



ANTÓNIO REBELO
MARGARIDA MIRANDA
(COORDS.)

O MUNDO CLÁSSICO E
A UNIVERSALIDADE DOS
SEUS VALORES

HOMENAGEM A NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES

VOLUME I

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

António Manuel Ribeiro Rebelo é Professor Associado da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, onde lecciona desde 1988. É membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Tem desenvolvido a sua investigação no âmbito das línguas e literaturas clássicas, e muito particularmente na área da filologia latina medieval. É membro de várias sociedades académicas e científicas, nacionais e internacionais.

Maria Margarida Lopes de Miranda é membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e Prof. Associada da Univ. de Coimbra, onde fez doutoramento e ensina na área da Língua Latina e dos Estudos Clássicos. Tem como principais áreas de investigação as fontes neolatinas do Humanismo Renascentista, nomeadamente a acção cultural e pedagógica dos Jesuítas e a sua produção cultural, literária, artística e filosófica.

ANTÓNIO REBELO
MARGARIDA MIRANDA
(COORDS.)

O MUNDO CLÁSSICO E A UNIVERSALIDADE DOS SEUS VALORES

HOMENAGEM A NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES
VOLUME I

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

O MUNDO CLÁSSICO E A UNIVERSALIDADE DOS SEUS VALORES

COORDENADORES EDITORS

António Rebelo

Margarida Miranda

Assistentes Editoriais Editorial Assistants

Daniela Pereira

Leonor Lima

Teresa Nunes

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

www.uc.pt/imprensa_uc

Contacto Contact

imprensa@uc.pt

Vendas online Online Sales

<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial Editorial Coordination

Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica Graphics

Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia Infographics

Jorge Neves

Impressão e Acabamento Printed by

KDP

ISBN

978-989-26-2031-2

ISBN Digital

978-989-26-2032-9

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-2032-9>

CAPA COVER

Raffaello, sibille e angeli

Public domain via Wikimedia Commons



Projeto UID/ELT/00196/2019 - Centro de Estudos
Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

© Novembro 2020

Imprensa da Universidade de Coimbra
Classica Digitalia Universitatis Conimbrigenis
<http://classicadigitalia.uc.pt>
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
da Universidade de Coimbra

PREÂMBULO

Foi esta obra concebida na sequência da jubilação da Prof. Doutora Nair de Nazaré Castro Soares. A sua organização interna reflecte a riqueza da produção pedagógica e científica da homenageada, no campo dos Estudos Gregos (I), Estudos Latinos (II), Tradição Judaico-Cristã (III), Literatura Tardo-antiga e Medieval (IV), Renascimento e Humanismo (V) e Herança Greco-Latina na Cultura Portuguesa (VI).

Os coordenadores desejam agradecer a todos quantos, de uma maneira ou de outra, contribuíram para a realização desta obra, que, pela qualidade da colaboração e empenho de todos os implicados, honra com justiça uma das maiores especialistas dos Estudos do Renascimento. Assim se explica a variedade temática e diacrónica dos estudos que seus discípulos, colegas e amigos aqui apresentam.

A nós coube tão-somente corresponder à sempre cordial e sincera amizade que ela generosamente dedicou a quem teve o privilégio de com ela conviver e trabalhar ao longo de várias décadas de actividade.

Renovamos os nossos agradecimentos não só aos autores e aos avaliadores, pela qualidade do trabalho científico produzido, como também à colaboração oculta e constante das nossas assistentes editoriais, Leonor Lima, Daniela Pereira e Teresa Nunes.

Poucas pessoas conhecem o percurso de vida da Prof. Doutora Nair de Nazaré Castro Soares como a Prof. Doutora Maria de Fátima Sousa e Silva. Manifestamos-lhe o nosso agradecimento por, na qualidade de Decana dos Estudos Clássicos na Universidade de Coimbra, aceitar redigir as palavras introdutórias sobre a homenageada nas quais todos nós nos revemos. Elas configuram o rosto muito singular da investigadora e da Mulher que todos reconhecemos e a quem devemos a razão de ser desta obra.

ANTÓNIO REBELO

MARGARIDA MIRANDA

COMO SUPERAR O LUTO? ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A MORTE, NA PROSA DE SÉNECA*

RICARDO DUARTE
Univ. Lisboa, CEC, FLUL
ORCID 0000-0002-2208-6605
ricardoduarte@letras.ulisboa.pt

No âmbito da antropologia literária intrínseca à prolífica obra de Séneca (prosa e teatro), dois grandes temas avultam, talvez os dois maiores temas da humanidade: o tempo e a morte. Ambos estão intimamente associados, corporizando a *meditatio mortis* tão cara a Séneca, e em que ele insiste com veemência, e a *lex mortalitatis* que Inwood considera “a basic principle of ethics for Seneca”¹.

O tema da morte é, pois, ubíquo na obra de Séneca². Mas muito mais do que procurar mitigar uma ansiedade de cariz escatológico, presa à possibilidade de uma existência *post mortem* – na verdade, aspeto residual no cômputo geral da sua obra –, empenhava-se Séneca sobretudo no devido enquadramento da morte na perspetiva de que, com ela, tudo cessa. Partindo desta premissa, definiam-se as coordenadas para a ação e o aperfeiçoamento moral do Homem.

Porque a vida se vai esfumando assim que se torna pretérita, e o futuro nada é senão incerteza, o que na realidade importa, e de que única e efetivamente dispomos, é o *hic et nunc*, inexorável e angustiante estigma da fragilidade e finitude da condição humana, já que a morte pode acontecer a qualquer momento. E porque, na vida, nada é tão certo quanto a morte, o Homem deve estar preparado para recebê-la, consentindo-a ao invés de a temer.

É que o Cordubense admite, por exemplo na *Ep.* 36.8, que possa ser a morte a causar maior apreensão no Homem, uma vez que se trata de algo desconhe-

* Este estudo enquadra-se no âmbito do projeto de pós-doutoramento sobre Séneca, financiado pela FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia), SFRH/BPD/117758/2016.

¹ Inwood 2005: 241. Cf. Ker 2009: 74-75: “Hence [Seneca’s] characteristic framing of individual prose books or choral odes as *meditatio mortis* or *cogitatio mortalitatis*, his use of the ghost prologue and mid-play katabasis as devices for shaping dramatic space and time in the tragedies, and his use of a *memento mori* in his rhetorical theory: if you wish your *sermo* and *vita* to be in harmony, he advises, simply ‘Look to death!’ (*respice ad mortem*, *Ep.* 114.27)”.

² “Toda a vida não é mais do que uma preparação para a morte, já o asseveravam os Gregos, nomeadamente Sócrates. A consideração da morte, meta inevitável e universal, é uma preocupação constante para Séneca” (Campos 2004: xliii).

cido,³ advertindo, porém, que é essa apreensão “(...) que nos torna insignificantes; é [ela] que inquieta e perde até a vida que poupa” (... *qui nos humiles facit; hic est qui uitam ipsam cui parcit inquietat ac perdit*, *Nat.* 6.32.9). Em jeito de sùmula, são pertinentes as palavras de, por exemplo, Edwards: “The fear of death, for Seneca, casts over human life a terrible shadow”⁴.

Quando, na esfera da sua vigorosa e infatigável parénese estoica, sobressaía o tema da superação do medo da morte, as reflexões de Séneca – na esteira por exemplo das de Cícero, sobre o mesmo tema, em *Tusculanae Disputationes* – espriavam-se por duas vias distintas, mas ambas conduzindo à morte: por um lado, como lidar com a consciência da inevitabilidade da nossa própria morte, com a nossa mortalidade portanto; por outro, como suportar a morte de outra pessoa, nomeadamente de uma pessoa querida, acontecimento quiçá mais perturbador, já que o Homem não pode experimentar a própria morte e, como tal, é mais abalado pela morte dos que o rodeiam. Ora, essa segunda via é fértil nascente de instabilidade e sofrimento, não só por implicar a privação da companhia de alguém que muito estimávamos, mas também por nos fazer (re) tomar consciência da nossa própria condição de seres finitos e votados à morte.

Com efeito, a perda de um ente querido era geralmente tida pelo Homem como o maior dos males, e ainda hoje o é.⁵ Como visava o estoicismo ajudar a dilucidar esse equívoco? Cingindo-nos a apenas dois passos das *Epistulae Morales*, riquíssimo acervo de experiência e sabedoria acumuladas ao longo de uma vida não menos rica, vemos Séneca avisar que sofrer com a morte de um familiar ou amigo é uma atitude tão insensata como chorar por que, às árvores que adornam as casas, comecem a cair as folhas; pelo contrário, há que contemplar o que dá prazer tal como se olha para a folhagem verdejante, e gozar dela enquanto viçosa (*Ep.* 104.11). Lembra Séneca, igualmente, a condição finita e precária de quem chora a morte de outra pessoa, condição essa que irmana, no fadário comum, aquele que é chorado e aquele que chora: “O tempo rouba-nos

³ “Ninguém duvida de que a morte tenha em si algo de assustador e contrário ao nosso sentimento natural, que nos conduz a amar a vida. De facto não seria necessário prepararmos-nos insistentemente para uma situação em direcção à qual caminhássemos por um instinto natural, semelhante ao instinto de conservação que todos possuímos” (*Quod aduersus omnia tela, quod aduersus omne hostium genus bene facit, mortem contemnere, quae quin habeat aliquid in se terribile, ut et animos nostros quos in amorem sui natura formauit offendat, nemo dubitat; nec enim opus esset in id comparari et acui in quod instinctu quodam uoluntario iremus, sicut feruntur omnes ad conseruationem sui*) (tradução de Campos 2004).

⁴ Edwards 2014: 323.

⁵ Sobre a questão do luto e da dificuldade em explicá-lo ainda hoje, achamos pertinente a seguinte reflexão, ainda não ultrapassada, de Freud (“On Transience”, in *Works V.* 14, ed. and tr. Strachey et al., London, 1957, 306, *apud* White 1995: 227-228): “Mourning over the loss of something that we have loved or admired seems so natural to the layman that he regards it as self-evident. But to psychologists mourning is a great riddle, one of those phenomena which cannot themselves be explained but to which other obscurities can be traced back”.

a presença dos outros, mas também nós vamos perdendo parte do que éramos” (*Ep.* 104.12).⁶

A filosofia moral antiga era vista como medicina da alma (cf., e.g., Cícero, *Tusc.* 3.6), na medida em que ensinava a curar, pela razão, as mazelas da alma, as inquietações e paixões, desse modo restabelecendo a tranquilidade na qual se reconhecia a única condição para a verdadeira felicidade.

No prefácio ao livro 3 de *Tusculanae Disputationes*, Cícero, partindo da dicotomia entre corpo e alma, menciona, até, o facto curioso de a maioria das pessoas, quando doentes, não hesitar em recorrer aos serviços de um médico, ao passo que nem sequer avalia como doenças as perturbações de ordem mental das quais por norma padece (*Tusc.* 3.1). Ora, se os médicos zelam pela saúde física dos pacientes, cabe aos filósofos prescrever a terapêutica para as moléstias da alma: argumentos racionais para debelar as angústias e as inquietações, como, no caso que nos ocupa, aquelas causadas pelo temor da morte e pela dor associada à morte de entes queridos.⁷

No caso do estoicismo em particular, porque acreditava que a filosofia exige a sua transmutação em vivência, Sêneca via a filosofia como uma *militia* (cf., e.g., *Ep.* 36.9, 45.9, 53.12, 59.8, 66.13, 96.5 e 107.4), e o filósofo, “como um soldado sempre em pé de guerra”⁸. Todavia, a par dessa imagética militar, são comuns na sua obra, também, as imagens ligadas à medicina, não só do filósofo como médico da alma (cf., e.g., *De Ira* 2.10.7 e *Const.* 13.2), mas também dos *affectus* como doenças da alma, fustigando-a com sintomas (e.g., *De Ira* 1.1.3-4; cf., e.g., *D. L.* 7.115).

Mas não só os filósofos se empenhavam em combater e curar doenças como o luto. Os próprios amigos dos enlutados poderiam investir-se da função de médicos do desgosto, socorrendo-se de argumentos afins aos dos filósofos ou de outros, mais próximos de uma sabedoria popular ou bom senso.

Lillo Redonet, por exemplo, realça a importância dos laços de *amicitia* por detrás de um sentimento de dever no cumprimento do *officium* de compor cartas de consolação, o que está na origem de pequenos tratados, mormente sobre a morte e o luto, como é o caso da carta que, cerca de um mês após a morte de Túlia, o jurista Sêrvio Sulpício Rufo, amigo de Cícero, lhe escreveu, de Ate-

⁶ *Alii auferuntur, at ipsi nobis furto subducimur.*

⁷ Cf. Manning 1974: 75: “...Seneca was... a physician of the soul. Just as the optician who knows a number of remedies discovered in the past must use his diagnostic skill to decide which is the right one for a particular patient, so too must we decide how and when to apply the ‘animi remedia’ discovered by the ancients”.

⁸ Campos 2004: xxii.

nas (*Fam.* 4.5)⁹. O próprio Cícero enviara cartas a amigos seus, desgostosos por vicissitudes políticas, ou enlutados.¹⁰

Ainda Lillo Redonet sublinha que “Por ser las consolaciones por excelencia, las obras de Séneca han sido durante mucho tiempo el objeto principal de los estudios en torno al género de la *consolatio*”,¹¹ e antes, na p. 83, o estudioso notara que uma das dificuldades na consideração da *consolatio* sob o ponto de vista temático se prende com a diversidade de temas/infortúnios que poderiam ser objeto de consolação; e que tal diversidade, juntamente com o facto de a maioria das *consolationes* de que temos conhecimento serem *consolationes mortis*, levou Hani¹² a fixar como consolação em um sentido estrito somente a *consolatio mortis*, e, em um sentido amplo, as restantes *consolationes*.

É que, de acordo com Cícero (*Tusc.* 3.81), poderiam ser motivo de consolação, “a pobreza”, o levar-se uma vida “sem honras nem glória”, “o exílio, a ruína da pátria, a escravatura, a falta de saúde, a cegueira, todas as situações a que costuma dar-se o nome de ‘calamidade’”.¹³ Lillo Redonet adverte que a variedade de motivos para *consolatio* não deve fazer pensar em uma abundância de procedimentos para o desenvolvimento de cada tema, até porque em *Tusculanae* se fala de um conjunto de procedimentos “gerais”.¹⁴

Ker assinala que, quando se descreve a examinar todos os tratados “compostos para suprimir e mitigar a dor” (*ad compescendos moderandosque luctus*, *Hel.* 1.2), Séneca, então exilado na Córsega, reconhece a extensa tradição grega e romana de escrita consolatória, bem como subtis distinções dentro da filosofia helenística – de que temos conhecimento por meio de *Tusculanae*, de Cícero – entre a perspectiva de Cleantes (a favor da supressão da dor) e outras, menos agressivas (a favor da moderação) (*Tusc.* 3.75-79).¹⁵ O mesmo estudioso escreve, de resto, que “Our most instructive comparison for Seneca as a Roman conso-ler is Cicero himself”, em uma clara referência à *Consolatio ad se*, que Cícero

⁹ Lillo Redonet 2001: 115.

¹⁰ Cf. Lillo Redonet 2001: 115: “Cicerón había cumplido su *officium*, en numerosas cartas de consolación política y en una carta de *consolatio mortis* a Ticio (*fam.* 5.16). En estas composiciones se había preocupado de destacar sus relaciones de *amicitia* y el cumplimiento de su deber”.

¹¹ Lillo Redonet 2001: 117.

¹² “La consolation antique. Aperçus sur une forme d’ascèse mystico-rationnelle”, *REA* 75, 1973, pp. 103-110.

¹³ Tradução de Campos 2014. A este propósito, Lillo Redonet (2001: 86) cita um passo de um manuscrito medieval que refere o conteúdo do *De Remediis fortuitorum* de Séneca, o qual ampliaria a lista de Cícero. Desse passo, o estudioso conclui que as consolações sobre a morte receberam um tratamento alargado, representado por uma “detalhada casuística”, mas que há registo de situações novas para as quais poderia haver correspondentes consolações, ainda que delas não tenham restado exemplos: “*de maliloquio malorum, de dolore, de impotentia, de naufragio, de rapina latronum, de inimicis*”.

¹⁴ Lillo Redonet 2001: 86.

¹⁵ Ker 2009: 89.

escreveu para si mesmo, por ocasião da morte da filha, Túlia, a que já *supra* aludimos.¹⁶

A *consolatio mortis* tinha por fim ajudar o Homem a ultrapassar a morte de outra pessoa libertando-o do luto (*luctus* ou *maeror*), pelos estoicos classificado como um *affectus*, o mais grave subtipo da *aegritudo* (cf., e.g., Cícero, *Tusc.* 3.68).

Das variadas técnicas com vista a tornar eficaz a *consolatio*, ter-se-á tornado convenção, pelo menos a partir da *Consolatio* de Cícero, em vez de escolher apenas as que pudessem ser especialmente adequadas a determinado destinatário e/ou circunstância, incluí-las a todas (cf. Cícero, *Tusc.* 3.76): a *consolatio* tinha uma função eminentemente prática – levar o consolado a superar o desgosto – e, para tal, todos os recursos disponíveis deveriam ser aproveitados, em uma espécie de ecletismo consolatório;¹⁷ e, por outro lado, muitos dos textos consolatórios seriam escritos com o intuito de virem a ser publicados, assim amplificando o escopo dos possíveis destinatários.

Ker distribui as *Consolationes* de Sêneca por quatro tipos: “First Therapies” (*Consolatio ad Marciam*); “Therapies from Exile” (*Consolatio ad Heluiam*¹⁸ e *Consolatio ad Polybium*);¹⁹ “Therapies from a Second Exile” (consolação das populações de Pompeios, Lião e Roma, e consolação epistolar)²⁰ e “Final Therapy – and Travesty” (o discurso que Sêneca profere momentos antes de morrer)²¹.

¹⁶ A respeito da influência de Cícero sobre Sêneca relativamente ao género consolatório, é, ainda, muito pertinente a seguinte reflexão de Ker (2009: 88), a propósito da *Consolatio ad Heluiam*: “In adopting the role of departed consoler, Seneca was not the first author to blur some of the boundaries between the three distinct roles of departed, consoler, and consolee. It was conventional, for example, for a consoler to present himself as also in need of consolation. And Cicero, describing his *Consolatio ad se*, tells Atticus, ‘I was also doing what absolutely no one before me [had done], in consoling myself personally through writing (*ut ipse me per litteras consolarem*). There is, I tell you, no consolation like it (*nullam consolationem esse talem*)’ (*Att.* 12.14.3). But Cicero’s self-consoling consoler had only conflated two roles, whereas Seneca’s self-consoling departed was effectively a conflation of all three. The *Ad Heluiam* both echoes and outdoes Cicero’s pose of originality”.

¹⁷ Lillo Redonet 2001: 64-65

¹⁸ “Written in Seneca’s first year on Corsica, the *Ad Heluiam* deals not with the temporal divide of death (like the *Ad Marciam*) but with exile, however deathlike, as a spatial removal” (Ker 2009: 97).

¹⁹ “...[This] text [*ad Polybium*] stands in an interesting relationship to what came before. It resembles the *Ad Marciam* in being a consolation on death, and it is also like the *Ad Heluiam* in being concerned with Seneca’s exile, though Seneca now contradicts his previous self-portrait of one content to live on Corsica” (Ker 2009: 100).

Sobre as duas *Consolationes* (*ad Heluiam* e *ad Polybium*) em conjunto, diz Ker (2009: 97): “The two consolations share some affinities with Ovid’s exile poetry and belong to the broader history of exile writing in the Roman world, in which exile could serve as a rite of passage in the construction of a public profile, and exile consolations served as ‘public dramatizations of the therapeutic process’”.

²⁰ Pompeios fora assolada por um terramoto (cf. *Nat.* 6.1.1), e Lião e Roma, devastadas por incêndios (cf. *Ep.* 91).

²¹ Ker 2009: 92ss.

Alguns dos argumentos de que Sêneca se serve, nos seus escritos, para tentar aliviar o sofrimento fariam já parte do repositório das *consolationes*.²² Eis alguns deles: a consciência da nossa própria mortalidade – morrer é o destino dos homens (cf., e.g., *Marc.* 17.1 e 19.3; e *Pol.* 1.4 e 11.2)²³, os quais devem esperar a morte a qualquer instante (cf., e.g., *Ep.* 63.15-16 e 99.32; e *Marc.* 9.1-5), já que começam a morrer assim que nascem (cf., e.g., *Marc.* 10.5-6) –; a inutilidade do luto;²⁴ ter noção de que não se está sozinho²⁵, e de que é preferível ter perdido a nunca ter conhecido a pessoa querida (cf., e.g., *Pol.* 10.3-6 e *Marc.* 12.1-2); ter presente o exemplo de célebres homens e mulheres que superaram com inabalável coragem a perda de cônjuges e filhos (cf., e.g., *Marc.* 3 e 12.6-15.4; *Hel.* 16.6-7; *Ep.* 99.6; e *Pol.* 14.4-16.3), ou a perda de amigos²⁶.

A necessidade de *consolatio* seria sentida com mais premência perante mortes tidas como particularmente extemporâneas e que deixavam os familiares e amigos em estado de grande desolação e revolta, traduzido, por exemplo, em protestos do tipo “Mas ele foi-me arrebatado quando eu menos esperava!” (*At inopinanti ereptus est, Pol.* 11.1), “Mas ele morreu ainda criança!” (*Sed puer*

²² Cf. Manning 1974: 77: “Our information about the development of the philosophic consolation in the period between the death of Cicero and the consolatory writings of Seneca is all too scanty. Yet scattered hints perhaps suggest that this ‘omnibus’ type of work enjoyed a certain vogue”.

²³ Cf. Marco Aurélio 4.5: “Como a morte, também o nascimento é um mistério da natureza: união a partir dos princípios vitais e sua dissolução...” (Ο θάνατος τοιοῦτον, οἷον γένεσις, φύσεως μυστήριον· σύγκρισις ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, εἰς ταῦτὰ λύσις...).

²⁴ Veja-se, por exemplo, a *Ep.* 99.6: “É inútil sofrer quando não se ganha nada com isso” (*Superuacuum est dolere si nihil dolendo proficias*). E *Marc.* 6.2: “Mas se nenhum pranto traz de volta os mortos, se a sorte imutável e eternamente fixa não se altera por nenhuma desgraça, e se a morte retém tudo o que arrebatou, cesse uma dor que se extingue” (*Sed si nullis plancibus defuncta reuocantur, si sors immota et in aeternum fixa nulla miseria mutatur et mors tenuit quicquid abstulit, desinat dolor qui perit*) (tradução de Caroco 2011). Cf. *Pol.* 2.1.

²⁵ Veja-se, e.g., *Marc.* 12.4: “Olha à tua volta toda a multidão de conhecidos e de desconhecidos, apresentar-se-ão a ti os que sofreram em toda a parte maiores desgraças” (*Circumfer per omnem notorum, ignotorum frequentiam oculos, occurrent tibi passi ubique maiora*). Cf. *Pol.* 12.2: “Por outro lado, também serve de consolo repartir entre muitos a dor que se sente, a qual, se distribuída por muitos, deve em ti reduzir-se a uma parte mínima” (*Est autem hoc ipsum solacii loco, inter multos dolorem suum diuidere; qui quia dispensatur inter plures, exigua debet apud te parte subsidere*). Cf., ainda, *Ep.* 99.22.

²⁶ Destes exemplos positivos, realçamos aqui apenas dois: o de Júlio César, que, tendo tomado conhecimento da morte da filha, Júlia, quando percorria a Britânia, apenas se permitiu fazer um breve luto, reassumindo, ao terceiro dia, os seus deveres de general (*Marc.* 14.3); e o de Lúvia Augusta, aquando da morte do seu filho Nero Cláudio Druso. Ao contrário de Octávia, irmã de Augusto (a qual referiremos *infra*), Lúvia foi comedida e sensata no luto: diz Sêneca (*Marc.* 3.1-2) que Lúvia não sofreu mais do que era devido e justo, não só para com a memória do filho falecido, mas também para com a de Tibério, que estava vivo; e que honrou o nome do filho, reproduzindo o seu retrato em espaços privados e públicos e falando sobre ele sempre que se proporcionava.

decessit!, *Ep.* 99.9), ou “Ainda assim, morreu demasiado cedo e prematuramente” (*Nimis tamen cito perit et immaturus*, *Marc.* 21.1).

Efetivamente, a leitura da prosa de Séneca permite perceber que lamentações desse tipo não seriam incomuns e que havia contra-argumentos proporcionais, na sua validade, à consternação sentida pelas pessoas enlutadas. Senão vejamos: não é exacto falar-se de morte prematura, uma vez que a duração da vida do Homem está, à partida, delimitada e não é passível de alteração (*Marc.* 21.4-5; cf. Cícero, *Tusc.* 1.93);²⁷ é importante tentar ver as coisas em perspectiva e perceber que, em comparação com o suceder voraz dos séculos, o tempo da nossa vida é praticamente nulo e até a vida mais longa é confrangedoramente curta (cf., e.g., *Ep.* 99.31 e *Marc.* 21.1-2; e Cícero, *Tusc.* 1.94);²⁸ não há qualquer vantagem em chegar a uma idade avançada, uma vez que passamos a maior parte do nosso tempo, ou a dormir, ou preocupados, ou em esforços inúteis – só vivemos efetivamente uma pequena parte das nossas vidas (*Ep.* 99.10-11);²⁹ a pessoa que morreu no auge da vida, bonita, virtuosa, promissora, tivesse acaso vivido mais tempo poderia ter-se tornado feia e depravada (*Ep.* 99.12), ou poderia vir a ter de suportar a doença, o exílio, o cárcere, o suicídio (*Marc.* 22.1-4).³⁰ Com efeito, morrer jovem não só não é uma desgraça, como pode, por vezes,

²⁷ Cf. *Ep.* 69.6: “Ninguém morre senão no seu próprio dia” (*Nemo moritur nisi sua morte*); e Marco Aurélio 5.33: “Dentro em pouco não serás mais que cinza, um esqueleto, um nome, ou nem sequer um nome. E o nome não é senão um ruído, um eco! O que nós estimamos tanto na vida não é senão nada, podridão, mesquinhez: cães que mordem, crianças que se batem, que riem e passam de imediato ao choro... Que há que te prenda, pois, cá em baixo? As coisas sensíveis estão sujeitas a mil mudanças e nada têm de sólido; os sentidos apenas têm percepções obscuras, cheias de falsas imagens; a força vital, ela própria, é um vapor de sangue; a glória não é nada se pensares no que são os homens. Que esperas, pois, tu? Esperas com calma o momento em que te vais extinguir ou, talvez, mudar de lugar. Até lá, de que é que precisas? Faltar-te-á algo mais do que honrar, louvar os deuses, fazer bem aos homens, saber suportar e abster-te? Lembra-te de que tudo o que está fora dos limites do teu corpo e do teu espírito não é teu nem está sob o teu poder” (Ὅσον οὐδέπω σποδὸς ἢ σκελετὸς καὶ ἦτοι ὄνομα ἢ οὐδὲ ὄνομα, τὸ δὲ ὄνομα ψόφος καὶ ἀπήχημα. τὰ δὲ ἐν τῷ βίῳ πολυτίμητα κενὰ καὶ σαπρὰ καὶ μικρὰ καὶ κυνίδια διαδακνόμενα καὶ παιδία φιλόνεικα, γελῶντα, εἶτα εὐθὺς κλαίοντα... τί οὖν ἔτι τὸ ἐνταῦθα κατέχον, εἴ γε τὰ μὲν αἰσθητὰ εὐμετάβλητα καὶ οὐχ ἐστῶτα, τὰ δὲ αἰσθητήρια ἀμυδρὰ καὶ εὐπαράτυπτα, αὐτὸ δὲ τὸ ψυχάριον ἀναθυμίασις ἀφ αἵματος, τὸ δὲ εὐδοκμεῖν παρὰ τοιοῦτοις κενόν; τί οὖν; περιμένεις ἵλεως τὴν εἶτε σβέσιν εἶτε μετὰστασιν: ἕως δὲ ἐκείνης ὁ καιρὸς ἐφίσταται, τί ἄρκει; τί δὲ ἄλλο ἢ θεοὺς μὲν σβέβειν καὶ εὐφημεῖν, ἀνθρώπους δὲ εὖ ποιεῖν καὶ ἀνέχεσθαι αὐτῶν καὶ ἀπέχεσθαι: ὅσα δὲ ἐντὸς ὄρων τοῦ κρεαδίου καὶ τοῦ πνευματίου, ταῦτα μεμνήσθαι μῆτε σὰ ὄντα μῆτε ἐπὶ σοί).

²⁸ Cf. Marco Aurélio, e.g., 4.50: “Repara em como se abre o tempo nas tuas costas e no infinito que tens à tua frente: neste ponto, que diferença há entre três dias ou três vidas?” (βλέπε γὰρ ὀπίσω τὸ ἀχανές τοῦ αἰῶνος καὶ τὸ πρόσω ἄλλο ἄπειρον. ἐν δὴ τούτῳ τί διαφέρει ὁ τριήμερος τοῦ τριγερηνίου;).

²⁹ Cf. *Breu.* 3.2-3, em que se afirma que até de um centenário se pode dizer que morre prematuramente se não tiver vivido bem a vida (ao jeito estoico, entenda-se).

³⁰ Cf. *Pol.* 9.4: “Se avaliares bem, mais foi aquilo a que foi poupado do que aquilo que se lhe arrebatou” (*Si bene computes, plus illi remissum quam ereptum est*).

ser uma bênção: se o melhor seria nunca ter nascido, a segunda melhor coisa é partir cedo (*Marc.* 22.3).

Argumentos desta espécie, que radicam em preceitos por que Séneca muito batalha por toda a sua obra, como sejam a consciência da nossa frágil e efémera condição de mortais e da importância da qualidade da vida, eram, para o caso que nos merece atenção, armas potentes na *militia* contra o luto.

Como sabemos, o estoicismo propugnava o extirpar das paixões, entendidas como movimentos contrários à razão e obstáculos à ataraxia que, idealmente, o sábio, ou aspirante a sábio, devia alcançar. Enquanto *affectus*, o luto não era exceção. Porém, no caso específico desse *affectus*, Séneca acaba por temporizar e admitir alguma flexibilidade, dado o impacto que a perda de um ser amado surte na vida dos que o acompanhavam.

Mais. Na *Ep.* 63.14, o próprio Séneca, que, então já na reta final da vida, admite não ser um *sapiens* (cf., e.g., *Ep.* 87.4), reconhece a Lucílio ter sido perturbado pela morte de um muito prezado amigo:

Sou eu que te escrevo estas palavras, eu, que tão imoderadamente chorei o meu grande amigo Aneu Sereno, eu, que com grande vergonha me vejo forçado a incluir-me no número daqueles que se deixaram vencer pela dor!³¹

Ora, a propósito deste reconhecimento de um momento de fraqueza, diz Wilson: “If Seneca here must be likened to a physician, it is a physician himself severely affected by the same symptoms diagnosed in the patient”³²

No entanto, tal como Cícero afirma que, visto que não nascemos de uma rocha, é humano sentir-se alguma comoção após um desgosto (cf. *Tusc.* 3.12 e 3.61), também Séneca não é tão desumano, diz ele, que proíba terminantemente o luto (*Pol.* 18.5; *Marc.* 4.1 e *Const.* 10.4).³³ O melhor caminho, defende, é o meio-termo (*Ep.* 99.24).³⁴

³¹ *Haec tibi scribo is, qui Annaeum Serenum, carissimum mihi, tam inmodice fleui, ut, quod minime uelim, inter exempla sim eorum, quos dolor uicit.*

³² Wilson 1997: 49.

³³ Também Cícero reconhece a sua suscetibilidade ao desgosto e ao luto suscitados pela morte da filha (cf., e.g., *Tusc.* 3.76: “O meu espírito sofria de uma gravíssima doença, e por isso eu recorri a todas as terapias possíveis”, *Erat enim in tumore animus, et omnis in eo temptabatur curatio*).

³⁴ Cf. Manning 1974: 77: “It may well have been that amongst... varied doctrines the ideal of ‘the reasonable limit, associated with the Peripatetic school, held an honoured place because it was associated with Crantor, the founder of the consolatory genre”. Cf., e.g., *Pol.* 17.2 e *Hel.* 16.1. Para o aprofundamento do tema de uma certa propensão/tolerância quanto ao luto, veja-se, e.g., os capítulos “City of Friends and Lovers” e “The Tears of Alcibiades”, de Graver 2009: 173-189 e 191-210, respectivamente.

Esquecer os parentes e enterrar as recordações juntamente com os corpos, chorar com abundância mas não recordar minimamente os desaparecidos só denota uma alma desumana. Afetos destes são próprios das aves ou das feras, que amam com extrema energia, quase com fúria, mas cujo amor se extingue totalmente quando os companheiros morrem. Uma tal atitude não é própria de um homem sensato, mas sim conservar a lembrança cessando o sofrimento.³⁵

Talvez assim se possa compreender melhor o passo citado, de teor mais intimista, da *Ep.* 63.14. Se a posição ortodoxa do estoicismo relativamente ao luto, e aos demais *affectus* – advogada por Sêneca, em última instância, como ideal a alcançar – era o seu extirpar por meio da correção dos erros de que enfermam os juízos às paixões conducentes, a “natural” propensão para o luto perante o falecimento de alguém querido devia ser fortemente contrariada, por meio de uma justa avaliação das circunstâncias em causa e do valor, na vida de parentes e amigos, da pessoa que partia. É que, na *Ep.* 9.3, Sêneca declara que, apesar de sentir o sofrimento, o *sapiens* é capaz, ou deve ser capaz, de dominá-lo.

Assim, Sêneca defende que o luto deve ser moderado, tanto em intensidade como em duração,³⁶ porquanto as manifestações de um luto que não pode ser contido e que corre desabalado não eram bem vistas em geral, além de muito mal reputadas pelos estoicos em particular.

Houve pessoas que se mostraram à altura desse princípio, outras que se comportaram de forma diametralmente oposta. Na sua prosa, Sêneca serve-se de ambos os tipos de exemplos, quer dos positivos (protrépticos), quer dos negativos (apotropaicos), como forma de tornar mais eficaz a parénese consolatória, a qual não hesita em dirigir a amigos seus, quando perturbados pela morte de uma pessoa próxima, ou até a si mesmo, se confrontado com idênticas circunstâncias.

A Lucílio, por ocasião da morte do amigo Flaco, diz o Cordubense que não deve sentir mais tristeza do que é razoável (*Ep.* 63.1) e que deverá pôr termo ao luto logo que possível (*Ep.* 63.12), porque nada se torna ridículo tão rapidamente como o luto: quando excessivamente prolongado, ou é fingido ou idiota (*aut enim simulatus aut stultus est, Ep.* 63.13).

Já na *Ep.* 99, referindo-se à carta que escrevera ao amigo Marulo aquando da morte do filho pequeno, Sêneca diz julgar Marulo merecedor de críticas, em

³⁵ *Obliuisci quidem suorum ac memoriam cum corporibus efferre et effusissime flere, meminisse parcissime, inhumani animi est. Sic aues, sic ferae suos diligunt, quarum concitatus est amor et paene rabidus, sed cum amissis totus extinguitur. Hoc prudentem uirum non decet: meminisse perseueret, lugere desinat.*

³⁶ Cf., e.g., *Hel.* 16.1 (em que se menciona uma tradição romana que permitia um luto de dez meses para viúvas); e a *Ep.* 63.13 (em que se prescreve um ano de luto para as mulheres; e nenhuma permissão de tempo de luto para os homens).

vez de conforto, por se comportar no luto como uma mulher (*Ep.* 99.2): “Estavas à espera de consolo? Pois vais apanhar uma descompostura! Tanta cobardia tu mostras pela morte do teu filho? Que farias se tivesses perdido um amigo?” (*Solacia expectas? Conuicia accipe. Tam molliter tu fers mortem filii? Quid faceres si amicum perdidisses?*).³⁷

Em passos nos quais é manifesta uma valorização da sinceridade, Séneca argumenta que Marulo e todas as pessoas que, como ele, perdem um filho ainda muito jovem devem aprender que as lágrimas podem revelar insensatez (*Ep.* 99.2), que as lamentações não devem ir além do que mandam o bom senso e o decoro (*Ep.* 99.16) e que até no luto deve haver decência, pois apenas os insensatos são descomedidos, quer na alegria, quer na tristeza (*Ep.* 99.21).³⁸

Ker sustenta que, no geral, a “epistolary therapy” de Séneca é mediada pela reintegração do consolado, não na sociedade ampla, mas antes (como muitas vezes em Cícero – cf., e.g., *Fam.* 5.16.6) em uma comunidade de *amicitia*; e que, nesse sentido, as *Ep.* 63 e 99 são lições sobre o sofrimento pela morte de amigos, concedidas por um amigo a outro amigo. Ker enfatiza, ainda, que, na perspectiva de Séneca, apenas a morte de um amigo – que é “a pior de todas as perdas” (*damnorum omnium maximum*, *Ep.* 99.3) – poderia dar azo ao profundo sofrimento de Marulo pela morte do filho; e que esse facto pode ajudar a explicar a severidade de Séneca ao longo da carta: o sofrimento de Marulo incorre em uma traição às leis da *amicitia*.³⁹

Para com Márcia, na *Consolatio* que lhe dedica, Séneca declara que é sua intenção ser igualmente incisivo, dado que a dor que ela sente ultrapassou há muito o estágio de um tratamento suave, tendo já decorrido três anos desde a morte do filho (cf., e.g., *Marc.* 1.8: “Agora, não posso acometer uma dor tão arrei-

³⁷ Quanto aos termos peculiares desta *consolatio*, vejam-se as seguintes reflexões de Wilson 1997: 50: “As readers we are justified in wondering what feelings Marullus might have experienced on receiving such a communication, one calculated, it seems, to incite his emotions rather than produce any sense of serenity or resignation. And what about Seneca? Does he not write passionately as if angered and exasperated by Marullus? ...All Marullus gets is, instead of consolation, vituperation”.

Ainda sobre o invulgar introito a esta *consolatio*, diz Wilson 1997: 66: “In no other of his *consolationes* does Seneca adopt anything like so hostile an approach; nor does any extant ancient *consolatio*, with the possible exception of Juvenal’s mock-consolatory and very literary thirteenth satire, go so far in replacing solace with contumely (*solacia* with *conuicia*, 2)”.

Acerca do facto de a atitude de Marulo ser repreensível, cf. *Pol.* 6.2: “Que há de tão humilde e feminino como deixar-se consumir pelo sofrimento?” (*Quid autem tam humile ac muliebri est quam consumendum se dolori committere?*).

³⁸ Cf. Marco Aurélio, e.g., 4.49: “Ser como o promontório no qual incessantemente rebentam as ondas; ele permanece firme enquanto ao seu redor se acalma a turbulência das águas” (Ὁμοιον εἶναι τῆι ἄκρῃ, ἢ διηλεκῶς τὰ κύματα προσήσεται· ἢ δὲ ἔστηκε καὶ περὶ αὐτὴν κοιμίζεται τὰ φλεγμῖναντα τοῦ ὕδατος).

³⁹ Ker 2009: 109.

gada com indulgência nem suavemente: ela deve ser despedaçada”. *Non possum nunc per obsequium nec molliter adgredi tam durum dolorem: frangendus est*).

Octávia, irmã de Augusto, é outro dos *exempla* escolhidos por Sêneca para ilustrar um luto estoicamente censurável. Em *Consolatio ad Marciam* 2.4-5, o Cordubense (que apresenta, logo de seguida, a par do de Octávia, o *exemplum* antagónico de Lívia, que suportou com honra a morte do filho, Nero Cláudio Druso) afirma que, depois de ter perdido o seu jovem filho Marco Cláudio Marcelo⁴⁰, Octávia não mais cessou o luto até ao fim da sua própria vida,⁴¹ vivendo em um pranto quotidiano. Ademais, Octávia recusou ser consolada, fosse por meio de palavras, fosse por meio de homenagens ao filho, ou por meio de outras distrações – a ideia de interromper o luto afigurava-se-lhe como perder, de novo, o filho, do qual não quis guardar nenhuma imagem e cujo nome não permitia que fosse mencionado na sua presença. Sêneca refere, ainda, que Octávia odiava todas as mães e, especialmente, Lívia, por achar que o filho desta gozava da felicidade que estava reservada para o seu próprio filho.⁴²

Já em *Consolatio ad Polybium* 17.3-5, o Cordubense, exortando o destinatário da obra a fazer precisamente o contrário, critica o imperador Calígula por ter mantido uma conduta indigna aquando da morte da sua irmã Júlia Drusila (com quem manteria relações incestuosas),⁴³ a 10 de junho de 38. Esse comportamento reprovável traduziu-se em uma série de atitudes que se encontravam nos antípodas do que a tradição da *consolatio* ensinava e do que o estoicismo e Sêneca pregavam: Calígula isolou-se do contacto com os concidadãos, não assistiu às exéquias da irmã, não lhe rendeu as honras devidas. No jogo encontrou Calígula uma fonte de consolo, diz Sêneca. E prossegue o Cordubense, em um passo em que os termos *furiosa inconstantia*, *errabundus* e *crudelissima*, por exemplo, são muito expressivos do ponto de vista da análise dos efeitos dos *affectus* (*Pol.* 17.5):

Com a falta de firmeza própria de um louco, Gaio, deixando umas vezes crescer a barba e o cabelo, outras vezes percorrendo sem rumo a costa da Itália e da Sicília, nunca suficientemente seguro de se queria que a irmã fosse chorada ou venerada, ao mesmo tempo que lhe dedicava templos e honras divinas,

⁴⁰ Filho de Gaio Cláudio Marcelo. Marcelo tinha casado com a filha de Augusto, Júlia, pelo que era tido como o seu sucessor, mas morreu em 23 a.C., em Baias, perto de Nápoles.

⁴¹ Durante doze anos, portanto, já que Octávia morreu em 11 a.C.

⁴² Cf. nota 26.

⁴³ Suetónio, *Caligula* 24, diz que o *princeps* manteve relações incestuosas com todas as irmãs (Agripina *Minor*, Júlia Livila e Júlia Drusila); e que o fazia à frente de todos, mesmo à mesa das refeições. Quanto a Drusila, parece que a desflorou quando esta ainda vestia a *praetexta*. Cf. Barrett 1990: 86-ss e Jabouille 2000: 31.

fazia vítimas da sua mais terrível antipatia aos que mostravam poucos sinais de tristeza.⁴⁴

Sobre este passo, ajuda a fazer luz Suetónio. Em *Calígula* 24, o historiador conta que, depois da morte de Drusila, o imperador ordenou a suspensão geral da justiça, bem como das festividades (cf. Díon Cássio 59.11.5); e durante algum tempo foi considerado crime de morte rir, tomar banho, fazer refeições com os pais, mulher ou filhos. Calígula fez, ainda, com que a figura de Drusila fosse deificada e se instituísse um culto em sua honra: recebeu o nome de *Panthea* e, no Senado, erigiu-se, ao lado da estátua de Vénus, outra estátua, com a efígie de Drusila (Díon Cássio 59.11.2-4).

Um aspeto que chamou a atenção de Manning foi o facto de, ao escrever a Márcia, Políbio ou Lucílio, Séneca lhes não impor que ponham termo ao luto, aconselhando-os antes à moderação, ao passo que, em *De Ira* 1.9 e 3.42.1, por exemplo, diz ao seu irmão Galião que o ponto de vista de Aristóteles relativamente à ira não é admissível e que a ira é um servo tão inútil da alma quanto o soldado que ignora a ordem de retirada o é para o seu exército. Para Manning é como se Séneca oscilasse, por vezes, entre a perspetiva da moderação das paixões e a perspetiva da total erradicação das paixões⁴⁵.

Com efeito, Gill releva que, para Aristóteles, as emoções não eram necessariamente nocivas – poderiam ser classificadas como boas ou más de acordo com a sua adequação às circunstâncias – ao passo que, para os estoicos, todas as emoções entendidas como paixões, como movimentos contrários à *ratio*, eram más, como de resto já sublinhámos *supra*⁴⁶.

Ora, partindo do ponto, na sua opinião indiscutível, de que Séneca estava ciente de que as duas perspetivas eram mutuamente exclusivas, ao longo do seu artigo Manning demonstra que, em toda a sua obra, Séneca só se serve da perspetiva aristotélica nas *Consolationes*, pelo motivo já por nós referido de que se tratava de um género que acolhia o ecletismo filosófico, com vista ao cumprimento do seu objetivo “terapêutico”: “Moreover that view does not stand alone,

⁴⁴ *Idem ille Gaius furiosus inconstantia modo barbam capillumque summittens modo Italiae ac Siciliae oras errabundus permittens et numquam satis certus utrum lugeri uellet an coli sororem, eodem omni tempore, quo templa illi constituebat ac puluinarum eos qui parum maesti fuerant crudelissima adfliciebat animaduersione.*

⁴⁵ Manning 1974: 71.

⁴⁶ Gill 1997: 5.

Não podemos deixar de sublinhar, porém, que para os estóicos havia emoções, ou estados emocionais, vistas como inofensivas e positivas, as denominadas *eupatheiai* (no âmbito da alegria, *terpsis*, *euphrosune* e *euthumia*; no âmbito da vontade, *eunoia*, *eumeneia*, *aspasmos*, *agapesis* e *eros*; e, no âmbito da precaução, *aidos* e *hagneia*); também o *gaudium* (*uelut in gaudio*, “numa como que satisfação”) de que Séneca fala na *Ep.* 99.19 é uma *eupatheia*. Sobre este aspeto da filosofia estoica, veja-se, e.g., Graver 2009: 35-59.

but is included amongst a number of doctrines drawn from diverse philosophic schools⁴⁷.

Deste modo, conclui o investigador que, na esfera dos textos consolatórios, a pluralidade de pontos de vista, por vezes até de escolas filosóficas distintas, não deve ser entendida como sùmula, eclética, do pensamento de Sêneca, até porque este permanece sempre “well and truly in the Stoic tradition” (p. 79).

Ademais, mesmo no âmbito do meio-termo no sofrimento que admite nas *Consolationes*, Sêneca afirma que devia haver limites. E a razão para se evitar manifestações excessivas ou prolongadas de pesar é um horror ao fingimento, ao espetáculo, à falsa ideia de que se deve fazer uma grande lamentação só para efeito de aparência.⁴⁸ Na verdade, há *remedia* para o luto que, apesar de consagrados pelo uso, não são adequados a um homem digno (*Ep.* 63.2 e 63.12)⁴⁹:

Queres tu saber qual a causa da superabundância de lamentações e de prantos? É o uso das lágrimas como prova de desgosto; por outras palavras, o pranto não decorre da dor, mas do desejo de mostrar aos outros que sofremos! Ninguém prodigaliza manifestações de tristeza quando está sozinho... Ó desgraçada estultícia a nossa, que até da própria dor faz uma arma de propaganda.⁵⁰

O que vou dizer-te agora é uma verdade mais do que rebatida, mas nem por andar em todas as bocas eu deixarei de a repetir: quando deliberadamente não pomos nós um termo à nossa dor, o tempo o fará por nós. E nada há mais inconveniente para um homem avisado do que deixar o cansaço servir de remédio à dor. Prefiro que sejas tu a afastar de ti a dor do que seja ela a afastar-se de ti. Cessa quanto antes de te entregar a manifestações de tristeza que, de um modo ou de outro, nunca poderás prolongar indefinidamente.⁵¹

⁴⁷ Manning 1974: 78.

⁴⁸ Cf. *Pol.* 6.1: “Rodeia-te toda esta turba que te pretende consolar e sonda o teu espírito e avalia quanta fortaleza ele opõe à dor e se tão-só sabes aproveitar distraidamente as circunstâncias favoráveis, ou se também sabes suportar virilmente as adversas” (*Circumstat te omnis ista consolantium frequentia et in animum tuum inquirat ac perspicit quantum roboris ille aduersus dolorem habeat et utrumne tu tantum rebus secundis uti dextere scias an et aduersas possis uiriliter ferre*).

⁴⁹ No livro 10 da *Respublica*, Platão admite que o homem honesto sentirá um desgosto (moderado) pela perda de um filho, mas faz-se a ressalva de que ele deverá suportar muito mais a sua dor quando estiver a ser observado, permitindo-se a sós, pelo contrário, dizer muitas coisas das quais se envergonharia se alguém as ouvisse, e fazer muitas outras que não aceitaria que alguém o visse fazer (*R.* 604A).

⁵⁰ *Quaeris unde sint lamentationes, unde inmodici fletus? Per lacrimas argumenta desiderii quaerimus et dolorem non sequimur sed ostendimus; nemo tristis sibi est. O infelicem stultitiam! Est aliqua et doloris ambitio.*

⁵¹ *Scio pertriturum iam hoc esse quod adiecturus sum, non ideo tamen praetermittam quia ab omnibus dictum est: finem dolendi etiam qui consilio non fecerat tempore inuenit. Turpissimum autem est in homine prudente remedium maeroris lassitudo maerendi: malo relinquo dolorem*

Wilson acentua como Sêneca "...devotes considerable attention to delimiting what sort of behaviour, in the face of death and mourning, is or is not genuinely human"; e como os escritos consolatórios, conspicuamente centrados no tema do luto, veiculavam um forte imperativo ideológico relacionado com a autodefinição e com o fortalecimento da identidade individual: Marulo deve comportar-se como um homem, não como uma mulher; ele deve ser tratado como adulto e não como criança. Ademais, prossegue o investigador, o luto excessivo representava uma perigosa ameaça para qualidades caracteristicamente romanas como a *dignitas*, a *grauitas* e a *auctoritas* ("These words carry with them a whole Roman national identity").⁵² O investigador conclui, assim, que o objetivo de Sêneca com a *consolatio* poderia andar arredado daquele que por norma se lhe atribui, alegando que, relativamente às paixões, Sêneca parece mais ansioso em prolongar o combate (extraíndo daí maior virtude), do que em vencê-lo de vez.⁵³

Ora, essa premissa vai ao encontro da ideia que Wilson realça de seguida no seu artigo, a saber, que, apesar de também se servir do lugar-comum filológico da imagem da filosofia como a medicina (da alma) (e.g., *Ep.* 7.1; 15.1-2; 53.6-7; 75.6-7; 78.3-5 e 85.12), Sêneca prefere "a far more stirring and dramatic metaphor (not without philosophical antecedents) better attuned to gripping the attention of a Roman audience": *Viuere, Lucili, militare est* ("Viver, Lucílio, é uma milícia", *Ep.* 96.5), na medida em que o humilde papel do filósofo enquanto médico da alma poderia até agradar e satisfazer um Grego, mas jamais seria suficiente para Sêneca.⁵⁴

No nosso entender, não carece de solidez a opinião de Wilson, ainda para mais se tivermos em conta que, mais do que ao exemplo mitológico de Hércules, tão prezado pela escola estoica, era ao exemplo histórico do grandioso Catão de Útica, prenhe de excelência bélica e militar, que Sêneca ia beber inspiração constante acerca dos valores por que vale a pena fazer guerra em vida e, também, da coragem e dignidade a exibir perante a morte, chegada a sua hora.

Ainda assim, e em jeito de conclusão, é de frisar que, fosse como medicina da alma, fosse como milícia, a filosofia era, para Sêneca, o instrumento único capaz de levar o homem a alcançar a ἀπάθεια, a *tranquillitas animi* imprescin-

quam ab illo relinquaris et quam primum id facere desiste quod, etiam si uoles, diu facere non poteris.

⁵² Wilson 1997: 60.

⁵³ Wilson 1997: 62: "...To the extent that the Stoics advocate extirpation of the destructive passions, Seneca is more interested in the act of extirpation than in the ideal state of serenity to which it should lead. Seneca locates value in the heroism of the battle, not in enjoying the rewards of victory. This is reflected in his treatment of grief. Some remedies, though efficacious, are rejected... on the grounds that they are either too passive or inconsistent with Roman dignity". Cf. Edwards 2007: 96ss.

⁵⁴ Wilson 1997: 63 e 64.

dível para a experiência plena de uma vida em conformidade com a natureza, uma vida racional.

O justo enquadramento da perda de um ser querido e a superação do luto eram dois passos fundamentais no árduo percurso do homem que, na sua caduca e contingente passagem pela vida, por entre batalhas várias e as doenças que lhe vão fustigando o corpo e a alma, anseia, ou deve ansiar, por algo mais sublime do que a sua finita condição. E os conselhos que Sêneca dá sobre como lidar com a morte, em geral, e com o luto, têm também eles qualquer coisa de sublime, e indubitavelmente de universal, ou não se manteriam actuais, dois mil anos volvidos.

BIBLIOGRAFIA

- Barrett, A. A. (1990), *Caligula. The Corruption of Power*, New Haven, Yale University Press.
- Braund, S. M., and Gill, C. (eds.) (1997), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Campos, J. A. S. (2004, 2.^a ed.), *Sêneca. Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Campos, J. A. S. (2014), *Marco Túlio Cícero. Textos Filosóficos II. Diálogos em Túsculo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Caroço, A. (2011), *Omnia humana caduca sunt: A Consolação a Márcia de Sêneca*, Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Edwards, C. (2007), *Death in Ancient Rome*, New Haven, Yale University Press.
- Edwards, C. (2014), “Death and Time (Ethics V)”, in G. Damschen and A. Heil (eds.), *Brill’s Companion to Seneca*, Leiden and Boston, Brill, 323-342.
- Graver, M. (2009), *Stoicism and Emotion*, Chicago. University of Chicago Press.
- Inwood, B. (2005), *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press.
- Jabouille, V. (2000), *Calígula* (col. “Vultos da Antiguidade”), Lisboa, Inquérito.
- Ker, J. (2009), *The Deaths of Seneca*, Oxford University Press.
- Lillo Redonet, F. (2001), *Palabras contra el dolor. La consolación filosófica latina de Cicerón a Frontón*, Madrid, Ediciones Clásicas.
- Manning, C. E. (1974), “The Consolatory Tradition and Seneca’s Attitude to the Emotions”, *G&R* 21: 71-81.
- Reynolds, L. D. (1965), *Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales*, 2 vols., Oxford.
- Reynolds, L. D. (1988), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*, Oxford.
- White, S. A. (1995), “Cicero and the Therapists”, in J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 219-246.
- Wilson, M. (1997), “The Subjugation of Grief in Seneca’s Epistles”, in S. M. Braund and C. Gill (eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 48-67.

ÍNDICE GERAL

PREÂMBULO	5
INTRODUÇÃO	9
NOTA BIOGRÁFICA	15
BIBLIOGRAFIA DE NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES	19
TABVLA GRATVLATORIA	37
ÚLTIMA LIÇÃO DA DOUTORA NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES: A PALAVRA E A BELEZA: TEATRO DO MUNDO E TRADIÇÃO CLÁSSICA	41
ESTUDOS GREGOS	
O LEGADO DE PROMETEU <i>Ana Paula Quintela Ferreira Sottomayor</i>	73
A FÁBULA DO GAVIÃO E DO ROUXINOL (HES., <i>OP.</i> 201-212): O VALOR DA <i>DIKE</i> <i>Joaquim Pinheiro</i>	89
SOME ASPECTS OF INTERTEXTUALITY BETWEEN PLUTARCH'S LIFE OF PERICLES AND THUCYDIDES <i>Ana G. Ferreira</i>	99
DINHEIRO E FELICIDADE. ARISTÓFANES, <i>PLUTO</i> <i>Maria de Fátima Silva</i>	113
O ENTUSIASMO DE ALEXANDRE PELAS LETRAS E ARTES <i>Renan Liparotti</i>	127
LEMNOS E DRÉPANE: A VOZ POLÍTICA DAS MULHERES EM APOLÓNIO DE RODES <i>Ana Alexandra Alves de Sousa</i>	137
ESTUDOS LATINOS	
DA OCORRÊNCIA DA PALAVRA <i>VUTILITAS</i> NOS MONUMENTOS EPIGRÁFICOS <i>José D'Encarnação</i>	151
ANTIGOS E MODERNOS NA POESIA HELENÍSTICA <i>Virgínia Soares Pereira</i>	165

COMO SUPERAR O LUTO? ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A MORTE, NA PROSA DE SÉNECA <i>Ricardo Duarte</i>	179
MORALIDADE E MONSTRVM: A ESTÉTICA DA NATUREZA E A REPRESENTAÇÃO DA ALMA EM SÉNECA-TRÁGICO <i>Mariana Montalvão Horta e Costa Matias</i>	195
ESPAÇO, TEMPO E MOVIMENTO NO SATYRICON DE PETRÓNIO: A CENA TRIMALCHIONIS <i>Cláudia Teixeira</i>	205
O TOPOS DO VOYEURISMO NO SATYRICON DE PETRÓNIO E NO BURRO DE OURO DE APULEIO <i>Delfim F. Leão</i>	215
MOBILIDADE E SABER EM PLÍNIO O ANTIGO <i>Francisco de Oliveira</i>	227
IDENTIDADE ÉTICA DA FUNÇÃO IMPERIAL. HONRA E VERGONHA NOS CÉSARES DE SUETÓNIO <i>José Luís Brandão</i>	247
HISPANIA Y LVSITANIA EN EL IMAGINARIO DE LA HISTORIA AVGVSTA: ¿REFERENCIAS LEJANAS, REMINISCENCIAS ESCOLARES O REALIDADES HISTÓRICAS E HISTORIOGRÁFICAS CERCANAS? <i>Marc Mayer</i>	265
TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ	
A SIMBOLOGIA DAS PEDRAS PRECIOSAS NA BÍBLIA E NOS CLÁSSICOS <i>Carlos A. Moreira Azevedo</i>	283
JUDITE E AS SEMÂNTICAS DA PSEUDEPIGRAFIA <i>José Augusto Ramos</i>	293
OS JUDEUS EM PORTUGAL. O CASO DO “MISTÉRIO” DA MINA-GALERIA E A JUDIARIA DO CANTO, EM TIBALDINHO <i>José Manuel Azevedo e Silva</i>	303
ESTUDOS TARDO-ANTIGOS E MEDIEVAIS	
HILÁRIO DE POITIERS E A DESCONSTRUÇÃO DA LEGITIMIDADE POLÍTICA NO IN CONSTANTIVM IMPERATOREM (360 D.C.) <i>Paula Barata Dias</i>	321
A ARS MINOR ALCOBACENSE DE DONATO <i>Gonçalo Fernandes</i>	337

O SERVIÇO DE DEUS E A PROJEÇÃO EUROPEIA DA CASA DE AVIS ENQUANTO <i>LEITMOTIVE DIEGÉTICOS NA OBRA DE MATEUS DE PISANO</i> <i>António Manuel Ribeiro Rebelo</i>	361
ESTUDOS DO RENASCIMENTO E HUMANISMO	
LEONARDVS BRVNI ET STVDIA BRVNIANA AB HANS BARON AD NOSTRVN VSQUE TEMPVS <i>Miguel Monteiro</i>	377
PLAIDOYER POUR L'EDUCATION – L'ÉPITRE-PREFACE DE MELANCHTHON EN TETE DE SON MANUEL <i>DE ANIMA</i> (1540) <i>Kees Meerhof</i>	395
DUELOS DE AMOR: AS FIGURAÇÕES DE EROS EM FICINO E ALCIATO <i>Filipa Araújo</i>	407
O AMOR ENAMORADO <i>Frei Agostinho Leal, O.C.D.</i>	429
ARIAS MONTANO Y LOS PROBLEMAS CON LA INQUISICIÓN PARA LA EDICIÓN DE LA BIBLIA POLÍGLOTA DE AMBERES <i>Santiago López Moreda</i>	439
<i>MAGISTER ET DISCIPVLVS: A PERENIDADE DA PEDAGOGIA HUMANISTA</i> <i>Ana I. C. Martins</i>	455
DE HESÍODO A QUEVEDO. LOS “DOS CAMINOS” EN EL SONETO BL 65 <i>Francisca Moya Del Baño</i>	467
ENTRE CALVINO E OVÍDIO, DO NOSSO TEMPO À ANTIGUIDADE <i>Rita Marnoto</i>	477