

Tradução
do original latino intitulado
L. ANNAEI SENECÆ AD LUCILIUM EPISTULÆ MORALES
segundo o texto da Oxford University Press, 1965

INTRODUÇÃO

As Cartas a Lucílio — Epistulae morales ad Lucilium — são geralmente consideradas a obra mais importante de quantas subsistem da autoria de Lúcio Aneu Séneca. Tal importância deriva de circunstâncias várias: o facto de se situarem cronologicamente entre as produções da última fase da vida do autor e reflectirem, portanto, a forma mais amadurecida do seu pensamento; o facto de essa fase da vida de Séneca (que iria culminar no suicídio) se ter revestido de formas especialmente dramáticas que encontram eco, mais ou menos explícito, no texto; o facto de, pela sua própria amplitude, conterem uma soma de reflexões sobre enorme variedade de problemas, na sua totalidade de carácter ético; o facto de tais reflexões, quanto assentes num quadro teórico perfeitamente delimitado e coerente, se revestirem de um carácter extremamente prático, isto é, de constituírem uma análise de situações concretas e de apreciações de grande agudeza sobre a natureza e o comportamento humano; o facto de o quadro epistolar escolhido pelo autor para a sua exposição (quer se pense, como estamos em crer, que as Cartas representam uma correspondência efectiva manida por Séneca com o seu destinatário, quer, como alguns entendem, que apenas resultam de uma mera ficção literária) se prestar

Reservados todos os direitos de acordo com a lei

Edição da
FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN
Av. de Berna — Lisboa
2009

à inclusão de numerosos elementos informativos sobre múltiplos aspectos da vida e da civilização romanas; o facto, enfim, de a natureza dos problemas que suscitam e discutem se revestir de uma pertinência transcendente à época em que foram redigidas e oferecer uma viva fonte de meditação para quem pretenda questionar-se sobre os valores da sociedade em que se vive.

Foi, aliás, este último aspecto aquele que acima de tudo nos determinou a emprender a tradução das Cartas: a persuasão de que a leitura de Séneca pode ser nos dias de hoje de uma utilidade prática evidente como precioso auxiliar no entendimento da natureza humana e na determinação dos valores da existência. Por esta razão a Introdução que vai seguir-se não constitui de forma alguma um estudo da filosofia estóica em geral, nem do pensamento de Séneca em particular: existem publicadas excelentes obras num e noutro âmbito para as quais, na bibliografia, remeteremos o leitor interessado. Trata-se tão só de uma chamada de atenção para alguns pontos que nos parece de importância conhecer previamente antes de iniciar a leitura das Cartas. Por isso mesmo evitamos aqui todo o aparato erudito: informações biográficas, apoio bibliográfico, referências textuais, considerações filológicas. Toda essa matéria surgirá, quando tal for pertinente, nas notas que acompanham a tradução. A nossa Introdução, em suma, para mantermos o quadro seneciano do texto, será apenas uma "Carta ao Leitor das Cartas a Lucílio"!

O destinatário das Epistulae deve a sua imortalidade à amizade que o uniu a Séneca, a quem se deve praticamente tudo o que sabemos sobre ele.

Aparentemente, Lucílio, de seu nome completo Gaio Lucílio Júnior, era natural de Pompeios, na Campânia,

a célebre cidade arrasada pela erupção do Vesúvio no ano 79 da nossa era. Em dois passos das Epistulae Séneca refere a sua passagem pela cidade, e em ambos os casos escreve: a tua querida cidade de Pompeios. O argumento não é imperioso, mas é altamente plausível que o filósofo use tal expressão por Pompeios ser a terra natal de Lucílio, ou, pelo menos, por este lhe estar associado por algum motivo muito particular.

Não é conhecida a data do seu nascimento, que, no entanto, não havia de andar muito longe da de Séneca. Em 26,7 Séneca dirige-se ao amigo dizendo-lhe: tu és mais novo do que eu, mas em 35,2 diz que as idades de ambos não distavam muito uma da outra.

Socialmente Lucílio pertencia à classe dos cavaleiros (equites), não por nascimento, mas certamente porque as suas actividades, o zelo posto nas missões confiadas, as amizades de algum aristocrata (o próprio Séneca?) levaram o imperador a distingui-lo com a sua promoção a eques. Pelo menos é o que pode deduzir-se de um passo em que Séneca diz que foi a indústria de Lucílio que lhe conseguiu a nomeação para a classe equestre.

O certo é que Lucílio, graças ao seu talento e diligência, conseguiu tornar-se uma personagem de certo destaque na sociedade romana, para o que de alguma forma teria contribuído a sua actividade literária, como adiante veremos. As esperanças de Lucílio poder continuar a fazer carreira não seriam exíguas, como certamente não o seriam as probabilidades de o conseguir. Tanto assim é que, quando Séneca, num momento decisivo da sua vida — quando o filósofo se entrega ao otium, à contemplação filosófica, à produção literária — o aconselha energicamente a não se deixar enredar nas malhas dos compromissos sociais e políticos e, pelo contrário, o exorta a seguir o seu exemplo

e a dedicar-se a tempo inteiro à filosofia, Lucílio opõe resistência, uma resistência tenaz que Séneca combate com não menor tenacidade numa luta que, aliás, acabaria por vencer.

No período em que se situa a correspondência entre Séneca e Lucílio encontrava-se este a desempenhar o cargo de procurador imperial na Sicília, cargo que podemos supor ter sido o culminar da carreira, uma vez que as últimas cartas de Séneca dão a entender que Lucílio decidira finalmente seguir os conselhos do seu mestre e amigo e entrar também ele na vida do orium. Do resto da vida de Lucílio nada mais se sabe; ignora-se igualmente a data da sua morte, embora seja plausível pensar que de alguma forma ele possa ter sido envolvido na mesma desgraça em que Séneca incorreu.

Para além destes pormenores de carácter biográfico, devemos também a Séneca um entusiástico elogio das virtudes morais demonstradas por Lucílio numa fase histórica (os principados de Calígula e de Cláudio, as intrigas que grassavam na corte deste último, sobretudo nos tempos de Messalina, etc.) altamente propícia a todas as formas de corrupção e baxeza moral. Aliás, só assim se explica que Séneca tenha tomado a decisão de encarregar-se da direcção espiritual de Lucílio. Séneca era altamente exigente na escolha dos seus discípulos, só aceitando encarregar-se da orientação moral de alguém em quem reconhecesse por indícios seguros uma vocação filosófica inata. Lucílio possuía, a julgar pelo que nos diz Séneca, essa vocação, possuía um carácter firme e corajoso, insensível à bajulação, não se deixando impressionar pelos perigos da "polícia política" dos príncipes, em suma tinha uma tendência natural para a prática da virtus, apenas carecendo de um guia firme e capaz que desenvolvesse e trouxesse à superfície as

potencialidades latentes. Esse guia era mesmo tanto mais necessário quanto Lucílio, ao que parece, iniciara a preparação filosófica pela via do epicurismo. Ora é bem conhecido como as duas correntes filosóficas — epicurismo e estoicismo — são a perfeita antítese uma da outra, opondo-se como o positivo e o negativo de um mesmo retrato. Todavia tal como se verifica no exemplo sugerido, se muitas são as diferenças, muitas são igualmente as semelhanças entre as duas posições: consequentemente Séneca, numa prática corrente entre os estoicos, utiliza nas suas primeiras cartas todo um arsenal de máximas e reflexões extraídos da obra de Epicuro, que, naturalmente, interpreta depois em sentido estoico, e assim, gradualmente, vai aproximando Lucílio das posições características da Escola.

A par de notáveis qualidades morais, não era Lucílio destituído de qualidades intelectuais apreciáveis. Ao interesse pela formação filosófica juntava ele a inclinação para a literatura, que praticava com méritos, parece, assinaláveis. A sua obra pereceu quase por inteiro, apenas dele restando como certo alguns versos isolados citados por Séneca em termos elogiosos. Para além destes fragmentos indubitáveis, há quem lhe tenha querido atribuir algumas obras subsistentes, no todo ou em parte, e cuja autoria permanece desconhecida. É o caso do conhecido poema Aetna. Sabemos por Séneca (79,5) que Lucílio escreveu (ou estava escrevendo quando Séneca lhe dirigiu esta carta) um poema sobre o vulcão da Sicília, mas nada indica que o poema de Lucílio e o Aetna conservado sejam um e o mesmo texto. Aliás, no mesmo passo da carta 79 Séneca menciona o facto de o tema de Etna já ter tentado a musa de três escritores da envergadura de Vergílio, Ovídio e Cornélio Severo, e fá-lo para sublinhar o mérito de

Lucílio em ir tratar por sua vez um tema já desenvolvido por aqueles poetas. De resto, Lucílio parece que pretendia estudar o Etna de um ponto de vista científico, na sequência de interesses por temas de ordem física bem atestados pelo facto de Séneca lhe dedicar a sua obra "Questões Naturais" (Naturales Quaestiones).

Também tem havido quem pretenda pôr no crédito de Lucílio, como escritor, outras obras: um fragmento épico centrado sobre a batalha de Actio, que modernamente se costuma atribuir a um poeta amigo de Ovídio, Gaio Rabírio; e não faltou quem quisesse ver nele o autor da pretexto Octávia. Naturalmente que estas tentativas de avolumar a obra conservada de Lucílio não têm qualquer fundamento sólido. Por isso será mais prudente limitarmo-nos a aceitar como produção seguramente luciliana apenas os versos que dele cita Séneca, a pessoa decerto mais abalizada para conhecer a totalidade da sua obra.

As Epistulae morales ad Lucilium não devem ser consideradas como uma obra exclusivamente filosófica, uma correspondência fictícia dirigida a um destinatário fictício apenas para fugir à técnica da exposição teórica, em suma, um artifício meramente literário. É certo que a forma literária da epístola teórica (filosófica ou não) tinha precedentes na literatura antiga, e quanto ao que fosse uma correspondência real entre amigos e familiares, centrada sobre a troca de informações pontuais podemos ter uma ideia pela leitura da carta VII de Platão ou pelos vários volumes da correspondência de Cícero. As cartas de Séneca situam-se, digamos, a meio caminho entre o primeiro e o segundo dos tipos de cartas referidos: são uma correspondência real entre dois amigos em que, na quase totalidade dos casos, são desenvolvidos por Séneca diversos problemas de índole filosófica.

As cartas a Lucílio não foram as únicas que Séneca escreveu e publicou. Diversas fontes, entre elas o próprio Séneca, dão-nos conta de muitas outras cartas dirigidas a outros destinatários. Todas elas se perderam. Em contrapartida conserva-se uma colecção de cartas pretendidamente trocadas entre Séneca e S. Paulo, decerto devida ao facto de Séneca ser bastas vezes citado com apreço por diversos Padres da Igreja, que no filósofo viam um justificado precursor das doutrinas cristãs.

Se é certo que as cartas datam da última fase da vida de Séneca, o conhecimento com Lucílio já vinha sem dúvida de longe, e de longe vinha também a intenção de Séneca converter o amigo à doutrina estoica. Podemos supor que o ensino ministrado a Lucílio se processou durante algum tempo apenas por via oral. Mas Lucílio, na prossecução da sua carreira pública veio a ser destacado para a Sicília, e a partir desse momento a direcção espiritual só poderia continuar por meio da escrita. O afastamento físico dos dois amigos foi assim a motivação imediata para a produção das cartas.

Que as Epistulae são uma correspondência inequívoca e não uma mera forma literária pode ser comprovado por uma inúmera série de pormenores, de que apenas daremos uma diminuta exemplificação. Abundam nelas notações concretas, tais como as frequentes fórmulas com que Séneca acusa a recepção das cartas de Lucílio ou se refere ao prazer que experimenta ao lê-las; não menos vezes também alude à existência de Lucílio em que a troca de epístolas seja mais frequente; numa outra carta Séneca limita-se a dizer que recebeu uma obra escrita por Lucílio e que reserva para outra oportunidade pronunciar-se sobre os seus méritos; noutra, nega-se a escrever cartas simplesmente circunstanciais, como fazem muitos que se limitam cerimoniosamente a falar do tempo.

Destarte é perfeitamente natural que as cartas contemham referências a numerosos casos da vida pessoal de dois amigos ou alusão a pormenores da vida quotidiana da Roma coeva. Exemplos do primeiro ponto temos-los, por exemplo, nas cartas em que Séneca fala a Lucílio de algum amigo comum com quem se encontrou, da morte de um outro amigo de Lucílio e que este deplora com mais intensidade do que convém a um estóico; repetidamente alude Séneca a passaios que realiza, a estadas que faz em alguma das suas propriedades (numa delas encontrando um velho escravo, seu companheiro de brincadeiras na infância, cujo aspecto decrepito o leva a pensar na própria velhice e na morte certamente próxima), a viagens por mar (por exemplo uma em que foi apanhado por uma tempestade e teve de lançar-se à água e alcançar a terra a nado); numa carta descreve uma visita que fez à antiga vila de Ciptão Africano, cuja nobre austeridade descreve com complacência; noutra aproveita o facto de Lucílio se encontrar na Sicília para pedir ao amigo certas informações geográficas sobre a ilha, decerto destinadas à inclusão em algum trabalho de natureza científica; noutra ainda menciona os seus problemas de saúde, aos quais só dá atenção para satisfazer a vontade de sua mulher Paulina. Os exemplos poderiam multiplicar-se. Quanto ao segundo ponto pode ler-se a descrição da viagem que Séneca fez de Baías a Nápoles, a descrição condenatória dos brutais espectáculos do circo, ou ainda a pitoresca narração da poluição sonora a que está sujeito um infeliz que habite nas proximidades de um balneario público.

Muito embora sendo, como acabamos de verificar, uma correspondência efectiva, as cartas a Lucílio têm, no entanto, uma motivação profunda que transcende a mera transmissão de notícias e troca de informações. Séneca tem um

objectivo: converter o amigo às teses estoicas, levá-lo gradualmente a dominar os princípios teóricos da Escola e a ser capaz de os aplicar na vida prática, sobretudo a libertar-se dos condicionalismos de ordem social e política, a adquirir a virtus e a aproximar-se tanto quanto possível do ideal do sábio. Por outras palavras, as cartas a Lucílio são textos de direcção espiritual, exercícios de meditação mais do que exposições de ordem e finalidade meramente teórica, o que, todavia, não significa que Séneca se exima, quando é caso disso, a discutir amplamente problemas de índole teórica.

Para cumprir uma tal finalidade a carta apresenta-se como um veículo ideal. Séneca nunca foi muito dado, pelo menos como escritor, à exposição de teorias desligadas da realidade; bem ao contrário, a teoria sempre lhe interessou apenas na medida em que era susceptível de aplicação, em que podia ser interiorizada e moldar de forma indelével a conduta do homem. Mesmo nos seus tratados puramente teóricos conhecidos por *Dialogi* a ligação da teoria à prática nunca é perdida de vista, e, forçando um pouco, quase podíamos dizer que os tratados são cartas mais extensas e as cartas tratados mais reduzidos. A carta é o veículo por excelência, porquanto Séneca parte sempre para a sua exposição de um pormenor de natureza muito concreta que utiliza como pretexto para o desenvolvimento de um argumento teórico. Um simples exemplo bastará para elucidar este ponto. Séneca iniciou a carta 91 relatando a Lucílio o terrível incêndio que reduziu a escombros a antes próspera cidade de Lião. A catástrofe afluíu de modo violento um amigo comum, natural da cidade destruída, e deixou-o moralmente arrasado. Este acontecimento será suficiente para suscitar a reflexão que Séneca viu em seguida desenvolver: as catástrofes (incêndios, sismos, inundações)

inserir-se na ordem natural das coisas; guiando-se pela razão o homem deve conformar-se com as leis da natureza, e não rebelar-se contra elas; as calamidades naturais não são em si mesmas males nem bens, pois o único mal e o único bem são o mal e bem morais, e tudo o mais é indiferente. E assim, servindo-se dum caso realmente ocorrido, Séneca ensina a Lucílio o que se deve pensar sobre o mal e o bem, e, simultaneamente, indica-lhe o modo correcto de agir nas circunstâncias. Num outra carta, partindo de um evento ou de uma máxima diferente, Séneca não se coíbirá de novamente desenvolver este tema, de resto um daqueles em que com maior frequência reflecte: todo o mal e todo bem são exclusivamente de carácter moral.

Vemos por conseguinte que o ensino de Séneca não assume um carácter sistemático, os problemas são tratados ou porque um sucesso exterior os sugeriu, ou porque o próprio Lucílio pediu expressamente a Séneca que tratasse este ou aquele ponto. Não possui igualmente indole dogmática, antes se agarra sempre à realidade, e, mais significativamente, vai sempre acompanhando a evolução do discípulo, fazendo o ponto da situação, insistindo nos pontos em que aquele revela maiores dificuldades, criticando-os quando fraqueja nas suas convicções ou se deixa momentaneamente seduzir por falsas opiniões, louvando-o quando dá provas seguras de progresso, sugerindo-lhe continuamente, nessas ocasiões, novos temas de meditação, acompanhando sempre a teoria com exemplos muito concretos, sempre mantendo a tensão, nunca contemporizando com as convenções, nunca admitindo entorses aos princípios. Um dos motivos de interesse deste corpus epistolar consiste mesmo em que através dele podemos ir acompanhando a progressão de Lucílio, feita de sobressaltos, de dúvidas e

contradições, de momentâneas fraquezas, mas também de sempre renovado e fortificado esforço na vida árdua da sabedoria. O estoicismo não é uma filosofia para fracos: quem disso não esteja convencido acompanhe a carreira de Lucílio e verificará por si que só à custa de muito esforço (mesmo físico!), de constante meditação e de um férreo exercício da vontade será possível a alguém aproximar-se da imagem do sapiens tal como Séneca, com alguma rigidez resultante de um certo "retorno às origens", o concebeu.

Tal como os seus restantes tratados, também as cartas de Séneca a Lucílio, para além dos traços já apontados e que fazem delas cartas autênticas, revelam com maior ou menor intensidade a influência da diatribe cínica em alguns aspectos da sua estrutura. Antes de mais na sua imediata e visível função moralizante: cada carta é uma exortação a a que o destinatário adopte como sua esta ou aquela ideia, este ou aquele princípio, se compoite em determinada situação concreta deste ou daquele modo. Não seria inexacto dizer, portanto, que cada carta (umas mais do que outras, naturalmente) se poderá considerar uma verdadeira suasoria e, como tal, se reveste dos aspectos formais que caracterizam o género.

Entre os mais nítidos abunda o chamado interlocutor fictício. O processo é bem conhecido, tanto das suasorias propriamente ditas, como ainda dos textos filosóficos (não só de Séneca) e também do discurso satírico (que aliás também resulta em certa medida da influência diatribica). Consiste o processo em o autor imaginar que uma sua afirmação é objectada por alguém (precisamente um interlocutor fictício, uma pura criação sua), objecção essa que lhe dá oportunidade para retomar a sua ideia inicial, comprou-

vá-la com novos argumentos ou ilustrá-la com nova e mais impressionante exemplificação. Dá a abundância com que nos textos de Séneca figuram fórmulas do tipo dicunt ("dizem alguns"), dicis ou dices ("dizes" ou "dirás tu"), fórmulas a que evidentemente Séneca faz seguir um vultuoso caudal de contra-argumentação. Nas Epistulae o processo torna-se um tanto incómodo, porquanto, sendo as cartas, por definição, uma conversa entre Séneca e o amigo, fórmula como dizes tu que... deixa-nos muitas vezes na dúvida se a objeção teria sido realmente formulada por Lucílio na carta a que Séneca está dando resposta ou se, como a segunda pessoa do singular é uma das possibilidades que o latim tem de exprimir o sujeito indeterminado, a objeção deverá ser posta na conta de um interlocutor fictício, que é como quem diz, será uma objeção imaginada pelo próprio autor para fazer progredir a demonstração do ponto em causa. Se às vezes é possível estarmos seguros de que foi realmente Lucílio quem levantou o problema a que Séneca vai dar resposta, outras (talvez a maioria) devemos estar perante um mero interlocutor fictício. É pena que se verifique esta ambiguidade, pois se pudéssemos estar certos das questões levantadas por Lucílio estaríamos em melhor situação para apurar dos reais avanços que o discípulo de Séneca ia efectivamente fazendo ou das dificuldades que a iniciação no estoicismo lhe suscitava.

Também relewa da diatribe o uso contínuo de exemplos (exempla) concretos para ilustrar cada afirmação ou cada problema. As Epistulae estão cheias de personagens cuja atitude nesta ou naquela circunstância é proposta como exemplo a admirar e a seguir, ou, pelo contrário, a censurar. Algumas dessas personagens são figuras históricas bem conhecidas de numerosas fontes, tais como Sócrates, Platão,

Cícero ou Catão (um dos exempla mais frequentemente utilizados por Séneca), ou ainda Alexandre da Macedónia, Anibal, Júlio César e Augusto, para só referir as mais familiares; também não faltam personagens da fábula, tais como Dédalo ou Ulisses; e ainda figuras anónimas, humíldes no seu anonimato mas grandes na coragem, tais como o gladiador que preferiu o suicídio a servir de espectáculo à brutalidade do público circence. Muitos tipos humanos estão igualmente representados por uma extensa galeria de figuras cujo nome apenas nos é conhecido pelas cartas mas de cuja historicidade não há motivos para duvidar, como o inesquecível Servílio Vátia.

Frequentemente estas figuras são protagonistas de pequenas anedotas características, umas vezes como exemplos a imitar, outras como exemplos a condenar, sempre com um intuito inequivocamente moralizante. Em caso algum deixa Séneca de pronunciar o seu juízo de valor sobre a personagem aludida ou o acontecimento narrado, pelo que as citações, as anedotas, os exemplos históricos ou literários nunca devem ser entendidos como manifestações de erudição estéril ou como simples ornatos de composição.

Refrá-se enfim como influência diatribica o emprego abundante de máximas, próprias ou alheias, cunhadas para o efeito ou extraídas da obra de filósofos (como Epicuro) ou de poetas (como Publílio Siro ou Vergílio), nas quais Séneca sintetiza sob uma forma poeticamente marcante e, portanto facilmente conservável na memória alguma grande verdade de índole moral. São legião as máximas que seria possível retirar da obra do filósofo, em geral, e em particular das cartas a Lucílio; a Idade Média, época durante a qual Séneca figurou entre os autores mais lidos e apreciados, fê-lo sem reboços, e chegaram até nós amplos repositó-

tórios de tão máximas pacientemente recolhidas pelos monges medievais. Diga-se, contudo, que a preocupação de Séneca em cunhar sentenças formalmente perfeitas obedece mais a um propósito de utilidade prática (um verso bem composto e sintético memoriza-se mais facilmente do que uma longa e difusa exposição) do que a uma finalidade estética: a estética cumpriu uma função exclusivamente ancilar, nunca surgindo como um valor em si.

Confirma esta ideia o facto de Séneca nunca ter dado demasiado relevo à retórica, o que em parte viria a motivar o juízo fortemente negativo que sobre ele faz Quintiliano. Por obediência à tradição (é sabido o peso que a obra de Aristóteles teve sobre os pensadores posteriores), não deixou o estoicismo antigo de dar, no seu plano de partição da filosofia, um lugar à retórica, um lugar subordinado, de nunca se preocuparam com ela enquanto arte específica do discurso, mera técnica de persuasão situada à margem, quando não em posição fronteira à moral. Zenão e os seus sucessores interessam-se obviamente pela propagação da "verdade", ao passo que a retórica visa a convencer o auditório da "sua" verdade, que não é forçosamente "a" verdade. O estoicismo antigo rejeita consequentemente tudo quanto não passe de eloquência balofa, de "ruído", de artificio. Quando falam de retórica fazem-no, não no sentido habitual do termo, mas antes implicando a forma de exprimir linguisticamente a verdade.

Quando Séneca escreve, já a retórica tinha uma brilhante tradição em Roma, ilustrada prática e teoricamente de forma superior por Cícero. Este, como orador eminente que era, dava da retórica uma imagem elevada em que se aliavam harmonicamente a técnica mais apurada com a mais larga cultura geral, formando um conjunto indivisível

que a palavra "humanidades" tão bem exprime. Tal não significa que a retórica, no seu aspecto técnico, não pudesse estar ao serviço do artificio e da mentira, como o Cícero-advogado o sabia melhor do que ninguém. Mas apesar de tudo Cícero não concebia que mesmo a filosofia pudesse ser transmitida eficazmente sem arte, o mesmo é dizer, sem retórica.

Séneca nunca se pronunciou sobre a matéria de uma forma sistemática, embora não falem nos seus textos passos em que se refira mais ou menos detidamente a questões de ordem retórica ou mesmo linguística. De certo modo a sua posição pode considerar-se intermédia entre o rigorismo da Stoa antiga e a predilecção romana pela arte da palavra. Não esqueçamos que o filósofo iniciou a sua carreira como orador, e, mais, orador famoso. Muitos dos seus textos demonstram à saciedade que ele dominava a técnica, embora afectasse um ativo desprezo pela retórica tradicional. Para ele a filosofia era um assunto demasiado sério para que valesse a pena perder tempo enredado em problemas de composição, em ornatos de estilo, em longa escolha vocabular em detrimento do essencial: as ideias.

No entanto, Séneca não deixava de reconhecer a relevância que a forma literária pode ter na transmissão de uma doutrina. Por exemplo, uma verdade filosófica torna-se mais evidente e memoriza-se melhor se for expressa numa forma sentenciosa, ou se for transmitida em verso, de modo que a própria beleza poética alicia o potencial ouvinte a dar maior atenção ao discurso. Tal explica que Séneca, que não apreciava grandemente o teatro, tenha escrito diversas tragédias em que as ideias básicas, os motivos fundamentais são de inspiração estoica: dada a predilecção do público romano pela arte cénica, o filósofo decide-se a comunicar a esse público alguns princípios essenciais mediante uma

forma literária que ele sabe capaz de atrair as atenções e de assegurar que alguns desses princípios se gravem no espírito dos espectadores.

Não espanta, por conseguinte, que a prosa senecaiana, com o seu ritmo desigual, as suas frases nervosas e curtas, as suas sentenças abundantes, a sua composição irregular (desenvolvimentos prometidos que não ocorrem, progressos anunciados e não cumpridos, reiteração de temas já anteriormente tratados, recurso excessivo a neologismos ou a vocábulos arcaicos e vulgares, etc.), tão nos antípodas do classicismo ciceroniano, incorresse como incorreram no fundo desagrado de um Quintiliano, que o considerava um autor tanto menos de imitar quanto era precavamente um dos mais imitados pelos seus contemporâneos. Apesar de tudo Quintiliano não deixa de reconhecer, e diz-lo, a utilidade que os escritos de Séneca podem ter para a formação moral dos jovens romanos. Lamenta, isso sim, é que a emulação que Séneca suscita precisamente entre os jovens se processe a nível formal, com a imitação de um estilo irregular, sem que se verifique também no que respeita à elevação dos princípios contidos nas irregularidades desse estilo.

No seu livro Über den Ungehorsam, referindo-se aos nossos tempos, escreveu Erich Fromm:

"É indubitável que nunca como hoje está tão difundido no mundo o conhecimento das grandes ideias da humanidade. Nunca, contudo, foi a sua influência também tão diminuta. Os pensamentos de Platão e Aristóteles, dos Profetas e de Cristo, de Espinoza e de Kant são hoje conhecidos por milhões de pessoas cultas na Europa e na América. Eles são ensinados em inúmeras Escolas, sobre alguns deles fazem-se prédicas em todo o mundo nas Igrejas de todas as confissões. E tudo isto se verifica simultaneamente num mundo em que se presta obediência aos princípios de um egoísmo sem limites, se cultiva um nacio-

nalismo histórico e se prepara um trespoucado genocídio. Como é possível explicar semelhante contradição?"

Nunca Séneca exprimiu de uma forma tão nítida a discrepância verificável entre a cultura entendida e praticada como mera soma de conhecimentos e a "cultura" de facto existente nas relações entre os homens, quer se trate das relações dos indivíduos entre si, do poder e do povo, ou das nações umas com as outras. Mas, mutatis mutandis, é este um problema que subjaz em maior ou menor grau a todos os seus escritos. Quando ele, por exemplo, se interroga sobre que interesse pode ter conhecer se Homero foi ou não mais antigo do que Hesíodo, se Hécuba foi mais nova ou mais velha do que Helena ou que idade tinham Aquiles e Pároclo, não é isto o mesmo que questionar o significado de uma cultura entendida como erudição estéril em detrimento de uma cultura autêntica, assimilada, interiorizada e traduzida numa vivência — no mais amplo sentido da palavra — humanista?

Séneca, talvez num grau mais intenso do que qualquer outro pensador, é um homem "em situação". Sabu nos últimos tempos da sua existência sempre viveu plenamente inserido na vida e participou nos problemas da Roma do tempo, numa carreira ímpar em que conheceu a fama como orador, quase foi vítima de um crime político, sofreu o exílio ainda em consequência de intrigas políticas, regressou em triunfo e durante alguns anos exerceu na prática o poder, para conhecer enfim a desgraça e vir a ser consagrado ao suicídio para evitar a execução por alegada participação numa conjura para derrubar o imperador. A sua filosofia, portanto, não é fruto de uma meditação abstracta realizada em qualquer hipermundo, mas sim resultado de uma luta de todos os dias contra as imposições do momento, contra a fortuna e a adversidade, contra as

próprias fraquezas, o inimigo mais difícil de vencer! Dai que Séneca tenha entendido a sua vida e a sua filosofia como um combate quotidiano contra o mundo e contra si mesmo; uma abundância de passos confirma que a filosofia é vista como uma miltia e o filósofo como um soldado sempre em pé de guerra. Mas não apenas a sua própria vida Séneca concebia como uma luta: também o é a de todos os homens, só que muitos, talvez a maioria, se abandonam sem resistência ás ideias feitas e aos falsos valores impostos pela sociedade, sendo vencidos antes mesmo de lutarem.

Quer isto dizer que, talvez num grau mais intenso do que para qualquer outro pensador, seja indispensável conhecer a fundo a biografia de Séneca, determinar com o máximo rigor possível a data de cada uma das suas obras e as circunstâncias em que foi composta, bem como a personalidade do destinatário immediato delas. No que concerne ás *Epistulae* estamos satisfatoriamente informados: sabemos que são fruto de um período em que Séneca já tinha perdido por completo as ilusões sobre a possibilidade de influenciar num sentido positivo a orientação política de Nero e em que, conseqüentemente, a sua única preocupação se traduzia em consolidar a sua própria formação moral e filosófica, assim como a do seu amigo Lucílio e, extensivamente, através da publicação das *cartas*, a do maior número possível de leitores. Séneca sabe que a sua vida está chegando ao fim, se aproxima o momento de fazer o balanço da sua existência, de fixar as metas que um filósofo deve tentar atingir, de determinar o método a seguir para alcançar o seu objectivo. Desta sorte a filosofia contida nas *Epistulae* tem um cunho de urgência vital que se não limita à discussão de questões casuísticas (embora por vezes Séneca, até por solicitação de Lucílio, não possa fugir a elas), que não prossegue uma marcha de cariz

meramente intelectual, mas que, pelo contrário, se apresenta como uma tarefa ingente e extremamente séria, como um acto de que depende todo o sentido da sua existência.

Subjacente a cada desenvolvimento de Séneca sobre as matérias que vai explicando a Lucílio está sempre presente uma questão: para que serve debater este problema, em que é que este ponto interessa à formação moral? Esta, a formação moral, é para Séneca o ponto axial a que tudo o mais está subordinado. Não caíam o seu interesse as especulações teóricas de teor apenas intelectual, nem a cultura o atrai se não for traduzível em vivência; por esta razão, não obstante domine a matéria, rejeita categoricamente as elocubrações lógicas que encontrava subtilemente debatidas nas obras dos antigos mestres, não se coibindo de censurar, por vezes com aspereza, um Zenão, um Crisipo ou um Posidonio; pelo contrário entusiasma-se pelos problemas de física por estes lhe servirem de pretexto a conclusões de ordem moral, mas já se insurge contra a tecnologia precisamente pela sua indiferença ética.

Para Séneca a filosofia, dissemos, exige a sua transmissão em vivência, isto é, concretizando com um exemplo, só é válido saber em que consiste o bem supremo se na nossa vida diária agirmos em função desse conhecimento. Memorizar uma doxografia — conhecer o que é o bem supremo segundo Platão, Aristóteles, Zenão, Epicuro ou Cleanthes — e praticarmos as nossas acções sem referência directa à interiorização desse conhecimento é um processo inteiramente estéril. A filosofia torna-se assim uma prática austera que, se não torna o homem materialmente feliz segundo o conceito vulgar de felicidade (felicitas), lhe dá em contrapartida uma forma superior de felicidade, talvez deveresmos antes dizer beatitude (vita beata), que se aproxima do ideal perseguido pelos místicos orientais ou mesmo por certos pensadores cristãos menos ortodoxos. Séneca, não é demais

repeti-lo, nunca perde de vista a situação concreta do homem na multiplicidade das suas relações sociais e políticas, na interioridade da sua existência peculiar. Neste sentido fundamentalmente assevera o Pe. Manuel Antunes que ele é o "filósofo da condição humana", não por se preocupar em determinar especulativamente os traços que definem essa condição humana, mas essencialmente por pretender conferir ao homem uma orientação concreta que lhe seja de utilidade em todos os momentos da sua vida. Daí certos textos que à mentalidade tecnológica de hoje podem merecer o epíteto (que se pretende depreciativo) de "moralizantes". A importância desses textos para o pensamento de Séneca é contudo, imensa, na medida em que consistem em mediações sobre as problemáticas mais imediatas da vida de qualquer um: por exemplo, como reagir perante a morte de um ente querido, como encarar as obrigações de natureza social, que valor atribuir aos bens materiais, como agir perante pessoas de estratos sociais diferentes, como valorizar a atividade política, como entender o que seja o progresso, como julgar as chamadas "conquistas tecnológicas", como educar as crianças, como formar os jovens, que conceito fazer do que seja a cultura, etc., etc.

Frequentemente encontramos no texto das cartas uma exortação básica, que Séneca repete à saciedade: é imperioso "seguir a natureza" (sequi naturam). Dado que uma injunção semelhante se encontra também em textos epicuristas importa definir em que sentido Séneca, como estóico, entende a expressão, pois daí decorrerá o seu conceito da condição humana.

O filósofo distingue dois sentidos elementares contidos no conceito de "seguir a natureza". Por um lado considera a "natureza" biológica, comum ao homem e aos animais, e nesta instância seguir a natureza significa apenas obedecer

aos instintos que nos levam a comer, a beber, a satisfazer, enfim, aquilo a que chamamos "as necessidades naturais", entre as quais se inclui, naturalmente o instinto de conservação. Obviamente estamos aqui perante um conceito "inferior" do que seja a natureza, e não é neste sentido que Séneca exorta Lucílio (e através dele todos os seus leitores) a segui-la.

Passando a um nível "superior" Séneca vai procurar qual, de entre os seus dados naturais, é aquele que constitui o "bem" específico do homem. Investigando os traços que aproximam e separam o homem dos restantes animais Séneca considera que, enquanto as necessidades naturais são idênticas para todos, existe algo que é exclusivo do homem, e esse será o seu "bem" específico: a razão. Logo seguir a natureza toma um sentido diferente do que a expressão possui quando aplicada aos animais: para o homem significará única e exclusivamente viver de acordo com os ditames da razão.

Mas o homem, queira-se ou não, é um animal, pelo que aparentemente, ao incitá-lo a seguir a natureza, está a cair-se numa contradição: por um lado exorta-se o homem a segui-la, por outro toda a marcha da filosofia estóica (Séneca muito especialmente) visa a ultrapassar, a vencer a natureza humana. Dito de outro modo: sendo a razão o bem particular do homem deveríamos ser levados a pensar que ele vive naturalmente segundo a razão, e portanto segundo a natureza, o que evidentemente se não verifica, e daí a urgência de vencer o modo humano de ser para que seja possível cumprir o ideal de viver segundo a natureza.

Séneca resolve esta dificuldade distinguindo uma dupla natureza na alma humana: uma inferior na qual dominam os instintos, as paixões (affectus), outra superior que constitui o domínio próprio da razão (ratio). Toda a questão está, por conseguinte, em atingir um nível em que seja a natureza "superior" a exercer o seu domínio sobre a "inferior".

Todo o homem tem, enquanto animal, necessidades naturais de nível inferior, e obviamente tem de responder a essas carências, mas somente na medida em que a razão decida como, quando e até que ponto elas devem ser satisfeitas. Podem surgir situações em que a razão, em nome da natureza superior, rejeite precisamente a satisfação das necessidades naturais, mesmo uma tão imperiosa como o instinto de conservação.

Podemos assim dizer que o bem específico do homem — a razão — existe como potência em todo o ser humano, mas para se realizar plenamente importa subjugar o mundo das paixões, isto é, viver segundo a natureza humana implica, senão eliminar, pelo menos manter sob severo controlo todo um conjunto de instintos naturais ao homem enquanto animal: exige-se a transformação da potência em acto. A actualização da razão é aquilo a que Séneca chama a virtude (virtus). Em última análise a virtude identifica-se com a razão, dada a oposição diametral que existe entre virtude e paixão por um lado, entre razão e paixão, por outro.

Assim se completa a identificação entre estes três termos básicos do pensamento de Séneca (virtude, razão, natureza), e assim chegamos a entender o que o filósofo pretende quando aponta como objectivo supremo do homem sequi naturam: a natureza humana tem de específico o ser dotada de razão; a razão existente potencialmente em cada ser humano actualiza-se como virtude, pelo que, para o homem, seguir a natureza será, exclusivamente, viver segundo a razão, praticar a virtude.

Daqui decorre uma consequência extremamente importante para a compreensão da obra de Séneca. O filósofo poderia, na esteira dos antigos mestres do estoicismo, enveredar pelo caminho da casuística e dedicar-se a esta-

belecer uma minuciosa bievarguição das "virtudes", distinguir quais as fundamentais, quais as subordinadas e qual a articulação entre elas, enveredando, assim, por um caminho intelectual talvez mais "científico" mas, sem dúvida, de menor interesse prático. Sempre fiel à realidade concreta, porém, Séneca rejeita essa via, limitando-se a considerar a virtude, por assim dizer, em bloco, sem se preocupar se esta virtude particular é mais ou menos virtude do que aquela outra. O seu escopo é levar o orientando à prática da virtude, simplesmente, numa intenção pedagógica em que, como sempre, o importante é o valor real do ensino para a formação moral e não o luxo intelectual da informação.

Do seguir a natureza conforme a razão, ou, dito por outras palavras, da prática da virtude decorre para o homem a obtenção da felicidade (uita beata), a qual é para o homem o supremo bem (summum bonum). Conforme o leitor certamente infere, a felicidade para Séneca nada tem a ver com a obtenção de bens materiais, nem com a posição social ou o poder que se exerce. A felicidade, como supremo bem, reside apenas no bem moral (honestum), o qual pode implicar (e geralmente fá-lo) precisamente a rejeição daquilo que o vulgo tem como "bens". O bem moral também carece de um certo sentido estético que o termo grego corresponde (τὸ καλόν) de certo modo conota. O bem moral, para o estoicismo, e muito particularmente para Séneca, é dotado de uma severidade sem complacências, de uma austeridade a toda a prova, de um "aristocracismo" que o tornam de realização extremamente difícil e, para a maioria, talvez até pouco atraente. Trata-se, todavia, de um ideal que em épocas históricas determinadas e para certas personalidades concretas constitui a única defesa contra os condicionais exteriores. Uma dessas personalidades foi precisamente Séneca: os altos e baixos

da sua carreira, as múltiplas situações difíceis em que se viu envolvido levaram-no a constantemente meditar sobre os problemas reais que a vida põe. Os seus escritos, além de serem uma forma de difundir no público as suas ideias e de assim realizar uma tarefa pedagógica (que sempre esteve na mira do estoicismo), são também uma forma de se educar a si próprio, são exercícios espirituais que propõe tanto para si como para os outros, são meditações sobre as ocorrências da sua existência, são uma forma de fixar as suas ideias, de assegurar para si uma estabilidade, uma constância assente na fidelidade aos princípios, um método para atingir a identidade consigo próprio, para ser sempre igual a si mesmo, para, como ele diz, "querer e não querer sempre a mesma coisa" (idem uelle et idem nolle).

A filosofia senequiana surge, assim, não como mera especulação, mas sobretudo como uma verdadeira terapia que o pensador procura aplicar tanto em si próprio como nos outros. Com grande poder de observação, Séneca detectou aguda e pertinentemente aquilo a que poderíamos chamar o mal du siècle da Roma de então, e que em síntese seria possível definir com a deriva de uma sociedade carente de valores. Por um lado uma prosperidade económica acentuada (apesar da crise financeira do fim do principado de Nero), uma estabilidade política e social que certas guerras de fronteira ou um ou outro levantamento de gladiadores nas províncias não chegavam para perturbar, um nível cultural e artístico de grande sofisticação, tudo acompanhado de uma enorme crise de valores morais, de que os espectáculos do circo são um dos sintomas e as obras dos grandes autores do tempo como Lucano, Pérsio e o próprio Séneca a decidida denúncia. A ausência de objectivos superiores para a existência, a ânsia desmedida dos bens materiais, os excessos de toda a natureza (por

exemplo, gastronómicos), a obediência exclusiva às paixões de toda a ordem, tais como as vemos representadas nas tragédias do próprio Séneca ou nas sátiras de Pérsio, tudo isto fazia da sociedade romana uma sociedade doente, à deriva, presa fácil de charlatães e adivinhos (como os astrólogos), aberta a toda a espécie de cultos religiosos que propusessem aos seus aderentes qualquer espécie de salvação.

Ora um enfermo, seja ele um homem ou uma sociedade, deve procurar tratar-se, e foi isso o que Séneca pretendeu fazer infatigavelmente, não apenas diagnosticando com precisão a moléstia, mas ainda propondo criteriosamente o remédio. Um homem que, em vez de obedecer à razão, se torna escravo das paixões é, obviamente, uma criatura doente, precisamente porque nela se não desenvolve, se não actualizou a virtude que todos possuímos em potência. Um homem em quem a razão (e, portanto, a virtude) não passa a acto é um ser defeituoso. Há, consequentemente, que chamar-lhe a atenção para o seu mal, apontando as respectivas causas e propondo o tratamento adequado. É ao filósofo que cabe desempenhar tal tarefa, como se um médico fosse, e como tal entendeu Séneca a sua missão. Anteriormente referimos que o filósofo concebia a vida e a actividade filosófica como uma luta; nova abordagem permitirá afirmar que ele entende a filosofia como uma forma de medicina, medicina das almas, naturalmente, porquanto a saúde do corpo, por carecer em si mesma de valor moral, é relegada por Séneca para a categoria dos indiferentes.

A doença de que enfermava a sociedade romana, embora podendo revestir aspectos múltiplos, era na base muito simples de definir: tendo a alma uma dupla natureza (uma "parte" superior que nos equipara aos deuses, uma

"parte" inferior que nos mantém ao nível dos animais) o romano médio (e não só o romano, evidentemente) limita a sua existência ao nível inferior, onde dominam, como vimos, os instintos, as paixões. Em contrapartida, todas as correntes filosóficas visavam a libertar o homem do domínio das paixões e a proporcionar-lhe uma forma superior de "felicidade". A esse estado de vivência superior de que as paixões estão excluídas chamavam os gregos ἀπάθεια; Séneca designa-a por tranquillitas animi (tranquilidade da alma, título, aliás de um dos seus tratados). A função do filósofo, portanto, consistirá basicamente em ajudar o "paciente" a obter essa tranquillidade que entregue a si mesmo não consegue alcançar, mas, de que as tendências da sociedade decisivamente o afastam.

Temos, portanto, a filosofia cumprindo o papel de uma pedagogia e também o de uma terapia, implicando este termo um maior empenhamento do sábio no desempenho da sua missão do que uma tarefa meramente pedagógica exigiria. A filosofia deve curar os males da alma, e não somente definir em que eles consistem. Um "doente" renitente pode saber em que consiste o seu mal e nem por isso decidir-se à cura; pode dizer, como a Medeia de Ovídio, uideo meliora proboque, deteriora sequor. Se tal suceder, a filosofia terá falhado o seu objectivo.

Destas considerações decorre a nova inflexão dada por Séneca a dois conceitos básicos do pensamento romano: o conceito de officium (literalmente, "dever") e o conceito de amicitia literalmente, "amizade"). Ambos os conceitos serem de título a duas obras filosóficas de Cícero, o De Officiis ("Sobre os deveres") e o De Amicitia ("Sobre a amizade"). Em Cícero, porém, sobressai o valor social de ambos os conceitos, isto é, mais do que o dever de todo o

homem para todo o homem, prevalece o dever do homem enquanto cidadão para com os seus concidadãos, para com os membros da sua classe social, da sua família, do seu grupo político, da sua pátria. O mesmo relativismo se verifica no que à amizade concerne, que inclusivamente pode chegar a limitar-se à designação de uma afinidade política, de partido, em que a amizade como supremo valor moral carece por completo de cabimento.

Nada disto se verifica em Séneca. O filósofo de Córdova é um homem do absoluto, não se contenta com os meros valores relativos vigentes na sociedade, os quais, precisamente por serem relativos, não devem ser tomados como verdadeiros valores. O dever ou a amizade tal como Séneca os entende são absolutos morais, independentes das classes sociais, da nação, dos laços familiares, da riqueza. Assim é que Séneca pode falar como fala, por exemplo, dos escravos. Às vezes critica-se Séneca por não ter levado as suas ideias às últimas consequências e não ter chegado a pôr em causa o próprio sistema da escravatura. Tal tipo de críticas padece de anacronismo: pense-se nos séculos que foi preciso ainda atravessar para que o escravagismo viesse a ser oficialmente erradicado. No seu enquadramento histórico, dizer como o fez Séneca que o escravo é um homem, que um escravo e um homem livre podem ser amigos, que um escravo é tão capaz como um homem livre de prestar um benefício ao seu semelhante, e sobretudo proclamar que um escravo que viva segundo a razão e pratique a virtude é incomensuravelmente mais livre do que o mais nobre dos cidadãos romanos que se submeta às paixões, é uma tomada de posição verdadeiramente revolucionária. Se outro mérito o estoicismo não tivesse, bastaria o facto de o vermos praticado com igual elevação

moral por um aristocrata romano (Sêneca), um antigo escravo (Epicteto) ou um imperador (Marco Aurélio) para lhe grangear um lugar à parte na sucessão das correntes filosóficas do mundo antigo.

Dizemos em parágrafo anterior que a natureza humana tinha em si algo que a equiparava aos animais e algo que a igualava à natureza divina. Será altura oportuna, a fim de evitar qualquer espécie de mal entendido, para esclarecer o que significam para os estoicos os deuses (ou um deus, ou Deus); tal precisão é muito particularmente necessária no caso de Sêneca, em cuja obra palavras como deus, deuses, divino, divindade ou similares ocorrem com extrema frequência. Dito de outra forma, torna-se necessário entrar no domínio da teologia estoica. De facto, nenhuma obra de exegese sobre o estoicismo se exime a dedicar algumas páginas a este ponto. No entanto, se autores há que pretendem vincar o panteísmo destes pensadores, outros consideram-nos materialistas; não falta também quem veja neles monoteístas, nem quem entenda o estoicismo mais como uma religião, uma crença, do que, na essência, uma filosofia. Não será, portanto, inútil chamar a atenção para alguns pontos que ajudem o leitor a situar-se quando, no decorrer da leitura das cartas, deparar com alguma das muitas ocorrências do termo deus.

Comecemos por eliminar a questão (falsa) monoteísmo/politeísmo. Não é de atribuir qualquer valor especial ao aparecimento de nomes divinos como Júpiter ou outros; primeiro, porque tanto Sêneca como os seus predecessores são muito claros a este respeito, e quando dizem Júpiter, ou Neptuno, não pretendem referir-se ao deus do panteão tradicional; segundo, e isto é especialmente válido no caso de Sêneca, porque o estóico, na sua função de pedagogo, obedece ao princípio axial de respeitar as crenças que

eventualmente o seu discípulo tenha, sem prejuízo de posteriormente o procurar atrair para os princípios da Escola. Aliás, já atrás vimos como Sêneca lidava com Lucílio, amigo epicurista, não atacando Epicuro, antes dele citando pensamentos idênticos aos seus próprios, ou pelo menos interpretando-os à luz do estoicismo, sem adoptar uma atitude depreciativa ou dogmática em relação aos seus adversários filosóficos. Neste sentido pode dizer-se que todos os estóicos são monoteístas, porque nenhum deles aceita o politeísmo da religião tradicional, mas deverá evitar dizer-se que são monoteístas no sentido em que se fala de monoteísmo judaico, cristão ou islâmico.

O deus dos estoicos não é mais do que o equivalente daquilo que no homem é a alma: a "alma do universo" (a anima mundi mundia a que já se referia Aristóteles). Por isso não nos devemos espantar por um texto célebre das Naturales Quaestiones Sêneca propor toda uma série de equivalências linguísticas para a expressão do mesmo conceito: Júpiter é o guia e o guardião do universo (rector mus ac spiritus mundi), a alma e o espírito do mundo (animáquina (operis huius dominus et artifex); mas não erraremos se lhe chamarmos "destino" (fatum), ou "causa das causas" (causa causarum); também estariamos certos se lhe chamássemos "providência" (providentia), mas igualmente não nos enganariamos se lhe dessemos o nome de "natureza" (natura) ou "mundo" (mundus). Falat, como alguns o fazem, de uma certa religiosidade inerente ao pensamento de Sêneca apenas estará correcto se nos entendermos quanto ao sentido da palavra: religiosidade" enquanto Sêneca concebe o homem como um com a natureza, e não à margem e menos ainda acima dela, enquanto pensa

que o homem deve entender a natureza e nela se integrar, e não exercer domínio sobre ela, respeitá-la e não destruí-la; "religiosidade" enquanto sentido de transcendência, atitude contemplativa. Mas não cremos que se deva falar em religiosidade de Séneca se dermos ao termo qualquer conotação de cariz cultural, de crença em alguma divindade transcendente ao mundo, de prática de alguma forma de prece, ou de outras manifestações similares.

No que toca ao materialismo, é megável que, em certo sentido, os estoicos (e Séneca não é excepção) são efectivamente materialistas, não por postularem a matéria com exclusão de todo o elemento espiritual, mas por entendem que tudo, inclusive o espírito, é de natureza material. No universo contínuo que é o seu, em que tudo age sobre tudo, tal acção de tudo sobre tudo só é pensável se tudo for de natureza corpórea, material. O espírito é um corpo, a alma é um corpo, "deus" é um corpo; neste sentido, sim, é lícito dizer que os estoicos são materialistas, mas já não o será pretender fazer deles quaisquer precursores de filósofos de cariz positivista.

De incidência neste capítulo é também importante e controversa a questão do conceito estoico de "destino". O termo não é cómodo, e possui hoje certas conotações que nos parece não existirem no termo latino fatum. Quando se fala em "destino" é praticamente inevitável levantar-se a questão de como pode o homem ser livre (e em Séneca o conceito de "liberdade" é de grande relevância) num mundo submetido ao mais estrito determinismo. De facto parece haver uma contradição insanável entre determinismo e liberdade, e não falta quem veja na firmeza com que Séneca accita o determinismo e defende a liberdade do homem um fruto de certa falta de sistematização, de rigor do seu pensamento, resultado de muitas leituras, que fariam da sua filosofia uma espécie de eclectismo sem consistência real.

Se bem atentarmos no que Séneca nos diz em passos diversos das cartas estamos em crer que a contradição se resolverá por si. O caso é que em grande medida o homem é determinado: ninguém escolhe a forma do corpo, a agudeza dos sentidos, as potencialidades físicas, tal como ninguém escolhe o lugar e o momento de nascer ou (em princípio) de morrer. Isto é um dado de facto contra o qual nada pode a vontade humana. A liberdade, porém, assume-se no modo como cada homem vive as determinações que lhe são impostas pela natureza (ou pelo destino, o que significa o mesmo). Numa frase famosa, Séneca escreveu: ducunt volentem fata, nolentem trahunt "o destino guia quem o segue de bom grado, mas arrasta quem se recusa a segui-lo". Neste verso sumariza-se claramente o seu pensamento sobre este problema: aquelas determinações que nos são impostas pela natureza, tais como a nossa condição de mortais ou a situação num mundo sujeito a cataclismos naturais, temos de as aceitar com magnanimidade, sem revolta, pois de forma alguma temos a possibilidade, a "liberdade" de lhes fugir; está, todavia, na nossa mão a forma como reagimos a essas contingências inevitáveis. Por exemplo, é um facto que nós nascemos nesta ou naquela época, neste ou naquele lugar: porquê insurgir-nos contra o "destino" que nos fez nascer romanos e não gregos, escravos e não cidadãos livres, homens e não mulheres, baixos e atarracados em vez de altos e de porte atlético? A razão diz-nos que contra isto nada há a fazer: porquê lamentarmos irracionalmente o que o "destino" nos deu em sorte? Agindo ao revés do que a razão nos diz estaremos a ser "estúpidos" (stulti), e "estúpido" é todo aquele que não desenvolveu em si as potencialidades da natureza humana, cujo traço essencial é, como vimos, a razão. O cúmulo da estultícia seria cair naquilo a que

Sêneca chama o *taedium uitae* "o horror à vida". Ao contrário do que às vezes se supõe, o estoicismo não ignora a "alegria de viver", mas tem dela um entendimento não semelhante ao do vulgo.

A par do conceito de "destino", deparamos continuamente em Sêneca com um outro conceito aparentemente similar, o de "fortuna" (*fortuna*). Na verdade, embora por vezes se afigure que as duas ideias se recobrem (nem sempre Sêneca escreve com um rigor terminológico irrepreensível), elas são distintas: enquanto o *fatum circumscriptum*, elas são distintas: enquanto o *fatum circumscriptum* (condição mortal), a fortuna implica as circunstâncias exteriores que nos determinam (u.g., o sermos bonitos ou feios, nascermos ricos ou pobres, etc.). Num caso e noutro o homem não é "livre" de escolher a sua sorte, mas enquanto aquilo que nos é imposto pela fortuna está para lá de toda a determinação moral, já o mesmo se não verifica com o que nos é dado pela fortuna.

Para o estoicismo, todas as coisas são passíveis de uma tripla classificação de ordem moral: uma coisa só pode ser ou "boa", ou "má" ou "indiferente". Tudo quanto se conforme com o bem moral será bom; tudo o que contraie o bem moral será mau; toda a coisa que apenas seja boa ou má em função do uso que dela fizermos, e não em si mesma, será indiferente. Concretizando, a virtude será obviamente um bem (será mesmo o único bem); o vício (que é o contrário da virtude), será obviamente um mal (será mesmo o único mal); uma coisa como a riqueza e a força física que tanto pode ser utilizada para praticar o bem como para praticar o mal, entrará na categoria dos indiferentes.

Retomando a oposição *fatum/fortuna* no âmbito desta classificação, poderá verificar-se que, enquanto as determi-

nações derivadas do *fatum* escapam realmente à classificação bom/mau/indiferente, já o mesmo se não dá quando falamos da fortuna. Não tem sentido dizer que a nossa condição de mortais é moralmente boa ou má, ou nem uma coisa nem outra; a mortalidade simplesmente é, sem mais. Já faz sentido, todavia, afirmar que a condição social do homem livre ou do escravo são ambas moralmente indiferentes, tudo dependendo do que o homem livre ou o escravo façam dela. E já acima sublinhámos que para Sêneca nada impedia que um escravo fosse mais livre do que um cidadão livre, desde que aquele, ao contrário deste, se orientasse pela razão. Daqui decorre uma diferença de formulação que ocorre em Sêneca e que é elucidativa a este respeito: ao passo que nós sequimur *fatum* "seguidmos de bom grado o destino"; o que implica uma atitude activa, racional, de aceitação do irrecusável, pelo contrário prae-bemur fortunae "estamos sujeitos à fortuna", em princípio numa posição passiva perante um mundo de indiferentes, mas susceptível de, pela razão, pela virtude, pela unicidade do bem moral, ser por nós dominada e transformada em "bem". Por isso mesmo pode Sêneca (e outros autores de obediência estóica) falar em amor *fati* "amor pelo destino", mas já seria desvirtuado de sentido falar em amor fortunae "amor pela fortuna". Em suma, se o homem não é livre de escolher o seu *fatum* nem a sua fortuna, é, por um lado, dotado da razão que lhe dita a obediência ao *fatum* e dispõe, por outro, da liberdade de transformar uma fortuna moralmente indiferente num verdadeiro bem.

Da consideração da classificação de tudo em três grandes categorias — as coisas boas, más e indiferentes — chegamos naturalmente a outro ponto de enorme importância para Sêneca, decorrente da ocorrência constante de vocábulos como *sapiens* (que traduzimos por "sábio") ou

sapientia (que vertemos por "sabedoria"), ou seja, ao ponto que o filósofo faz do que seja o homem superior, que mais não é do que o homem autêntico, o homem na sua completude ontológica e ética.

Esta tripartição não é naturalmente criação de Séneca, pois todos os antigos estoicos a ela se referem. Não será, porém, exagerado dizer que ela tem para Séneca uma relevância particular, pois é somente em função dela que se torna possível atribuir valores. Para já, a própria opção pela filosofia é em si mesma uma atribuição de valor. Além disso, sendo a filosofia de Séneca mais uma obra de acção pedagógica e de direcção espiritual do que um puro pensamento especulativo, torna-se evidente que a primeira consideração a fazer consiste precisamente na fixação de uma escala universal e rigorosa de valores: sem estes não há pedagogia ou percurso espiritual minimamente válidos.

A primeira opção a fazer pelo sujeito ético consiste em decidir se se deseja seguir a via da razão (ratio) ou se prefere atender à opinião vulgar (opinio). Por natureza todo o homem é potencialmente dotado de razão, mas tudo o que existe potencialmente requer condições favoráveis para poder passar a acto; se tais condições favoráveis se não verificarem uma coisa existente em potência jamais se actualizará. Sucede ainda que o homem, na condução da sua vida, tem de começar por determinar o que deseja ou não fazer segundo a atribuição de valores. Toda a sociedade possui, explícita ou implicitamente, uma escala de valores (na maioria dos casos o que se verifica é a existência de uma escala de valores implícita, não confessada, que se mascara atrás de um sistema de valores explícitos não praticados). Aquilo a que Séneca chama a communis opinio, a "opinião vulgar", proclama naturalmente a sua escala de valores. Ao filósofo cabe distinguir em que medida

essa escala proclamada coincide ou não com os valores determinados pela filosofia, isto é, pela razão.

Vimos que o critério único que Séneca admite para a atribuição de um valor a qualquer coisa reside na sua "bondade" moral. Para o filósofo o bem moral não se limita a ser o bem supremo, mais do que isso, é o único bem. Neste ponto Séneca é intransigente, talvez mais do que os seus predecessores do antigo estoicismo, e certamente muito mais do que os pensadores do chamado "estoicismo médio". Para ele só tem valor qualquer coisa — um objecto, uma acção, uma ideia, uma ocupação intelectual — que vise a obtenção do bem moral, que se proponha tornar o homem melhor do que era. A dicotomia entre o honestum (o bem moral), que se identifica com a ratio (razão) e a vitium (virtude), e o vitium (o mal moral, o mal por excelência) é absoluta. Absoluta também será consequentemente a dicotomia entre o homem moralmente perfeito (o sapiens "sábio") e o homem moralmente imperfeito (o stultus, insipiens, literalmente, "estúpido, não-sábio"). Surge, porém, aqui um escolho: se qualquer coisa é passível de ser boa, má ou indiferente, porque é que o homem só poderá ser bom (virtuoso, racional, sábio) ou mau (vicioso, irracional, estúpido)? Não será necessário criar uma terceira categoria de homens, a que por paralelismo poderíamos chamar "indiferentes", onde coubessem todos aqueles que não são, em termos absolutos, nem "bons" nem "maus"?

Para os antigos estoicos, que abordaram o problema com o máximo rigor, a resposta é decididamente negativa. Um homem ou é sábio, ou não é, sem que haja qualquer alternativa. Por muito próximo que alguém se encontre da condição ideal de sábio, ainda que seja ínfima a diferença que o separa de tal condição, esse alguém entrará necessa-

riamente no grupo dos "estultos", dos "insipientes". Este rigorismo faz obrigatoriamente com que o sábio estoíco seja uma espécie de Übermensch, um tipo puramente ideal, ou pelo menos tão raro como a fênix. É o infinito matemático, um limite para que se pode tender mas que necessariamente nunca será atingível. Ocorre pensar-se que o estoicismo seja uma filosofia verdadeiramente desumana, na medida em que propõe como ideal atingir uma meta por definição inatingível!

Conscientes da validade desta crítica, pensadores como Panécio ou Posidónio procuraram, por assim dizer, "humanizar" o retrato ideal do sábio, pondo-o ao alcance, senão de qualquer um, pelo menos de uma boa percentagem de homens medianamente dotados. Para tanto, abandonaram o rigor da distinção entre o bem e o mal, incluindo entre os bens muitas coisas que para os estoícos antigos (e, como veremos, para Séneca) entravam, se tanto, na categoria dos indiferentes. Assim, por exemplo, Posidónio considerava digno do nome de sábio um homem cujo saber fosse essencialmente de cariz tecnológico ou julgava como boa uma ocupação intelectual que não viesse expressamente a formação moral, como a matemática (o que Séneca lhe criticou asperamente). Tal crítica por parte de Séneca constitui, por um lado o retorno a uma certa ortodoxia, a um certo rigorismo extremo do estoicismo antigo mitigado pelos estoícos "médios", mas por outro lado revela-se igualmente como um aperfeiçoamento da posição da antiga Stoa, tornando-a mais humana, sem, no entanto, lhe diminuir o rigor.

Como os antigos, Séneca é definitivo: todo o homem ou é "bom" ou é "mau"; estes dois termos determinam duas categorias absolutas, que, por serem absolutas, se podem ter como limites. Mas, ao contrário dos antigos, Séneca

admite gradações entre estes dois extremos. Um homem pode não ser absolutamente "bom", "sábio" (e Séneca afirma que esse ideal apenas muito raramente tem sido atingido na vida real, embora haja alguns exemplos, como Sócrates ou Cato), mas, embora permanecendo "insipiente", pode, no entanto tender para a "bondade". Por outras palavras, enquanto as categorias de "bom" e de "mau" são absolutas, imutáveis, polarmente opostas, o homem tem a possibilidade de, usando a razão, procurar aproximar-se do tipo ideal do sábio. Uma primeira etapa consistirá no reconhecimento de que apenas os valores estabelecidos pela filosofia são efectivamente valores admissíveis e na rejeição dos valores propostos pela communis opinio. Em seguida procurará tanto quanto possível pôr em prática na sua acção esses valores e assim ir-se gradualmente aproximando do modelo ideal. Um "não sábio" pode progredir na via da sapiência, partindo de inícios modestos poderá alcançar um ponto em que, continuando embora "não sábio", será irreversível a marcha. Para Séneca, portanto, a condição de sábio não se atinge instantaneamente, num momento, digamos, de "iluminação", mas implica uma continuidade de esforço, uma aplicação incessante e, sobretudo, um férreo exercício da "vontade".

Estamos perante um ponto em que, mais do que em nenhum outro, Séneca se mostra um pensador tipicamente romano e profundamente original. Ocasionalmente aponta-se o conceito grego de diávoix como possível modelo para o conceito romano (e seneciano) de voluntas ("vontade"). Uma diferença considerável existe, todavia. Enquanto para o grego o conceito é puramente intelectual, o mesmo não se verifica no caso dos pensadores romanos. Isto é, o pensamento grego concebe o querer como consequência inevitável do conhecer: para Platão, todo o mal é resul-

tado da ignorância; quem conhece o bem tem, por força de praticá-lo. Para os romanos tal concepção é inexacta: é perfeitamente possível saber teoricamente o que é o bem e, apesar disso, continuar a praticar o mal, como faz a ovidiana Medeia do célebre passo atrás citado. O importante, portanto, é conseguir a adequação entre o bem que se conhece e o bem que se quer praticar.

Nas suas meditações sobre a vontade está o ponto culminante da obra de Séneca. A mera consideração teórica da dicotomia bem/mal, sábio/não sábio de modo algum o satisfaz. Sempre apegado ao concreto, sempre tendo em vista a função eminentemente prática da filosofia, Séneca situa-se preferencialmente na análise do domínio dos indivíduos, pois apenas aqui se torna possível ao homem exercer a razão e pôr em acção a vontade. O homem absolutamente mau, tal como o homem absolutamente bom (o sábio) situam-se em planos que não admitem mudança. O homem absolutamente mau assemelha-se a um doente atingido por uma doença incurável perante a qual toda a medicina é impotente; o homem absolutamente bom assemelha-se a um deus que não carece por definição de quaisquer cuidados médicos. É, conseqüentemente, o homem vulgar, situado entre os dois extremos, aquele a quem pode aproveitar o exercício da filosofia, é a esse homem que o filósofo deve dedicar a sua atenção e administrar os seus ensinamentos. Nalguns casos favoráveis (e podemos supor que tal teria sido o caso de Séneca em relação a Lucílio) o filósofo logrará conseguir que o seu discípulo, embora não tendo atingido o grau de sábio, pelo menos tenha progredido o suficiente para se ter a certeza de que não retrocederá.

Assim agiu Séneca em relação a Lucílio, e certamente também em relação a outros discípulos; mais, assim agiu ele em relação a si próprio. Nunca Séneca se considerou

um sábio; com perfeito sentido das próprias limitações, sempre capaz de autocritica, o filósofo exerce a sua meditação e pratica a filosofia tanto para ajudar os outros quanto para se ajudar a si mesmo. Comprazem-se muitos biógrafos de Séneca ou historiadores da filosofia em assinalar a discrepância entre a nobreza da moral defendida por Séneca nos seus escritos e certas fraquezas condenáveis da sua conduta pessoal: pode dizer-se que é tonta gasta em má causa, pois, melhor do que ninguém, Séneca estava ciente de tal discrepância. Toda a sua vida foi uma luta constante no sentido de colmatar esse fosso, e não será inexacto dizer que nos últimos anos da sua vida, nomeadamente no período em que redigiu as cartas a Lucílio, Séneca saiu vencedor dessa luta. Somente a morte permite fazer um balanço correcto do que valeu a vida de um homem. Como afirma o Pe. Manuel Antunes, Séneca "graças aos seus mestres do Pórtico e graças aos seus também mestres do Jardim, graças à sua intuição e graças ao seu longo e lento exercício meditativo, (...) foi transformando o pessimismo em optimismo, o trágico em liberdade e a inquietude em serenidade". E não é, afinal, a obtenção da serenidade — a tranquillitas animi — o fim último da sabedoria?

Toda a vida não é mais do que uma preparação para a morte, já o asserveram os Gregos, nomeadamente Sócrates. A consideração da morte, meta inevitável e universal, é uma preocupação constante para Séneca. Continuamente ecoa nas cartas o apelo à meditatio mortis, não como exercício mórbido e quase masoquista impeditivo da alegria de viver, mas precisamente como forma de permitir a distinção entre o que é valor e o que o não é e de lograr uma alegria de vida feita de serenidade, nos antepodas das meras satisfações materiais. A alegria (gaudium)

não se confunde com o prazer (voluptas); a alegria é um estado interior que nada tem a ver com os falsos "bens" em que a sociedade — communis opinio — se reconbece. A meditação sobre a morte mais não é do que o instrumento que permite ao homem a transformação da voluptas em gaudium. Essa transformação conseguiu-a Séneca no termo da vida: ele próprio seria o primeiro a reconhecer que, se em vários períodos da sua existência viveu mal, soube pelo menos, no momento decisivo, morrer bem. Tal resultado ficou a devê-lo exclusivamente à nunca interrompida prática da filosofia, ao exercício quotidiano da meditação, e acima de tudo à afirmação categórica da vontade.

Uma análise de referência positivista não deixará de investigar até que ponto o pensamento de Séneca se reveste de originalidade, tanto mais que ele é confessadamente adepto de uma filosofia que já encontrou formada, e não criador de qualquer novo sistema.

Quais as "fontes" utilizadas por Séneca nos seus escritos, e nomeadamente nas Epistulae? A lista dos autores referidos no texto é considerável (e certamente não comporta a totalidade dos que Séneca conheceu), desde filósofos a poetas e oradores das mais variadas tendências. Se nos fixarmos apenas na lista dos filósofos, nela encontramos os amigos mestres do Pórtico (Zenão, Cleanthes, Crisipo), os pensadores do estoicismo "médio" (Panécio e Posidónio), vários outros adeptos da Stoa, Sócrates, Platão e Aristóteles, mestres não identificados individualmente mas apenas pelo nome da escola (cínicos, cirenaicos, peripatéticos), pensadores romanos (Cícero, os Séxtios), os mestres da juventude de Séneca (Papírio Fabiano, Demétrio), e não fica esgotado o elenco. Daqui pensar-se que a filosofia de Séneca não passa de uma espécie de "mosaico", de um eclectismo mal assimilado em que coabitam pensamentos

oriundos de filósofos de tendências tão opostas como os estoicos e os epicuristas. A confirmar a justeza aparente desta visão está a possibilidade de detectar e isolar os elementos provenientes do estoicismo daqueles que são oriundos de outras tendências ou deste ou daquele pensador individual.

Em contraste com este dado factual deparamos com a ocorrência frequente nos textos de Séneca de passos em que ele reunida a sua originalidade, nega todas as tendências dogmáticas, rejeita Zenão e aproxima-se de Epicuro, insere uma ideia de Platão num desenvolvimento de base estoica, crítica, às vezes asperamente, as vezes mais autorizadas da Escola, em suma, recusa todo o argumento derivado da autoridade e reclama o direito de pensar pela própria cabeça. Como conciliar então estes dois dados inscritos ambos nos textos?

Tudo depende afinal do que se entender por originalidade. Se por tal considerarmos a criação ex nihilo de todos os elementos do seu pensamento é evidente ao mais leigo que a filosofia de Séneca não é original. Mas se, olhando o problema por outro prisma, tendermos a buscar a originalidade no modo particular como o filósofo vive o seu pensamento a questão revestirá um aspecto diferente. Adoptando esta óptica verifica-se infrutuoso todo o estudo que se faça das fontes de Séneca, pois a vivência pessoal da sua filosofia é, por definição, algo que se encontra na vida do próprio filósofo, nas relações que ao longo dos anos foi mantendo com ela, no modo como esta, em cada momento da sua existência, determinou a sua acção e deu forma às suas atitudes. Afirma I. Hadot que a independência tão frequentemente reivindicada por Séneca deve ser encarada mais como expressão de uma disposição interior do que como originalidade filosófica propriamente dita.

funções políticas. Séneca, porém, levou a sério a injunção dos antigos mestres e quer pela escrita quer pela acção foi um participante activo da política romana. Textos como o Da cólera ou o Da clemência, até mesmo a Consolação a Políbio ou a Sátira à morte de Cláudio têm, entre outras, uma forte motivação de ordem política. Quando, após a morte de Cláudio e o acesso de Nero ao poder, Séneca orientou a política romana a título de conselheiro do jovem imperador, fê-lo porque pensou ter nas mãos uma oportunidade única de agir, através da política, sobre a vida moral de Roma. Só que as realidades do poder e o idealismo da filosofia uma vez mais se mostraram inconciliáveis, e o resultado foi Séneca ter de acabar por afastar-se do exercício de um poder que cada vez mais lhe escapava. Daí que ele tenha afirmado no seu breve escrito Sobre o ócio, em resposta precisamente a uma objecção de Lucílio que estranhava ver Séneca, contrariamente aos princípios da Escola, defender o afastamento do sábio da vida pública: o sábio só deve participar na vida política se o puder fazer dentro da maior dignidade e se a sua acção tiver hipóteses de ser benéfica para a comunidade, se, pelo contrário, as condições forem tais que o sábio só possa estar na política com o abandono da moral, então deverá retirar-se. Tais condições impuseram o afastamento de Séneca, e constituiram o cenário em que escreveu as *Epistulae morales ad Lucilium*. Não há, pois, contradição, apenas a necessidade de salvaguardar a independência e a dignidade moral ameaçadas.

Mas o traço mais original do pensamento senequiano, como já temos dito, está na insistência em que a filosofia é para ser vivida e nunca se deve limitar a uma acumulação de conhecimentos desprovidos de valor moral. A vivência da filosofia implica uma série de técnicas que aproxi-

nam as posições de Séneca de algumas formas do pensamento oriental e mesmo da de certos místicos. De entre elas salientamos a forte disciplina física que Séneca defende (e obviamente pratica), e que se evidencia pela recusa das "comodidades da civilização" ou dos requintes gastronómicos. Não se trata de qualquer tipo de "mortificação da carne" como forma de expiação de pecados (a noção de "pecado" em sentido cristão não existe para Séneca), mas de uma forma de exercício da vontade e de uma necessidade de libertar o espírito e torná-lo mais ágil e robusto. Aliada à concomitante prática da meditação, a austeridade física lembra-nos (embora seja difícil determinar se estamos perante um caso de influência ou de simples coincidência de propósitos) das técnicas indianas do yoga.

Também merece realce, na sequência de um ponto já atrás afluado (a comparação entre o filósofo e o médico), a preocupação manifestada por Séneca pela análise da realidade psicológica dos seus "pacientes", não, insistimos, uma análise de tipo meramente científico, mas antes de carácter terapêutico: o filósofo interessa-se pelos mecanismos que ditam o comportamento, por exemplo de Lucílio, para pela sua análise ser capaz de detectar a "doença" e propor a aplicação de um "tratamento". Será arriscado ver assim em Séneca um precursor da psicanálise?

Finalmente reafirmamos o que Séneca pensa sobre o problema da acção. Por tudo quanto ficou dito já se viu que Séneca nega qualquer valor à acção em si mesma. O valor da acção radica no seu fundamento ético: fazer um benefício, orientar, ensinar, meditar, praticar austeridades físicas, só vale se praticado com um propósito moral. Viver com austeridade apenas para grangear fama de filósofo na sociedade é por completo condenável. Séneca apenas propugna a acção quando ela é o resultado de um compromisso

ético. Isto significa que importa distinguir no pensamento senequiano o que seja acção, não-acção e inacção. Sobre-tudo não se caia na tentação de confundir não-acção (otium) com inacção. No que toca às duas últimas categorias, enquanto não-acção significa renúncia à acção como valor, capaz de se sobrepor a considerações de ordem moral, inacção não passa de preguiça quer física quer intelectual e egoísmo assente no mais crasso materialismo. Para o filósofo a primeira transparece no otium que pode ser altamente benéfico, mesmo para a sociedade; a segunda é por completo estéril. Como diz o filósofo chinês Lao Tse, "do não agir é que resulta toda a acção", enquanto da acção entendida como valor em si somente decorre a confusão, o caos e a perversão dos valores.

L

BIBLIOGRAFIA

TEXTO

A edição que nos serviu de base para a nossa tradução foi a de Reynolds:

L. Annaei Senacae ad Lucilium Epistulae Morales *recognovit et adnotatione critica instruxit* L. D. Reynolds (Oxford Classical Texts), Oxford University Press 1965.

Muito raramente, num ou noutro passo devidamente identificado nas notas, seguimos o texto da *Colection des Universités de France: Sénèque Lettres à Lucilius, texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1945-1964* (reimpressões várias), ou de algum outro editor citado no apêndice crítico da edição Reynolds.

ESTUDOS

A bibliografia sobre o estoicismo em geral e sobre Séneca em particular é extremamente vasta, e não cessa de crescer. Cada ano assiste ao aparecimento de algumas largas dezenas de títulos, variamente importantes, quer sob a forma de livros ou de artigos de revistas e enciclo-

LI