicar a importância decrescente de Atenas como centro filosófico na época” (SEDLLEY, 2006, p. 28).

Na segunda metade do século I a.C., Roma tinha adquirido o que provavelmente é o sinal mais forte que uma cidade se tornou um dos eixos da atividade estoica: os estoicos gregos estabeleceram-se na cidade, especialmente por volta da época de transição da República para a Era Imperial. Alguns dirigentes estoicos, como Atenodoro e Ário Dídimos, puderam ter a atenção de Augusto, o que se tornou uma oportunidade de se tornarem figuras importantes no mundo romano; o autor indica que ao encararem a natureza do estoicismo, puderam fornecer um “pano

de fundo iluminador” para Sêneca, o mais conhecido entre os estoicos da terceira fase (SEDLLEY, 2006, p. 33).

Um novo padrão de ensino de filosofia, que envolvia o estudo erudito dos textos da escola, era parte integrante de um novo quadro, que na prática possibilitou a emergência de muitas novas obras filosoficamente relevantes, entendendo como sendo uma forma de recuperar, entender e viver a sabedoria dos antigos. Sêneca, como filósofo é “menos voltado para os antigos que a maioria dos autores de sua época” - mas mesmo para ele e para alguns estoicos, os antigos - “permaneciam objetos de estudo intenso” (SEDLLEY, 2006, p. 31).

Analisando a escola estoica no período do principado romano, observamos um estoicismo essencialmente romano por abandonar quase completamente o desenvolvimento dos temas da física e da lógica e dedicado profundamente pela moral e pela ética, principalmente na ética prática, que ia ao encontro da sociedade romana. O estoicismo esteve presente na cultura greco-romana e em sua vida política, sendo um movimento filosófico dominante do período; “o ideal de viver uma vida predominantemente estoica continuou poderoso” (GILL, 2006, p. 35).

O aconselhamento prático era especialmente centrado na determinação de que tipos de ações seriam, com efeito, “apropriadas”, bem como no estabelecimento, na vida das pessoas, da relação correta entre obter vantagens “preferíveis” e agir de maneira virtuosa ou, pelo menos, fazer progresso em direção à virtude. Mesmo a escola filosófica tendo um estatuto institucional mal definido, contendo em certa medida a influência de um ecletismo e fusão de diversas filosofias, a maioria das obras que sobreviveram do período, conhecido como estoicismo romano, eram baseadas em exercícios de moralização prática (GILL, 2006). Para a compreensão da recepção posterior do estoicismo:

Não é de se espantar que na fase final desse período o estoicismo seja substituído, como filosofia viva, por um platonismo redivivo e uma forma de cristianismo cada vez mais sofisticada e teoricamente consciente (GILL, 2006, p. 35).

A dinastia júlio-cláudia (14-68 d.C.), que vai de Augusto a Nero, foi um contexto positivo para o estoicismo e as demais atividades filosóficas, além da retórica e

gramática. Desde Augusto, havia a permanência de conselheiros do entorno do *princeps*, que através da filosofia moral e erudita, desempenhavam a influência em seus governos. Atenodoro de Tarso (74 a.C.-7) e Ário Dímio (27 a.C.–14 d.C.), foram filósofos estoicos que participavam da formação de Augusto (GILL, 2006). Após o seu principado, sucederam-se os de Tibério (14 a.C.-37 d.C.), Calígula (37-41 d.C.) e Cláudio (41-54 d.C.), os quais “para gerir o bem público não possuíam prudência” (SILVA, 1984, p. 87), considerados, por diversos autores, “tiranos” em suas ações. A preocupação dos filósofos estoicos era encontrar solução para os problemas da vida do homem e da sociedade:

a sofisticação dos costumes, a brutal crise moral, dos quais os circos são autênticos representantes, a busca excessiva dos bens materiais, os exageros de toda ordem, a entrega às paixões e aos vícios a caracterizavam como uma sociedade doente, objeto fácil de homens mal intencionados, charlatões e adivinhos (a exemplo dos astrólogos), abertura a qualquer culto religioso que promettesse salvação a seus adeptos (PEREIRA MELO, 2007, p. 32)

Com isso a filosofia adotou uma pedagogia para curar os males da alma (SEGURADO E CAMPOS, 2014). O estoicismo assumiu um conteúdo que lhe conquistou apreço da aristocracia, atendendo as necessidades desse momento histórico, com destaque importante para as reflexões de Sêneca, Epicteto (50-130 d.C.) e Marco Aurélio (121-180 d.C.), que entendiam o homem como um ser ativo que deveria buscar o bem comum, mas também necessitava buscar a tranquilidade individualmente – tema recorrente nas *Cartas a Lucílio* (VITO, 2016). Em destaque a vida de Sêneca abrange dois aspectos importantes do século I d.C. Primeiramente, um número significativo de romanos de classe alta que encontrou no estoicismo uma estrutura ética que veio servir como diretriz para suas investidas políticas. Em segundo plano, os ideais estoicos também serviam de base teórica para a reprovação moral de um governante específico ou de suas ações, bem como para um desligamento ou um suicídio orientado por princípios (GILL, 2006).

Os filósofos tinham o direito e o dever de aconselhar indivíduos e Estados; em seus textos Sêneca fala, muitas vezes, em nome da filosofia, definida como verdadeira arte liberal:

De liberalibus studiis quid sentiam, scire desideras: nullum suspicio, nullum in bonis numero, quod ad aes exit. Meritoria artificia sunt, hactenus utilia, si praeparant ingenium, non detinent. Tamdiu enim istis inmorandum est, quamdiu nihil animus agere maius potest; rudimenta sunt nostra, non opera. [...] Ceterum unum studium vere liberale est, quod liberum facit. Hoc est sapientiae, sublime, forte, magnanimum (Epist. Mor. 88, 1-2).

Queres saber o que eu penso das “artes liberais”: não admiro, nem incluo entre os bens autênticos um estudo que tenha por fim o lucro. São conhecimentos subsidiários, úteis apenas quando servem de preparação ao intelecto, mas desde que não seja a sua única preocupação. [...] No entanto, o único estudo verdadeiramente liberal é aquele que torna o homem livre; e esse é o estudo - elevado, energético, magnânimo - da sabedoria (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Com base na tradição grega e latina, podemos refletir sobre a importância das artes liberais na obra de Sêneca, compreendiam, entre outras disciplinas, a gramática, a música, a geometria, a astronomia, a pintura, a escultura. Em linha com a tradição estoica, a crítica de Sêneca está voltada àqueles que se dedicam aos estudos liberais por vaidade, sustentando que os referidos estudos devem estar ao serviço da filosofia e da arte de viver de acordo com a natureza (FERREIRA, 2017).

Não possuindo uma doutrina política, não havia uma posição política que representasse a postura da filosofia e Sêneca almejou fazer política na condição de filósofo, o que a seu ver significava fazer “como homem honesto” (VEYNE, 2015, p. 12-13). Pois, o estoicismo advoga que é necessário obedecer a natureza para caminhar rumo à excelência, assim sua alma escapará do infortúnio e das tempestades. Sendo necessário lembrar sempre dos deveres para com os outros e com a moral (VEYNE, 2015).

O pensamento estoico de Sêneca ocupa uma posição singular no mundo romano, particularmente no século I d.C. A especulação sobre os problemas da vida, da morte, do sobrenatural, da educação e formação do homem, realizou-se por meio de uma discussão pragmática. O Estoicismo acompanhou toda a vida romana, mas foi no período Imperial que encontrou um de seus melhores escultores, Sêneca, que com seus numerosos escritos tornou-se referência central na história do estoicismo imperial e da história romana como um todo. A filosofia senequiana não surge como mera especulação, mas como uma forma de tratamento que o autor procura aplicar

para si mesmo e para os outros, cumprindo assim um papel ao mesmo tempo pedagógico e terapêutico (SEGURADO E CAMPOS, 2014).

Sêneca é considerado um dos maiores nomes da filosofia estoica no período imperial romano. Entendemos que o filósofo nunca deu muita importância à retórica, nunca deixando de dar o seu espaço merecido, seguiu com as orientações estoicas de rejeição a tudo o que não passa de eloquência e artifício de fala. Suas epístolas foram as formas retórica e literária que mais se prestam a veicular os seus conteúdos. Envolve em sua constituição conselhos, exortações e admoestações de caráter filosófico, que procuram persuadir o leitor a permanecer num certo estilo de vida ou ao contrário, adotar normas de condutas diferentes. A intenção do filósofo é convencer, aconselhar, corrigir e transformar o destinatário ao mesmo tempo que ele aperfeiçoa a si próprio ao bem argumentar (SEGURADO E CAMPOS, 2014).

Alguns estudos que analisaram as obras de Sêneca, em especial as *Cartas a Lucílio*, consideraram a dimensão filosófica presente nas epístolas. Encontramos casos em que a perspectiva de análise em decorrência do gênero epistolar são mais notáveis, observações de imagens que ilustram as ideias apresentadas pelo filósofo e o confronto da contemplação e da ação filosóficas (SILVEIRA, 2008). Outros estudos em história da cultura clássica romana, ao estudar a filosofia da escola estoica fazem uma leitura das *Cartas a Lucílio*, utilizando-as como exemplos para confirmar que as ideias políticas e morais dos romanos formavam a parte mais significativa do seu legado cultural. Ao discutir os conceitos de *virtus* e *sapientia*, utilizam-se de exemplos encontrados nas epístolas, evidenciando que Sêneca deu um lugar proveniente a estas noções, permitindo através das exortações a apresentação da visão estoica da *virtus* residir em forma de harmonia e a *sapientia* corresponder à moderação (ROCHA PEREIRA, 2002).

Para os estoicos a filosofia deveria se converter em uma medicina da alma. Em Sêneca ela aparece como um exercício constante:

Non est philosophia populare artificium nec ostentationi paratum. Non in verbis, sed in rebus est. Nec in hoc adhibetur, ut cum aliqua oblectatione consumatur dies, ut dematur otio nausea. Animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum. Sine hac nemo intrepide potest vivere, nemo secure.

Innumerabilia accidunt singulis horis, quae consilium exigant, quod ab hac petendum est. [...] Quicquid est ex his, Lucili, vel si omnia haec sunt, philosophandum est: sive nos inexorabili lege fata constringunt, sive arbiter deus universi cuncta disposuit, sive casus res humanas sine ordine inpellit et iactat, philosophia nos tueri debet (Epist. Mor. 16, 3-5).

A filosofia não é uma habilidade para exhibir 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 actos, em apontar-nos o que devemos fazer ou por de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua a deriva entre escolhos. [...] Qualquer que seja, caro Lucílio, o valor desses argumentos, e mesmo que todos sejam válidos, devemos praticar a filosofia (Trad. J. A. Segurado e Campos).

É neste sentido que a filosofia deveria conduzir o homem à tranquilidade e, conseqüentemente, à felicidade. Isso iria ao encontro dos princípios éticos do estoicismo como forma de combater as “dores da alma” no mundo antigo (ULLMANN, 1996, p. 155).

Depois de produzir tratados filosóficos, obras de cunho científico, consolações, tragédias e uma sátira, por volta de 62 a 64 d.C. Sêneca escreve as *Epístolas Morais*. O aspecto da epistolografia de Sêneca que mais se evidencia nas epístolas é o oferecimento de um ensinamento ou de um pensamento elevado e na busca da apreciação moral.

1.3 Estoicismo como prática educativa

A ética e a moral estoica do antigo pórtico foram as partes mais significativas da filosofia estoica imperial, pois foi através de sua mensagem ética que os estoicos, por mais de meio milênio, souberam dizer aos homens uma palavra eficaz, ouvida como particularmente iluminadora do sentido da vida, profundamente consoladora dos males do homem e libertadora das ilusões. Os estoicos argumentam que a finalidade do viver é a aquisição da felicidade e a ética é o princípio que deve determinar em que

consiste essa felicidade e quais os meios apropriados para alcançá-la (REALE, 2009, p. 72).

Sêneca viveu sob o principado júlio-cláudio, que inicia logo após a morte de Augusto, no entanto seu contexto social mais concreto está na cidade de Roma, fixando o seu quadro referencial: mesmo quando aborda outros ambientes em suas obras, o parâmetro sempre foi a capital do Império. Em suas obras é observável que o filósofo trata de exemplos de eventos que ocorreram fora da cidade de Roma. Ele próprio viveu fora por muitos anos, nasceu em Córdoba na Hispânia, tratou de problemas de saúde no Egito; quando jovem suas obras foram escritas no momento que encontrava-se sob a condição de exilado em Córsega e alguns de seus escritos preservados a Lucílio dão exemplos relativos ao contexto social que viveu em Sicília, contando ainda com algumas passagens que descrevem um ambiente rural de suas próprias propriedades. Roma torna-se esse centro pois é o cenário onde concentrava-se a aristocracia, ou seja, onde se concentra o poder (FAVERSANI, 2014).

As interpretações sobre a era imperial de Roma discutem a complexidade e as contradições sobre o período, em particular o problema da permanência de elementos que organizam uma sociedade que podemos qualificar como republicana, mas que encontra-se sob o Império, assim como existem dificuldades para se pensar a sociedade como uma unidade autônoma separada, por exemplo, do Estado (WINTERLING, 2009).

Uma forma de discutir este problema é o estudo das relações interpessoais, que vai ao encontro das propostas de análise da sociedade em Sêneca, privilegiando a construção de vínculos de solidariedade verticais em detrimento das horizontais, pois os grupos sociopolíticos existentes formam um conjunto de relações interconectadas. “Assim, constituem grupos sociopolíticos os coletivos das relações estabelecidas por cada indivíduo com seu(s) cliente(s) e liberto(s), escravo(s), protegido(s), amigo(s), protetor(es), senhor e patrono(s)” (FAVERSANI, 2012, p. 71). Dessa forma, cada agente que corresponde ao conjunto desses grupos atua a partir de sua posição social. Inversamente a essa análise, a tradição de estudos derivadas de Moses Finley dão centralidade a conceitos como o de patronato em seus estudos. Assim, essa perspectiva acabaria colocando os setores subalternos sob a proteção do patronato. Com isso, o Estado se construiria a partir da ação desses agentes

sociais, o que torna perceptível o caráter conservador dessa abordagem (FAVERSANI, 2012).

A obra de Sêneca é uma fonte fundamental para discussão destas questões. Observando a riqueza presente no Império como um mal, Sêneca não admita ver o Império de uma forma sistêmica e estrutural (FAVERSANI, 2014). Defendia que uma posição social elevada é produto de sacrifícios e um conjunto de temores quanto à sua manutenção, procurando demonstrar quais eram os elementos que prestavam-se como índices de divisão social. Ao amigo Lucílio, dizia: *Hanc si audire volueris, dicet tibi: relinque ista iamdudum, ad quae discurritur. Relinque divitias, aut periculum possidendum aut onus* (*Epist. Mor.* 84, 11; “Se quiseres escutar a razão, eis o que ela te dirá: deixa de uma vez por todas tudo quanto te seduz a multidão! Deixa a riqueza, deixa os perigos e os fardos de ser rico”. Trad. J. A. Segurado e Campos).

O conceito de natureza, utilizado pelo filósofo, torna-se fundamental nos estudos para a percepção do ser humano no mundo.

Toda a reflexão filosófica durante a Antiguidade Clássica teve um ponto fundamental na concepção do que seria o natural. [...] O motivo principal advém do consenso de que a ordenação natural seria perfeita e universal (FAVERSANI, 2012, p. 84).

Vendo a *Res pública* como um artifício humano, onde muitos são desumanizados, Sêneca entendia que não era o controle repressivo do Estado que conteria os problemas causados pelas desigualdades sociais. Portanto, a estratégia era a fragmentação da realização das injustiças sociais, bem como de seu controle e de sua repressão.

Ao que parece, o pensamento do filósofo capitula frente a uma realidade que não pode mudar e reflete sobre o que fazer para alcançar o bem em um ambiente que se mostra claramente hostil a tal empreitada (FAVERSANI, 2012, p. 87).

Interessado pela formação do homem de seu tempo, Sêneca propôs um modelo educacional que formaria o homem ideal, o sábio, um modelo de homem estoico, que por mais difícil que fosse de ser alcançado, promoveria no homem a vontade de conquistar a virtude, a sabedoria e com isso a felicidade, desviando-se

dos vícios. Sêneca entende que a filosofia libertaria a parte superior do homem – a alma – da sua parte inferior – o corpo, pois entende que o homem é constituído por uma materialidade frágil, que é o corpo humano, que o deixa exposto aos perigos que oferece o mundo, como as paixões, os vícios, os males (PEREIRA MELO, 2007). No entanto, essa materialidade frágil é dotada de algo superior, a alma, responsável pela racionalidade humana: *Animus et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo* (*Epist. Mor.* 41,8; "O homem é, de facto, um animal possuidor de razão". Trad. de J. A. Segurado e Campos). Esse privilégio resulta em um homem bom e virtuoso, *sacer intra nos spiritus sedet, malorum honorumque nostrorum observator et custos* (*Epist. Mor.* 41, 2; "dentro de nós reside sim espírito divino que observa e rege os nossos actos, bons e maus". Trad. J. A. Segurado e Campos).

Dessa forma, Sêneca investe na regeneração do homem pela educação filosófica (*Epist. Mor.* 15, 2). Para o filósofo o processo educativo recebia influência da condição humana, entendida como um conjunto harmonioso de carácter notadamente corporal, portanto, inteiramente ligado à natureza física do homem. Assim, estavam relacionadas a índole e a racionalidade à natureza humana, não podendo a educação ser eliminada da sua esfera de ação. Com esses argumentos, Sêneca pondera que o homem deve buscar o bem maior para o qual nasceu: a felicidade. Através de um processo educativo filosófico que deveria possibilitar ao homem os instrumentos necessários para romper com sua condição de escravizado, de enfermo, de vencido, de atormentado, de indigência e, como resultado de uma vida feliz, deveria brotar uma tranquilidade plena, uma verdadeira liberdade (PEREIRA MELO, 2007). Compreendemos que a prática da educação é o princípio por meio do qual uma sociedade conserva e transmite sua compreensão do mundo. A estrutura social está alicerçada em leis e normas, escritas ou não escritas, que se unem e unem os seus membros. Toda a educação é resultado da consciência da existência de uma norma que rege uma comunidade humana, participando da vida e do crescimento da sociedade, pois o desenvolvimento social depende do reconhecimento dos valores que regem a vida humana. Assim, a educação está essencialmente condicionada pela transformação dos valores reconhecidos no contexto histórico em que foram produzidos e conhecidos (VITO, 2016).

Durante o período imperial o estoicismo se expressava principalmente entre os grupos de cidadãos que mantinham amizades comuns. Portanto, os círculos culturais e as relações de patronato eram um lugar privilegiado de expressão do pensamento estoico. Essa presença seletiva da *Stoa* entre os homens políticos demonstra de que maneira essa filosofia poderia ser utilizada tanto para o apoio quanto para a crítica, ainda que moderada, a quem estava no poder. Isso se dava pela própria divisão interna dos membros do Senado que punha de um lado os apoiadores e de outro os opositores dos *principes* (ANDRÉ, 1994).

Entre as tradições mais valorizadas pelos romanos a religiosidade ocupava um papel de destaque, pois todos os aspectos da vida dependiam de uma interação entre o mundo dos homens e o mundo divino. Embora os cultos antigos, pela perspectiva estoica, não fizessem uso de instrumentos suficientemente racionais, formavam pontos de contato entre realidades universais distantes, mas interligadas:

acreditavam que a verdade a respeito dos deuses e da religião fosse a princípio acessível, e que as formas tradicionais de culto e crença poderiam ser, pelo menos, como que aproximações – embora primitivas e parciais – daquela verdade. Assim sendo, presumivelmente eles acreditavam que não se deveria descartar tão facilmente a religião tradicional (ALGRA, 2006, p. 197).

A preocupação com a ética é o tema dominante, caracterizado principalmente por uma busca moralizadora por meio das ideias mais antigas (GILL, 2006, p. 35).

A *Stoa* tinha motivos importantes para acolher em seu sistema filosófico as tradições religiosas romanas. Podemos citar como exemplo os auspícios - “os meios pelos quais os romanos procuravam verificar se os deuses favoreciam uma iniciativa” (HARVEY, 1987, p. 75) - como uma parte importante da religião que era valorizada pelo Pórtico, pois os estoicos observavam, nas práticas primitivas, formas rústicas de acesso ao *logos*. Podemos observar o exemplo da promoção pessoal de Augusto na busca pela legitimação do *princeps*, que obteve duplo respaldo apoiada nas crenças tradicionais, que com o Pórtico ganhavam estatuto elevado no meio intelectual (COSTA; VENTURINI, 2013).

Nesse sentido temos uma junção entre a filosofia do Pórtico e as tradições ancestrais romanas, compreendidas na noção de *mos maiorum*. Ao encontro disso

vinculava-se a sensação de decadência dos costumes da sociedade romana, sobre a qual foi depositada em grande medida as razões para a queda da República, com suas trágicas conturbações cuja repetição era preciso evitar. Como o desconforto moral permanecia sensível sob os tempos do império, a filosofia do Pórtico não deixou de preocupar-se com o tema (COSTA; VENTURINI, 2013, p. 3).

Tendo o *mos maiorum* perdido seu vigor, coube à Estoá reavivar a ética periclitante. Por meio de palestras e de escritos, foi divulgado o pensamento do Pórtico. Desprezo dos bens materiais, domínios de si, igualdade de todos os homens, sem distinção de raça, tornaram-se ideias correntes, em meio ao povo (ULLMANN, 1996, p. 155)

Em Sêneca, a exaltação da figura do sábio em face da ausência da possibilidade da atuação política dos antigos moldes republicanos se liga à sua própria atuação política, assumindo o papel de conselheiro de Nero com o objetivo de reformar o Principado e extirpar traços de tirania que se fizeram presentes no governo de Cláudio (24-41 d.C.). Seu projeto caracterizado na obra *De Clementia*, escrito por volta de 55-56 d.C., expressa o pensamento de Sêneca em relação à prática política do principado, que era o de um *princeps* caracterizado pelas virtudes e de qualidades divinas. Fracassado com Nero, tal ideal continuou ecoando em Roma e serviu de exemplo para o desenvolvimento da instituição imperial sob o governo ideal de um *optimus princeps* a partir de Trajano e seus sucessores (GRIMAL, 2008).

Sob o principado de Nero (54-62 d.C.), Sêneca combinou a função de conselheiro moral e tutor do jovem *princeps*. Ainda que Sêneca seja reconhecido como uma figura política e filosoficamente importante, a influência de Sêneca sobre Nero ainda é debatida pela historiografia especializada (GILL, 2006). Assim, a ideia de um bom governo é discutida por diversas propostas na historiografia antiga para se interpretar a expressão *quinquennium Neronis*, existindo uma divisão entre historiadores que estudaram mais detidamente as fontes do século IV, que trouxeram o designativo *quinquennium Neronis* e que se opõem a datação usual de 54 a 59, da maioria dos outros autores, que defendem que Nero teria feito um bom governo, sendo controlado por Sêneca e Sextus Afranius Burrus (1-62 d.C.) e após o assassinato de Agripina (15-59 d.C.), teria fim esse período positivo. Para outros ainda, o período de

bom governo se alongaria até 62, quando Burrus morre e Sêneca se afasta, concluindo que, quando aconselhado, Nero teria agido como um bom governante, e, depois, agindo por conta própria ou movido por maus conselheiros, buscou implantar uma tirania. De fato, o *quinquennium Neronis* atravessa diversas temporalidades e grupos de interesse, sendo modificado por eles e adquirindo as consequências dessas transformações, podendo ser entendido como um conceito no plural, pois ele aborda diversos consensos e dissensos a respeito do que foi o período neroniano (FAVERSANI, 2014).

a avaliação dos governantes está influenciada não só pelas suas próprias realizações, mas também pelas apreciações que foram sendo feitas delas nos tempos que se sucederam, nas diferentes conjunturas que embasaram as avaliações que foram feitas dos governantes (FAVERSANI, 2014, p. 160).

Neste sentido podemos refletir se Sêneca pode ser visto como o realizador de um “ideal senatorial” no período inicial do governo de Nero. A análise através de duas obras do filósofo, o *Apocolocyntosis* e o *De Clementia*, que foram escritos ao longo dos primeiros anos do principado de Nero, vinculam-se a essa discussão, apontando para o fato de que *Apocolocyntosis*, foi escrito por Sêneca para mostrar como Cláudio, que o havia perseguido, teria sido um governante repulsivo. Para tanto, Sêneca escreve essa sátira para narrar como o Senado teria julgado Cláudio como divino. *De Clementia*, por sua vez, atua como um receituário de como Nero deveria agir, na opinião do filósofo, de acordo com os preceitos estoicos, apresentando o seu *optimus princeps* e sua contraface em outros governantes como Cláudio (10 a.C. - 54 d.C.) e Calígula (12-41 d.C.). Em Sêneca podemos ver o *princeps* como um elemento que dá coerência à massa humana que habita o império, pois acreditava que um bom governante produziria um bom povo, incorporando a *Res Publica* em si a bondade do *princeps* contagiava os súditos, dando liberdade e justiça a eles, que manteria o governante, pois ambos os lados interagem. O pressuposto do “ideal senatorial” seria de que “o imperador não faz dos senadores seus amigos” (FAVERSANI, 2007, p. 145), mas esse não seria o de Sêneca. Assim, se Sêneca tivesse de impor alguma coisa a

Nero não seria o “ideal senatorial”, mas sim o “clientelismo de Estado”, uma forma paternalista do *princeps* guiar o seu governo.

Sêneca criou um ideal de principado que o tornava mais autoritário e mais centralizado do que até então. Suas ideias inspiraram muitos pensadores posteriores. O imperador far-se-ia um pai sábio, deixando de ser o *princeps*, o primeiro entre os poucos cultivados senadores, esses homens entregues ao luxo e ao vício. É claro que o ideal de Sêneca retoma, de forma atualizada e adequada à sua realidade, a matriz do rei-filósofo (FAVERSANI, 2007, p. 145).

Sêneca tornou-se um propagandista do estoicismo romano, sendo um articulador de um “certo grupo estoico”, que congregava as pessoas em torno de alguns ideais políticos, demonstrando que “o estoicismo romano desenvolveu uma doutrina política própria” (GUARINELLO, 1996, p. 53). Os ideais senequianos foram derrotados após os primeiros anos do governo de Nero. Em suas tragédias, produziu uma crítica irônica, embora alusiva, ao poder e crueldade do *princeps* tirano. Tal tipo de crítica não aparecerá nas *Cartas a Lucílio*, sua última produção e final de seus anos de vida (GUARINELLO, 1996, p. 53).

Através das obras de Sêneca, escritas ao longo do século I d.C., a historiografia recente nos aponta uma relação existente entre os setores subalternos da sociedade romana e os seus superiores hierárquicos. Opondo a perspectiva historiográfica influente, segundo a qual os setores subalternos seriam manipulados pelo *panis et circensis* (pão e circo), marcados pela passividade, a não intervenção nas relações políticas e preocupada com as doações e os divertimentos, Luciane Munhoz de Omena (2009) propõe a discussão de uma perspectiva contemporânea de estudar os setores subalternos analisando a atuação desses grupos que constituíam o império e que foram objetos de muitas ações políticas e sociais, em oposição à historiografia do início do século XX, ao analisar a sociedade romana através de um estudo das elites, na tentativa de desconstruir a formulação de descrição desses grupos através da ociosidade, “carregadas de imagens pejorativas sobre violência, desinteresse pelo trabalho e passividade política da plebe, bastando às autoridades fornecerem pão e divertimento” (OMENA, 2009, p. 156).

Os escritos de Sêneca auxiliam na compreensão das relações de poder dos setores subalternos na sociedade romana, além de também poder ser analisado, dentro de seus limites e possibilidades, como uma fonte documental para reconstrução histórica da imagem da sociedade romana, “através da descrição de práticas sociais, no intuito de construir um retrato dessa sociedade” (OMENA, 2009, p. 51). O filósofo redesenha sob a sua ótica diversas temáticas relacionadas às situações concretas e contemporâneas à sua época, em especial o cotidiano dos setores subalternos, sob a temática da política, do poder, do comércio, da pobreza, dos jogos gladiatoriais e da morte.

Suas visões sobre a organização social romana são pautadas pela lógica da manutenção da hierarquia através do acúmulo de riqueza e prestígio, sendo mantidas, apenas, nos círculos mais íntimos do *princeps*. Os grupos superiores são considerados elementos importantes no campo das relações de poder, no entanto, “esse cenário político só é mantido pelo consentimento e reconhecimento dos governados” (OMENA, 2009, p. 67). Sendo assim são formadas estratégias para a manutenção e legitimação do poder. Em Sêneca podemos analisar algumas ações de bajulações a um aristocrata ou estratégias de se apoiar ou não determinado *princeps*, incluindo a ênfase de temas, como a honra, riquezas, favores, reputação, popularidade, estatuto jurídico, patrimônio como elementos geradores de prestígio social, “o que propiciava unidade as suas obras” (OMENA, 2009, p. 158).

As críticas apontadas por Sêneca eram de que havia uma ausência de objetivos superiores para a existência humana, uma busca desmedida dos bens materiais, práticas em excesso de toda a natureza e uma obediência às paixões. Sêneca não apenas detectou o problema, mas forneceu soluções de mudança (SEGURADO E CAMPOS, 2014). Acreditava que o homem não deveria ser escravo das paixões, se assim fosse era considerado como um doente, pois a razão deveria ser um ato.

Esse desequilíbrio social e moral vivenciado desde o primeiro século do Império, apresentou a fuga de algumas questões através da filosofia. O primeiro século do principado romano foi formado por filósofos na capital literária romana e Sêneca é o escritor que domina este século, em um período dividido entre clássicos e modernos, entre a retórica e a filosofia. Os *principes* no período ufanam-se na

literatura e a cultura torna-se uma obrigação deles para com o público (ANGEL; PALANQUE, 1978).

Sêneca e a *Stoá*, diferenciavam o sábio do insensato por motivos educativos, pois pretendiam mostrar ao homem aquilo que acreditava ser certo. Por isso, “quando dizemos que alguém é um “estoico”, apontamos para uma qualidade de sua ação, de uma firmeza moral, de seu caráter incorruptível, sua força diante dos reveses da vida” (GAZOLLA, 1999, p .12).

A presença do espírito prático do romano Sêneca é percebida em seus textos, que entendia que o pensamento da *Stoá* deveria adaptar-se às demandas políticas e sociais da época. *De Clementia* atesta o engajamento político do filósofo estoico em consonância com seu tempo, pois “neste tratado Sêneca apresenta a cristalização de suas ideias políticas e uma resposta ao diagnóstico das carências que encontrou em seu momento histórico-político” (BRAREN, 1990, p. 13).

Os escritos de Sêneca são exercícios espirituais compostos para si e para os outros. A especulação sobre os problemas da vida, da morte, do sobrenatural, da educação e formação do homem, mostra-se por meio de uma vivência pragmática proposta pela escola filosófica estoica. Sêneca detectou e apontou em *Cartas a Lucílio* a sociedade romana vivendo um *mal du siècle (mal do século)*, podendo definir como uma sociedade carente de valores morais. Por um lado, possuía prosperidade econômica, estabilidade política e social, mas acompanhado por uma crise de valores morais, encontrando nos espetáculos de circo, nas termas e nas grandes obras públicas, um dos sintomas dessa crise (SEGURADO E CAMPOS, 2014).

A filosofia contida nas *Cartas a Lucílio* tem um cunho de urgência vital e não o tom de discussões casuísticas, pois a formação moral é para Sêneca o ponto axial onde tudo se subordina (SEGURADO E CAMPOS, 2014). Neste sentido, entendemos que a filosofia estoica exige uma transmutação em vivência, concretizando sua prática com exemplo, o que vai ao encontro da moral romana, que possuía uma orientação cujo fim era a subordinação do homem à cidade. Interessar-se por ela significava trabalhar para sublinhar a humanidade e o aperfeiçoamento de si mesmo.

CAPÍTULO II

AS CARTAS A LUCÍLIO,

O GÊNERO EPISTOLAR E A MORAL ESTOICA

O estudo das cartas é um campo de pesquisa que reflete, de maneira prismática, o homem em suas realidades históricas, os discursos de sensibilidade, o pensamento intelectual e estético (HAROCHE-BOUZINAC, 2016). Neste sentido veremos como a matéria epistolar é um objeto de reflexão e sistemático exame investigativo. Através da obra de Sêneca *Cartas a Lucílio*, veremos que mesmo adotando um estilo coloquial de uma conversa entre dois amigos, o estilo epistolar não necessariamente despojado, mas sim utiliza-se da arte do gênero para desenvolver seus ensinamentos.

2.1 O gênero literário epistolar

Com base nos estudos do gênero epistolar, podemos compreender que as cartas representam um discurso dos ausentes, estabelecendo uma temporalidade própria e colocando sua retórica a serviço de uma estratégia, que possibilita ao autor a edificação de uma imagem de si, assim como a de seu destinatário, como uma forma de “espelho da alma”, que o remete a ele mesmo (HAROCHE-BOUZINAC, 2016). As cartas, de um modo geral, mesclam um estilo gracioso e simples, que lembra partes de um diálogo (PÉCORA, 2005). Encontramos essa característica nas *Cartas a Lucílio*, onde Sêneca utiliza-se dos recursos epistolares para trazer a sua pessoa nos diálogos com o amigo, assim construir a ideia de que ambos estão no processo de aprendizado estoico (*Epist. Mor.* 123, 1-2). Em umas das cartas o próprio Sêneca reflete sobre este aspecto:

Merito exigis, ut hoc inter nos epistularum commercium frequentemus. Plurimum proficit sermo, quia minutatim inrepat animo. Disputationes praeparatae et effusae audiente populo plus habent strepitus, minus familiaritatis. Philosophia bonum consilium est; consilium nemo clare dat. 1 Aliquando utendum est et illis, ut ita dicam, contionibus, ubi qui dubitat, impellendus est; ubi vero non hoc agendum est, ut velit discere, sed ut discat, ad haec submissiora verba veniendum est. Facilius intrans et haerent; nec enim multis opus est, sed efficacibus. Seminis modo spargenda sunt, quod quamvis sit exiguum, cum occupavit idoneum locum, vires suas explicat et ex minimo in maximos auctus diffunditur (Epist. Mor. 38, 1-2).

Tens toda a razão em exigir que tornemos mais frequente esta nossa troca de cartas. A conversação é sobremaneira útil, porquanto se grava no espírito a pouco e pouco; os discursos preparados e pronunciados perante um auditório, se revestem de mais aparato, carecem de familiaridade. Digamos que a filosofia é um bom conselho: ora ninguém dá conselhos em público! Uma vez por outra pode ser necessário usar um estilo, digamos assim, oratório, quando se trata de obrigar a decidir-se alguém que está hesitante; mas quando pretendemos não incurtir em alguém a vontade de aprender, mas sim transmitir ensinamentos, então é preferível recorrer a palavras mais despretensiosas, que penetram e se agravam na ideia com mais facilidade. De facto, o que é necessário não é a abundância, mas sim a eficácia das palavras. Devemos distribuí-las como se fossem sementes; ora uma semente, ainda que minúscula, se cai em terra favorável, multiplica as suas energias e alcança, de exígua que era, dimensões assaz consideráveis (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Por meio da adaptabilidade de usos e formatos da carta, podemos delinear suas características. Através das missivas, escritores, intelectuais e pessoas comuns deixaram marcas nos espaços da cultura. Assim pode-se discutir as diversas temporalidades que vigoram na escrita epistolar, os processos de subjetivação do autor e o lugar do destinatário no mecanismo dialógico. Assim nos é permitida a exploração das dimensões pedagógicas e políticas do gênero na obra de Sêneca, contribuindo também com a possibilidade do reconhecimento do gênero epistolar na história e a reconquista de seu estatuto literário (HAROCHE-BOUZINAC, 2016).

Algumas definições podem ser aplicadas às cartas denominadas “missivas”. Algumas características técnicas encontram-se claramente presentes nas epístolas senequianas em estudo, como a exemplo da evocação e a presença do destinatário Caio Lucílio Júnior, através da conversação direta (*Epist. Mor.* 1, 1-3). Para E. M. Cioran “A carta conversa com um ausente, representa um fato maior da solidão”; a carta é enviada a uma pessoa que encontra-se ausente “para lhe comunicar o que lhe diríamos se estivéssemos em condição de falar com ela” (VAUMORIÈRE, 1690).

Outra característica observada a partir da distância presente entre os indivíduos está na aposição ou menção de assinatura, evidência que também nos possibilita distinguir a carta de outros tipos de discurso. Nas epístolas dirigidas a Lucílio todas as cartas terminam com a fórmula de saudação *Vale*, “adeus!” (*Epist. Mor.* 1, 5). No entanto, no contexto epistolar, a intencionalidade ou a simbolização do envio também possuem o mesmo sentido de sua realização efetiva. A carta, formada

pela instabilidade de suas formas e flexibilidade de seu uso, combina fatores históricos e socialmente variáveis e invariantes (destinação e subscrição) que determinam o modo como o gênero epistolar como um todo funciona (CONSTABLE, 1976).

A qualificação do termo epistolar aplica-se pela leitura de seus variados modos; no entanto algumas ações são prezadas pelos teóricos do gênero, onde de maneira estrutural, cada etapa da carta deveria entrar em uma organização demonstrativa que contribui para dar um caráter de unidade e firmeza ao discurso. Como um primeiro exemplo, analisamos a leitura de inclusão: onde supõe-se uma projeção da imagem do destinatário tal como o epistológrafo o idealiza em sua mente, possibilitando assim ampliar o número de leitores, pois em uma mesma carta pode-se prever a leitura do destinatário e, no longo prazo, a possibilidade de publicação (HAROCHE-BOUZINAC, 2016). Assim é observado nas correspondências de Sêneca com o destinatário Lucílio, sua intenção pedagógica se aplica ao amigo ao mesmo tempo em que busca ser útil para além de seu tempo:

Secessi non tantum ab hominibus, sed a rebus, et imprimis a meis rebus; posteriorum negotium ago; illis aliqua, quae possint prodesse, conscribo. Salutares admonitiones, velut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus, quae etiam si persanata non sunt, serpere desierunt. [...] Rectum iter, quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro (Epist. Mor. 8, 2-3).

Retirei-me não só dos homens, como dos negócios, começando com os meus próprios: estou trabalhando para a posteridade. Vou compoendo qua lhe possa vir a ser útil; passo ao papel alguns conselhos, salutares como receitas de remédios úteis [...] Indico aos outros o caminho justo, que eu próprio só tarde encontrei, cansado de atalhos (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Compreende-se assim a intencionalidade da publicação: atingir a posteridade. O reconhecimento virá tanto para seu trabalho quanto para seu discípulo, o que é evidente quando insere uma referência a Cícero e seu amigo Atico. Escreve: *Nomen Attici perire Ciceronis epistulae non sinunt (Epist. Mor. 21, 4; “São cartas de Cícero que não deixam esquecer o nome de Ático”*. Trad. J. A. Segurado e Campos), reforçando a Lucílio a profundidade e o valor de seus estudos ao longo do tempo

(*Epist. Mor.* 21, 5).

Sêneca aponta ainda o modo como seus escritos devem ser compreendidos; em oposição à leitura de futilidades, o leitor deve ter em mente que assuntos fundamentais serão discutidos:

Putas me tibi scripturum, quam humane nobiscum hiemps egerit, quae et remissa fuit et brevis, quam malignum ver sit, quam praeposterum frigus, et alias ineptias verba quaerentium? Ego vero aliquid, quod et mihi et tibi prodesse possit, scribam. Quid autem id erit, nisi ut te exhorter ad bonam mentem? Huius fundamentum quod sit quaeris? Ne gaudeas vanis. Fundamentum hoc esse dixi; culmen est (*Epist. Mor.* 23, 1).

Não penses que te escrevo para dizer como o inverno, que, aliás, foi curto e pouco rigoroso, se portou bem conosco, ou como a primavera está desagradável, ou como o frio chegou fora de tempo! Isso são frioleiras próprias de quem fala por falar. Eu só escrevo aquilo que sinto ter utilidade, quer para ti, quer para mim. Que outra coisa posso, portanto, fazer além de incitar-se à conquista da sabedoria? - a sabedoria - é o ponto culminante (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Esse modo de leitura, que mais se evidencia nas epístolas, busca extrair dos testemunhos um saber antropológico sobre os comportamentos humanos, modelizando algumas atitudes de vida (HAROCHE-BOUZINAC, 2016).

A inscrição das cartas no factual possibilita os seus usos para finalidades históricas ou biográficas, como ocorre com os estudos das epístolas senequianas. No entanto, elas também podem integrar uma massa documental mais ampla, como os casos que englobam os diários íntimos, cadernetas, peças de arquivos pessoal. Articulada em diversos graus, sendo uma encenação de si mesma, como todo relato, a mensagem deve ser confrontada com outras cartas e documentos (HAMBURGER, 2013). Por se tratar de uma comunicação entre indivíduos, o autor é sempre o principal questionado, procura-se levar em consideração o conjunto de práticas, automatismos e códigos que depende estreitamente dos fatores socioculturais e das normas enraizadas na história (HAMBURGER, 2013). Assim o estudo das cartas depende de fatores ligados ao contexto histórico, compreendendo que são variados os parâmetros que influem no conteúdo e na forma da mensagem enviada e que condicionam igualmente sua recepção (MORABITO, 1989 *apud* HAROCHE-BOUZINAC, 2016, p. 27).

Deve-se notar que as distinções entre cartas e epístolas nem sempre foram muito claras: em alguns dicionários os teóricos hesitam sobre o estatuto desse último termo, considerado no século XVII como um antigo sinônimo de carta. No entanto, observa-se que já as reflexões de Richelet, em seu *Dictionnaire* (1680), demonstram a necessidade da especialização do termo epístola, caracterizando-a pela solenidade de seu caráter, utilizando como exemplo as cartas gregas, cartas latinas antigas, e as cartas dos apóstolos e religiosos. Em geral as epístolas em prosa possuem um caráter didático que a aproximam do sermão, buscando alcançar um grupo maior do que a do seu destinatário (por exemplo as epístolas religiosas de São Paulo aos Coríntios). Mesmo sendo divulgadas em uma escala maior, as epístolas não perdem as vantagens do gênero destinadas a imprimir mais força ao discurso, como por exemplo a interpelação de um destinatário específico e a vivacidade do monólogo (HAROCHE-BOUZINAC, 2016).

A epístola se destaca entre os gêneros literários na relação de endereçamento para transmitir um conteúdo cuja finalidade é educativa, no sentido mais amplo do termo (HAROCHE-BOUZINAC, 2016). As epístolas de Sêneca são um exemplo eloquente: nelas, Sêneca dialoga com Lucílio na busca de transmitir-lhe ensinamentos filosóficos (*Epist. Mor.* 37, 4-5). Essa máxima é clara na epístola que conta sobre sua visita ao amigo Aufídio Basso, que sofre com o peso da velhice, e que se torna uma nova exortação a Lucílio: “*Hoc philosophia praestat, in conspectu mortis hilarem et in quocumque corporis habitu fortem laetumque nec deficientem, quamvis deficiatur*” (*Epist. Mor.* 30, 3: “a filosofia dá-lhe a possibilidade de manter a alegria com a morte diante dos olhos, de estar forte e contente seja qual for o estado físico, de não perder a força da alma quando se esvai a do corpo”. Trad. J. A. Segurado e Campos).

Quando falamos das cartas escritas por autores modernos, em línguas modernas e sobretudo em prosa, não se usa a palavra epístola. Ao contrário, usa-se quando se fala de cartas escritas pelos escritores greco-romanos ou em uma língua morta, atribuindo-se também à epístola as ideias de reflexão sobre determinado assunto. No entanto, o estatuto intermediário da epístola traz de volta a importante questão que situa a carta para além dos limites da leitura de seu destinatário, que pode fazê-la circular, escapando a epístola do círculo estreito dos leitores familiares (HAROCHE-BOUZINAC, 2016).

A existência das correspondências é por natureza dependente do sistema que permite a realização das trocas, dos meios de circulação. Esta era uma prática comum que notamos no mundo greco-romano e helenístico. No período após a pacificação do Império, o *princeps* Augusto criou um sistema de correios que era executado por jovens militares, construindo uma rede de estalagens por terra e por mar o serviço se tornou ainda mais eficiente (ALEXANDRE JÚNIOR, 2015). Atendendo sempre às necessidades do homem em estabelecer diálogos e comunicação entre indivíduos ausentes, a epistolografia, um gênero particular da literatura, se desempenha em atuar em diferentes campos da linguagem e da escrita (BRAREN, 1999, p. 39). Muitos filósofos utilizaram-se desta prática para transmitir mensagens e informações, com fins de exortar, aconselhar e ensinar seus interlocutores, ampliando assim os elementos que constituíam a retórica. A escola estoica fez uso dessa prática, ditando um apelo nitidamente voltado à formação, sobretudo à formação moral (GONÇALVES; MESQUITA, 2010).

A epistolografia, em Roma, foi um dos principais meios literários de difusão da filosofia. Antes do século I a.C. a filosofia grega não era totalmente desconhecida em Roma, no entanto, na história da língua latina, a literatura filosófica teve um início posterior em relação à poesia épica e teatral, historiografia e oratória. Diferentemente, no mundo grego a filosofia já havia assumido uma multiplicidade de significados e aspectos ao modo de vida, visto por uma perspectiva ético-política como refratário, inútil ou prejudicial pelos membros tradicionalistas das classes dominantes romanas que alegavam que esses pensamentos colocavam no centro um relacionamento orgânico com o Estado romano e os valores tradicionais. Neste sentido, a atenção voltada à filosofia, aparentada com a retórica, era funcional à construção de um tipo de homem e de político (CAMBIANO, 2010).

Como já discutido no capítulo anterior, a filosofia grega entrou em Roma ligada à retórica, assim como os livros gregos e a presença estável de intelectuais gregos em Roma, a exemplo de Políbio e Panécio, representando um dos veículos mais adequados para a penetração da cultura filosófica em Roma. Neste sentido, compreendemos que a filosofia entrava lentamente no círculo literário na Roma antiga, pelas vias da oralidade ou incorporadas em gêneros filosóficos diversos daqueles propriamente filosóficos, a exemplo das breves máximas ou *doxai* desarticuladas das

complexas construções argumentativas dos textos filosóficos originários (CAMBIANO, 2010).

A literatura filosófica em língua latina, passou a ter uma grande dimensão ética, caracterizada através da junção de temáticas éticas e físicas, como por exemplo nas obras de Lucrécio, Cícero e Sêneca. Motivadas por indagações sobre a natureza da alma ou sobre a teoria dos elementos, manteve a centralidade do interesse ético e prático, em oposição ao caráter desinteressado de algumas especulações teóricas do século IV a.C.. Através dessa literatura filosófica, a exemplo do estoicismo, o debate romano colocado ao público seria sobre qual tipo de vida preferível, a puramente intelectual ou a prática, dilema que teria passado tanto Cícero quanto Sêneca pois “a filosofia apresentava o problema de si mesma como tipo de vida, alternativo ou afiançável ou redutível a outros tipos de vida, em primeiro lugar à vida política” (CAMBIANO, 2010, p. 206).

A filosofia encontrou expressão escrita dentro de gêneros literários para além da escrita filosófica, como é o caso das epístolas, sendo absorvida pelos intelectuais e pelos poetas do período de Augusto, que se cercou de filósofos gregos das mais variadas correntes. Contudo, no século I d.C. a relação entre filósofos e o poder se tornaram mais complexa, como é o exemplo da participação de Sêneca no principado neroniano (CAMBIANO, 2010). Como uma forma de auto-retrato a filosofia passou a ter características de uma ação terapêutica, ilustrada nas correspondências de Sêneca:

Sic itaque me audi, tamquam tecum loquar. In secretum te meum admitto et te adhibito tecum exigo. [2] Clamo mihi ipse: " Numera annos tuos, et pudebit eadem velle, quae volueras puer, eadem parare (Epist. Mor. 27, 1-2).

Escuta, portanto, as minhas palavras como se me estivesse ouvindo a falar com os meus botões; é como se eu te permitisse o acesso aos meus segredos e discutisse comigo mesmo na tua presença. Aqui tens o que eu repito sem cessar a mim próprio: “Pensa na idade que tens, Sêneca, e sentirás vergonha por teres a mesma vontade e objetivos que tinhas em jovem” (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Para Sêneca a filosofia não se resumia, apenas, a colocar em circulação os conteúdos da tradição filosófica; ela era completa quando buscava na prática o

aperfeiçoamento do ser humano (Epist. Mor. 16, 1). Em muitos de seus escritos, até mesmo em *Questões Naturais*, Sêneca descreve o mundo que o circunda como penetrado pelo desejo desenfreado do luxo e pela corrupção dos costumes. Para isso ele contrapunha um retrato de si mesmo, mas a verdadeira e radical oposição com o mundo circundante era toda travada no interior do homem, ou seja, dele próprio (CAMBIANO, 2010).

O campo de domínio de Sêneca, especialmente em sua epistolografia, estava na interioridade, buscando no estoicismo as bases decisivas de sua filosofia e vida interior. Enfatizando uma finalidade ética em suas indagações, o estoicismo contribuía na busca da eliminação dos falsos temores, proporcionando o conhecimento da natureza e a aplicação dos planos teóricos nas ações morais. Um dos maiores desafios notados por Sêneca estava na distância entre a teoria ética e o comportamento prático (CAMBIANO, 2010). Desta forma a sua escrita buscava dissipar qualquer hiato que pudesse haver entre o seu discurso teórico e a sua conduta, abordando com metáforas a busca da virtude pelo *sapiens* (sábio):

In ipsa securitate animus ad difficilia se praeparet et contra iniurias fortunae inter beneficia firmetur. Miles in media pace decurrit, sine ullo hoste vallum iacit et supervacuo labore lassatur, ut sufficere necessario possit. Quem in ipsa re trepidare nolueris, ante rem exerceas (Epist. Mor. 18, 6-7).

A alma deve preparar-se para as dificuldades durante os períodos de tranquilidade, deve-se fortalecer contra as injúrias da fortuna nos períodos em que ela nos sorri. Os soldados fazem manobras em tempos de paz, constroem paliçadas mesmo sem haver inimigos, treinam-se através de esforços supérfluos para serem capazes de afrontar as necessidades reais. Se não queres que um homem entre em pânico perante uma situação concreta, treina-o antes que tal situação ocorra (Trad. J. A. Segurado e Campos).

As epístolas senequianas são ricas no uso de metáforas, como na analogia ao contexto militar acima, ou em formas compostas, como quando Sêneca não se descreve como um sábio, mas como um viajante que busca pela virtude como quem busca por seu porto seguro (SEGURADO E CAMPOS, 2014). Seu recurso linguístico metafórico também procura coligar a imagem tradicional da filosofia com a medicina. Os estoicos relacionam os vícios como uma espécie de doenças da alma; a filosofia,

pois, serviria como meio de curar e libertar os homens de suas misérias (BRUN, 1997). Para Sêneca, os conselhos filosóficos são “*medicamentorum utilium compositiones*” (*Epist. Mor.* 8, 2: “receitas de remédios úteis”), e a busca pela virtude tão difícil quanto “*in pestilentia medicus*” (*Epist. Mor.* 75, 7: “um médico que trata de uma epidemia”).

No entanto há para os estoicos uma diferença quando se fala em doenças da alma e paixões, como explica Sêneca a Lucílio, as “doenças da alma são os vícios bem enraizados e violentos”, tais como a avareza ou a ambição. Tais vícios se transformam em “doenças crônicas”, devido a intensidade que ocupam a alma; em outras palavras, as doenças da alma podem ser definidas como um “juízo de valor que persiste no erro”. As paixões são consideradas “*motus animi improbabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum, sicut destillatio una nec adhuc in morem adducta tussim facit, adsidua et vetus phthisin*” (*Epist. Mor.* 75, 12: “impulsos da alma condenáveis, súbitos e intensos, os quais, se se tornarem frequentes e não forem refreados, podem degredar em doenças da alma”. Trad. J. A. Segurado e Campos). Assim a busca pela sabedoria colocaria os estudiosos mais avançados como libertos das doenças da alma, mas ainda assim sujeitos às paixões (*Epist. Mor.* 75, 12). Por isso Sêneca aponta a necessidade da constância do sábio, pois “*Non est beatus, qui scit illa, sed qui facit*” (*Epist. Mor.* 75, 7: “para ser feliz não basta conhecer a teoria, há que pô-la em prática”. Trad. J. A. Segurado e Campos). No entanto, Sêneca buscava conduzir Lucílio na leitura de seus escritos “não como receptáculos de verdade, mas como um itinerário de buscas” (CAMBIANO, 2010, p. 284). Seu desejo era transmitir toda a sua experiência, pois defendia que a sabedoria era um bem que deveria ser compartilhado (*Epist. Mor.* 6, 4).

O efeito que as epístolas presentes nas *Cartas a Lucílio* pretendiam atingir era produzir no leitor a impressão de um trabalho filosófico de vida interior que interagiu sobre ambos os amigos.

2.2 A produção da obra *Cartas a Lucílio*

As *Cartas a Lucílio* são compostas por um conjunto de cento e vinte quatro epístolas, subdivididas em livros que vão do I ao XXII, integrando o conjunto de obras

que o filósofo escreveu nos anos finais de sua vida, um período em que Sêneca havia vivido intensas experiências pessoais e políticas (SEGURADO E CAMPOS, 2014).

A historiografia acredita que a escrita e produção da obra *Cartas a Lucílio* iniciou-se pelo filósofo aproximadamente entre os anos de 62 e 63, anteriormente ao grande incêndio de 64 em Roma. Nessa época, Sêneca estava afastado fisicamente da capital romana e dedicado à reflexão filosófica, encontrando na meditação e na prática da sabedoria filosófica estoica um modo de servir aos outros homens e de continuar na política por outros meios (FAVERSANI, 2012).

As *Cartas a Lucílio* são definidas de variadas formas por alguns estudiosos, no entanto existem duas posições definidas que são divergentes uma da outra. Para Pierre Grimal, trata-se de uma correspondência de missivas reais entre dois amigos, o que inclui cento e vinte e quatro cartas que vão do verão 62 ao outono 64. Essas cartas foram escritas por Sêneca para seu amigo Lucílio e publicadas durante sua vida, nos últimos meses de 64, sendo as cartas 104 a 124 datadas de meados de setembro a meados de novembro deste ano. Assim, essa hipótese alega que deve-se rejeitar a noção de "ensaios impessoais disfarçados" para a dimensão da verdadeira direção moral (BENOIST, 2016. *apud* GRIMAL, p. 441-456). Para outros estudiosos, como Miriam Griffin em particular, as *Cartas a Lucílio* nos colocam diante de um diálogo senatorial de forma epistolar, assim como realizado nos trabalhos de Cícero anteriormente. Esse tipo de trabalho filosófico, ao qual as cartas de Epicuro também correspondem, tem o mérito de conferir à produção literária de Sêneca uma profunda unidade (BENOIST, 2016). Nesta perspectiva a cronologia de escrita da obra se torna mais rígida, sendo situada entre o outono de 63 e o outono-inverno de 64, e sua publicação, concretizada antes da morte de Sêneca, planejada desde o início da produção. Encontramos na epístola 21 o apoio a esta tese:

Quod Epicurus amico suo potuit promittere, hoc tibi promitto, Lucili. Habebo apud posteros gratiam, possum mecum duratura nomina educere (Epist. Mor. 21, 5).

O mesmo que Epicuro prometeu ao seu amigo, eu prometo a ti, Lucílio: a posteridade há-de recordar-se de mim, hei-de fazer com que alguns nomes perdurem por estarem ligados ao meu (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Compreendemos assim que por esta última cronologia indicada, torna-se improvável uma troca regular de cartas entre Sêneca e Lucílio junto da redação dos tratados *Sobre a Providência* e *Questões Naturais*, também dedicados a Lucílio, completando todo o projeto no intervalo entre o outono 64 e a primavera 65 (BENOIST, 2016).

As *Cartas a Lucílio* são, de qualquer modo, endereçadas, ficticiamente ou realmente, a Caio Lucílio Júnior, cavaleiro romano de Pompéia, procurador da Sicília em 62. O destinatário Lucílio é apresentado por Sêneca como poeta e amigo de longa data. A *amicitia* (amizade) deles dataria do tempo do exílio do filósofo na Ilha de Córsega, em 41. Na hipótese de ele ter sido designado como membro do senado entre seus 63 e 64 anos, Lucílio é em idade um pouco mais jovem que Sêneca (BENOIST, 2016). Apresentado como discípulo e amigo de Sêneca, as maiores informações sobre Lucílio advém dos escritos do próprio Sêneca. Sua real existência ainda não pôde ser comprovada pela historiografia, assim, o personagem, ilustre aos olhos de Sêneca, deve a ele a sua imortalidade. Lucílio socialmente pertencia a ordem dos cavaleiros, não por nascimento, mas por mérito ou indicação de algum amigo. Sêneca exortava-o a seguir seu exemplo e se dedicar-se à contemplação filosófica e à produção literária, defendendo dessa forma que o sábio só deve participar da vida pública se assim puder fazer dentro da maior dignidade (SEGURADO E CAMPOS, 2014).

O discípulo Lucílio é motivado por Sêneca a “*secundum naturam vivere*” (*Epist. Mor.* 5, 4: “viver de acordo com a natureza”. Trad. J. A. Segurado e Campos). Sêneca revela em seus escritos que o amigo possuía inclinações às qualidades morais, e era interessado pela formação filosófica e pela literatura mesmo antes de Lucílio ser conduzido por Sêneca pelos ensinamentos estoicos (*Epist. Mor.* 13, 1). O filósofo acreditava ver em Lucílio uma tendência natural para a prática da virtude (*virtus*), necessitando apenas de um guia que o levasse ao percurso da construção da sabedoria estoica, pois reconhecia Lucílio como alguém possuidor de um caráter firme e corajoso, insensível à bajulação (SEGURADO E CAMPOS, 2014).

O início dos estudos de Lucílio seria anterior à troca de cartas, por vias epicuristas. Provavelmente em função deste fato, Sêneca faz diversas vezes referências a Epicuro, mesmo que por vezes deixando claras suas reservas:

“adprehendo Hodiernum hoc est, quod apud Epicurum nanctus sum; soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator” (Epist. Mor. 2, 5: “A minha máxima de hoje encontrei-a em Epicuro (é um hábito percorrer os acampamentos alheios, não como desertor, mas sim como batedor!)”. Trad. J. A. Segurado e Campos). Em outra meditação, escreve, após citar máximas de Demócrito e um autor não identificado: *“Egregie hoc tertium Epicurus, cum uni [p. 36] ex consortibus studiorum suorum scriberet: “Haec,” inquit, “ego non multis, sed tibi; satis enim magnum alter alteri theatrum sumus” (Epist. Mor. 7, 10-11: “Em terceiro lugar há esse dito notável de Epicuro, em carta dirigida a um de seus companheiros de estudos: ‘eu não escrevi isto para muitos, mas sim para ti; contemplarmo-nos um ao outro é espetáculo suficiente”.* Trad. J. A. Segurado de Campos). De qualquer modo, antecipando o questionado do amigo sobre o uso de máximas de outra escola filosófica, escreve:

Epicurus,” inquis, “dixit. Quid tibi cum alieno?” Quod verum est, meum est. Perseverabo Epicurum tibi ingerere, ut isti, qui in verba iurant, nec quid dicatur aestimant, sed a quo, sciant, quae optima sunt, esse communia (Epist. Mor. 12, 11).

Dirás tu: *“Essa frase é de Epicuro; para que recorrer à propriedade alheia?”* Tudo quanto é verdade, pertence-me. E vou continuar a citar-te Epicuro para que todos quantos juram pelas palavras e se interessam, não pela ideia, mas pelo seu autor, fiquem sabendo que as ideias corretas são pertenças de todos (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Observamos também que existem marcas que apontam a troca de epístolas entre o discípulo e Sêneca. Às vezes Sêneca diz alegrar-se com o recebimento das cartas de Lucílio (*Epist. Mor. 19, 1*) outras que Lucílio reclama do lento ritmo epistolar entre os amigos (*Epist. Mor. 118, 1*).

Essas passagens representam, como dito anteriormente, uma das marcas do gênero epistolar, tornando presente a pessoa do destinatário. Sêneca também antevê as possíveis indagações de Lucílio (*Epist. Mor. 24, 6*). Em uma espécie de discurso satírico, imagina uma objeção por parte do destinatário que lhe concede a oportunidade de retomada do tema. Encontra-se também nas epístolas a presença de muitos personagens, cujas atitudes são de exemplos para seguir ou censurar. Os mais

utilizados por Sêneca são Sócrates, Platão, Cícero e Catão. Algumas figuras anônimas, mas grandes em caráter, também são acionadas por Sêneca como o gladiador que preferiu o suicídio a servir ao espetáculo circense. O intuito de Sêneca é sempre moralizante e todas as anedotas são compostas de finalidade e valores morais (SEGURADO E CAMPOS, 2014).

É comum nos diálogos exemplos que fazem referência à vida pessoal e também à vida cotidiana. Não se tratando de um artifício meramente literário em uma obra exclusivamente filosófica, as *Cartas a Lucílio* revelam-nos uma correspondência entre dois amigos e quase a totalidade de suas epístolas são desenvolvidas diversas questões de índole filosófica, onde a ligação dos conteúdos teóricos estoicos e a aplicação prática são priorizadas (SEGURADO E CAMPOS, 2014).

2.3 Ética e moral nas *Cartas a Lucílio*

Sêneca sentia-se como uma ligação entre o futuro e o passado filosófico. Com isso, vemos mais uma vez a sua imagem como “médico e paciente, mestre e discípulo de si mesmo e de outros” (CAMBIANO, 2010, p. 283). Sua conversação escrita com Lucílio era descrita como *docere* e *discere*, exortar e ser exortado. Assim, observamos a incidência do auto-retrato em seu discurso, com narrativas também encontradas na primeira pessoa do plural: “Para que o mesmo não suceda a nós, vamos investigar o que é o bem” (*Epist. Mor.* 118, 8) ou “como é que nós adquirimos as noções de bem e de moral” (*Epist. Mor.* 120, 1). Esses exemplos demonstram que o próprio Sêneca encontrava-se no processo moral de correção e melhoramento contínuo, na busca da exemplaridade do sábio (CAMBIANO, 2010).

A grandeza da alma, para os estoicos, é um princípio de ação. Exortando Lucílio a reconhecer nos filósofos a imagem ideal, Sêneca aponta que ele também desejará tornar-se um, pois

Neminem excelsi ingenii virum humilia delectant et sordida; magnarum rerum species ad se vocat et extollit (Epist. Mor. 39, 2)

Nenhum homem de espírito elevado sente atração por ocupações vis e abjetas; em contrapartida, a contemplação da verdadeira grandeza atrai e eleva até si. (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Compreendemos assim a filosofia senequiana como um modelo de prática para aquele que instrui e para aquele que é instruído. Sêneca entendia que a perfeição do sábio não se mantinha através da inércia, mas por meio do exercício e sob a provocação do outro:

Sed felix, qui ad meliora hunc inpetum dedit! Ponet se extra ius dicionemque fortunae. Secunda temperabit, adversa comminuet et aliis admiranda despiciet. Magni animi est magna contemnere ac mediocria malle quam nimia. Illa enim utilia vitaliaque sunt; at haec eo, quod superfluunt, nocent (Epist. Mor. 39, 3-5).

Feliz daquele que orientou esse movimento natural no sentido da virtude: com isso pôs-se definitivamente a salvo dos ataques da fortuna e obteve o meio e moderar a prosperidade, aliviar a diversidade e menosprezar aquilo que o comum dos mortais admira. Uma grande alma distingue-se por desprezar a grandeza, e por preferir a justa medida aos excessos, já que a primeira se limita ao que é útil e indispensável à vida, enquanto os últimos se tornam nocivos pelo próprio facto de serem supérfluos (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Levando em consideração os elementos expostos, acreditamos que o estoicismo se tornou um modelo de exemplaridade ao homem, pois as ações virtuosas, propagadas pelo exemplo do sábio, trabalham para o seu aperfeiçoamento e conseqüentemente para o da sociedade e de toda humanidade, uma vez que o estoicismo trabalha com a noção de um sábio cosmopolita. A ética da filosofia estoica é demonstrada na concepção de vida do sábio, como uma vida harmoniosa consigo mesma e em simpatia pelo universo do qual ele está inserido, sendo ele um cidadão no mundo, sendo o “cosmopolitismo estoico a tradução moral e social da simpatia universal” (BRUN, 1997, p. 71, tradução nossa).

Sêneca nas *Cartas a Lucílio*, com uma metáfora, afirmava que a filosofia era com uma milícia e o filósofo comparado a um soldado em pé de guerra:

Quod maximum vinculum est ad bonam mentem, promisisti virum bonum, sacramento rogatus es. Deridebit te, si quis tibi dixerit mollem

esse militiam et facilem. Nolo te decipi. Eadem honestissimi huius et illius turpissimi auctoramenti verba sunt: " Uri, vinciri ferroque necari." Quomodo ergo," inquis, " me expediam?" Effugere non potes necessitates, potes vincere. Fit via vi. Et hanc tibi viam dabit philosophia (Epist. Mor. 37, 1-4).

O laço mais forte a aprender-te à prática da virtude é esse: comprometeste-te a ser um homem de bem, confirmaste-o por um juramento. Se te disserem que se trata de uma militância ligeira e fácil estão troçando de ti. Não quero enganar-te. Quer na mais nobre quer na mais vil das carreiras a fórmula de compromisso é idêntica: jurar submeter-se “ao fogo, às cadeiras, à morte pelas armas” [...] Nós, estoicos, não podemos ser desmobilizados! “*De que modo então*” - perguntas tu - “*consegurei libertar-me?*” Tu não podes escapar ao inevitável, mas podes vencê-lo! [citando *Vergílio*, Aen. II, 494] *Abre-se caminho à força*, e esse caminho será a filosofia a indicar-to (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Assim também trabalhou a imagem do sábio, um modelo de homem exemplar de atuação pública. Uma das exortações mais evidenciadas em suas epístolas trata da necessidade de “seguir a natureza”, realizada de modo exemplar pelo sábio. Seguir a natureza, significava seguir os ditames da razão, o bem particular do homem: “*In homine optimum quid est? Ratio; hac antecedit animalia, deos sequitur*” (*Epist. Mor. 76, 9*: “Qual a qualidade suprema do homem? A razão: graças a ela o homem supera os outros animais e aproxima-se dos deuses”. Trad. J. A. Segurado e Campos). A natureza superior deveria exercer um domínio sobre a natureza inferior, ou seja, as paixões. Para que se realize plenamente, o homem, enquanto sujeito humano, deve subjugar o mundo das paixões, dos vícios e da imoralidade. A razão, na visão de Sêneca, era a qualidade que apenas o homem possuía e “*Haec recta et consummata felicitatem hominis implevit [...] Haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est*” (*Epist. Mor. 76, 10*: “quando a razão é plena e consumada proporciona ao homem a plenitude. [...] À razão perfeita chamamos a virtude, a qual é também o bem moral”. Trad. J. A. Segurado e Campos).

A virtude estoica entraria como uma prática da razão tornado a alma: “*quicquid illum confirmat, extollit, amplificat, bonum est*” (*Epist. Mor. 76, 17*: “mais forte, mais sublime, mais vasta” Trad. J. A. Segurado e Campos). Dessa forma virtude, razão e natureza, completam os elementos básicos para Sêneca. O homem, na natureza tem em específico o ser dotado de razão. A razão existe potencialmente em cada ser

humano e atualiza-se com a virtude. Dessa forma, para o homem, seguir a natureza será viver segundo a razão, praticando a virtude (SEGURADO E CAMPOS, 2014). Sêneca não dá a Lucílio uma lição moral, mas sim incita-o a alcançar a felicidade pessoal, pois a ideia de felicidade estava relacionada com ideia de moralidade, onde “o sábio será bom filho, bom esposo, bom cidadão, e esses deveres serão colocados no mesmo plano que o da busca da felicidade, ou seja, uma segurança pessoal, que desdenha a morte e a boa ou má fortuna” (VEYNE, 2015, p. 51). Na filosofia estoica, a busca pela felicidade era a motivação de todas as ações humanas, sendo considerada problema filosófico público, uma virtude a ser atingida (*Epist. Mor.* 14, 13-16).

Compreendemos assim que seguir a natureza conforme a razão, praticando a virtude, resulta na obtenção da felicidade (*uita beata*) que é para o homem o supremo bem (*summum bonum*) (SEGURADO E CAMPOS, 2014). A felicidade para Sêneca nada tem a ver com a obtenção de bens materiais, com a posição social ou poder político: afirma que a felicidade reside apenas no bem moral e que “*ad vitam beatam satis esse virtutem*” (*Epist. Mor.*, 85, 17: “a virtude é condição suficiente para se obter a felicidade”. Trad. J. A. Segurado e Campos). Consequentemente, “*si summum bonum habet, summe beata est*” (*Epist. Mor.* 85, 17-20: “se a vida possui o supremo bem, então é sumamente feliz”. Trad. J. A. Segurado e Campos).

O bem moral, para o estoicismo e para Sêneca, é dotado de uma severidade sem complacências, que o torna de realização extremamente difícil. Trata-se de um ideal que constituía uma defesa contra os condicionalismos exteriores (BRUN, 1997). Os estoicos compreendem a moral como uma parte da filosofia, “um estudo das tendências, dos bens e dos males, um estudo da virtude e do bem supremo, de um valor primeiro as ações, das condutas convenientes, das exortações e da dissuasão” (Diógenes Laércio, VII, 84 *apud* BRUN, 1997, p. 102, tradução nossa).

Sêneca, nas *Cartas a Lucílio*, não estabelece uma hierarquização das virtudes no caminho intelectual. Sem distinguir as virtudes entre fundamentais e subordinadas, e mantendo-se fiel à realidade concreta, Sêneca considera as virtudes em bloco. Sua intenção é levar o discípulo à prática da virtude, destacando que o mais importante é o valor real do ensino para a formação moral e não o luxo intelectual da informação (SEGURADO E CAMPOS, 2014).

Ser estoico não significava tornar-se impermeável às emoções, mas ser um homem capaz de controlá-las, assumindo uma postura de desconfiança em relação ao conformismo e às ideias prontas (VEYNE, 2015). Na visão de Sêneca, o sábio

Habet pecuniae cupiditatem, sed modicam. Habet ambitionem, sed non concitatam. Habet iracundiam, sed placabilem. Habet inconstantiam, sed minus vagam ac mobilem. Habet libidinem non insanam (Epist. Mor. 85, 7-8).

tem desejo de riqueza, embora moderado; tem ambição, mas não exagerada; é sujeito à cólera, se bem que controlável; padece que inconstância, embora menos acentuada e sujeita a desvarios; sente desejo, embora não exacerbados! (Trad. J. A. Segurado e Campos).

O estoicismo caracteriza as paixões como um movimento irracional da alma ou uma tendência sem medida, oposta à razão, por tanto oposta a natureza. Não definindo uma sabedoria natural para o questionamento de como nasceram as paixões, ao contrário disso, o estoicismo buscou a verificação de que os homens eram apaixonados, possuíam em si a natureza inferior, que se entrega aos vícios e a satisfações materiais. Dessa forma, encontraram uma sabedoria que consistia na reconciliação entre o mundo e os homens, e entre o homem e sua própria natureza (BRUN, 1997).

Não existindo outro trio para Sêneca senão a virtude, razão e o bem moral, o filósofo fala sobre as ações que existem em cada época. No período dos césares, por exemplo, a tendência ao vício recaía sob o luxo. No século I. a.C., período de guerras civis, a crueldade prevalecia às ações. Não obstante, Sêneca não acreditava que: “*esse vitium luxuriam et negligentiam boni moris et alia, quae obiecit suis quisque temporibus; hominum sunt ista, non temporum*” (Epist. Mor. 97,1: “o luxo, o desprezo pelos bons costumes e aquilo que cada um em geral critica na sua própria época são vícios do nosso tempo: Tudo isso é próprio dos homens, não das épocas”. Trad. J. A. Segurado e Campos).

Neste sentido, Sêneca alerta seu destinatário para as intempéries da vida quando escreve:

Hiems frigora adducit: algendum est. Aestas calores refert: aestuandum est. Intemperies caeli valitudinem temptat: aegrotandum est. Et fera nobis 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 (Epist. Mor. 107, 7-8).

O tempo incerto é nocivo à saúde, e nós temos de nos sujeitar à doença. Em qualquer lugar nos pode sair do 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 estas 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 (Trad. J. A. Segurado e Campos).

O estoicismo, desde seus inícios, mantinha uma reflexão sobre as questões políticas, em consonância com o contexto helenístico de intensas transformações nas relações entre reinos e cidades, é o principal elemento de análise e reflexão filosófica. O estoicismo não se desvincula dessa problemática ao buscar defender a necessidade de seguir a natureza, pois é ela que determina o que são os homens (GAZOLLA, 1999). Assim, a filosofia estoica colocou em dúvida a tarefa de aconselhar os governantes ou afastar-se do poder público. A ética ganhou um novo espaço, assim como o estudo que privilegia o indivíduo sobre a política (GAZOLLA, 1999). Em seus diálogos com Lucílio, Sêneca apresentou a sua “atividade de escritor filosófico como mais útil que a sua presença no fórum ou no Senado” (CAMBIANO, 2010, p. 283).. Assim, Sêneca tratou de temas da vida pública como um todo, a vida cotidiana e sobretudo a exemplaridade do sábio como a aplicação real das teorias estoicas, como veremos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO III
***AS CARTAS A LUCÍLIO* E A POLÍTICA NO**
PRINCIPADO ROMANO

Dialogando sempre intensamente com o seu tempo, Sêneca, em *Cartas a Lucílio*, produz uma profunda reflexão sobre a sociedade e a política romana, representada pela figura do destinatário Caio Lucílio Júnior, apresentado pelo próprio Sêneca como amigo e discípulo.

Veremos neste capítulo o posicionamento de um intelectual diante das questões políticas de sua época. Em meio às turbulências do principado romano no século I d.C., Sêneca retrata nas epístolas os ensinamentos filosóficos estoicos acerca da ética e da moral como forma de correção, em um tom saudosista ao período republicano. Suas reflexões, em particular por meio da reflexão sobre exemplaridade do sábio, permitem a reflexão acerca do conteúdo político de suas exortações.

3.1 Lúcio Aneu Sêneca, um filósofo em seu tempo

Em suas obras, Sêneca demonstra o posicionamento de um filósofo envolvido nas questões políticas do principado, não apenas pela posição exercida no *consilium principis* de Nero, como também em sua produção epistolar, por meio de propostas educativas para formação moral e ética. Através delas Sêneca formula um comportamento ideal tanto para o *princeps*, como o faz em *De Clementia*, quanto à aristocracia romana e a si mesmo, em *Cartas a Lucílio*. Depositando suas preocupações em torno das questões da vida pública e privada, em suas exortações a Lucílio busca educar o amigo e todos aqueles que pudessem ser atingidos com o resultado de suas reflexões (EHRHARDT, 2008).

Como já visto no capítulo anterior, acredita-se que Caio Lucílio Junior, a quem Sêneca endereça suas epístolas, tenha sido um cavaleiro romano de Pompéia e procurador imperial da Sicília em 62 (BENOIST, 2016). A posição social de Lucílio em meio à aristocracia romana nos é destacada pelo próprio Sêneca (*Epist. Mor.* 51,1). No entanto, as epístolas senequianas apontam uma audiência maior das correspondências: em suas exortações, Sêneca aponta o uso prático que a aristocracia romana poderia fazer delas, já que suas críticas são notoriamente sobre elas, como será apresentado no decorrer deste capítulo. A bibliografia especializada aponta que em suas 124 epístolas endereçadas de imediato a Lucílio, não pretendem

pertencer apenas ao amigo: como o próprio Sêneca deixa claro, o caráter privado das epístolas não impediria sua publicação (*Epist. Mor.* 21, 3).

As epístolas filosóficas destinadas a Lucílio foram escritas no contexto do recolhimento de Sêneca para a vida privada em 62 (*Epist. Mor.* 8, 1). Ao escrever para Lucílio, elabora reflexões em uma sociedade cujos traços eram fruto das respostas às crises políticas, jurídicas e administrativas do início do século I, no contexto de afirmação do principado e de rearranjos que envolviam não apenas os campos jurídicos e administrativos, mas que também passam pelas esferas da ética e da moral, entre os domínios públicos e privados da sociedade romana como um todo. As ações que eram vistas como desgaste político e moral do principado tornaram-se um dos principais objetos de estudo de Sêneca – a exemplo de autores anteriores como Catão, Varrão e Cícero, os quais Sêneca também cita constantemente de modo nostálgico. Voltado para o passado, Sêneca defende valores morais para o principado de Nero (EHRHARDT, 2008).

As epístolas buscavam em seus ensinamentos o alcance de duas propostas evidentes apresentadas por Sêneca, que era levar o amigo e discípulo a dominar intelectualmente os princípios da filosofia estoica e por consequência ser capaz de aplicar na vida prática a virtude (*uirtus*). Sêneca encontrou no gênero epistolar um meio de fornecer os ensinamentos sem a rigorosidade da redação dos tratados filosóficos (BRAREN, 1999). Ao bem aconselhar nas epístolas, Sêneca procura conduzir os ensinamentos para a formação de um sábio, o maior exemplo de virtude para os estoicos (BRUN, 1997). As Cartas a Lucílio podem ser lidas como uma espécie de manual de conduta para a aristocracia romana, dada a representatividade da imagem de Lucílio e os questionamentos sobre os valores morais e políticos da sociedade em que se insere.

Assim, no decorrer de sua vida e de seu exercício político enquanto conselheiro e membro do senado, Sêneca busca em suas epístolas a Caio Lucílio Júnior, membro da aristocracia, continuar suas incursões políticas (FAVERSANI, 2012). Lucílio aparece nas *Cartas*, inicialmente, como um epicurista e Sêneca como aquele que deseja convertê-lo ao estoicismo (*Epist. Mor.* 2, 5). Como apontado no capítulo anterior, mesmo utilizando-se das máximas epicuristas para oferecer um ensinamento filosófico, realizando uma passagem gradual dos estudos de Lucílio ao estoicismo,

Sêneca não deixava de demonstrar as dissonâncias que os estoicos possuíam em relação às teses de Epicuro (SEDLEY, 2006)⁷.

Na participação política, ao contrário das propostas epicuristas, os estoicos defendiam e aconselhavam a participação ativa do sábio na vida em sociedade, assumindo as obrigações políticas e sociais da cidade. Por isso os conselhos de Sêneca, em suas *Cartas a Lucílio*, se constituem como exortações que buscam aproximar seu destinatário o tanto possível da imagens do sábio, ofertando a Lucílio a possibilidade de tornar-se um homem guiado pela razão, afastando-se do amor aos bens materiais e em direção à prática da virtude (SEGURADO E CAMPOS, 2014). Os temas das epístolas, de forma variada, são a educação, o medo da morte, os valores da amizade, a capacidade de superar o sofrimento, a dimensão ética da riqueza e da pobreza, assim como aqueles que visavam a crítica da conduta da aristocracia romana, a exemplo dos temas relacionados à participação das pessoas nos teatros, o comércio, os ofícios e as troca de favores entre os senadores (PAVIA, 1989). Sêneca buscava conferir ao destinatário a capacidade de bem agir de acordo com a moral estoica, em ser autossuficiente diante os problemas da vida concreta, como, por exemplo, como lidar com a fuga de um escravo ou com o convívio com a multidão (*Epist. Mor.* 107, 1).

Sêneca parte de constatações simples e com um estilo pessoal, uma vez que “*Oratio cultus animi est: si circumtonsa est et fucata et manu facta, ostendit illum quoque non esse sincerum et habere aliquid fracti*” (*Epist. Mor.* 115, 2: “o estilo é o adorno da alma: se for demasiado penteado, maquilhado, artificial, em suma, só provará que a alma carece de sinceridade e tem em si algo que soa falso”. Trad. J. A. Segurado e Campos). Por meio delas, critica a aristocracia e os modos de enriquecimento por uma via rápida e fácil; suas críticas, assim como a de outros autores latinos, servem à reflexão sobre o desgaste político e moral que viam no principado romano. No diálogo com Lucílio, Sêneca encontra uma forma de também comunicar-se com a aristocracia senatorial em suas reflexões críticas e de forma direta. Mas, não obstante, através da literatura epistolar, Sêneca busca alcançar um público maior ao mesmo tempo em que realiza uma forma de terapia, tornando-se

⁷ Temática elaborada no primeiro capítulo desta dissertação, páginas 23 e 24.

mestre e discípulo de si mesmo (FAVERSANI, 2012).

Como discutido no capítulo anterior, na Antiguidade Clássica a literatura epistolar era um meio reconhecido de comunicação, pela publicação e circulação que o gênero promovia, tanto no âmbito educacional, quanto nos âmbitos filosóficos, políticos e retóricos. Os temas relacionados à ética e à moral, tornaram-se comuns nas epístolas de Sêneca, como também em diversos autores, a exemplo de Cícero e Plínio, o Jovem (AMAYA, 2014). Sêneca aponta diretamente que sua vida reclusa não significava abandonar o exercício político, mas que por meio da literatura epistolar conseguiria atingir um maior número de pessoas em seus ensinamentos filosóficos. Utilizando-se da estratégia retórica de antecipação da objeção de Lucílio, inicia o tema: *"inquis, vitare turbam iubes, secedere et conscientia esse contentum? Ubi illa praecepta vestra, quae imperant in actu mori?"* (Epist.Mor. 8.1-2: "Tu questionas-me: Então tu mandas-me evitar a multidão, conservar-me retirado, contentar-me com a própria consciência? Que efeito daquelas vossas máximas que nos objurgam a morrer em plena ação?" Trad. J.A. Segurado e Campos). Como resposta, aponta como dedica seus dias ao exercício da filosofia:

Quod ego tibi videor interim suadere, in hoc me recondidi et fores clusi, ut prodesse pluribus possem. Nullus mihi per otium dies exit. Partem noctium studiis vindico. Non vaco somno sed succumbo, et oculos vigilia fatigatos cadentesque in opere detineo. Secessi non tantum ab hominibus, sed a rebus, et inprimis a meis rebus; posteriorum negotium ago; illis aliqua, quae possint prodesse, conscribo. Salutares admonitiones, velut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus, quae etiam si persanata non sunt, serpere desierunt (Epist.Mor. 8.1-2)

Bom, ao que parece, estou te aconselhando à inércia? Se eu me recolhi em casa, e fechei as portas, foi para poder ser útil a um maior número. Nem um único dia me chega ao fim na ociosidade; parte da noite, reservo-a para os meus estudos; não me disponho ao sono - succumbo a ele, e deixo repousar sobre meu trabalho os olhos cansados da vigília e já prestes a cerrar-se. Retire-me não só dos homens, como dos negócios, começando com os meus próprios: estou trabalhando para a posteridade. Vou compondo alguma coisa que lhe possa vir a ser útil; passo ao papel alguns conselhos, salutares como as receitas dos remédios úteis, - conselhos que sei serem eficazes por tê-los experimentado nas minhas próprias feridas, às quais se ainda não estou completamente saradas, deixaram pelo menos de me torturar (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Ao final do parágrafo, Sêneca, por meio de uma metáfora complexa, relacionou três atividades que segundo ele são correspondentes: a medicina, a filosofia e a escrita. O estudo da filosofia apresenta-se como uma produção de remédios e a forma literária apresentada, as epístolas, uma maneira de receita-los, a ele mesmo e a quem possa ser útil. Parte da epístola apresenta a proposta de sua produção literária em oposição a seus negócios privados, apontando que isso pode atingir a posteridade de uma forma mais eficaz nos ensinamentos filosóficos, ou seja, uma duração maior de ação associado à prática da literatura.

Sêneca coloca sempre em evidência a importância de se praticar as teorias estoicas, demonstrando a necessidade do estudo e da constância das ações morais, partindo do entendimento de que a natureza deu em potência a “*semenque virtutum*” “semente da virtude” para todos, ou seja, todos os seres humanos nasceram com uma: “*Omnes ad omnia ista nati sumus; cum inritator accessit, tunc illa anima bona veluti soluta excitatur*” (*Epist. Mor.* 108, 8: “aptidão para toda espécie de bem”. Tra. J. A. Segurado e Campos). Seus conselhos, ainda que destinados a Lucílio, demonstram a abrangência do ensinamento filosófico estoico e de como essa sabedoria deveria ser colocada ao alcance de todos (INWOOD, 2007).

Sobre as qualidades de um homem virtuoso, aponta aquele cuja verdadeira beleza está na justiça, na coragem, na moderação, na prudência, na frugalidade, no autodomínio, na paciência, na presciência, na magnanimidade, destacando ainda o que ele considera como uma virtude rara no homem, a humanidade (*humanitas*) (*Epist. Mor.* 115, 3-4). O filósofo, não obstante, considera a dificuldade da condição humana na busca dessas virtudes, pois

Nemo, inquam, non amore eius arderet, si nobis illam videre contingeret; nunc enim multa obstrigilant et aciem nostram aut splendore nimio reperiunt aut obscuro 1 retinent. Sed si, quemadmodum visus oculorum quibusdam medicamentis acui solet et repurgari, sic nos aciem animi liberare impedimentis voluerimus, poterimus perspicere virtutem etiam obrutam corpore, etiam paupertate opposita, etiam humilitate et infamia obiacentibus [...] (*Epist. Mor.* 115, 6).

Na realidade, todavia, muitos obstáculos se nos impõem e, ou nos cegam o olhar com claridade excessiva, ou no-lo mantêm na obscuridade. No entanto, assim como o uso de medicamentos podem tratar nossos olhos e restituir-lhes a acuidade, também nós, se nos

decidirmos a tratar as maleitas dos olhos da alma, seremos capazes de dar pela presença da virtude ainda que esta se esconda num corpo deformado, meio oculta pela miséria, sob a aparência falaz de um humilde posição social [...] (Trad. J. A. Segurado e Campos, 2014).

Aqui, Sêneca aponta a necessidade da constância dos estudos, por meio da qual a prática da virtude se tornaria um medicamento para alma, caso fosse adotado pelo homem. A sabedoria através dos exemplos oferecidos por Sêneca busca comunicar a seu destinatário a descrição do que é ser virtuoso para bem agir na vida em comunidade, contrapondo sempre com os exemplos de uma vida entregue aos vícios. O passado é retomado, de modo a reforçar a importância da filosofia no presente: “*Sed ne opus quidem adhuc erat remediis diligentibus. Nondum in tantum nequitia surrexerat nec tam late se sparserat. Poterant vi tus simplicibus obstare remedia simplicia*” (Epist. Mor. 95, 14: “naquela época os homens ainda não necessitavam de remédios fortes. A perversidade não havia atingido ainda a intensidade provada nos dias de hoje. Vícios simples necessitavam de remédios simples”. Trad. J. A. Segurado e Campos). Sêneca aprofunda-se no tema, ainda em comparação ao passado por ele vivido e ao presente, quando escreve, valendo-se mais uma vez da metáfora mais utilizada em suas epístolas, a medicina:

Medicina quondam paucarum fuit scientia herbarum, quibus sisteretur fluens sanguis, vulnera coirent; paulatim deinde in hanc pervenit tam multiplicem varietatem. Nec est mirum tunc illam minus negotii habuisse firmis adhuc solidisque corporibus et facili cibo nec per artem voluptatemque corrupto, qui postquam coepit non ad tollendam, sed ad irritandam famem quaeri et inventae sunt mille conditurae, quibus aviditas excitaretur, quae desiderantibus ali menta erant, onera sunt plenis (Epist. Mor. 95, 15).

A medicina antigamente, limitava-se a investigar umas quantas ervas que estancassem as hemorragias e fizessem as feridas cicatrizar. Depois, foi gradualmente evoluindo até chegar à atual multiplicidade de técnicas. Não admira, aliás, que nesses tempos a medicina tivesse tão diminuto campo de aplicação: os corpos eram ainda rijos, sólidos, a alimentação era natural, não corrompida ainda pelos prazeres da gastronomia. Mas, depois, a comida tornou-se numa forma, não de satisfazer, mas sim de aguçar o apetite, inventaram-se mil e um condimentos para estimular a gula (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Através do exemplo dado, tanto as formas e necessidades físicas do homem, assim como seus costumes vão alterando-se ao longo do tempo e das ações na vida

em sociedade, como bem marcado na crítica presente aos costumes alimentares (também presente na epístola 108, discutida mais a diante). A comparação entre filosofia e medicina, que chegou em sua multiplicidade de técnicas em decorrência da condição do homem, volta para a constatação anterior, na formulação de que conforme os costumes mudam, os vícios o acompanham. Mais adiante reforça a comparação: “*Simplex erat ex causa simplici valitudo; multos morbos multa fericula fecerunt*” (*Epist. Mor.* 95, 18: “Uma vida simples dava-lhes uma saúde simples: as variedades gastronômicas trouxeram consigo a multiplicidade das doenças”. Trad. J. A. Segurado e Campos). Consequentemente, quanto ao presente, afirma que “*Inde tam multo aegrotamus genere quam vivimus*” (*Epist. Mor.* 95, 19: “a vida moderna arrasta consigo doenças não menos modernas!”. Trad. J. A. Segurado e Campos). Idênticas considerações são realizadas por Sêneca quando refere-se à filosofia:

Fuit aliquando simplicior inter minora peccantes et levi quoque cura remediabiles; adversus tantam morum eversionem omnia conanda sunt. Et utinam sic denique lues ista vindicetur! Non privatim solum, sed publice furimus. Homicidia compescimus et singulas caedes; quid bella et occisarum gentium gloriosum scelus? Non avaritia, non crudelitas modum novit. Et ista quamdiu furtim et a singulis fiunt, minus noxia minusque monstruosa sunt; ex senatus consultis plebisque scitis saeva exercentur et publice iubentur vetata privatim (Epist. Mor. 95, 29-30).

Também esta foi, em tempos, menos complicada, quando as faltas dos homens eram menos graves e podiam sanar-se com cuidados ligeiros. Mas contra a enorme perversão atual dos costumes há que tentar todos os recursos. E, mesmo assim, bom seria que esta pestilência fosse levada de vencida! É que hoje a loucura não se limita à vida privada, invade igualmente a vida pública. Nós punimos os assassinos, castigamos um homem que mata o outro: então e as guerras, os criminosos massacres de populações, que são tomados como motivo de glória? A ganância e a crueldade não conhecem limites. Ainda assim, menos nocivas e menos monstruosas elas são quando exercidas às escondidas e por particulares: hoje, é através de decretos senatoriais e de plebiscitos que se exerce a ferocidade, é a lei que manda fazer-se a nível do Estado o que proíbe a nível particular! (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Na epístola, Sêneca escreve criticamente sobre seu próprio tempo por meio do paralelo entre a passagem do passado ao presente e o movimento entre a ações individuais e públicas. Sêneca não deixa de negar a existência dos vícios em tempos

anteriores ao período que escreve, mas observa como os vícios, a exemplo da ganância e da crueldade, que antes estavam limitados à esfera privada, agora – no principado – tornaram-se presentes de forma evidente.

Citando Posidônio, Sêneca, evidencia o papel da filosofia e dos sábios na vida política, dando as características de um governo ideal quando remete-se ao passado, diz:

Illo ergo saeculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat. Hi continebant manus et infirmiore a validioribus tuebantur, suadebant dissuadebantque et utilia atque inutilia monstrabant. Horum prudentia ne quid deesset suis providebat, fortitudo pericula arcebat, beneficentia augebat ornabatque subiectos. Officium erat imperare, non regnum. Nemo quantum posset, adversus eos experiebatur, per quos coeperat posse, nec erat cuiquam aut animus in iniuriam aut causa, cum bene imperanti bene pareretur nihilque rex maius minari male parentibus posset, quam ut abirent e regno (Epist. Mor. 90, 5).

Naquela época a que se chama-se “a idade de ouro”, o governo estava nas mãos dos sábios: tal é a opinião de Posidônio. Os sábios impediam a violência, protegiam os mais fracos dos mais fortes, indicavam o que se devia ou não fazer, apontavam o que tinha ou não utilidade. Graças à sabedoria, providenciavam para que nada faltasse a seu povo; graças à coragem, mantinham afastados os perigos; por meio dos seus benefícios, distribuíam bem-estar e prosperidade entre os súditos. Para eles, governar era o exercício de um dever, e não mera posse do poder. (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Na epístola, Sêneca continua evidenciando o papel da filosofia e dos sábios quando se tem a passagem de um período político a outro: “*Sed postquam subrepentibus vitiis in tyrannidem regna conversa sunt, opus esse legibus coepit, quas et ipsas inter initia tulere sapientes (Epist. Mor. 90, 6:* “Quando a gradual irrupção dos vícios transformou a realeza em tirania, e se tornou necessário o recurso às leis, foi inicialmente aos sábios que se recorreu para as elaborar”. Trad. J. A. Segurado e Campos). Observamos aqui a importância em que Sêneca coloca ao exercício da atividade filosófica para a vida política e as ações públicas, no sentido de conferir à filosofia uma importância maior do que as técnicas utilizadas para as necessidades materiais da vida (*Epist. Mor. 90, 7*).

Sêneca aponta seus descontentamentos e sua posição em relação a sua época

e aos seus costumes: “*Nec tantum parietibus aut lacunaribus ornamentum tenue praetenditur; omnium istorum, quos incedere altos vides, bratteata felicitas est. Inspice, et scies, sub ista tenui membrana dignitatis quantum mali iaceat*” (*Epist. Mor.* 115, 9: “não só as paredes ou os tetos que se recobrem de uma ligeira camada: também a felicidade destes aparentes grandes da nossa sociedade é uma felicidade ‘dourada’! Observa atentamente, e verás a corrupção que se esconde sob essa leve capa de dignidade”. Trad. J. A. Segurado e Campos). Para descrever sua época, na epístola citada, Sêneca compara a felicidade dos homens ao revestimento dourado de um teto em madeira, que foi recoberto de ouro a fim de ludibriar os homens. A crítica presente mostra-se na relação dos magistrados e juízes como o dinheiro, em como a riqueza começou a merecer as honras e assim, o seu sentido principal perdeu valor (*Epist. Mor.* 115, 9-10).

Sêneca, em suas epístolas, busca destacar suas próprias categorias para a análise da sociedade em que vive e escreve. O principado romano, sobretudo o neroniano, na qual Sêneca participou e sob o qual escreveu, foi um período de grande agitação e transformações políticas (FAVERSANI, 2014). Sêneca mostra-se como um filósofo com capacidade de compreender os aspectos políticos que articulavam as suas interações sociais, com ênfase nas relações interpessoais. Não se tratava, no entanto, de uma análise de tipo sociológico; as categorias de análise de Sêneca frente a sociedade do principado romano eram de natureza ético-morais (FAVERSANI, 2012, p. 82-3). Dividindo em três os elementos que geram a promoção social, Sêneca aponta “a honra, que seria fruto da distinção estamental; a riqueza, produto da melhor ou pior posição dos indivíduos no mercado; e os favores, que podiam ser obtidos por meio das relações com outras pessoas” (FAVERSANI, 2012, p. 84). No entanto, Sêneca não dá a nenhum desses elementos o peso de determinante, pois eram elementos facilmente desejados pela maioria das pessoas, exortando a Lucílio que deveria guardar para si a imagem de que “*Hanc enim imaginem animo tuo propone, ludos facere fortunam et in hunc mortalium coetum honores, divitias, gratiam excutere*” (*Epist. Mor.* 84, 7: “a fortuna brinca com os homens, espalha ao acaso entre eles as honras, as riquezas e os favores”).

Em *Cartas a Lucílio*, Sêneca escreve à aristocracia. Suas preocupações e ensinamentos vão ao encontro de muitos autores de sua época, que assim como ele,

escrevem a partir de problemas comuns, opinando e tomando partido sobre os temas moralizantes da vida em sociedade. Um exemplo são Pérsio e Marcial, que se mostram descontentes com a vida em Roma e escrevem sobre os excessos do luxo durante o período Júlio-Cláudio. Também Juvenal, que no mesmo período da produção literária de Sêneca, escreve sobre a corrupção dos costumes e critica o principado de Cláudio, Nero e Domiciano (EHRHARDT, 2008).

Ao mesmo tempo que Sêneca direciona seus escritos para a aristocracia romana, faz isso em um movimento crítico contra ela mesma, trazendo as preocupações observadas e negligenciadas pela vida pública e pelos que se colocam a favor da riqueza material e do prestígio público, assim como ao luxo. Em tom de represália afirma que:

Denique eo mores redacti sunt, ut paupertas maledicto probroque sit, contempta divitibus, invisita pauperibus. Accedunt deinde carmina poetarum, quae adfectibus nostris facem subdant, quibus divitiae velut unicum vitae decus ornamentumque laudantur. Nihil illis melius nec dare videntur di immortales posse nec habere. (Epist. Mor. 11, 11-2).

A moralidade pública degradou-se a tal ponto que a pobreza é objeto de maldição e causa de opróbrio, desprezada pelos ricos e odiosa aos pobres. Junta-se a isto o canto dos poetas, que lançam mais lenha na fogueira das nossas paixões ao exaltar a riqueza como o único adorno capaz de embelezar a vida (Trad. J. A. Segurado e Campos).

O problema da valorização da riqueza e do lucro rápido e fácil é recorrente em sua filosofia. Os homens deixam de aproveitar os bens da natureza, e assim o desejo de lucro “*Quod aliquandiu inviolatum mansit, antequam societatem avaritia distraxit et paupertatis causa etiam is, quos fecit locupletissimos, fuit. Desierunt 5 enim omnia possidere, dum volunt propria*” (Epist. Mor. 90, 3: “se tornou um motivo de pobreza mesmo para aqueles a quem acumulou de riquezas: por desejarem bens particulares, deixaram de participar na posse de toda a natureza”. Trad. J. A. Segurado e Campos).

Segundo os preceitos estoicos, ao nascer, “*nos omnia nobis difficilia facilius fastidio fecimus*” (Epist. Mor. 90, 18: “o homem tem à mão o indispensável; depois é que aborrece a facilidade e só tem interesse pelo que é difícil de conseguir”. Trad. J. A. Segurado e Campos). Assim, o homem ignora que “*Sufficit ad id natura, quod poscit. A natura luxuria descivit, quae cotidie se ipsa incitat et tot saeculis crescit et*

ingenio adiuvat vitia (*Epist. Mor.*, 90, 19: “a natureza dá-nos em abundância o que naturalmente necessitamos. A civilização do luxo é um desvio em relação à natureza: dia-a-dia cria novas necessidades, que aumentam de época para época” Trad. J. A. Segurado e Campos). Na epístola 108 a referência que Sêneca faz a seu antigo professor, Átalo, demonstra a postura correta que o homem deve adotar contra a avareza, contra o luxo, os vícios e os males da vida em uma atitude de enaltecimento da pobreza, que significava voltar-se contra os excessos. Sêneca conclui que ao final desses ensinamentos dava a ele o desejo de “*exire e schola pauperi libuit*” (*Epist. Mor.* 108, 14: “sair da escola reduzido à condição de pobre”. Trad. J. A. Segurado e Campos).

Como um exemplo de precaução aos vícios, explica que alguns comportamentos e costumes ele mesmo deixou de praticar conforme o avanço nos estudos na filosofia estoica pois “*ut quorum abstinentiam interrumpi, modum servem et quidem abstinentiae proximiorum, nescio an difficiliorum*” (*Epist. Mor.* 108, 16: “há certos costumes que é mais difícil moderar do que erradicar por completo” Trad. J. A. Segurado e Campos). O hábito de comer ostras, usar perfumes, afastar-se dos balneários seriam alguns deles (*Epist. Mor.* 108, 15). Suas críticas são incisivas a todas ações desprovidas de um valor moral. Em uma de suas epístolas mais célebres, discute o tema da participação nos espetáculos gladiatoriais, dizendo a Lucílio:

Casu in meridianum spectaculum incidi lusus expectans et sales et aliquid laxamenti, quo hominum oculi ab humano cruore adquiescunt; contra est. Quicquid ante pugnatum est, misericordia fuit. Nunc omissis nugis mera homicidia sunt. Nihil habent quo tegantur, ad ictum totis corporibus expositi numquam frustra manum mittunt. (*Epist. Mor.* 7, 3-4).

Fui casualmente assistir ao espetáculo do meio-dia, à espera de encontrar algo de ligeiro, de divertido, algo que descansasse os olhares dos homens da vista do sangue humano. Foi ao contrário que encontrei: todas as lutas anteriormente foram atos de misericórdia; a esta hora, sem artifícios alguns, o que há são puros homicídios (Trad. J. A. Segurado e Campos).

A respeito da temática, podemos concluir que o posicionamento de Sêneca, sobre as ações humanas e políticas busca um valor ético para a vida em sociedade; a crítica aos espetáculos de circo, muito comuns em sua época, é um exemplo

eloquente da abordagem estoica para as questões éticas, aqui, apresentada como diálogo com Lucílio.

Exemplificando a interiorização do bem moral e as ações convenientes aos estoicos, Sêneca continua a epístola questionando: “*Age, ne hoc quidem intellegitis, mala exempla in eos redundare, qui faciunt?*” (*Epist. Mor. 7, 6*: “Ora bem, não compreendeis que os maus exemplos redundam em prejuízo daqueles que os dão?”. Trad. J. A. Segurado e Campos). Tal interiorização se opõe à multidão. Na visão de Sêneca, não se deve “misturar com o público” pelo vão desejo de ser conhecido. O que deve mover o sábio é a reciprocidade: “*dum docent, discunt*” (*Epist. Mor. 7, 8-9*: “enquanto se ensina aprende-se também”. Tradução J. A. Segurado e Campos).

Sêneca aconselha o amigo a viver longe da multidão e dos espetáculos, pois segundo ele

nemo non aliquod nobis vitium aut commendat aut inprimit aut nescientibus adlinit. Utique quo maior est populus, cui miscemur, hoc periculi plus est. Nihil vero tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desiderare (Epist. Mor. 1-2).

não há ninguém que nos não pegue qualquer vício, nos contagie, nos contamine sem nós darmos por isso. Por isso, quanto maior é a massa a que nos juntamos, tanto maior é o perigo”. Nada há de tão nocivo aos bons costumes como ficar a assistir a algum espetáculo, pois é pela via do prazer que os vícios se nos insinuem mais facilmente (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Para Sêneca, o bem único do homem, a razão, encontra-se interiorizado dentro de si. No entanto, através dos prazeres externos, em meio à multidão, os vícios poderiam ser estimulados mais facilmente.

3.2 Filosofia e exemplaridade

Em meio aos desafios do principado romano, Sêneca dirige suas discussões para além da interiorização da sabedoria estoica, pois encaminha a participação do sábio na vida pública, posicionando-se diante das questões morais e políticas do principado. Sêneca defende que a filosofia possuía como tarefa “*Huius opus unum est*

de divinis humanisque verum invenire” (*Epist. Mor.* 90, 2: “descobrir a verdade acerca das coisas divinas e humanas”. Trad. J. A. Segurado e Campos) nunca estando fora dela “*Ab hac numquam recedit religio, pietas, iustitia et omnis alius comitatus virtutum consertarum et inter se cohaerentium*” (*Epist. Mor.* 90, 2-3: “a religião, a piedade, a justiça e todo o restante do cortejo de virtudes interligadas e coerentes entre si”. Trad. J. A. Segurado e Campos) ensinando ao mesmo tempo respeitar o divino e a condição humana. A filosofia estoica descrita por Sêneca “*Haec docuit colere divina, humana diligere, et penes deos imperium esse, inter homines consortium*” (*Epist. Mor.* 90, 2-3: diz-nos que cabe aos deuses o governo do mundo, e que a condição humana é a mesma para todos”. Trad. J. A. Segurado e Campos) colocando-se ao alcance de todos os seres humanos.

Em seu tratado *Sobre o Benefício*, Sêneca já demonstra sua discordância em relação às ações públicas da sociedade de seu tempo, a exemplo do benefício, considerado um ato social e que significava a criação de um laço de amizade, uma obrigação. Assim Sêneca segue contrariamente reafirmando a igualdade perante a virtude (BENOIST, 2016). Sêneca procura constantemente refletir sobre as relações humanas que formam a base da sociedade romana; com o estoicismo, Sêneca aponta o aprofundamento dessas relações, em um movimento transformador e que exerce influência direta sobre a realidade.

Assim, ao longo de sua trajetória política no principado romano, a estrutura ética e os problemas de ordem moral levantados no período serviram de base para novas investidas políticas. Não escrevendo mais diretamente ao *princeps* como o fez em *Tratado Sobre a Clemência*, buscou apresentar-se como um pedagogo e a ter pessoas que o aceitassem como tal. Em função das reviravoltas da própria carreira pública e das condições sócio-políticas do principado, o filósofo, forçado a recolher-se à vida privada e dedicando-se à atividade filosófica (SEGURADO E CAMPOS, 2014), manteve, contudo, uma prática política mediada pela escrita filosófica. No desenvolvimento de uma ética prática, o que Sêneca fornece de novo em suas epístolas é a opção de um padrão alternativo de orientação ética: primeiramente buscava-se avaliar o valor de cada coisa, adotar um impulso apropriado e regrado em direção aos objetivos perseguidos e por fim, atingir consistência entre impulso e ação (GILL, 2006). Na Epístola 5, o ensinamento filosófico estoico de Sêneca aponta que a

filosofia seria capaz de garantir o *“Hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem. A qua professione dissimilitudo nos separabit”* (*Epist. Mor.* 5, 4: “senso comum, a humanidade, o espírito de comunidade, coisas de cuja prática nos afastará uma vida demasiado diferente” Trad. J. A. Segurado e Campos) garantindo assim a cultura humana e a reaproximação social.

Em *Cartas a Lucílio* podemos observar as articulações entre o compromisso pessoal com os exercícios espirituais filosóficos e a participação na vida da cidade, tanto do próprio Sêneca quanto de seu destinatário (*Epist. Mor.* 52, 8). A filosofia, segundo Sêneca, é a grande governante da vida do homem e mediadora da vida em sociedade. Por isso *“Nam cui vita, illi vitam ornantia quoque serviunt; ceterum ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit”* (*Epist. Mor.* 90, 27: “deve também ela governar os acessórios da nossa vida; o seu fim supremo, porém, é determinar em que consiste a felicidade e em guiar-nos pela via que conduz a esse fim” Trad. J. A. Segurado e Campos). Por esse motivo, defende as ações políticas em consonância com as ações filosóficas já que a filosofia encontrava-se em um nível superior: *“Non decores corporis motus nec varios per tubam ac tibiam cantus, quibus exceptus spiritus aut in exitu aut in transitu formatur in vocem. Non arma nec muros nec bello utilia molitur, paci favet et genus humanum ad concordiam vocat”* (*Epist. Mor.* 90, 26-27: “os seus ensinamentos dirigem-se à alma, não às mãos!” e “também não se empenha em fabricar armas, em erguer muralhas, enfim, em ser útil às artes da guerra: a sua preocupação é a paz, o seu empenho é incitar todos os homens à concórdia”. Trad. J. A. Segurado e Campos).

Dentro da perspectiva estoica, o sábio, em primeiro lugar, deveria buscar a verdade acerca da natureza, e, em seguida, colocar em concordância as regras da vida com as “leis do universo” (*Epist. Mor.* 90, 34-35). Deste modo, o sábio

Vetuit parere opinionibus falsis et quanti quidque esset, vera aestimatione perpendit. Damnavit mixtas paenitentia voluptates et bona semper placitum laudavit et palam fecit felicissimum esse cui felicitate non opus est, potentissimum esse qui se habet in potestate (*Epist. Mor.* 90, 34).

avalia tudo quanto existe pelo justo valor; condena os prazeres de que nos podemos vir a arrepender, e exalta os bens cujo estatuto permanece inalterável; demonstra que o homem mais feliz é o que é

indiferente à felicidade, que o homem mais poderoso é o que tem poder absoluto de si (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Na mesma epístola, em alusão às teses epicuristas, afirma não escrever sobre uma “*philosophia loquor, quae civem extra patriam posuit, extra mundum deos, quae virtutem donavit voluptati*” (*Epist. Mor.* 90, 35: “filosofia que expulsa o cidadão da sua comunidade, coloca os deuses à margem do mundo e põe a virtude na dependência do prazer” Trad. J. A. Segurado e Campos), mas escreve sobre a filosofia estoica que “*quae nullum bonum putat nisi quod honestum est, quae nec hominis nec fortunae muneribus deleniri potest, cuius hoc pretium est, non posse pretio capi.*” (*Epist. Mor.* 90, 35: “aceita como único bem o bem moral, que reside soberanamente aos favores dos homens ou da fortuna, e cujo maior apreço consiste em estar acima de qualquer preço” Trad. J. A. Segurado e Campos).

Como um princípio de ação, a filosofia coloca o homem na busca pela virtude; esta, explica Sêneca, “*Non enim dat natura virtutem; ars est bonum fieri*” (*Epist. Mor.* 90, 44: “não é um dom da natureza: ser bom necessita estudo” Trad. J. A. Segurado e Campos), sendo possível existir de forma autêntica somente em “*virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto*” (*Epist. Mor.* 90, 46: “uma alma instruída, cultivada, uma alma que atingiu o mais alto nível através de uma contínua exercitação” Trad. J. A. Segurado e Campos).

Exortando ao destinatário e acompanhando a sua evolução, o *corpus* epistolar evidencia a progressão de Lucílio no aprendizado estoico, no exercício da vida pública e na sua aproximação da imagem do sábio como um homem exemplar (SEGURADO E CAMPOS, 2014). Como característica do próprio gênero epistolar na Antiguidade, os diálogos de Sêneca com o destinatário possuem um caráter filosófico e doutrinal, com conteúdo político e moral acerca da filosofia estoica. Sob uma espécie de conversação reflexiva, Sêneca insiste no fato de que a troca de cartas permite estabelecer um colóquio com o amigo, ao criar uma intimidade quotidiana que fornece diretamente um exemplo de vida, no plano didático se revelando mais eficaz que o ensinamento doutrinário (AMBRÓSIO, 2003). Neste sentido, compreendemos as epístolas de Sêneca como sendo constituídas de pequenos tratados sobre questões que, de alguma forma, estão ligados à figura do destinatário.

As reflexões filosóficas de Sêneca presentes no formato de gênero epistolar apontam uma relação também com seu afastamento da vida pública, em um momento de sua vida em que não mais podia exercer influência em prol do *princeps*, buscando nas epístolas dirigidas a Lucílio a ampliação de seu público e a continuidade nos ensinamentos estoicos, como refletido anteriormente pelo próprio Sêneca:

A um homem pede-se isto: ser útil aos outros homens. Se possível, a muitos; se não for possível, a poucos; se também isso não for possível, àqueles que lhe estão mais próximos; e se nem isso lhe for possível, a si mesmo. Porque quando ele se torna útil aos outros, age no interesse de todos (*De otio*, 3, 5 *apud* AMBRÓSIO, 2003, p. 96).

O objetivo explícito de Sêneca nas *Cartas a Lucílio* consistia em oferecer um ensinamento filosófico como, instrumento de crescimento moral, de exemplaridade para Lucílio e para o público que o destinatário representa. Não obstante, os ensinamentos destinados ao discípulo também consistiam em uma forma de se comunicar com a aristocracia, observado na escrita elevada de um pensamento filosófico (LANGLANDS, 2018). Assim, observamos o estoicismo presente na obra *Cartas a Lucílio* permeado pela ideia da exemplaridade que a imagem do sábio poderia conferir ao homem, pois este era definido como “*Dicimus plenum omni bono esse sapientem et summa adeptum; quomodo prodesse aliqui possit summum habenti bonum, quaeritur*” (*Epist. Mor.* 109, 1: “um homem dotado de bens no mais alto grau possível”. Trad. J. A. Segurado e Campos), tornando-se útil ao demais. Sua sua função seria “*exercent enim virtutes et sapientiam in suo statu continent*” (*Epist. Mor.* 109, 1: “praticar a virtude e manter a sabedoria num estado de perfeito equilíbrio” Trad. J. A. Segurado e Campos). Para tal equilíbrio o sábio, no qual os homens deveriam espelhar-se, manteria-se nesse estado perfeito através da prática da virtude, estando só ou na presença de outro sábio, como bem indica Sêneca na metáfora seguinte: “*Peritos luctandi usus exercet; musicum, qui paria didicit, movet*” (*Epist. Mor.* 109, 2: “A perícia na luta só se adquire com a prática; dois músicos aproveitam melhor se estudarem em conjunto” Trad. J. A. Segurado e Campos). O sábio necessitaria igualmente manter as

Opus est et sapienti agitatione virtutum: ita quemadmodum ipse se movet, sic movetur ab alio sapiente. Quid sapiens sapienti proderit?

Impetum illi dabit, occasiones actionum honestarum commonstrabit. Praeter haec aliquas cogitationes suas exprimet: docebit, quae invenerit (*Epist. Mor.* 109, 2-3).

virtudes em atividade e, por isso mesmo, não só se estimula a si próprio como se sente estimulado por outro sábio. Em que pode um sábio ser útil a outro sábio? Pode servir-lhe de incitamento, pode sugerir-lhe oportunidades para a prática de ações virtuosas (*Epist. Mor.* 109, 2-3).

A epístola demonstra através da prática da virtude a comunhão dos sábios, a manutenção da virtude e de um espírito em constante aprendizado, admitindo que “*non enim omnia sapiens scit*” (*Epist. Mor.* 109, 5: “mesmo um sábio não pode saber tudo” Trad. J. A. Segurado e Campos); acompanhados, os sábios possuem uma capacidade maior em transformar as ações e em perceber melhor certos aspectos da realidade. Não deixando de mencionar ao final da epístola que os estudos tornavam o sábio capaz de “*ut voluptatem, ut gloriam contemnam*” (*Epist. Mor.* 109, 18: “desprezar os prazeres e a glória”. Trad. J. A. Segurado e Campos). Tais preceitos seriam importantes para compor a conduta do aristocrata Lucílio, direcionado à participação virtuosa na vida pública.

O estudo acerca do poder da moral na Antiguidade Clássica romana possibilita-nos a compreensão de como alguns textos de literatura desse período tornaram-se não só exemplos morais, disseminando alguns valores como a coragem e a lealdade, mas também se constituíam como uma ampla discussão sobre a ética. No âmbito da ética exemplar observa-se o incentivo do pensamento controverso, da imitação criativa (LANGLANDS, 2018). Neste sentido, a ética romana, delineada pelo contexto do primeiro século a.C. até o final do século I d.C., possibilitou o desenvolvimento de uma maneira distinta de compreensão de uma sabedoria exemplar, ou seja, o ensinamento através do exemplo. A ética demonstrou ser algo funcional ao período romano, coerente com a multiplicidade cultural, baseando-se em exemplos particulares, como uma forma de prática cultural difundida que permitia ao homem criar laços de pertencimento à uma comunidade, mantendo a agência moral e as ações individuais de seus costumes. Assim, a ética também desempenhou um papel importante e formativo no desenvolvimento de ideias filosóficas no mundo romano, em especial no Estoicismo (INWOOD, 2007).

Por meio da literatura, diferentes culturas e grupos sociais fornecem um meio acessível de comunicar seus princípios e doutrinas morais. Afastando-se da exposição de ideias morais abstratas, Sêneca preferia a comunicação direta de suas ideias (LANGLANDS, 2018). Sêneca defendia a noção da exemplaridade como um atalho para a compreensão já que “*deinde, quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla*” (*Epist. Mor.* 6, 5: “a via através de conselhos é longa, através do exemplo é curta e eficaz” Trad. J. A. Segurado e Campos).

Acreditamos que Sêneca faz uso do exemplo concreto em suas epístolas a Lucílio para dar valor prático e ativo ao ensinamento filosófico que se comunica por meio de conselhos; desse modo, as articulações entre a ação e a teoria estoica em Sêneca são exemplos de uma ferramenta pedagógica de ensino (*Epist. Mor.* 6, 5-6). Na literatura antiga, exemplos como esse compõem a educação moral básica; considerada útil, na escala de conhecimento moral ela representa uma ferramenta de aprendizagem para quem não possui aptidão para um raciocínio moral complexo e abstrato. O ensinamento através do exemplo é considerado uma abertura para um saber intelectual mais substancial, uma forma de desenvolvimento para o raciocínio filosófico de educação moral na Antiguidade Clássica romana (LANGLANDS, 2018). As narrativas, como o exemplo romano de Sêneca, possuem uma “capacidade especial de comunicação das ideias morais, sendo capazes de comunicar os tipos de verdades que não podem ser facilmente expressas de forma proposicional” (LANGLANDS, 2018, p. 49, tradução nossa). Isto não significa que a forma epistolar adotada seja para simplificação dos conceitos morais sofisticados, como um meio de comunicar ideias para aqueles que não são educados o suficiente para entender a teoria pura. A prova disso, no caso senequiano, encontra-se nas próprias qualidades e inclinações filosóficas que Sêneca reconhece pertencer a seu destinatário (*Epist. Mor.* 13, 1).

Assim, Sêneca busca transmitir a complexidade das ideias morais estoicas dentro de suas epístolas. Seus textos possuem algumas características das narrativas romanas tradicionais, inseridas na tradição de contar histórias, a exemplo do aprendizado sobre assuntos éticos e morais não necessariamente estudando textos, mas compartilhando e discutindo histórias dentro de sua comunidade. No entanto, os estudos epistolares compreendem que um exemplo não leva à ação virtuosa, mas a

experiência do discurso exemplar é ela mesma uma forma de atividade moral. A exemplaridade é capaz de formular um vínculo próximo entre a interpretação e a ação social, tornando os exemplos da literatura romana uma ação social (ALLEN, 2005). Neste sentido as epístolas de Sêneca em *Cartas a Lucílio*, demonstram, através dos ensinamentos práticos, o quanto o estoicismo contribuiria para modificar a moral romana por meio de sua adesão.

Em Sêneca seus exemplos são como “atalhos” para o conhecimento, como uma forma de recurso educacional, possibilitando o destinatário alcançar um “entendimento prático” dos conceitos, sem necessariamente reduzi-los em teorias absolutas, como faz na epístola 65, através do exemplo de uma estátua de mármore, buscando desenvolver os itens “causas” e “matérias”, encontradas na natureza das teorias estoicas (*Epist. Mor.* 65, 2-8). Tornando-se o exemplo romano constitutivo de ética, ele é o recurso principal no argumento. Mesmo em histórias narrativas simples e cotidianas, “lê-las é participar da prática da ética” (ALLEN, 2005, p.18–22, tradução nossa).

Em sua correspondência com Lucílio, Sêneca teoriza claramente o processo pedagógico de interiorização da virtude através da exemplaridade, ao ser questionado pelo amigo acerca de como deveria compreender o conceito proposto pelo estoicismo a respeito da aquisição das “noções de bem e de moral” (*Epist. Mor.* 120, 1). Sêneca responde ao destinatário a questão em função da epistemologia moral. A partir de um passado concreto, cita diretamente os exemplos retirados de Horácio que poderiam ilustrar comportamentos de figuras para se seguir ou reprimir os vícios (*Epist. Mor.* 120, 19-21), e assim conclui dizendo que para os estoicos foram as “observações e a comparação de diversos fenômenos” que os levaram à conclusão dos “conceitos de ‘moral’ e de ‘bem’ por meio da analogia” (*Epist. Mor.* 120, 4). Podemos assim compreender em Sêneca como o conhecimento prático da virtude, através da exemplaridade, nos oferece bases para uma maior exploração dos conceitos éticos da filosofia estoica, assim como seu modelo pedagógico de ensino (INWOOD, 2005).

Na epístola 120 Sêneca aponta a necessidade de um trabalho intelectual maior para ir além dos exemplos por ele dado. No entanto, os exemplos romanos por ele adotados facilitam as etapas iniciais do processo de aprendizado, pois auxiliam o destinatário a distinguir as virtudes e os vícios existentes no mundo (LANGLANDS,

2018). É neste sentido que Sêneca procura direcionar seu destinatário à interiorização do conhecimento filosófico estoico.

Sêneca propõe a formação de um homem virtuoso para bem agir na vida pública, para que Lucílio abandone um “*puerilem animum deposueris et te in viros philosophia transscripserit*” (*Epist. Mor.* 4, 2: “espírito pueril e graças à filosofia, entrar no círculo dos homens”. Trad. J. A. Segurado e Campos). O posicionamento de Sêneca sobre as ações humanas e políticas busca um valor ético para a vida em sociedade. Incisivas em suas críticas à aristocracia romana, as reflexões nas *Cartas a Lucílio* demonstram, através dos ensinamentos práticos, o quanto o estoicismo contribuiria para modificar a moral romana por meio de sua adesão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa desenvolvida teve como temas centrais de discussão a política e a virtude a partir das considerações filosóficas estoicas de Lúcio Aneu Sêneca. Na discussão da obra *Cartas a Lucílio*, buscamos compreender o filósofo em seu contexto. Suas críticas à aristocracia romana marcaram um tom saudosista em relação ao passado e um tom crítico ao período presente, buscando com suas observações uma relação entre a moralidade e a política do principado romano no século I d.C.

A filosofia estoica presente nas *Cartas a Lucílio*, possuem um apelo nítido voltado para a formação moral e as ações virtuosas do homem. Buscamos evidenciar em nossa discussão a especificidade do estoicismo imperial na história geral do estoicismo, sobretudo nas obras de Sêneca. Na figura do sábio, apontamos a finalidade e a proposta dos estoicos na vivência de acordo com os preceitos da natureza e o desprezo aos bens materiais, buscando no combate às paixões e aos vícios a formação de um espírito virtuoso. Para isso retornamos aos princípios da escola filosófica estoica, trabalhando como cada um dos períodos apresentam uma consideração e um modo específico do que era ser um estoico (SEDLLEY 2006). Consideramos a importância de trabalhar o estoicismo senequiano presente nas epístolas a Lucílio, que através da sabedoria pelo ensinamento filosófico, exortava o destinatário na busca do ideal do sábio e a sua ação de forma virtuosa na vida em sociedade. Podemos com isso mapear o contexto político em que Sêneca escreve e ilustra seus exemplos epistolares.

Em função da natureza da fonte, introduzimos os estudos em relação à matéria epistolar com uma apresentação de suas formas e estruturas literárias enquanto gênero. Evidenciamos que as epístolas são em Sêneca um objeto de intensa reflexão e servem a investidas filosóficas ao destinatário. Este, por sua vez, nos é apresentado por Sêneca como um amigo e discípulo seu; no entanto, abordamos a representatividade que Lucílio possui como uma figura de destaque na vida pública, enquanto membro da aristocracia romana. Não obstante, consideramos que Sêneca busca nas epístolas atingir maior número de pessoas, demonstrando as intencionalidades de seu alcance filosófico.

Através da obra de Sêneca *Cartas a Lucílio*, concluímos que mesmo adotando um estilo coloquial de uma conversa entre dois amigos, o estilo epistolar não

encontrava-se em despojamento. Sêneca utiliza-se da arte do gênero para elucidar seus ensinamentos e com isso apresentar seu posicionamento ético diante a política da época.

A dissertação buscou concluir seus trabalhos apresentando Sêneca como um intelectual de seu tempo, relacionando suas análises a sua vivência e atuação política no principado romano do século I d.C. As investigações das epístolas indicam uma crítica por parte do filósofo quanto às ações e costumes da aristocracia em relação aos temas da ética e da moralidade. Destacamos as passagens que fazem referência à ética exemplar, meio pelo qual o filósofo busca exortar seus ensinamentos estoicos.

Reconhecendo as lacunas existentes nos estudos em Antiguidade Clássica romana, sobretudo quanto à literatura epistolar, esta dissertação, ainda que limitada e consciente de suas próprias dificuldades, buscou contribuir com uma análise filosófica e política, debruçando-se sobre uma obra específica e relevante de Sêneca. Com a pesquisa, possibilitamos a ampliação para novos debates e a ampliação crítica do tema sob atuais discussões teóricas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

SENECA. **Ad Lucilium Epistulae Morales**. Richard M. Gummere. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1917-1925.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Apocoloquintose do divino Cláudio**. Trad. Giulio Davide Leoni. In: Os pensadores. Vol. V. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Consolação a minha mãe Hêlvia**. Trad. Giulio Davide Leoni. In: Os pensadores. Vol. V. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SENECA, L. A. **Lettere a Lucilio**. Tradução e notas de Giuseppe Monti. Introdução de Luca Canali. Due volumi. Milão: Rizzoli, 1979.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Sobre a tranquilidade da alma/Sobre o ócio**. Trad., introdução e notas José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

SÊNECA. **Sobre a vida feliz**. Trad., introdução e notas João Teodoro D'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Tradução e introdução J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

SÉNÈQUE, L. A. **De la clémence**. Trad. et texte établi par François Préchac. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

SÉNÈQUE. **Lettres a Lucilius**. Texte Établi par François Prechac. Paris: Les Belles Lettres, 1969.

SÉNÈQUE, L. A. De la brièveté de la vie. Trad. Émile Bréhier. Rev., rubriques, notice et notes J. Brunschwig. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). **Les stoïciens**. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

ESTUDOS

ALCALÁ, Antonio Torres. El Estoicismo senequista de Don Enrique de Villena. **Persée**, v.86, n.1, p.26-28, 1984.

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. Argumentação retórica na literatura epistolar da Antiguidade. **Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discursos e Argumentação**, n.8, p. 166-187, jun 2015.

ALGRA, Keimpe. Teologia estoica. In: INWOOD, Brad. **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006.

AMAYA, Lucas Matheus Caminiti. **Apontamentos de um gênero epistolográfico em De Officiis III**. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, 2014.

AMBRÓSIO, Renato. Ingenium e philosophia nas Cartas a Lucílio (uma leitura da carta 75). **Hypnos**, ano 8 / n. 10, p. 95-109, São Paulo: 1º sem. 2003.

ANDRÈ, Jean-Marie. **Les écoles philosophiques aus deuz premiers siècles de l'Empire**. ANRW. Berlim/New York (Dijon): De Gruyter, II, 36.1: 8-77, 19, 1994.

ANGEL, Jean-Marie e PALANQUE, Jean-Rémy. **O império romano**. São Paulo: Atlas, 1978.

AUERBACH, E. Mimesis. **A representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BENOIST, Stéphane. Les rapports sociaux dans l'œuvre de Sénèque : l'homme dans la cité.

BETTINI, Maurizio. As reescritas do mito. In.: CAVALLO, Guglielmo; FEDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea (org.). **O espaço literário da Roma antiga**. Vol.1: A produção do texto. Trad. Daniel Peluci Carrara, Fernanda Messeder Moura. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **Estética da criação verbal**. Trad. Maria Emsantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BRAREN, Ingeborg. Introdução do Tratado sobre a clemência. In: SÊNECA, L. A. **Tratado sobre a clemência**; SALÚSTIO. **A conjuração de Catilina e A guerra de Jugurta**. Petrópolis: Vozes, 1990.

BRAREN, INGEBORG. Por que Sêneca escreveu epístolas?. **Letras Clássicas**, n.3, p.39-44, 1999.

BRUN, Jean. **El Estoicismo**. Trad: José Blanco Regueira. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.

CAMBI, F. **História da pedagogia**. São Paulo: Unesp, 1999.

CAMBIANO, Giuseppe. Os textos filosóficos. In.: CAVALLO, Guglielmo; FEDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea (org.). **O espaço literário da Roma antiga**. Vol.1: A produção do texto. Trad. Daniel Peluci Carrara, Fernanda Messeder Moura. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.

CASTRO, E. M. de Melo. "Odeio cartas". In: GALVÃO, W.N. e GOTLIB, N.B. (org.) **Prezado senhor, Prezada senhora**. Estudos sobre cartas. SP: Companhia das Letras, 2000. p. 11-18.

CASTRO GOMES, Ângela de. Escritas de si, escritas da história: a título de prólogo. In: GOMES, A.C. (org). **Escrita de si, escrita da história**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

CAVALLO, Guglielmo; FEDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea (org.). **O espaço literário da Roma antiga**. Vol.1: A produção do texto. Trad. Daniel Peluci Carrara, Fernanda Messeder Moura. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.

CIORAN, E. M. Manie épistolaire. **Nouvelle Revue Française**, out. 1993.

CHARTIER, Roger. A história entre narrativa e conhecimento. In: CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietude. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: CHARTIER, R. (Org.). **História da Vida Privada**, v. 3: da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

CONTE, Gian Biagio. **Latin Literature: A history**. Transl. Joseph B. Solodow. Baltimore: John Hopkins University Press, 1999.

CONTE, Gian Biagio; BARCHIESI, Alessandro. Imitação e arte alusiva. Modos e funções da intertextualidade. In.: CAVALLO, Guglielmo; FEDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea (org.). **O espaço literário da Roma antiga**. Vol.1: A produção do texto. Trad. Daniel Peluci Carrara, Fernanda Messeder Moura. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.

CONSTABLE, Giles. **Letters and letters-collection**. Turnhout, 1976.

COSTA, Alex Aparecido da e VENTURINI, Renata Lopes Biazotto. **Aspectos do estoicismo romano sob os júlio-cláudios, flávios e antoninos**. doi: 10.4025/ XII jeam, 2013.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

DINUCCI, Aldo Lopes. Epicteto: diatribes I. 7 e II.25 – relação entre a lógica e as ações convenientes. **Clássica**, v.28, n.1, 2015.

DOMINIK, W. (ed). **Roman Eloquence: rhetoric in society and literature**. London: Routledge Press, 2004.

DUARTE, Irene Borges; HENRIQUE, Fernanda; DIAS, Isabel Matos (org.). **Texto, Literatura e Escrita**. Antologia. Portugal: Porto Editora, 2002.

EDWARDS, Catharine (1997). Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca Letters. **Greece & Rome**, 44, pp 23-38, doi:10.1093/gr/44.1.23.

EHRHARDT, Marcos Luís. Vir virtutis: A construção da imagem do príncipe perfeito nos escritos de Lúcio Sêneca (Roma – primeiro século da era cristã). Revista **Plêiade**, v.1, n.1, 2007.

EHRHARDT, Marcos Luís. **O arquiteto do social**: Sêneca e a construção de modelos para a sociedade romana nos tempos do principado a partir da história Magistra Vitae. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Paraná, UFPR/ Curitiba, 2008.

FAVERSANI, Fábio. Os pobres em Sêneca. Universidade Federal de Ouro Preto. **Dimensões**, v.23, 2009.

FAVERSANI, Fábio. **Estado e Sociedade no Alto Império Romano**: um estudo das obras de Sêneca. Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012

FAVERSANI, Fábio e JOLY, Fábio Duarte (org.). **As formas do Império Romano**. Mariana (MG): UFOP, 2014.

FERREIRA, Paulo Sérgio Margarido. Sêneca e as artes liberais. Centro de História da Universidade de Lisboa: **Cadmo**, v. 26, p. 161-194, 2017.

GARNSEY, P. **Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire**. Oxford, 1970.

GARSENY, P. & SALLER, R. **L'Empire Romaine**. Économie, société, culture. Paris: Éditions La Découverte, 1994.

GASTAUD, Carla; COSTA, Bruna Frio. Apontamentos sobre Cultura Escrita e Práticas Epistolares. **Cultura, Espaço & Memória**, n. 8, 2017.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estoico**: o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GAZOLLA, Rachel. Representação compreensiva: critério de verdade e virtude no estoicismo antigo. **Clássica**, v.19, n.2, 2006.

GIARDINA, A. (org.) **O Homem Romano**. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

GILL, Christopher. A Escola no período imperial romano. In: INWOOD, Brad. **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006.

GONÇALVES, Ana Tereza Marques; MESQUITA, Fabrício Dias Gusmão Di. Atividade epistolar no mundo antigo: relendo as cartas consolatórias de Sêneca. **Hist. R.**, v.15, n. 1, p. 31-53, jan/jun. 2010.

GRIFFIN, Miriam. **Seneca: a philosopher in politics**. Oxford: Clarendon Press, 1992.

GRIMAL, Pierre. **Sénèque**. Paris: PUF, 1996.

HAROCHE-BOUZINAC, Geneviève. **Escritas epistolares**. Trad. Ligia Fonseca Ferreira. São Paulo: Edusp, 2016.

HARVEY, Paul. **Dicionário Oxford de literatura clássica**. Grega e latina. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

HUNT, L. (org.) **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

INWOD, Brad. **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

LOHNER, José Eduardo dos Santos. Variedade de gêneros e teatralidade nos dramas de Sêneca. **Clássica**, v.24, n.1/2, 2011.

MARTIN, R.; GAILLARD, J. **Les Genres littéraires à Rome**. Paris: Éditions Nathan, 1990.

MENDES, Norma Musco. O sistema político do Principado. In: MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura da. **Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006.

MORABITO, Rafaella. Pratiques épistolaires et épistolarité restreint. **Orbis Litterarum**, 1989, n. 44.

NEPOMUCENO, Luís André. Linguagem e poder: Notas sobre as Cartas a Lucílio, de Sêneca. **Fragmentos**, n. 26, p. 31-42. Florianópolis, jan jun, 2004.

OMENA, Luciane Munhoz de. **Pequenos poderes na roma imperial: os setores subalternos na ótica de sêneca**. vitória: flor & cultura, 2009.

OMENA, Luciane Munhoz de; CARVALHO, Margarida Maria de. Morte e gênero em Sêneca: um diálogo com os vestígios da cultura material. **Clássica**, v.27, n.1, 2014.

PADOVANI, U.; CASTANHOLA, L. **História da Filosofia**. 16. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1994.

PAVIA, G. M. Le' Epistulae Morales ad Lucilium' di Sêneca. Valore letterario e filosofico. **Aufstieg und Niedergang Der Römischen Welt**, vol. 36.3, Berlim, 1989.

PÉCORA, Alcir. Velhos textos, crítica viva. In.: TIN, Emerson (org.). **A arte de escrever cartas**. Campina, SP: Editora da UNICAMP, 2005.

PEREIRA MELO, José Joaquim. **O sábio senequiano**: um educador atemporal. 247f. 2007. Tese (Pós-Doutorado). Universidade Estadual Paulista, UNESP/ Assis, 2007.

PETREQUIN, Gilles. Le Dictionnaire françois de Richelet (Genève 1679/1680). Étude de métalexigraphie historique). Peeters, p.1124, 2009.

PINSK, Jaime & PINSK, Carla B. (org.). **História da cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003.

PIRATELI, Marcelo Augusto; MELO, José Joaquim Pereira. A morte no pensamento de Lúcio Aneu Sêneca. **Acta Scientiarum Humand Social**, Maringá, v.28, n.1, p.63-71, 2006.

POHLENZ, Max. **La Stoa**: Storia Di Un Movimento Spirituale. Vol 2. Itália:La Nuova Italia 1967.

REALE, Giovanni. História da filosofia grega e romana. Vol. III: **Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

REALE, Giovanni. História da filosofia grega e romana, vol. IV: **Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

REALE, Giovanni. História da filosofia grega e romana, vol. V: **Filosofias helenísticas e epicurismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

REALE, Giovanni. História da filosofia grega e romana, vol. VI: **Estoicismo, ceticismo e ecletismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

REALE, Giovanni. História da filosofia grega e romana, vol. IX: **Léxico da filosofia grega e romana**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

RÉMOND, R. (org.) **Por Uma História Política**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.

RICOEUR, Paul. A representação historiadora. In: RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François et. Al.. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena Monteiro da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica II**. Cultura Romana. 3.^a ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

ROLIM DE MOURA, ALESSANDRO. Diálogo interior nas Cartas a Lucílio, de Sêneca. **Ágora**, Estudos Clássicos em debate, núm. 17, 2015, pp. 263-297 Universidade de Aveiro Aveiro, Portugal.

ROSE, H.J. **A Handbook of Latin Literature**. London: Methuen, 1949.

ROSENMEYER, P. A. **Ancient Epistolary Fictions: the letter in Greek Literature**. New York: Cambridge University Press, 2004.

ROSIVACH, Vincent J. Seneca on the Fear of Poverty in the Epistulae Morales. **L'Antiquité Classique**. n. 64, p. 91-98, 1995.

SCHAFER, John. Seneca's Epistulae Morales as Dramatized Education. **Classical Philology**. v. 106, n. 1, p.32-52, January, 2011.

SEDLEY, David. A Escola, de Zenon a Ário Dídimo. In: INWOOD, Brad. **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006.

SEGURADO E CAMPOS, J. A. Introdução. In: SÊNECA, L. A. **Cartas a Lucílio**. Tradução e introdução J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco. **Repensando o império romano**. Vitória, ES: EDUFES, 2006.

SILVEIRA, Fabiana Lopes da. Cartas a Lucílio: doutrinação filosófica estoica a partir de Sêneca. **Língua, Literatura e Ensino**. Vol. III. Maio/2008.

SOUZA, Antônio C. de Mello e. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

TIN, Emerson (org.). A arte de escrever cartas. Campina, SP: Editora da UNICAMP, 2005.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Estoicismo romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VENTURINI, Renata Lopes Biazotto (org.). **História Antiga I: Fontes e Métodos**. Maringá: EDUEM, 2010.

VENTURINI, Renata Lopes Biazotto. Estoicismo e imperium: a virtus do homem político romano. **Acta Scientiarum Humand Social**, Maringá, v.33, n.2, 2011.

VEYNE, Paul. O Império Romano. In: DUBY, G.; ARIES, P.(org.). **Do império romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

VEYNE, P. **A Sociedade Romana**. Lisboa: Edições 70, 1990.

VEYNE, Paul. **Sêneca e o estoicismo**. Trad.: André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

VICENTE, José João Neves Barbosa. Reflexão sobre a idéia da felicidade em Sêneca. **Revista Espaço Acadêmico**, v.14. n.158, 2014.

WINTERLING, Aloys. **Politics and society in imperial Rome**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.