

INGENIUM E *PHILOSOPHIA* NAS CARTAS A LUCILIO (UMA LEITURA DA CARTA 75)

INGENIUM AND *PHILOSOPHIA* IN THE LETTERS TO LUCILIUS (A READING OF LETTER 75 OF SENECA)

RENATO AMBRÓSIO¹

Resumo: O artigo analisa (e traduz) a carta 75 de Sêneca a Lucílio com base em outras duas cartas suas, 59 e 114, considerando o momento histórico em que foram escritas e o papel da retórica, sobretudo da questão da elocução, nessas três cartas; procurando assim mostrar um dos muitos aspectos da complexa relação entre filosofia e retórica em um determinado momento e lugar, o século I d.C. em Roma.

Palavras-chave: Retórica, Filosofia, Sêneca, Literatura Romana.

Abstract: This article analyzes the letter 75 from Seneca to Lucilius based on two of his other letters, numbers 59 and 114, considering the historical context in which they were written and the role of rhetoric, especially the question of elocution, in these three letters; the objective is to demonstrate one of the many aspects of the complex relation between philosophy and rhetoric at a specific place and time, Rome during the first century AD.

Key Words: Rhetoric, Philosophy, Seneca, Roman Literature.

As 124 **Epistulae Morales ad Lucilium**, última obra de Sêneca, foram escritas entre 62 e 65 d.C. e enviadas ao amigo Lucílio, que naqueles anos exercia o cargo de procurador na Sicília. Mas para além de Lucílio, destinatário imediato dessas epístolas, o seu autor tem em vista um público mais amplo. De fato, o caráter privado dessas cartas não impede que Sêneca pense em publicá-las no momento mesmo em que as compõe, o que fica claro quando promete a Lucílio a mesma glória imortal que obtiveram os correspondentes de Epicuro (**Epist.**, 21,3).

As **Epistulae** fazem parte do gênero epistolar, em particular da carta filosófica ou de conteúdo doutrinal. Na literatura grega encontramos esse tipo de carta em Platão, Isócrates e Epicuro. De conteúdo geralmente político ou

¹ Renato Ambrosio é professor de Língua Latina no Centro Universitário São Camilo, São Paulo (tito@node1.com.br)

filosófico, elas constituem tratados compendiosos sobre argumentos de alguma maneira ligados à figura do destinatário. Sêneca pretende que suas cartas sejam um instrumento de crescimento moral. Abordam temas diversos (sobretudo morais), sem uma ordem preestabelecida, em uma espécie de conversação reflexiva. São como um diário das conquistas da alma no longo itinerário em direção à *sapientia*. Retomando um *tópos* muito comum na epistolografia antiga, Sêneca insiste no fato de que a troca de cartas permite estabelecer um *colloquium* com o amigo, criar uma intimidade quotidiana que, fornecendo diretamente um exemplo de vida, no plano didático se revela mais eficaz que o ensinamento doutrinário.

A escolha desse gênero para suas últimas reflexões filosóficas guarda uma certa relação também com a retirada definitiva de Sêneca da vida pública, um momento de sua vida em que não mais podia exercer sua sabedoria em prol de todos, situação que já tinha sido por ele aventada:

“...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).

Trataremos, aqui, da carta 75, e apresentaremos sua tradução procurando analisá-la com base em outras duas cartas de Sêneca — a 59 e a 114 —, levando em consideração seu momento histórico e a presença e papel da Retórica, sobretudo da questão da elocução e de seu tempo nessas três cartas, inclusive para mostrar um aspecto das relações entre Filosofia e Retórica no século I d.C. em Roma. Vamos ao texto latino e tradução da carta 75.

1. TEXTO

“LXXV. SENECA LVCILIO SVO
SALVTEM

[1] Minus tibi accuratas a me epistulas mitti quereris. Quis enim accurate loquitur nisi qui vult putide loqui? Qualis sermo meus esset si una desideremus aut ambulemus, inlaboratus et facilis, tales esse epistulas meas volo, quae nihil habent accersitum nec fictum. [2] Si fieri posset, quid sen-

SÊNeca SAÚDA O SEU
LUCÍLIO.

[1] Queixa-te que te envio cartas pouco acuradas. Quem, na verdade, fala com desvelo a não ser quem quer falar com afetação? Como se fosse minha conversa, se juntos estivéssemos sentados ou passeássemos, quero que sejam minhas cartas, que nada têm de afetado ou fingido. [2] Se eu pudesse, preferiria mostrar a falar o que sinto. Ainda que eu

tiam ostendere quam loqui malle. Etiam si disputarem, nec supplerem pedem nec manum iactarem nec attollerem vocem, sed ista oratoribus reliquisset, contentus sensus meos ad te pertulisse, quos nec exornassem nec abiecissem. [3] Hoc unum plane tibi adprobare vellem, omnia me illa sentire quae dicerem, nec tantum sentire sed amare. Aliter homines amicam, aliter liberos osculantur; tamen in hoc quoque amplexu tam sancto et moderato satis apparet adfectus. Non mehercules ieiuna esse et arida volo quae de rebus tam magnis dicentur (neque enim philosophia ingenio renuntiat), multum tamen operae inpendi verbis non oportet. [4] Haec sit propositi nostri summa: quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus; concordet sermo cum vita. Ille promissum suum implevit qui et cum videas illum et cum audias idem est. Videbimus qualis sit, quantus sit: unus est. [5] Non delectent verba nostra sed prosint. Si tamen contingere eloquentia non sollicito potest, si aut parata est aut parvo constat, adsit et res pulcherrimas prosequatur: sit talis ut res potius quam se ostendat. Aliae artes ad ingenium totae pertinent, hic animi negotium agitur. [6] Non quaerit aeger medicum eloquentem, sed si ita competit ut idem ille qui sanare potest compte de iis quae facienda sunt disserat, boni consulat. Non tamen erit quare gratuletur sibi quod inciderit in medicum etiam disertum; hoc enim tale est quale si peritus gubernator etiam formosus est. [7] Quid aures meas scabis? quid oblectas? aliud agitur: urendus, secandus, abs-

debatasse, não bateria com o pé no chão, nem agitaria a mão, nem ergueria a voz, mas deixaria essas coisas aos oradores, contente por ter-te apresentado meus pensamentos, os quais eu não embelezaria nem aviltaria. [3] Somente isto gostaria de provar-te claramente, que eu sinto tudo o que digo, não somente sinto, mas amo. Os homens beijam a amante de um modo, os filhos de outro; todavia, também neste abraço tão puro e moderado bem aparece a afeição. Por Hércules! Não quero que sejam secas e áridas as palavras que serão ditas a respeito de temas tão importantes (e nem que a filosofia renuncie ao talento), todavia não é muito conveniente que as obras sejam estorvadas pelas palavras. [4] Este seja o essencial do nosso propósito: falar o que sentimos e sentir o que falamos; que o nosso discurso concorde com a nossa vida. Aquele que tanto quando o vês, como quando o escutas é o mesmo, cumpriu sua promessa. Veremos de que natureza e quão grande é: ele é um só. [5] Que as nossas palavras não deleitem, mas sejam úteis. Se, todavia, se pode atingir a eloquência sem inquietação, se é bem exercida ou custa pouco, que seja bem vinda e que exponha coisas belíssimas: que seja tal que mostre mais o tema do que a si mesma. As outras habilidades dizem todas respeito ao talento, aqui se trata da alma. [6] O doente não procura um médico eloquente, mas se coincidir que aquele que pode curar pode dissertar elegantemente sobre o que deve ser feito, o doente ficará satisfeito. Todavia não será por isto que se alegrará: porque topou com um médico eloquente. É como se um hábil timoneiro fosse também bonito. [7] Por que coças meus ouvidos com elogios? Por que me divertes? Trata-se de outra coisa: devo ser cauterizado, cortado, submetido à dieta. Para isto foste chama-

HYPNOS

tinendus sum. Ad haec adhibitus es; curare debes morbum veterem, gravem, publicum; tantum negotii habes quantum in pestilentia medicus. Circa verba occupatus es? iamdudum gaude si sufficis rebus. Quando tam multa discas? quando quae didiceris adfiges tibi ita ut excidere non possint? quando illa experieris? Non enim, ut cetera, memoriae tradidisse satis est: in opere temptanda sunt; non est beatus qui scit illa, sed <qui> facit. [8] 'Quid ergo? infra illum nulli gradus sunt? statim a sapientia praeceps est? Non, ut existimo; nam qui proficit in numero quidem stultorum est, magno tamen intervallo ab illis ducitur. Inter ipsos quoque proficientes sunt magna discrimina: in tres classes, ut quibusdam placet, dividuntur. [9] Primi sunt qui sapientiam nondum habent sed iam in vicinia eius constiterunt; tamen etiam quod prope est extra est. Qui sint hi quaeris? qui omnes iam adfectus ac vitia posuerunt, quae erant conplectenda didicerunt, sed illis adhuc inexperta fiducia est. Bonum suum nondum in usu habent, iam tamen in illa quae fugerunt decidere non possunt; iam ibi sunt unde non est retro lapsus, sed hoc illis de se nondum liquet: quod in quadam epistula scripsisse me memini, scire se nesciunt'. Iam contigit illis bono suo frui, nondum confidere. [10] Quidam hoc proficientium genus de quo locutus sum ita conplectuntur ut illos dicant iam effugisse morbos animi, adfectus nondum, et adhuc in lubrico stare, quia nemo sit extra periculum malitiae nisi qui totam eam excussit; nemo autem illam excussit nisi qui

do: deves curar uma doença crônica, grave, epidêmica. Tens tanto a fazer quanto um médico em uma pestilência. Estás ocupado com palavras? Alegra-te logo se fores capaz de suportar as circunstâncias. Quando aprenderás tantas coisas? Quando gravarás na memória o que aprendeste de modo a não esquecer-lo? Quando experimentarás o que aprendeste? Pois não é suficiente, como o é com as outras matérias, confiá-las à memória: devem ser experimentadas na ação. Não é feliz quem as sabe, mas quem as pratica. [8] Então o que é? Abaixo do sábio não há gradação? Imediatamente da sabedoria se cai no precipício? Não penso assim, pois quem faz progresso, está sim entre os estúpidos, mas está separado deles por um grande espaço. Também entre os próprios sábios há grandes diferenças: estão, como querem alguns, divididos em três classes. [9] Os primeiros são aqueles que ainda não têm a sabedoria, mas já se encontram próximos dela; todavia, o que está próximo está ainda fora. Perguntas quem são estes? Aqueles que já abandonaram todas as paixões e os vícios, aprenderam o que deve ser cultivado, mas ainda têm uma confiança inexperta. Eles não têm ainda a prática de seu bem, mas já não podem recair no que abandonaram, já estão lá de onde não há retrocesso, mas isso ainda não é claro para eles. Lembro-me do que te escrevi em uma outra carta 'não sabem que sabem'. Já lhes cabe usufruir seu bem, mas ainda não acreditam nele. [10] Desse, dos quais falamos, alguns dizem que já evitam as doenças da alma, mas não as paixões, e por isso estão em perigo, porque ninguém está fora do perigo da doença, senão quem expeliu toda ela; e ninguém a expeliu toda, a não ser quem, em troca, tomou para si a sabedoria. [11] Eu já disse várias vezes qual é a diferença entre as doenças da alma e a paixão.

pro illa sapientiam adsumpsit. [11] Quid inter morbos animi intersit et adfectus saepe iam dixi. Nunc quoque te admonebo: morbi sunt inveterata vitia et dura, ut avaritia, ut ambitio; nimio artius haec animum inpluerunt et perpetua eius mala esse coeperunt. Ut breviter finiam, morbus est iudicium in pravo pertinax, tamquam valde expetenda sint quae leviter expetenda sunt; vel, si mavis, ita finiamus: nimis imminere leviter petendis vel ex toto non petendis, aut in magno pretio habere in aliquo habenda vel in nullo. [12] Adfectus sunt motus animi improbabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum, sicut destillatio una nec adhuc in morem adducta tussim facit, adsidua et vetus pthisin. Itaque qui plurimum profecerit extra morbos sunt, adfectus adhuc sentiunt perfectio proximi. [13] Secundum genus est eorum qui et maxima animi mala et adfectus deposuerunt, sed ita ut non sit illis securitatis suae certa possessio; possunt enim in eadem relabi. [14] Tertium illud genus extra multa et magna vitia est, sed non extra omnia. Effugit avaritiam sed iram adhuc sentit; iam non sollicitatur libidine, etiamnunc ambitione; iam non concupiscit, sed adhuc timet, et in ipso metu ad quaedam satis firmus est, quibusdam cedit: mortem contemnit, dolorem reformidat. [15] De hoc loco aliquid cogitemus: bene nobiscum ageatur, si in hunc admittimur numerum. Magna felicitate naturae magnaue et adsidua intentione studii secundus occupatur gradus; sed ne hic quidem contemnendus est color tertius. Cogi-

Também agora te farei relembra-la: as doenças são vícios inveterados e desavergonhados, como a avareza, a ambição; quando esses penetraram muito profundos na alma, começam a ser males perpétuos. Como brevemente definirei, a doença é uma opinião pertinaz no mal, querer tanto mais as coisas quanto mais insignificantes são, ou, se preferes, assim a definamos: aspirar superficialmente ao que se deve aspirar, ou não aspirar absolutamente ao que se deve; ou ter em grande estima algo pelo qual se deve ter pouco ou nenhum apreço. [12] As paixões são movimentos da alma, reprováveis, repentinos e arrebatados que, se freqüentes e negligenciados produzem a doença, assim como um único catarro, ainda não crônico, produz a tosse, contínuo e crônico causa a tísica. E assim, quem muito progrediu está livre das doenças, mas próximos da perfeição sofrem ainda paixões. [13] A segunda classe é daquele gênero que já se livraram tanto das maiores doenças da alma como das paixões, mas é como se não houvesse ainda para eles a posse certa de sua segurança, podem assim recair nas mesmas doenças e paixões. [14] A terceira classe é aquele grupo que já está livre de muitos e grandes vícios, mas não de todos. Escaparam da avareza, mas ainda padecem de ira, já não são agitados pelo desejo, mas o são pela ambição, já não apresentam concupiscência, mas ainda têm medo, e no próprio medo, a alguns essa classe resiste, a outros cede: despreza a morte, teme a dor. [15] Façamos neste ponto algumas considerações: já seria bom para nós se fossemos admitidos entre estes. Se por uma grande felicidade da natureza e por uma intenção assídua de esforçar-se ocuparemos a segunda classe, por isso não se deve desprezar a terceira classe. Pensa aos inúmeros males que vê em torno de ti, vê

HYPNOS

ta quantum circa te videas malorum; aspice quam nullum sit nefas sine exemplo, quantum cotidie nequitia proficiat, quantum publice privatimque peccetur: intelleges satis nos consequi, si inter pessimos non sumus. [16] ‘Ego vero inquis ‘spero me posse et amplioris ordinis fieri.’ Optaverim hoc nobis magis quam promiserim: praeoccupati sumus, ad virtutem contendimus inter vitia districti. Pudet dicere: honesta colimus quantum vacat. At quam grande praemium expectat, si occupationes nostras et mala tenacissima abrupimus! [17] Non cupiditas nos, non timor pellet; inagitati terroribus, incorrupti voluptatibus, nec mortem horrebimus nec deos; sciemus mortem malum non esse, deos malo non esse. Tam inbecillum est quod nocet quam cui nocetur: optima vi noxia carent. [18] Expectant nos, <si> ex hac aliquando faece in illud evadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. Quaeris quae sit ista? Non homines timere, non deos; nec turpia velle nec nimia; in se ipsum habere maximam potestatem: inaestimabile bonum est suum fieri. Vale.”

como não há mal sem um seu exemplo, quanto a injustiça avança todos os dias, quanto se erra, tanto na vida pública como na privada: entenderás que nós teremos alcançado muito se não estivermos entre os piores. [16] ‘Eu, na verdade’, dizes, ‘espero poder tornar-me das classes superiores’. Eu mais desejaria do que prometeria isso para nós mesmos: já estamos pré-ocupados, tendemos à virtude divididos entre vícios. Tenho vergonha de dizê-lo: cultivamos as coisas decorosas quando temos tempo livre. Mas quão grande prêmio espera, se renunciássemos às nossas ocupações e aos inveterados males! [17] Nem a cupidez nem o temor nos alcance, não agitados pelos terrores, não corrompidos pelos desejos, não teremos medo nem da morte nem dos deuses; saberemos que a morte não é um mal, que os deuses não são um mal. O que causa dano é tão fraco quanto aquilo ao que se causa dano: as melhores coisas carecem de força nociva. [18] Se algum dia, deste lodo subirmos aquele ápice sublime e excelso, a tranquilidade de alma e, expulsos todos os erros, a liberdade absoluta nos esperam. Perguntas o que é essa liberdade absoluta? Não temer os homens, não temer os deuses; não desejar nem o que é torpe nem o que é supérfluo; ter sob máximo poder si mesmo: o inestimável bem é pertencer a si mesmo. Adeus. “

2. ANÁLISE DA CARTA 75

Nos sete primeiros parágrafos dessa carta, podemos notar que Sêneca estabelece um jogo de distanciamentos e aproximações em relação à Retórica, entendida aqui sobretudo como uma preocupação com a elocução (o que hoje chamaríamos *grosso modo* de estilo). No primeiro parágrafo, repreende a preocupação com o estilo pouco cuidado de suas cartas e afirma pretender que suas cartas pareçam uma conversação informal. No segundo

parágrafo, diz que gostaria de mostrar seus pensamentos sem ter de falar deles, e, ainda que participasse de um debate, não se comportaria como os oradores. No terceiro parágrafo, aproxima seu falar de seu sentir e de seu amor, de sua predileção. Mas ainda neste parágrafo, ele inverte o movimento de afastamento da Retórica e escreve que não quer que suas palavras sejam secas e áridas, indignas de seu tema em uma oração parentética, que não quer que a Filosofia renuncie ao talento (*ingenium*). Nos quarto e quinto parágrafos, Sêneca retoma o movimento de afastamento em relação à preocupação com a elocução. No quarto, há de novo a aproximação do falar ao sentir, pela pretensão de que seu discurso concorde com sua vida. O quinto parágrafo começa pela afirmação da vontade que suas palavras não deleitem, mas sejam úteis; e ainda no quinto parágrafo, temos uma nova inversão do movimento da argumentação rumo a uma aceitação de um determinado tipo de Retórica: a eloquência que pode ser atingida sem inquietação, sem esforço, que é bem exercida, é bem vinda, porém, que deve preocupar-se mais com seu tema do que com ela mesma. No parágrafo seis, começa com a imagem do médico eloqüente (e também do timoneiro belo).

Será a partir dessa imagem (a aproximação entre Retórica e Medicina já aparecera em Platão, por exemplo, em **Górgias**, 456b), que se poderá nota a translação da Filosofia para o campo da Medicina quando Sêneca termina sua repreensão a Lucílio. Este, com tantos afazeres como um médico em meio a uma peste, está preocupado com palavras, ao invés de apreender, memorizar e praticar tudo o que deve ser praticado para se chegar à sabedoria.

No parágrafo oitavo, com uma interrogação (“*quid ergo?*”), passa-se ao que parece ser o verdadeiro tema desta carta: as três diferentes categorias de sábios. E nessa segunda parte da carta continuam as metáforas médicas. Tudo indica que Sêneca queria escrever a Lucílio sobre a importância da prática, da experiência na busca da sabedoria e da cura da alma. Nessa busca, ainda que uma certa eloquência possa ser útil terá um papel marginal. O que importa é que o discurso concorde com a vida. Nesse preceito, podemos ver uma submissão do discurso à vida tendo como escopo a busca da sabedoria, submissão à prática quotidiana guiada pela Filosofia para se obter a sabedoria.

No entanto, podemos ver que o preceito “*concordet sermo cum uita*” pode ser lido de outro modo, ao colocar-se os dois termos que devem concordar em pé de igualdade. Se no itinerário para a sabedoria a vida é mais importante que o discurso (entendida aquela como prática filosófica), este não deixa de ter sua relevância como bom indicador no diagnóstico de uma alma, como índice de sua constituição. É o que podemos ver em trecho de

outra carta de Sêneca a Lucílio, a 59, da qual passamos a comentar alguns trechos e traduzi-los.

3. A CARTA 59

Sêneca inicia essa carta afirmando ter tido um grande prazer com a leitura de uma carta de Lucílio (*Magnam ex epistula tua percepi uoluptatem*). Depois de observar que, nessa carta, não está usando o termo prazer no sentido estoíco, pois para a Stoa o prazer é um vício (“*Vitium esse uoluptatem credimus*”); e fazendo uma breve digressão do que seria o prazer (*gaudium*) estoíco, ele volta a tratar do que lhe causara prazer ao ler a carta de Lucílio.

“...Mas para voltar ao assunto, ouve o que me alegrou na tua carta: tens as palavras sob teu poder, o discurso não te transporta nem te arrasta mais longe do que determinaste. [5] São muitos aqueles que são induzidos a escrever aquilo que não tinham proposto pela beleza de alguma palavra prazenteira, o que a ti não acontece: todas as palavras são concisas e convenientes ao tema. Dizes o quanto queres e dá a entender mais do que de fato dizes. Isso é indício de algo maior: é claro que também tua alma nada tem de supérfluo, nem de empolado. [6] Encontro todavia algumas metáforas que, não sendo temerárias, expõem-se ao perigo. Encontro descrições que, se alguém nos veta usar e as julga lícitas somente aos poetas, esse alguém me parece não ter lido nenhum dos antigos, entre os quais não se ambicionava um discurso digno de louvor. Aqueles escritores antigos que, com simplicidade, se exprimiam tendo em vista do argumento a ser demonstrado, estão cheios de similitudes que julgo necessárias, não pelos mesmos motivos que são necessários aos poetas, mas para que sejam auxílios para as nossas fraquezas, para que conduzam tanto o que fala como seu ouvinte à circunstância presente².

As virtudes da escrita de Lucílio são manifestações de virtudes de sua alma. Aqui, e na carta 75, o estilo aparece como sintomas positivos. Vale a

² “*Sed ut ad propositum revertar, audi quid me in epistula tua delectaverit: habes verba in potestate, non effert te oratio nec longius quam destinasti trahit. [5] Multi sunt qui ad id quod non proposuerant scribere alicuius verbi placentis decore vocentur, quod tibi non evenit: pressa sunt omnia et rei aptata; loqueris quantum vis et plus significas quam loqueris. Hoc maioris rei indicium est: apparet animum quoque nihil habere supervacui, nihil tumidi. [6] Invenio tamen translationes verborum ut non temerarias ita quae periculum sui fecerint; invenio imagines, quibus si quis nos uti vetat et poetis illas solis indicat esse concessas, neminem mihi videtur ex antiquis legisse, apud quos nondum captabatur plausibilis oratio: illi, qui simpliciter et demonstrandae rei causa eloquebantur, parabolis referti sunt, quas existimo necessarias, non ex eadem causa qua poetis, sed ut imbecillitas nostrae adminicula sint, ut et dicentem et audientem in rem praesentem adducant.*”

pena notar que a expressão com a qual Sêneca começa o seu elogio a Lucílio, “*habes uerba in potestatem*” (g.n.), é praticamente a mesma com a qual termina a carta 75, “*in se ipsum habere maximam potestatem*” (g.n.). O que muda é o que se tem sob poder: na carta 59, as palavras (*uerba*), na 75, nós mesmos (*se ipsum*). Mas, para Sêneca, devemos ter tanto uma coisa como a outra sob o nosso poder, pois ambas estão intimamente relacionadas

Se na carta 75, apesar da afirmação de que a filosofia não dispensa o estilo, o fundamental parece não ser as palavras, na carta 59 são as palavras da carta de Lucílio que alegrem Sêneca, pois se essas nada têm de supérfluo e empolado, significa que a própria alma de Lucílio é do mesmo modo. As palavras tornam-se expressão da alma, que é objeto das preocupações, dos preceitos e das práticas filosóficas, e assim parecem ganhar um status paritário dentro da fórmula “*concordet sermo cum uita*”.

Em outra carta a Lucílio vamos ver aparecer a correlação entre a elocução e a vida. Na 114, Sêneca trata da relação entre *uita* e *oratio*, a questão mudou: do *sermo* passamos a *oratio*. Se o primeiro termo, retoricamente, significa um determinado gênero, justamente aquele das epistulas (e também das sátiras), que se apresenta em oposição ao estilo elevado da poesia épica, buscando a forma da conversação do diálogo familiar; o termo *oratio* não está ligado ao âmbito privado, íntimo, mas àquele público, indicando discurso, eloquência, modo de falar, estilo, mas no âmbito público.

Na carta 75 Sêneca tratou de questões ligadas ao estilo de suas cartas e na 59 ao estilo de uma carta de Lucílio, na 114 a questão é mais geral e extrapola a correspondência ente eles. Lucílio pergunta a Sêneca por que em certas épocas se produz uma eloquência corrompida (“*Quare quibusdam temporibus prouenerit corrupti generis oratio quaeris*”). Essa questão é semelhante àquela posto por Tácito no início de seu **Dialogus de oratoribus**, I, 1³. A resposta de Sêneca a Lucílio aproxima mais uma vez a *uita* à eloquência, aqui representado pelo termo *oratio*, e também traz uma nova aproximação, correlata a anterior, entre alma (*animus*) ao talento (*ingenium*):

Por causa disto que comumente costumamos ouvir, que se transformou em provérbio entre os gregos: ‘tal a eloquência (*oratio*) do homem, tal foi sua

³ *Saepe ex me requiris, Iuste Fabi, cur, cum priora saecula tot eminentium oratorum ingenii gloriaeque floruerint, nostra potissimum aetas deserta et laude eloquentiae orbata uix nomen ipsum oratoris retineat;* / Frequentemente me perguntas, Fábio Justo, por que enquanto nos séculos passados um tal número de eminentes oradores de gênio e glória floresceu, e nossa época, em particular, é deserta e privada da glória da eloquência, e com dificuldade mantém o próprio nome de orador.

vida'. [2] Ora, do mesmo modo que para cada indivíduo sua ação é semelhante a seu discurso, assim o gênero de eloquência é bastante semelhante aos costumes, quando a disciplina dos cidadãos decaiu e eles se dão à lascívia. A afetação do discurso é indício de dissolução pública, quando a encontramos não em um ou outro indivíduo, mas é geralmente aprovada e acolhida. [3] Não pode ser um o aspecto do talento (*ingenium*) e outro o da alma. Se esta é sã, esmerada, austera, temperante, também o talento é conciso e sóbrio⁴.

Se na carta 75 vemos a relação *sermo* – *uita*, ou *uerba* – *animum*, tema privado de uma troca de cartas entre dois indivíduos, na 114 temos, digamos assim, a expansão dessa relação para um âmbito mais geral, por meio das correlações entre *oratio* — *uita* e *ingenium* — *mores*. Mas todas essas correlações que apresentam os termos *uerba*, *sermo*, *oratio* e *ingenium*, aparecem sempre como indicadores da vida ou da alma dos homens, individualmente ou em sociedade. Como mostram outras passagens da carta 114.

[10] Quando a alma começou a desdenhar os hábitos tradicionais e o consueto é tomado por algo sórdido, ela procura também no discurso (*in oratione*) algo de novo; e ora revive e ressalta palavras antigas e extintas, ora cria novas palavras e muda o significado de outras, ora — o que se tornou freqüente recentemente — é considerada culta a metáfora audaz e freqüente⁵.

[11] ...E assim, em todo lugar que vires agradar o discurso corrompido, não haverá dúvida que aí também os costumes desviaram do reto caminho. Do mesmo modo que a suntuosidade dos banquetes e das roupas é índice de uma sociedade doente, assim a licenciosidade do discurso (*orationis licentia*), se é freqüente, mostra que também as almas, das quais provêm as palavras, decaíram⁶."

Assim, o *animum* é origem tanto de um determinado tipo de *uita* como de um certo tipo de *ingenium*, e do *sermo* ou da *oratio* que ele produz.

⁴ *Hoc quod audire vulgo soles, quod apud Graecos in proverbium cessit: talis hominibus fuit oratio qualis vita. [2] Quemadmodum autem uniuscuiusque actio ~dicendi~ similis est, sic genus dicendi aliquando imitatur publicos mores, si disciplina civitatis laboravit et se in delicias dedit. Argumentum est luxuriae publicae orationis lascivia, si modo non in uno aut in altero fuit, sed adprobata est et recepta. [3] Non potest alius esse ingenio, alius animo color. Si ille sanus est, si compositus, gravis, temperans, ingenium quoque siccum ac sobrium est:*

⁵ [10] *Cum adsuevit animus fastidire quae ex more sunt et illi pro sordidis solita sunt, etiam in oratione quod novum est quaerit et modo antiqua verba atque exoleta revocat ac profert, modo fingit ~et ignota ac~ deflectit, modo, id quod nuper increbruit, pro cultu habetur audax translatio ac frequens.*

⁶ *Itaque ubicumque videris orationem corruptam placere, ibi mores quoque a recto descivisse non erit dubium. Quomodo convivorum luxuria, quomodo vestium aegrae civi-*

Partindo de qualquer um dos termos da seqüência *animum — uita — ingenium — sermo/oratio* pode-se conhecer os outros. Ainda que a origem de tudo seja o *animum*, como podemos ler na carta 114:

“[22] ... Por isso que a alma seja cuidada: dela provêm nossos pensamentos e palavras, dela nossos hábitos, aspecto e comportamento. Se ela é sã e válida, também o discurso é robusto, forte, viril. Se o rei cai, também as outras coisas seguem para a ruína. [23] ‘Estando o rei incólume, todos têm o mesmo propósito: perdido o rei, rompe-se a confiança’⁷. O nosso rei é a alma, se esta se mantém incólume todo o resto permanece em ordem, obediente e submisso, quando ela vacila um pouco, tudo se torna duvidoso⁸.”

É só a partir da *uita* e das manifestações do *ingenium*, o *sermo* e a *oratio*, que podemos conhecer o *animum*. Se a frase *concordet sermo cum uita* pode ser entendida como a expressão de um desejo de coerência entre o discurso e a prática, e da prevalência desta sobre àquele (leitura que terá larga fortuna), pode também ser lida como um dado de fato: o discurso, seja ele *sermo* ou *oratio*, sempre concorda com um determinado tipo de *uita*, e é a exteriorização, promovida pelo *ingenium*, de um certo tipo de *animum*.

Portanto, a preferência em mostrar aquilo que pensamos, sem a necessidade dizê-lo, é quase impossível. As únicas formas de manifestar nossos pensamentos, o nosso *animum*, é pela nossa ação (*uita*) e pelas nossas palavras (*sermo* ou *oratio*). Sendo assim, a filosofia não pode renunciar ao *ingenium*, origem das *uerba* que compõem os *sermones* e as *orationes*, não só por que é sobretudo por meio deles que atua, se faz presente entre os homens e é ensinada, mas também por que é por meio de suas *uerba*, organizadas em *sermones* ou *orationes*, que se pode conhecer um determinado *ingenium* e, através dele, o *animum* do qual provem.

É possível conjecturar que, para Sêneca, cada um daqueles três tipos de sábios descritos na carta 75 teria um determinado tipo de *uita*, bem como de *ingenium*, que produziria *sermones* e *orationes* correspondentes, que usaria determinadas *uerba* de acordo com o *animum* de cada um. E a preocupação de Sêneca com a sua própria elocução (carta 75), com a de seu

tatis indicia sunt, sic orationis licentia, si modo frequens est, ostendit animos quoque a quibus verba exeunt procidisse.

⁷ VIRGILIO, *Geórgicas*, IV, 212-213.

⁸⁹ *Ideo ille curetur: ab illo sensus, ab illo verba exeunt, ab illo nobis est habitus, vultus, incessus. Illo sano ac valente oratio quoque robusta, fortis, virilis est: si ille procubuit, et cetera ruinam sequuntur. [23] Rege incolumi mens omnibus una est: amisso rupere fidem. Rex noster est animus; hoc incolumi cetera manent in officio, parent, obtemperant: cum ille paulum vacillavit, simul dubitant.*

amigo Lucílio (carta 59) e com a elocução predominante na retórica de seu tempo (carta 114), é também uma preocupação com a alma, da qual provem essa elocução.

Se o filósofo não consegue obter uma elocução que lhe é apropriada, se ele não tiver o *ingenium* necessário para exprimir seu *animum* (verdadeiro ou verossímil), ele falhará como filósofo, e não só como retor. E em um momento em que a única possibilidade de agir para Sêneca é escrever epistulas, esse seu *sermo* é a única ação que lhe é possível, a preocupação com a elocução torna-se preocupação filosófica, a prática possível para se atingir a sabedoria

Assim, nas epistolas de Sêneca aqui tratadas, a discussão a respeito da retórica, ou a preocupação com uma de suas partes, a elocução, não é excluída, nem é marginal em relação à preocupação com o *animum* e sua educação, mas é parte integrante dessa educação, faz parte das preocupações filosóficas das epistulas de Sêneca a Lucílio, como prova a alegria que sente na carta 59 pelas palavras usadas por Lucílio em uma de suas cartas, que o faz até mesmo abandonar por um momento o discurso e os conceitos estoicos. Essa as preocupações de Sêneca com a elocução retórica refletem também um determinado momento da história de Roma e do desenvolvimento da retórica romana⁹.

O deslocamento do poder da aristocracia senatória para o príncipe modificou profundamente a função da retórica no mundo romano e, conseqüentemente, o objetivo do ensino da retórica, que gradualmente se transformou no conteúdo de uma instrução superior, dirigida para a formação de homens de letras e funcionários imperiais de alto escalão, e não mais para oradores no sentido que esse termo tinha assumido durante a República. Desaparecido o espaço da retórica judicial e deliberativa, desaparece a função civil da retórica.

Nas novas condições políticas, a técnica virtuosística das *declamationes* contribui para criar uma nova retórica que, do ponto de vista da técnica, era um desenvolvimento do asianismo, e se caracteriza como oposto ao classicismo de Cícero e da época de Augusto. O objetivo do orador não é mais convencer, mais impressionar o seu auditório, e para isso ele recorre a expedientes engenhosos da língua e da imaginação.

Se na República a retórica era o instrumento apropriado para a formação dos futuros cidadãos, no I século d.C. servirá sobretudo para ilustrar homens de cultura variada. A retórica restringe-se cada vez mais a exercí-

⁹ Para o quadro da retórica em Roma que segue sigo B. Gentili (1992) e G. B. Conte (2000).

cios, como as *declamationes*, que, de um tipo de exercício usado nas escolas de retórica, passa a ser um espetáculo para o público em geral.

Ao lado das *declamationes*, uma outra forma de entretenimento público eram as *recitationes*, leitura de trechos de obras literárias, em sentido lato, feita pelo próprio autor, diante de um público de convidados. Esses novos costumes trazem transformações importantes no campo da retórica. A transformação da destinação social da obra literária acarreta uma transformação de suas próprias características formais. Transformados em bem de consumo para salas públicas ou teatros, os discursos tendem a adquirir traços teatrais, espetaculares.

A exigência de impressionar os ouvintes das *declamationes* e das *recitationes*, impunha uma contínua tensão no discurso, a procura de efeitos rítmicos estudados, de um tom mais patético do que prosaico, composto de *sententiae* brilhantes e concisas e de metáforas inesperadas. O parâmetro de avaliação dos discursos em geral torna-se o aplauso do auditório, composto não mais por uma limitada aristocracia, como no fim da República e no período de Augusto, mas por um público muito mais amplo, o que implica uma certa “vulgarização” dos discursos. O literato acaba por comportar-se como um prestigiador da palavra, em busca de efeitos capazes de suscitar espanto e admiração nos ouvintes.

Foi um fenômeno de relevo, uma verdadeira reação anticlassicista, que não afetou apenas a retórica. Esta, por sua função de eixo da instrução superior, acabou por abarcar tudo o que hoje chamamos de literatura. A partir daí, *eloquentia* não designará apenas as capacidades do orador, mas a habilidade expressiva de qualquer um que faça uso das palavras, seja orador, poeta, historiador ou filósofo, como demonstra o interesse com que Sêneca trata o problema da elocução nas cartas aqui abordadas e em muitas outras.

A reação anticlassicista não deixou de provocar uma contra-reação classicista que se manifesta no problema das causas da decadência da retórica, tema que, como vimos, aparece em Sêneca e em Tácito. Essa questão domina todo o primeiro século depois de Cristo, quando os classicistas consideravam decadência as diferenças entre a produção literária e retórica do período clássico e aquelas que lhes era contemporânea.

É nesse momento que Sêneca escreve as cartas a Lucílio nas quais trata da questão do estilo, é nesse contexto que podemos entender melhor a menção, na carta 75, de maneiras teatrais de debater, batendo o pé e agitando as mãos, que ele refuta, características das *declamationes*. Por outro lado, aceita a eloquência sem inquietação, bem exercida e que, pelo menos aparentemente, custe pouco esforço e se preocupe sobretudo com o tema, ou

seja, uma próxima à eloquência ática, que caracterizava a contra-reação classicista. Assim, no início da carta 114, dentro do espírito da contra-reação classicista, trata da questão da decadência da retórica.

Também na carta 59, na qual Sêneca diz ter encontrado na carta de Lucílio que tanto lhe agradou certas metáforas que não são demasiadamente ousadas, mas podem colocar em risco o estilo, e por isso são motivos de críticas. O autor da epistula cita determinadas descrições feitas por Lucílio que alguns críticos poderiam julgar impróprias aos filósofos e mais apropriadas aos poetas. A questão aqui é, diríamos hoje, estilística. As metáforas, se muito contínuas ou muito audaciosas, poderiam desfigurar o *sermo* de uma epistula que, como vimos, deve afastar-se do gênero sublime, da poesia épica por exemplo, esse sim rico em metáforas arrojadas.

A resposta de Sêneca a essas críticas é classicista: esses críticos não leram os antigos autores clássicos que não buscavam louvor com seus discursos, mas apenas o argumento a ser demonstrado. Esses autores também usavam metáforas que, para Sêneca, eram necessárias pela sua eficácia como auxílio para as nossas fraquezas. E nos dá um exemplo dessas metáforas que, segundo ele, não tem as mesmas funções para os poetas e para os filósofos.

Nos parágrafos sete e oito da carta 59, escreve a Lucílio que está lendo Quinto Séstio¹⁰, homem de engenho agudo que filosofa em grego a respeito dos costumes romanos (“*uirum acrem, Graecis uerbis, Romanis moribus philosophantem*”), e apresenta uma imagem que o comoveu (“*Mouit me imago ab illo posita*”). Séstio, diz Sêneca, compara o sábio com um exército em marcha, disposto em quadrado e pronto para o combate. Assim como este está pronto para defender-se de qualquer ataque imprevisto, assim o sábio deve dispor suas virtudes para que estejam prontas para obedecê-lo e defendê-lo onde e quando for necessário. Diante dessa metáfora bélica, os críticos do uso das metáforas em filosofia poderiam sentir um sabor demasiadamente épico.

¹⁰ Ainda que tenham chegado até somente fragmentos de sua obra, estamos em condição de julgar a sua influência pelos juízos bastante explícitos de Sêneca e seu amigo Lucílio que encontramos em suas epistulas. A sua doutrina era um compêndio de *dogmata* de filósofos gregos, sobretudo estoicos, e tanto Quinto Séstio, como seu filho, Séstio Nigro, escreveram em grego. O que havia de romano nesses homens, portanto, não era nem a língua nem as teorias, mas sua personalidade, toda a concepção de sua tarefa, que, de valor cultural, transforma a filosofia em uma força moral, e também o modo de exprimir-se, com fluidez e com as *descriptions* que tinham finalidades morais, como aquela que Sêneca cita na carta 59. Para a análise da escola filosófica de Quinto Séstio, ver A. D. LEEMAN (1974).

Ao citar a metáfora de Quinto Sétio, Sêneca pratica aquilo que defende no estilo de Lucílio, e ao mesmo tempo o primeiro filósofo profissional em Roma, que renunciou à carreira política para dedicar-se à filosofia, o fundador, no século I a.C., da primeira escola filosófica de Roma e, portanto, um dos fundadores do gênero filosófico em Roma, ainda que escrevesse em grego. Além disso, Sétio era um autor que servia de modelo para a contra-reação classicista no campo da filosofia.

Assim, ao lermos essas três cartas, 75, 114 e 59, nas quais Sêneca trata de questões de elocução e em particular da elocução o gênero filosófico, convém considerar o que há de retórico, tanto nas posições criticadas por ele como nas posições por ele adotadas. Desse modo, estaremos levando em consideração também o momento histórico e da história da retórica nos quais Sêneca viveu, se formou e escreveu, e não se limitando a tomá-las como uma crítica de um filósofo à retórica como um todo. Mesmo porque, os filósofos nunca criticaram a retórica in totum, mas sempre, a partir de uma determinada retórica, um outro tipo de retórica.

[recebido em dezembro 2002]

[aprovado em fevereiro 2003]

BIBLIOGRAFIA

- CONTE, G. B. (2000). **Letteratura latina. Manuale storico dalle origini alla fine dell'impero romano.** Florença: Le Monnier.
- GENTILI, B., STUPAZZINI L., SIMONETTI M. (1992). *Storia della letteratura latina.* Bari: Laterza.
- LEEMAN, A. D. (1974). **Orationis ratio: teoria e pratica stilistica degli oratori, storici e filosofi latini.** Bolonha: Società editrice Milano.
- SENECA. **Epistulae Morales ad Lucilium.** Estabelecidas por Hansulrich Guhl (Frauenfeld, Switzerland), a partir de uma edição não identificada e (o último livro) da Sally Winchester da edição de Reynolds. (*Epistulae Morales ad Lucilium*-submitted by Hansulrich Guhl (Frauenfeld, Switzerland) from an unidentified edition and (the later books) by Sally Winchester from the Reynolds edition.)
- SENECA, L. A. **Lettere a Lucilio.** Due volumi. Milão: Rizzoli, 1979. Introdução de Luca Canali. Tradução e notas de Giuseppe Monti.
- TACITE. **Dialogue des orateurs.** Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1936. Texto estabelecido por Henri Goelzer e traduzido por Henri Bornecque.