

Reapropriação do tempo e do eu na carta 1 de Sêneca

Reappropriation of time and of the self in Seneca's first letter

Resumo

Sêneca compõe suas Cartas a Lucílio no final de sua vida. Nas 124 cartas que nos chegaram, ele trata de diferentes temas, a maioria dos quais tem uma conexão substancial com os dramas existenciais de todo homem, de modo que nós poderíamos reconhecer a condição humana como o tópico principal das cartas. A breve carta de abertura trata da economia do tempo. Sêneca explica que o tempo é nossa mais valiosa mercadoria e mostra os diferentes modos pelos quais somos destituídos de sua posse. Usando uma série de imperativos, como o faria um médico em uma receita, ele incita seu pupilo a assumir o controle do tempo de que ele tem sido privado. Neste artigo, analiso a primeira carta e mostro como Sêneca considera o tempo a matéria mais essencial de uma transformação filosófica da vida humana. Defendo que nessa carta ele constitui um plano da cura filosófica de Lucílio através da recuperação do tempo perdido e que, de acordo com sua visão, o controle do tempo é o primeiro passo para o controle do eu.

Palavras-chave: Sêneca; estoicismo; tempo; Cartas a Lucílio.

* Professor da Universidade Federal Fluminense e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ. Contato: andre.alonso@gmail.com

Recebido em: 01/04/2020 - Aceito em: 18/01/2021

Abstract

Seneca writes his Letters to Lucilius towards the end of his life. In the 124 extant letters, he deals with different subjects, most of which have a substantial connection with every man's existential dramas, so that we could recognize the human condition as the letters' main topic. The short opening letter is about saving time. He explains that time is our most valuable commodity and shows the different ways we are deprived from its possession. Using a series of imperatives, as would a physician in a prescription, he urges his pupil to take control of the time he has been deprived of. In this paper, I analyze the first letter and show how Seneca considers time the most essential matter of a philosophical transformation of human life. I argue that in this letter he establishes a plan of Lucilius philosophical healing through the recovery of lost time and that, according to his views, control of time is the first step to the control of the self.

Keywords: Seneca; stoicism; time; Letters to Lucilius.

Introdução: as cartas como remédio e exercício

As *Epistulae Morales ad Lucilium* seriam o fruto maduro da vida de Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.). O filósofo romano teria composto o epistolário entre 62 e 65 d.C. (NATALI, 2000, p. 684), no final, portanto, de sua vida (SETAIOLI, 2014, p. 191). As cartas não apenas narram seus últimos anos, mas exprimem um olhar que abarca sua rica experiência de vida como homem público inserido nas entranhas do poder, vida que ele pesa com uma balança cujo fiel é a morte que se faz a cada dia mais próxima. A coleção compreende 124 cartas, divididas em 20 livros. Ao que parece, ela nos chegou incompleta, já que Aulo Gélío (séc. II d.C.) cita, em suas *Noites Áticas*, um livro XXII (*Noctes Atticae*, XII, 2, 3):

Com efeito, no livro XXII de suas Epístolas Morais, que ele escreveu para Lucílio, diz que Quinto Ênio compôs sobre Cetego, um personagem antigo, os seguintes versos ridículos.

In libro enim vicesimo secundo epistularum moralium, quas ad Lucilium composuit, deridiculos versus Q. Ennium de Cetego antiquo viro fecisse hos dicit. (*todas as traduções de citações são minhas*)

Lucílio, o destinatário, era mais jovem do que Sêneca (*Epistulae*, 26, 7: *iuvenior es*). Cada uma das cartas começa com o tradicional *Seneca Lucilio suo salutem* (Sêneca saúda o seu caro Lucílio). Mas o autor é, por assim dizer, mais ambicioso. Se ele escreve a Lucílio, se é a este que endereça de modo imediato suas cartas, elas são, também, dirigidas a um público muito mais vasto e posterior: as gerações futuras. Ele o diz expressamente (*Epistulae*, 8, 1-2):

Retirei-me e fechei as portas, para que eu pudesse ser útil a muitos. Nenhum dia para mim se esvai em meio ao ócio. Dedico¹ parte de minhas noites aos estudos; não me entrego ao sono, mas a ele sucumbo, e os olhos cansados pela vigília e que se fecham, mantenho-os ocupados no trabalho. Afastei-me não só das pessoas, mas dos negócios e principalmente dos meus negócios: é do negócio das gerações vindouras que estou cuidando.

In hoc me recondidi et fores clusi, ut prodesse pluribus possem. Nullus mihi per otium dies exit; partem noctium studiis vindico; non vaco somno sed succumbo, et oculos vigilia fatigatos cadentesque in opere detineo. Secessi non tantum ab hominibus sed a rebus, et in primis a meis rebus: posterorum negotium ago.

Se Sêneca escreve para Lucílio e para as gerações futuras, ele, ao mesmo tempo, compõe as cartas para si próprio². É parte de um receituário que ele, ainda doente em sua alma e buscando a cura, aplica à própria miséria. A escrita, a composição de textos filosóficos, sobretudo com um caráter mais prático e conectado aos fatos quotidianos, seria uma das formas pelas quais os estoicos exercitariam sua filosofia. Comentando a composição das *Meditações* de Marco Aurélio, Hadot (2011, p. 67) diz:

1 Sêneca emprega, aqui, o verbo *vindico*, cujo significado é “reivindicar a propriedade”. Ele quer dizer, em última instância, que se reapropriou de suas noites, consumidas antes por alguma outra ocupação, para dedicá-las ao estudo. Veremos, mais adiante, as implicações do uso de *vindico*.

2 Setaioli (2014b, p. 239): “His writings are tools of education and aim at the moral improvement of his own self as much as of his addressees, in order to attain happiness (*vita beata*).”

Ao escrever suas Meditações, Marco Aurélio pratica, portanto, exercícios espirituais estoicos, isto é, utiliza uma técnica, um processo, a escrita, para influenciar a si próprio, para transformar seu discurso interior por meio da meditação dos dogmas e das regras de vida do estoicismo. Exercício de escrita no dia a dia, sempre renovado, sempre retomado, sempre a se retonar, visto que o verdadeiro filósofo é aquele que tem consciência de não ter ainda atingido a sabedoria.

Sêneca manifesta claramente ter consciência de ainda estar percorrendo um caminho terapêutico, de ainda não estar curado, de não possuir a verdadeira sabedoria. Ele, em uma das cartas a Lucílio, compara-se a um doente que, estando na mesma enfermaria de outro paciente, conversa sobre a doença comum a ambos e compartilha os remédios para que os dois se possam curar (*Epistulae*, 27, 1):

Dizes: ‘Tu me dás conselho? Com certeza, tu mesmo já te deste conselho, já te corrigiste? Por isso, dedicas-te a emendar os outros?’ Não sou tão desonesto a ponto de, estando doente, encarregar-me dos cuidados <de outrem>, mas, como se eu estivesse acamado no mesmo hospital <que tu>, converso contigo sobre o mal comum <que nos aflige> e divido os remédios.

‘Tu me’ inquis ‘mones? iam enim te ipse monuisti, iam correxisti? ideo aliorum emendationi vacas?’ Non sum tam improbus ut curationes aeger obeam, sed, tamquam in eodem valetudinario iaceam, de communi tecum malo conloquor et remedia communico.

A ideia de exercícios espirituais³ é clara em Sêneca⁴. Ele fala expressamen-

3 Sobre o problemático uso da expressão “exercícios espirituais” em Sêneca e outros filósofos antigos, Setaioli (2014b, p. 247) diz: “It has become customary to speak of ‘spiritual exercises’ in Seneca and in other ancient philosophers, but it can be dangerous to pair their therapeutic practices with those preached by St. Ignatius of Loyola.” A expressão “exercícios espirituais” não tem, portanto, o sentido equivalente à prática estabelecida por Sto. Inácio de Loyola. Há toda uma série de diferenças fundamentais que separam o estoicismo da tradição católica, a começar pelo sentido do termo *espírito*. O *animus*, que pode ser traduzido como “mente” ou, eventualmente, “alma”, quando referindo-se à parte superior e racional desta, pode eventualmente ter, para Sêneca, uma constituição material (cf. SMITH, 2014, p. 350). A expressão “exercícios espirituais”, empregada por Hadot (2011, p. 67; ver a citação acima), deve ser compreendida como um conjunto de *práticas* para educar, no caminho da virtude, o *animus*.

4 Como exemplo desse exercício, que se deve fazer na sequência da *meditatio* (*Epistulae*, 69, 6): “Se realmente queres escutar-me, medita e exercita<-te> a ponto tanto de aceitares a morte quanto, se a situação assim o aconselhar, de buscá-la : de nada importa se ela venha até nós ou se nós vamos até ela.” (*Si me quidem velis audire, hoc meditare et exerce, ut mortem et excipias et, si ita res*

te na carta 15 que, sem a filosofia (*philosophari*), nossa mente está doente e o corpo, ainda que tenha um grande vigor (*etiam si magnas habet vires*), não está mais robusto do que o corpo de um louco ou de um delirante (*furiosi aut frenetici*): “Logo, se quiseres estar bem de saúde (*bene valere*), cuida sobretudo desta saúde (a da mente), depois também daquela outra (a do corpo), que não te custará muito.” (*Epistulae*, 15, 2: *Ergo hanc praecipue valetudinem cura, deinde et illam secundam; quae non magno tibi constabit, si volueris bene valere.*) Parte dessa medicina que Sêneca quer compartilhar com Lucílio vem da leitura de bons filósofos. As cartas que o próprio Sêneca lhe envia são uma primeira etapa do exercício. Nelas, ele oferece a Lucílio gotas de sabedoria, tomando de empréstimo máximas de autores como Epicuro⁵. Após tê-lo convencido a dedicar-se à filosofia, Sêneca propõe a leitura constante como um elemento primordial da cura. Mas não se deve ler indiscriminadamente. A carta 2 é particularmente esclarecedora sobre a concepção que Sêneca tem da leitura como um exercício cotidiano e como é preciso realizá-la. Com uma série de exemplos simples e mesmo banais, ele mostra como uma leitura dispersa é prejudicial à saúde da mente. É preciso concentrar-se em poucos e bons autores, cujo engenho nos permita avançar na via da filosofia (*Epistulae*, 2, 2-4):

Mas presta bem atenção para que essa leitura de múltiplos autores e de livros de toda espécie não tenha algo de errante e instável. É preciso deter-se em determinados escritores e deles alimentar-se, se queres extrair algo que se fixe de modo fiel em tua mente. Não está nenhures quem está em toda parte. Ocorre aos que passam a vida vagamundeando de terem muitos laços de hospitalidade, amizades nenhuma. É necessário que aconteça o mesmo aos que se não aplicam intimamente a nenhum autor de talento, mas percorrem todos correndo e às pressas. Não aproveita ao corpo nem por ele é absorvido o alimento que é expelido assim que é ingerido. Nada causa mais estorvo à saúde do que a frequente mudança de medicamentos.

suadebit, accersas: interest nihil, illa ad nos veniat an ad illam nos.); ou (*Epistulae*, 80, 2): “Penso comigo quão numerosos são os que exercitam o corpo, quão poucos a inteligência.” (*Cogito mecum quam multi corpora exerceant, ingenia quam pauci.*); ou ainda (*Epistulae*, 82, 8): “Mas uma assidua meditação o tornará firme, se exercitares não as palavras, mas a mente (*animum*).” (*Faciet autem illud firmum assidua meditatio, si non verba exercueris sed animum.*)

5 Setaioli (2014a, p. 199) afirma que Epicuro é o autor mais citado por Sêneca nas *Epistulae*, sobretudo nos três primeiros livros. Seu interesse por certas ideias éticas de Epicuro não implica uma adesão a outra vertente filosófica diversa do estoicismo. As ideias que ele toma de empréstimo estão, geralmente, desconectadas do sistema filosófico epicurista, podendo ser consideradas do domínio do senso comum.

Não cicatriza a ferida na qual se experimentam <diversos> remédios. Não vinga a planta que frequentemente é transplantada. Nada é tão útil a ponto de, só de passagem, trazer vantagem. A profusão de livros distrai. Por isso, visto que não podes ler o quanto poderias possuir, basta que possuas o quanto possas ler.

Illud autem vide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis voluminum habeat aliquid vagum et instabile. Certis ingeniis inmoriari et innutriri oportet, si velis aliquid trahere quod in animo fideliter sedeat. Nusquam est qui ubique est. Vitam in peregrinatione exigentibus hoc evenit, ut multa hospitia habeant, nullas amicitias; idem accidat necesse est iis qui nullius se ingenio familiariter applicant sed omnia cursim et properantes transmittunt. Non prodest cibus nec corpori accedit qui statim sumptus emittitur; nihil aeque sanitatem inpedit quam remediorum crebra mutatio; non venit vulnus ad cicatricem in quo medicamenta temptantur; non convalescit planta quae saepe transfertur; nihil tam utile est ut in transitu prosit. Distingit librorum multitudo; itaque cum legere non possis quantum habueris, satis est habere quantum legas.

No entanto, a leitura sozinha não tem grande eficácia como exercício. É necessário combiná-la em uma justa medida com a escrita. Sêneca emprega uma imagem bastante concreta para explicar sua ideia. Devemos ser como as abelhas, que vão de flor em flor coletando o néctar e retornam à colmeia para armazená-lo nos alvéolos. Cabe-nos coletar, em nossas leituras, a doce substância da sabedoria que nos oferecem os autores e, com o exercício da escrita, armazenar, transformando segundo o nosso talento, e incorporar em nossas vidas e em nossa habitação interior essa mesma substância (*Epistulae*, 84, 2-3):

Não devemos nem somente escrever nem somente ler: uma coisa diminuirá as forças e esgotará (refiro-me à escrita), outra relaxará e amolecerá. Deve-se passar alternadamente para essa e para aquela e misturar uma à outra, de forma que o estilo⁶ possa reunir de modo orgânico o que quer que

6 O *stilus* era o instrumento que os romanos empregavam normalmente para escrever. Equivaleria, assim, à nossa caneta (ou pena, se formos por uma vertente um pouco mais antiga). Imediatamente antes, Sêneca já empregara o termo para significar, figurativamente, a escrita: “refiro-me à escrita”, como traduzimos, é, literalmente, “refiro-me ao estilo”, isto é o instrumento da escrita.

seja coletado pela leitura. Devemos imitar, como dizem, as abelhas, que vagueiam e sugam as flores apropriadas à confecção do mel, em seguida dispõem e distribuem nos favos o que quer que tenham trazido...

Nec scribere tantum nec tantum legere debemus: altera res contristabit vires et exhaustiet (de stilo dico), altera solvet ac diluet. Invicem hoc et illo commeandum est et alterum altero temperandum, ut quidquid lectione collectum est stilus redigat in corpus. Apes, ut aiunt, debemus imitari, quae vagantur et flores ad mel faciendum idoneos carpunt, deinde quidquid attulere disponunt ac per favos digerunt...

É nessa perspectiva que devemos compreender as cartas de Sêneca a Lucílio. Ele as escreve para o pupilo, como um processo de “direção espiritual” ou, se preferirmos, de “psicoterapia”. Como o diretor espiritual submete-se, ele próprio, à direção de outrem, como o terapeuta segue, também ele, uma terapia, Sêneca, no processo de composição das cartas, exercita sua mente, sua alma, estruturando a correspondência em torno de certas leituras e incorporando máximas dos autores que está lendo, Epicuro, por exemplo. Sêneca escreve a Lucílio, escreve às gerações vindouras, mas escreve, sobretudo, para si próprio, para entranhar em sua alma os preceitos filosóficos que quer tomar como bússola de seu percurso de vida. Em uma frase do início da carta 23, ele confessa-se também beneficiário do que compõe. Recusando-se a tratar, na missiva, de certas banalidades, por exemplo, como fora agradável o inverno ou como a primavera se mostrava dura, ele declara (*Epistulae*, 23, 1): “Eu, porém, escreverei algo que possa ser útil tanto a mim quanto a ti.” (*Ego vero aliquid quod et mihi et tibi prodesse possit scribam*).

Na conclusão da extensa carta 89, que trata da filosofia e de suas partes, pode-se entender por que a escrita consiste em um exercício para o filósofo estoico. A cada vez que se repete oralmente a alguém os ensinamentos e preceitos filosóficos, pode-se ouvi-los e assim melhor internalizá-los. O mesmo se passa com a escrita: a cada vez que se escreve um texto com sábios ensinamentos, pratica-se a leitura. Ao escrever, lê-se o que se está escrevendo e se pode melhor fixar na mente a doutrina e a melhor forma de vivê-la. O exercício da escrita permitiria, assim, uma apropriação mais sólida dos conteúdos filosóficos, ou, ainda, uma incorporação mais eficaz de tal conteúdo a nossa vida cotidiana (*Epistulae*, 89, 23): “Dize aos outros essas coisas, para que, ao dizê-las, ouça-las tu próprio, escreve-as, para que, ao escrevê-las, leia-las, relacionando tudo à vida moral e à cessação da fúria das paixões. Esforça-te,

não para que saibas mais algo, mas para que o saibas melhor. Saudações.” (*Haec aliis dic, ut dum dicis audias ipse, scribe, ut dum scribis legas, omnia ad mores et ad sedandam rabiem adfectuum referens. Stude, non ut plus aliquid scias, sed ut melius. Vale.*)

A carta 1

Passemos, agora, à análise da carta n. 1, que tem como tema único o tempo, ou melhor, a perda de tempo e a necessidade urgente de tornar-se consciente de tal realidade e de remediá-la. Um detalhe, que talvez pudesse passar despercebido, mas que é relevante, é o fato de Sêneca, na primeira frase da carta, e, portanto, do registro que temos de sua correspondência com Lucílio, empregar uma série de imperativos: *fac, vindica, collige, serva*. Alguns outros virão na sequência e são um importante indicativo da essência mesma do epistolário: trata-se, por assim dizer, de uma terapia da alma e Sêneca, como terapeuta e paciente ao mesmo tempo, dá uma prescrição médica — já que a filosofia é entendida por ele como medicina da alma — ao pupilo e a si próprio. Os imperativos fazem-nos entender que Sêneca já conquistara Lucílio para a filosofia. Já não é mais necessário o trabalho persuasório (*προτρειπτικός*) inicial, que permitiria atrair o outro à vida filosófica. O doente, muitas vezes, não tem consciência de sua enfermidade. É preciso, portanto, ajudá-lo a descobrir-se doente. Uma vez aceita essa condição, se ele não se decidir a buscar um tratamento, é preciso convencê-lo da necessidade deste, mostrando, inclusive, as consequências nefastas da moléstia.

O tratamento está apenas começando e Sêneca ataca a parte mais grave da doença: a perda de tempo (ou talvez devêssemos dizer: a perda do tempo). O *ita fac* — *faça assim* — é exatamente isso: uma prescrição para combater algo que ameaça a vida do pupilo. Eis o que deve fazer o paciente: *vindica te tibi* — *reivindica-te para ti*. A expressão, a ordem, pode parecer-nos estranha à primeira vista. O que poderia significar *reivindicar-se para si*? A etimologia de reivindicar é o latim *rei vindicare*, expressão que tem um uso especificamente jurídico atestado por Aulo Gélcio, que registra em *Noites Áticas* (*Noctes Atticae*, XX, 10, 7-8) o uso e o sentido do verbo reivindicar (*vindicare*) e do substantivo reivindicação (*vindicia*). Em uma disputa no âmbito judicial, *vindicare* significava solicitar o reconhecimento legal da propriedade sobre algo, reivindicar a propriedade de algo. Havia uma forma apropriada de fazê-lo. Os querelantes deveriam colocar cada qual, ao mesmo tempo, a sua mão sobre o objeto da disputa e, servindo-se de uma fórmula consagrada, requerer que

lhe fosse reconhecido o direito de propriedade sobre a coisa. Sêneca, portanto, ao “prescrever” a Lucílio *vindica te tibi* — reivindica-te para ti, quer expressar, com profundidade, impacto e concisão, a ideia de que o pupilo já não se pertence, de que ele teve sua vida — seu próprio *eu* — tirada de seu controle, de que, em última instância, pertence aos outros, está sob o poder de outrem. É, portanto, urgente que ele recupere a propriedade de si próprio. *Vindica te tibi* — reivindica-te para ti — significa, em última instância: faz com que os outros não sejam mais donos de ti e que tu pertenças apenas a ti mesmo.

Na sequência, Sêneca descreve como atua a parte da doença que priva Lucílio do tempo e que está arruinando seu *eu*, para, em seguida, dar-lhe nova prescrição. E apresenta três formas pelas quais se perde o domínio (no sentido de *dominus*, o proprietário) do tempo e, por conseguinte, do *eu*. O tempo ou te estava sendo arrancado (*auferebatur*), ou te estava sendo subtraído (*subripiebatur*) ou te estava escapando (*excidebat*). Não há, aqui, simples sinonímia: cada verbo tem um sentido bem específico, indica com precisão o modo como o tempo se perde. No primeiro caso, *auferebatur*, o tempo está sendo arrancado. Se continuarmos no campo jurídico, o verbo indica nosso “roubar”, que significa, no sentido técnico, apropriar-se de um bem alheio mediante violência ou ameaça. Lucílio teria consciência de que o tempo lhe está sendo tirado, mas, por sentir-se de algum modo intimidado, não ousa reagir e perde o bem mais precioso que possui. No segundo caso, *subripiebatur*, o tempo lhe está sendo subtraído, o que, em português, pode ter um sentido técnico sinônimo de “furtar”, que é apropriar-se de coisa alheia mediante fraude ou astúcia, às escondidas, sem violência e sem que o lesado saiba da perda que está sofrendo. Sêneca quer, assim, indicar aquele tempo que nos está sendo retirado sem que nós percebamos e sem que, portanto, possamos reagir. No roubo, temos consciência do que nos é tirado, mas, normalmente, não reagimos por medo ou nossa eventual reação não é eficaz. No furto, sequer sabemos que nos estão tirando algum bem. Seja por roubo, seja por furto, a perda de tempo, nesses dois primeiros modos, implica a ação de outrem, ainda que tenhamos culpa de não zelar pelo que é nosso. No terceiro caso, *excidebat*, temos uma perda bastante diferente das primeiras, o que é expresso, inclusive, pela mudança na voz verbal: antes, Sêneca empregou formas passivas (*auferebatur*, *subripiebatur*), pois a privação de tempo se dava pela ação de alguém. Agora, ele emprega a voz ativa, *excidebat*, porque é o próprio tempo que “se perde”, esvai-se. O tempo, em seu fluxo natural, vai escapando por entre nossos dedos, porque não sabemos segurá-lo, controlá-lo, empregá-lo corretamente. O verbo *excido* é composto de *ex* (fora) e *cado* (cair). O tempo cai para fora de nossas mãos, e, pela forma jurídica de que fala Aulo

Gélio, o segurar algo com a mão é a forma de reivindicar-lhe a propriedade. Somos nós, nesse caso, que, por negligência, perdemos o domínio do tempo: ninguém no-lo arranca, nós mesmos o deixamos fugir.

Diante dessa tripla perda do tempo, Sêneca tem nova “prescrição”: *colige et serva*, recolhe-o e conserva-o. Recolhe-o, pois o tempo não é algo monolítico, é composto de momentos que são roubados, furtados, ou que nos escapam. É preciso juntar, reunir esses momentos e conservá-los, isto é, guardá-los, protegê-los, defendê-los como coisa e propriedade nossa, como parte de nosso ser. *Persuade tibi hoc sic esse ut scribo* — Persuade-te de que as coisas são como te escrevo. O emprego de novo imperativo (*persuade*) insiste no caráter prescritivo da carta. E se o verbo implica a ideia de persuasão, não se deve entender que Lucílio ainda não se tenha disposto a seguir um novo regime de vida. Mesmo durante a fase do tratamento, é preciso confirmar o diagnóstico, reiterar a necessidade da cura. E para fazê-lo, Sêneca emprega verbos sinônimos aos três primeiros, que reforçam o que acabara de dizer: alguns tempos (isto é, momentos, partes do nosso tempo) são-nos arrancados (*eripiuntur*), outros, furtados (*subducuntur*), outros, ainda, escapam-nos: *effluunt*, fluem, escorrem (*fluo*) para fora (*ex*) de nosso controle. De todas essas, a pior forma de perda (*iactura*) de tempo é a que se dá por nossa negligência. Ao utilizar a palavra *iactura*⁷ para designar a perda do tempo, ele introduz um termo comercial, que designa propriamente a perda de uma mercadoria, durante o transporte marítimo, quando se faz necessário lançá-la ao mar para salvar o navio e seus ocupantes. A *iactura* é justificável para salvar um bem mais precioso (o navio e as vidas), mas, quando perdemos o tempo por negligência nossa (e não por prudência), é a pior perda de tempo que pode haver. Seria como lançar ao mar uma preciosa mercadoria por simples des-caso ou inconsequência.

A perda do tempo por negligência dá-se segundo três modos distintos: (1) grande parte da vida “cai no mar” e escapa das mãos dos proprietários que estão agindo mal (*male agentibus*), que estão fazendo mal suas atividades e obrigações; (2) a maior parte dela perde-se para os que nada fazem (*nihil agentibus*) e não agem; (3) a vida inteira (*tota vita*) perde-se para os que estão fazendo outra coisa que não o que deveriam estar fazendo, que não agem para cumprir com os deveres primordiais, que são aqueles para consigo próprio, sobretudo o cultivo e o cuidado (ou cura) de sua alma através da filosofia.

7 O termo “jactura” está registrado em língua portuguesa, significando a perda da posse de algo e o conseqüente dano ou prejuízo.

Se o tempo é um bem, comparável a uma mercadoria que se pode perder por incúria, é preciso que ele tenha um valor. Sêneca introduz essa noção com os termos *pretium* (preço) e *aestimet* (valorar, calcular o valor), ao pedir a Lucílio que lhe aponte alguém que saiba pôr um preço em seu tempo e que saiba calcular o valor de seu dia. No *De brevitae vitae* temos a mesma ideia, expressa inclusive com o mesmo verbo *aestimo*, utilizado duas vezes na passagem seguinte (*Dialogi*, 10, 8, 1-2):

Brinca-se com a coisa mais preciosa de todas. Enganam-se, porém, porque é uma coisa incorporal, porque não aparece aos olhos, e por isso é avaliada com o preço mais baixo, ou antes seu valor é quase nenhum. As pessoas aceitam de muitíssimo bom grado pensões, doações, e nessas coisas empregam seu trabalho ou sua ocupação ou seu cuidado: ninguém valoriza o tempo; usam-no com muito pouco comedimento, quase como se fosse sem valor.

Re omnium pretiosissima luditur; fallit autem illos quia res incorporalis est, quia sub oculos non venit, ideoque vilissime aestimatur, immo paene nullum eius pretium est. Annuā, congiaria homines carissime accipiunt et illis aut laborem aut operam aut diligentiam suam locant: nemo aestimat tempus; utuntur illo laxius quasi gratuito.

Como adição ao drama do tempo, surge um novo elemento que muda a equação: a morte. “Quem haverá que compreenda que está morrendo a cada dia?”, pergunta ele a Lucílio. O tema da morte entra, desde o início, na correspondência com seu protegido. A razão é bastante simples: a morte põe fim ao tempo de nossa existência, à nossa vida, e é como que o metro, a medida pela qual nossas ações serão mensuradas e avaliadas: “o que fizeste aparecerá quando exalares o último suspiro.” (*Epistulae*, 26, 6: *quid egeris tunc apparebit cum animam ages*). Nossa relação com a morte é equivocada, temos um grave erro — *fallimur* — de avaliação sobre a realidade que ela é: encaramos a morte como algo futuro, olhamos para ela como se estivesse bem à nossa frente (*pro-spiciamus*). No entanto, a morte já passou por nós e todo o tempo de nossa existência que já ficou para trás pertence a ela: *mors tenet*, a morte o possui. O verbo *teneo* significa primeiramente segurar e, por extensão, possuir. Dele deriva nosso “ter”. De fato, vimos a passagem em que Aulo Gélío explica o sentido do verbo *vindico* e do substantivo *vindicia*, ligados à ideia de reivindicação da propriedade de algo. Para isso, era necessário segurar a coisa (ou, se fosse muito grande, colocar a mão sobre ela). Portanto, a propriedade

sobre algo era indicada com o gesto de segurá-la. Assim, quando Sêneca diz *quidquid aetatis retro est mors tenet* — seja o que for de nossa existência que ficou para trás, a morte o possui —, quer indicar que o tempo que se perde, qualquer que seja forma como isso se dá (*aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat*), tem como dona final, como última proprietária a morte. No que tange ao tempo, a relação que temos com a morte é comercial, é um negócio. Como não sabemos avaliar o tempo, a morte acaba por adquiri-lo barato, ou melhor, de graça. E os que nos fazem perder tempo são, em última instância, apenas intermediários, atravessadores: quem controla a operação comercial é a morte. Por que, poder-se-ia perguntar, Sêneca emprega uma linguagem de negócios (*vindica, iactura, pretium, aestimo, teneo*)? Lucílio, o primeiro destinatário da carta, é um romano que com seu trabalho e engenho conquistou postos na administração pública⁸. Ele é um romano típico, voltado para cargos, conquistas financeiras, carreira, negócios. É como tantos outros e como fora, um dia, o próprio Sêneca. O filósofo fala, por conseguinte, com um vocabulário que é familiar a ambos: perdas e ganhos, sucesso, propriedades, cargos, poder. Ele vai, no entanto, deslocar o referencial, passando das realidades materiais e honoríficas ao que há de essencial: a vida.

O fluxo do tempo (*quaedam tempora effluunt*, dissera ele pouco antes) está umbilicalmente conectado ao rápido passar da vida. *Dum differtur vita transcurrit*, “enquanto é postergada, a vida passa rapidamente”. *Transcurrit* tem a ideia de passar, de atravessar (*trans*) um espaço correndo (*currit*). Eventualmente, poderíamos conectar *differo* (adiar) com o âmbito comercial, já que adiar se aplica ao pagamento de dívidas, à conclusão de um negócio etc. Nesse sentido, a vida seria um negócio, nossa maior empresa, e, ao adiar sua gestão apropriada, estamos pondo a perder nosso maior ativo. E a confirmar tal interpretação, temos, imediatamente antes, outra frase: *sic fiet ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris*, “assim, acontecerá que dependerás menos do amanhã, se te apoderares do hoje”. Uma vez mais a ideia de lançar a mão sobre algo para dele apoderar-se, aliada ao princípio de gestão que preconiza a conclusão de um negócio no momento adequado, o hoje, para que se venha a depender menos das incertezas e oscilações do amanhã, figura inegavelmente aplicável à esfera econômica. O princípio de que não podemos adiar a vida, de que devemos vivê-la no dia de hoje está também expresso

8 Lucílio pertence à ordem equestre, condição que alcançou com trabalho (*Epistulae*, 44, 2: *Eques Romanus es, et ad hunc ordinem tua te perduxit industria*). Foi também procurador do Império. Sêneca menciona, de modo irônico, a “procuradoriazinha” de Lucílio (*Epistulae*, 31, 9: *procuratiunculae*).

no *De brevitae vitae*, em uma passagem na qual encontramos termos como *iactura* (perda), *eripio* (arrancar), *impendium* (gasto), *dilatatio* (diferimento ou adiamento, forma derivada do verbo *differe*, diferir, adiar) (*Dialogi*, 10, 9, 1):

Estão muito ativamente empenhados para que possam viver melhor; preparam a vida às expensas da vida. Fazem seus projetos a longo prazo. No entanto, o diferimento é a maior perda de vida: ele nos arrebatava cada dia, ele nos arranca o presente enquanto promete o futuro. O maior obstáculo ao viver é a espera, que depende do amanhã e desperdiça o hoje.

Operosius occupati sunt ut melius possint vivere, impendium vitae vitam instruunt. Cogitationes suas in longum ordinant; maxima porro vitae iactura dilatatio est: illa primum quemque extrahit diem, illa eripit praesentia dum ulteriora promittit. Maximum vivendi impedimentum est expectatio, quae pendet ex crastino, perdit hodiernum.

Na sequência desse trecho do *De brevitae vitae*, encontra-se a noção do intenso fluir do tempo, que ele desenvolve apoiada em uma citação das *Geórgicas* de Virgílio (*Dialogi*, 10, 9, 1-3):

Planejas o que está posto na mão da fortuna, o que está na tua, deixa-o ir-se embora. Para onde voltas teu olhar? Aonde te lanças? Tudo que há-de vir jaz na incerteza: vive imediatamente! Eis que clama o maior dos poetas e canta, como que impelido por uma voz divina, um saudável oráculo:

aos pobres mortais, cada um dos melhores dias de sua existência é o primeiro a escapar.

‘Por que tardas?’, diz ele, ‘Por que estás ocioso? Se dele não te assenhoras, ele escapa’. E ainda que te tenhas assenhorado, escapará, entretanto. Por isso, deve-se lutar com rapidez contra a celeridade do tempo que se deve usar e hauri-lo depressa como de uma torrente impetuosa e que nem sempre jorrará.

Quod in manu fortunae positum est disponis, quod in tua dimittis. Quo spectas? quo te extendis? Omnia quae ventura sunt in incerto iacent: protinus vive. Clamat ecce maximus vates et velut divino ore instinctus salutare carmen canit:

optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
prima fugit.

‘Quid cunctaris?’ inquit ‘quid cessas? nisi occupas, fugit.’ Et cum occupaveris, tamen fugiet; itaque cum celeritate temporis utendi velocitate certandum est et velut ex torrenti rapido nec semper ituro cito hauriendum.

Protinus vive, vive imediatamente, ordena Sêneca. Os versos de Virgílio, na interpretação do filósofo, são um apelo a apoderar-se do hoje (*dies*), dada a sua fugacidade. Mas Sêneca compreende a natureza efêmera⁹ do dia e do tempo e conclui que este escapará, ainda que dele alguém se apodere. A posse do tempo não é sem fim, não é estática, é dinâmica como o próprio tempo e segue, em certa medida, suas regras. É preciso dominá-lo, sabendo, entretanto, que é um domínio “temporário”. Donde a recomendação de lutar com rapidez contra a velocidade do tempo. A parte final da citação insiste fortemente no caráter volátil do tempo. Os termos reiteram a celeridade com que ele se esvai: *fugit, fugiet, velocitate, torrenti, rapido, cito*. O dia de hoje é comparado a uma torrente impetuosa (*ex torrenti rapido*), expressão na qual ambos os termos denotam uma ideia de violência. *Torrentis* deriva do verbo *torreo*, primitivamente “secar” e, por extensão, “queimar, consumir”, vindo a significar, por fim, um curso d’água caracterizado pela rapidez e violência (cf. ERNOUT, 2001, p. 696). *Rapidus* (que arrasta, arrebatador), por sua vez, é oriundo do verbo *rapio*, arrancar, arrebatador, o mesmo que está na base de outros dois verbos compostos que Sêneca utiliza no início da carta 1: *subripio*, subtrair, ou seja, arrebatador às escondidas, e *eripio*, arrancar, levando para fora (*ex*) (cf. ERNOUT, 2001, p. 564). Já o verbo *haurio* (da forma *hauriendum*) vem, com uma certa frequência, associado a algo líquido, com o sentido de sorver, podendo, também, significar esvaziar ou devorar (cf. ERNOUT, 2001, p. 290). Nossa atitude diante do tempo e do dia de hoje deveria ser, portanto, tentar, com toda presteza, sugá-lo, ao ponto de, se possível, consumi-lo completamente e não deixar uma só gota.

Sêneca, no trecho do *De brevitate vitae*, omitiu a continuação da citação das *Geórgicas*. No entanto, na carta 108, ele menciona a passagem terminando o segundo verso e acrescentando um terceiro. Eis o contexto mais completo dos versos de Virgílio (*Geórgicas*, vv. 66-68):

9 Vale lembrar que o termo “efêmero”, em sua etimologia, vem de ἐφήμερος, composto de ἐπί e ἡμέρα, tendo o sentido mais geral de “aquilo que dura apenas um dia”.

Aos pobres mortais, cada um dos melhores dias de sua existência é o primeiro a escapar; sobrevêm as doenças e a triste velhice e o sofrimento, e a inclemência da morte cruel arrebatam-os>.

Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
prima fugit; subeunt morbi tristisque senectus
et labor, et durae rapit inclementia mortis.

A citação surge para ilustrar como dois indivíduos, um que se dedica à literatura e outro à filosofia, interpretariam um mesmo trecho de modo diverso. Este último poderia tecer uma análise do modo seguinte (*Epistulae*, 108, 25-26):

Aquele que tem os olhos na filosofia leva estas mesmas palavras na direção devida. ‘Virgílio’, diz ele, ‘nunca fala que o dia passa, mas que ele escapa, o que é o tipo mais veloz de correr, e que os melhores <dias> são os primeiros a serem arrebatados. Por que, então, deixamos, nós próprios, de nos acelerar para que possamos alcançar a velocidade de uma coisa rapidíssima? As melhores coisas passam voando, as piores vêm em seguida.’

Ille qui ad philosophiam spectat haec eadem quo debet adducit. ‘Numquam Vergilius’ inquit ‘dies dicit ire, sed fugere, quod currendi genus concitatissimum est, et optimos quosque primos rapi: quid ergo cessamus nos ipsi concitare, ut velocitatem rapidissimae rei possimus aequare? Meliora praetervolant, deteriora succedunt.’

Deixamos de lado, por ora, o desenvolvimento que Sêneca dará ao trecho. O essencial é que ele, na citação de Virgílio, acrescenta a chegada das doenças, da velhice e, finalmente, da morte. A passagem veloz e avassaladora do tempo não é um fato independente, isolado: faz-se inexoravelmente acompanhar da morte. As doenças podem ou não vir. A velhice chega ou não. A morte, no entanto, nunca se faz ausente. A reta compreensão desse incorpóreo que é o tempo — e, por conseguinte, da vida — implica enfrentar o problema inescapável da morte. Entender o fluxo do tempo implica assimilar o fato de que se morre a cada dia — *se cotidie mori*. Ao introduzir a questão prática da reapropriação do tempo, Sêneca vê-se obrigado a tratar da morte, que é um dos temas essenciais do epistolário, e a apresentar uma ressignificação dela, o que, em outros termos, implicaria também uma reapropriação da morte. Como isso ultrapassa os limites do presente texto, deixamos a questão de lado.

O tema da carta 1 é o tempo. A morte surge com um parâmetro que nos permite medir a importância dele. Ela ajuda-nos a valorar corretamente esse bem de que fomos, de diferentes formas, desapropriados. Sêneca introduz, então, o conceito do tempo como nosso único bem: “Tudo, Lucílio, pertence aos outros, somente o tempo é nosso” — *Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est*. O tempo é uma coisa *fugax e lubrica*, fugaz e escorregadia, e, por isso, qualquer um pode dela nos privar: *ex qua expellit quicumque vult*, “da qual nos esbulha quem quer que queira”. O texto emprega o verbo *expello*, expelir, expulsar, o que denota um certo nível de violência. Notável, também, o uso do pronome *quicumque*, quem quer que, indicando que é extremamente fácil arrancar-nos o nosso tempo. Este tem uma característica que o torna um bem ímpar: mesmo alguém que nos seja grato pelo tempo lhe damos não poderá jamais devolvê-lo para nós. Uma vez passado, uma vez utilizado, não tem retorno: é insubstituível. E ocorre que os que recebem de nós algo tão precioso não se creem em nada devedores.

Citamos, mais acima, o início da carta 27, em que Sêneca, ao justificar os conselhos que dá a Lucílio, apresenta-se, não como médico, mas como um paciente acamado no mesmo hospital, que conversa sobre uma doença comum e reparte com seu companheiro de infortúnio a medicação. Em contraste com tal posição, está um trecho da carta 34 em que o filósofo como que se ufana de seu feito: ele é o responsável pelo progresso de Lucílio, a quem chama de obra sua (*meum opus es*) e sobre quem reivindica propriedade (*adsero te mihi; inieci manum*). Mas a contradição é aparente: ele acrescenta que, se por um lado ele tem exortado Lucílio a progredir, este, por sua vez, tem feito o mesmo: a ajuda é mútua. Atente-se ao *lente ire* (caminhar lentamente), bastante significativo e em consonância com a ideia do tempo como uma torrente avassaladora (*Epistulae*, 34, 2-3):

Reivindico-te para mim: és minha obra. Eu, quando vi tua índole, lancei minha mão <sobre ti>, exortei-te, estimulei-te e não consenti que caminhasse lentamente, mas te animei constantemente. E agora faço o mesmo, mas encorajo alguém que já está correndo e que, por sua vez, me encoraja.

Adsero te mihi; meum opus es. Ego cum vidissem indolem tuam, inieci manum, exhortatus sum, addidi stimulos nec lente ire passus sum sed subinde incitavi; et nunc idem facio, sed iam currentem hortor et invicem hortantem.

Na carta 1, temos o mesmo espírito: Sêneca analisa e expõe um tanto sua própria miséria em relação ao controle do tempo: *interrogabis fortasse quid ego faciam qui tibi ista praecipio*, “perguntarás, talvez, o que faço eu, que te dou esses conselhos”. A resposta a tal questionamento é uma franca confissão (*Fatebor ingenue*) das falhas ainda existentes no processo de reapropriação do tempo, embora ele também reconheça que progrediu na matéria: existem situações de perda de tempo, mas ele sabe, ao menos, o que está perdendo, por que e como. O vocabulário empregado é, novamente, da economia, do comércio. Ele diz-se gastador (*luxuriosus*), mas cuidadoso (*diligens*) em seus gastos. O balanço (*ratio*) de sua despesa (*impensa*) está consolidado (*constat*). Conhece as causas de sua pobreza (*causas paupertatis meae*) e vê-se, de certo modo, reduzido à miséria (*ad inopiam*). Tal linguagem, aplicada ao tempo, reforça o conceito de que este é um bem preciosíssimo, único, porém instável e cuja posse se revela frágil. E traz-nos, adicionalmente, a visão de que o processo de recuperar o tempo é, para nós, uma negociação com os demais e com nós mesmos.

No trecho final da carta 1, Sêneca reforça o conceito de economia, ou melhor, de poupança do tempo, apoiando-se no tema da pobreza que acabara de mencionar (*causas paupertatis meae*). Sem dúvida, a pobreza de que aqui ele fala é relativa ao tempo, a sua escassez. No entanto, o tópico será explorado, em outras cartas, no sentido material. Na carta 18, por exemplo, recomenda a Lucílio que faça, durante alguns dias, um exercício de pobreza (*Epistulae*, 18, 5-6):

De resto, agrada-me a tal ponto pôr à prova tua firmeza de espírito que, conforme a recomendação de homens ilustres, também te recomendo: que tu intercales alguns dias nos quais, contentando-te com um alimento escasso e de baixíssima qualidade e com uma roupa grosseira e áspera, possas dizer-te: ‘é isto que se temia?’.

Ceterum adeo mihi placet temptare animi tui firmitatem ut ex praeecepto magnorum virorum tibi quoque praecipiam: interponas aliquot dies quibus contentus minimo ac vilissimo cibo, dura atque horrida veste, dicas tibi ‘hoc est quod timebatur?’

Já na carta 2, ele revela um exercício seu: das leituras que se fazem, é preciso escolher algo que se possa digerir (*unum excerpe quod illo die concoquas*). E, naquele dia, a máxima que procura assimilar é de Epicuro: *honestas res est laeta paupertas*, é uma coisa nobre a pobreza vivida com alegria. E, comentando o dito, acrescenta (*Epistulae*, 2, 6):

Na verdade, se ela é vivida com alegria, não é pobreza. É pobre não quem tem pouco, mas quem deseja mais. Com efeito, que importa quanto ele tem no cofre, quanto no celeiro, quanto gado cria ou quanto recebe de juros, se ambiciona os bens alheios, se calcula não o que adquiriu, mas o que deve adquirir? Perguntas qual é a justa medida das riquezas? Primeiro, ter o que é necessário, depois, o que é suficiente.

Illa vero non est paupertas, si laeta est; non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est. Quid enim refert quantum illi in arca, quantum in horreis iaceat, quantum pascat aut feneret, si alieno imminet, si non adquisita sed adquirenda conputat? Quis sit divitiarum modus quaeris? primus habere quod necesse est, proximus quod sat est.

Ou ainda, finalizando a carta 4 (§11): *Cui cum paupertate bene convenit dives est*, “é rico quem está em consonância com a pobreza”. E, assim, na carta 1, ele pode declarar: *non puto pauperem cui quantulumcumque superest sat est*, “não julgo que seja pobre aquele a quem é suficiente qualquer pouquinho que lhe resta”. Mas ainda que possamos viver bem e contentes, fruindo do pouco tempo que nos sobra em meio às atribuições e tribulações da vida, é preferível (*malo*, diz ele) conservar nosso tempo. E quanto mais cedo começarmos a fazê-lo, melhor. Essa pequena alusão, já quase na conclusão da carta, abre a via para outro tema: a juventude dedicada à filosofia. *Et bono tempore incipies*, “e começarás em tempo hábil”. A frase implica duas coisas: (1) Lucílio já foi cooptado para a vida filosófica e (2) ele é jovem, ou ao menos mais jovem do que Sêneca, o que este, como vimos, confirma na carta 26, 7: *iuvenior es*.

A carta 1 conclui-se com a citação do que seria um antigo ditado romano: *sera parsimonia in fundo est*, “é tarde para poupar, quando se chegou ao fundo do recipiente”. Reynolds (1965, vol. 1, p. 2) dá como referência da citação o verso 369 de *Trabalhos e dias*, de Hesíodo: *δειλή δ' ἐν πυθμένι φειδώ*, “é abjeta a economia no fundo”. O verso do poeta grego está inserido em um contexto bem específico de parênese, que parece apontar para a parcimônia (*Opera et Dies*, 368-369):

*Quando o jarro está no começo ou no fim, sacia-te,
no meio, poupa: é abjeta a economia no fundo.*

*Ἀρχομένου δὲ πίθου καὶ λήγοντος κορέσασθαι,
μεσσοῦθι φείδεσθαι· δειλή δ' ἐν πυθμένι φειδώ.*

É inegável a semelhança entre o v. 369 e a citação de Sêneca. Há, porém, dois problemas a serem levados em consideração. O primeiro é a discrepância de sentido entre *δειλή* e *sera*, o que se poderia explicar como uma variação ou adaptação. O segundo é mais complexo: Sêneca fala de *nostris maioribus*, nossos antepassados, referência clara a uma tradição cultural de raiz romana. Seria possível pensar em uma antiga apropriação latina do verso de Hesíodo. No entanto, o termo *maioribus* especifica, para Sêneca, a origem romana da máxima e deixa claro que ele não a toma de Hesíodo.

Os versos gregos pregam a parcimônia com um exemplo bastante concreto: um jarro. Chantraine (1999, p. 900) define o termo *πίθος* como um grande jarro de terra que pode conter todo tipo de provisões, vinho, óleo etc. Ele fala em “todo tipo de provisões”, mas os exemplos são de natureza líquida. Não há razão para pensar que os versos de Hesíodo façam menção ao vinho e que a ideia seja de moderação no consumo para a manutenção da sobriedade. A noção é antes: no início do jarro, não há por que economizar, já que ele está cheio; quando se chegou ao fundo, já não há o que economizar, seria uma atitude mesquinha, pois o que resta é pouquíssimo; é preciso poupar quando o jarro está pela metade, pois é um indício de que caminhamos para esgotar os recursos, mas ainda há o que se guardar. A citação de Sêneca aponta exatamente para a mesma direção. Ele introduz, no entanto, um elemento novo nas poucas palavras com que a comenta: *non enim tantum minimum in imo sed pessimum remanet*, “com efeito, não apenas resta pouquíssimo no fundo, mas o que é de pior qualidade”. Esse comentário especifica que o conteúdo é de natureza líquida. É uma alusão ao processo de decantação, mediante o qual, em uma mistura, a parte mais leve fica por cima e a mais pesada desce e deposita-se no fundo do recipiente. Em líquidos como o vinho e o azeite, durante o processo de extração, era normal que se misturassem impurezas de toda sorte. Quando armazenados esses líquidos, as impurezas naturalmente se acumulariam na parte inferior do produto. Por isso, na imagem do filósofo, o que resta no fundo do recipiente não só é pouquíssimo (*minimum*), mas é o que é de pior qualidade (*pessimum*), cheio de impureza a tal ponto que seu consumo se torna penoso. A presença do elemento líquido na comparação é bastante adequada à frequente noção de liquidez, de fluidez, que o filósofo atribui como algo essencial ao tempo e a sua transitoriedade. O jarro representa nossa existência, o líquido contido, o tempo, que devemos aprender a consumir com certa moderação, sobretudo ao chegarmos à metade do jarro-existência. O fundo do jarro é o final de nossa existência e as impurezas que aí se acumulam têm um duplo significado: (1) indicam, do ponto de vista

físico, um corpo já bastante alquebrado pelos anos e que não nos permitirá fazer o que quisermos; (2) designam, no aspecto espiritual, uma mente, um *animus* em que se foram sedimentando toda sorte de vícios, depravações, defeitos e imperfeições. Nossa mente, portanto, já não terá, eventualmente (isto é, sem um trabalho filosófico que nos venha da juventude), o viço necessário para o seu pleno funcionamento; ela, que é chamada às alturas, que é caracterizada pela leveza, estará carregada de pesadas impurezas que não a deixarão elevar-se a seu destino. A leveza originária da alma e sua vocação para o alto são atestadas em um trecho da carta 79 (*Epistulae*, 79, 12):

Então, nossa mente terá pelo que congratular-se consigo mesma, quando, libertada dessas trevas nas quais chafurda, não tiver olhado para as realidades luzentes com uma vista fraca, mas tiver deixado entrar o dia em sua plenitude e tiver sido restituída em seu lugar no céu, quando tiver retomado o lugar que ocupava quando seu nascimento lhe atribuiu um quinhão. Suas origens a chamam para o alto; mas ela estará lá inclusive antes de livrar-se desta prisão, quando tiver eliminado os vícios e, pura e leve, tiver se elevado até os pensamentos divinos.

Tunc animus noster habebit quod gratuletur sibi cum emissus his tenebris in quibus volutatur non tenui visu clara prospexerit, sed totum diem admiserit et redditus caelo suo fuerit, cum receperit locum quem occupavit sorte nascendi. Sursum illum vocant initia sua; erit autem illic etiam antequam hac custodia exsolvatur, cum vitia disiecerit purusque ac levis in cogitationes divinas emicuerit.

A imagem do jarro e do líquido decantado é retomada por Sêneca muito adiante em sua correspondência com Lucílio, mais especificamente na carta 108, que já mencionamos. Ele alude a uma ânfora, vaso empregado normalmente como continente de líquidos. Uma vez mais menciona a passagem das *Geórgicas* de Virgílio e incita-nos a tomarmos posse dos melhores dias de nossa vida, que são a juventude (*Epistulae*, 108, 26-28):

Como o que sai primeiramente de uma ânfora é o que há de mais puro, e o que há de mais pesado e turvo deposita-se no fundo, assim, em nossa existência, o que há de melhor está no início. Consentimos que ele se esgote,

de preferência, em benefício de outros, de modo a reservarmos para nós a borra¹⁰? Que isso se fixe em nossa mente e que o aproveemos como se tivesse sido enviado por um oráculo:

*aos pobres mortais, cada um dos melhores dias de sua existência
é o primeiro a escapar.*

Por que melhores? Por que o que resta é incerto. Por que melhores? Porque, quando jovens, podemos aprender, podemos dirigir para as melhores coisas um espírito dócil e ainda maleável; porque esse tempo é apropriado aos esforços, apropriado a cultivar as inteligências por meio dos estudos e a exercitar os corpos por meio dos trabalhos: aquilo que resta é mais lento, mais fraco e mais próximo do fim. Portanto, façamos isso com toda a nossa alma e, abandonado o que nos distrai, esforcemo-nos em um escopo único: que não compreendamos essa rapidez do velocíssimo tempo, a qual não podemos frear, somente quando tivermos ficado para trás. Que cada um dos primeiros dias nos seja agradável como sendo o melhor e que ele se torne nossa propriedade. É preciso assenhorar-se do que está escapando.

Quemadmodum ex amphora primum quod est sincerissimum effluit, gravissimum quodque turbidumque subsidit, sic in aetate nostra quod est optimum in primo est. Id exhauriri [in] aliis potius patimur, ut nobis faecem reservemus? Inhaereat istud animo et tamquam missum oraculo placeat:

*optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
prima fugit.*

Quare optima? quia quod restat incertum est. Quare optima? quia iuvenes possumus discere, possumus facilem animum et adhuc tractabilem ad meliora convertere; quia hoc tempus idoneum est laboribus, idoneum agitandis per studia ingeniis [est] et exercendis per opera corporibus: quod superest segnius et languidius est et propius a fine. Itaque toto hoc agamus animo et omissis ad quae devertimur in rem

10 O termo latino por trás de “borra” é *faex*, que indica o resíduo sólido que se sedimenta no fundo de um líquido. É, portanto, o refugio, a sujeira, por assim dizer, resultante da extração do líquido (vinho, azeite), que se acumula na parte inferior do recipiente. Em um curioso descaminho etimológico, veio dar origem a nosso vocábulo “fezes”.

unam laboremus, ne hanc temporis perniciosissimi celeritatem, quam retinere non possumus, relictis demum intellegamus. Primus quisque tamquam optimus dies placeat et redigatur in nostrum. Quod fugit occupandum est.

Os dias de nossa juventude são caracterizados por encontrarem nosso espírito dócil e ainda maleável (*facilem animum et adhuc tractabilem*). Sêneca emprega dois adjetivos para qualificar nossa mente, nosso espírito, quando ainda somos jovens: *facilis* e *tractabilis*. Etimologicamente, *facilis* está conectado ao verbo *facio* e significa, primitivamente, “o que se deixa fazer” (ERNOUT, 2001, p. 210) e, por conseguinte, “o que se deixa formar”. Assim, o *animus facilis* é o espírito, a mente, que se deixa formar, instruir: em uma palavra, dócil¹¹. Quanto à etimologia de *tractabilis*, ele depende do verbo *tracto*, intensivo e frequentativo de *traho*; significa “que se deixa trabalhar, manipular” (ERNOUT, 2001, p. 698-699). Figurativamente, *tractabilis* seria aquele que se deixa dirigir ou instruir. *Facilis* e *tractabilis* indicam, então, que o espírito jovem tem, ainda (*adhuc*, que se aplica mais diretamente a *tractabilis*), uma maleabilidade ou plasticidade que lhe permite ser moldado em um processo de educação. A ideia de plasticidade é especialmente interessante, pois remete a certos materiais cuja natureza permite serem trabalhados e moldados para que adquiram uma forma determinada.

Os termos plasticidade e plástico vêm do radical do verbo grego *πλάττω*, moldar, formar, modelar. Platão, em uma passagem do livro II da *República*, põe-se a discutir a educação das crianças. Ele sugere que o melhor seria seguir o sistema tradicional (376e 2-3: *ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ἡρμημένη*), baseado na ginástica para o corpo e na música para a alma. Deve-se começar por esta, que compreende também a literatura (*λόγοι*). Mas há duas formas de literatura: uma verdadeira e outra falsa. Platão explica, então, que, na primeira educação das crianças, utilizam-se fábulas (*μῦθοι*) e que essas, ainda que contenham alguma verdade, são normalmente constituídas de mentiras. É sobretudo quando se é novo (*νεός*) e mole (*ἀπαλός*) que se é modelado (*πλάττεται*). É preciso, portanto, vigiar os autores de fábulas (*μυθοποιοί*) e convencer as mães e as avós a contar às crianças as boas fábulas, “e a moldar-lhes (*πλάττειν*) as almas com as fábulas muito mais do que os corpos com as mãos” (377c 3-4: *καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις πολὺ μᾶλλον ἢ*

11 Nosso adjetivo “dócil” vem, no mesmo princípio de *facilis*, do latim *docilis*, ligado ao verbo *doceo*, ensinar. *Docilis* é, assim, aquele “que se deixa ensinar”.

τὰ σώματα ταῖς χερσίν). É, portanto, a essa plasticidade da alma jovem que Sêneca se refere quando nos incita a, na juventude, voltar nossa mente para as melhores coisas.

Conclusão

O fato de que a carta 1 abra a coletânea da correspondência entre Sêneca e Lucílio já deveria bastar para dar-lhe um interesse especial. Mas sua importância vai muito além. Ela é uma carta pouco extensa, sobretudo se comparada a outras cartas posteriores (pensemos, por exemplo, nas cartas 24, 58, 66, 70, 71, para citar apenas algumas), mas igualmente pouco extensas são as primeiras cartas e mais curta ainda é a carta 34. O que é marcante é precisamente isto: sendo curta, ela é extremamente densa, abordando, ainda que de modo sucinto e formular, algumas das questões principais da filosofia de Sêneca. Sua temática única é, aparentemente, o tempo e este é, talvez, o tópico essencial do pensamento do filósofo romano. De fato, a carta gira em torno do problema do tempo. Não se trata, aqui, de um problema teórico. Sêneca não busca uma definição de tempo, não investiga seus eventuais componentes ou partes, não o elabora como um conceito importante para o desenvolvimento de uma teoria física (no sentido antigo, do estudo da φύσις). A dimensão de sua abordagem do tempo é totalmente outra: é existencial.

Desde o princípio da carta, ele conecta o tempo ao “eu”: *vindica te tibi, et tempus...collige et serva*. O *vindica te tibi* é tomado, como vimos, de um uso jurídico de reivindicação da propriedade de algo. Aqui, assume um sentido existencial: é a reivindicação da propriedade de si mesmo. Ora, essa reapropriação do “eu” faz-se mediante a reapropriação do tempo: *collige et serva*, recolhe-o, recupera-o, porque ele se espalha para longe de teu controle, e conserva-o, guarda-o, protege-o. Há uma equivalência entre o controle do tempo e o controle de si expressa nessa frase de abertura (cf. EDWARDS, 2014, p. 327). Recuperar a posse do tempo é recuperar a posse de si. Isso equivaleria a dizer que o tempo e o “eu” são uma e mesma coisa? Sim e não. Um indício da resposta a tal questão é-nos dado quando ele afirma em 1, 3: *Dum differtur vita transcurrit*, “enquanto é postergada, a vida passa rapidamente”. Se é postergada, isto é, adiada (*differtur*), a vida passa. Como ela poderia passar, se é adiada? Temos, aqui, a expressão de uma dupla dimensão do tempo humano: a existência e a vida. Existir e viver não são sinônimos. No *De brevitate vitae* (*Dialogi*, 10, 7, 10), Sêneca explica que alguém que já conte muitíssimos anos, que seja idoso, nem por isso viveu muito, mas existiu muito: *non ille*

diu vixit sed diu fuit. Portanto, vida e existência não se identificam necessariamente. Alguém que tenha “vivido” na inatividade durante oitenta anos, não viveu os oitenta anos, “a não ser talvez”, diz ele, “que estejas dizendo que ele viveu do modo como se diz que vivem as árvores.” (*Epistulae*, 93, 4: *nisi forte sic vixisse eum dicis quomodo dicuntur arbores vivere*). Esse mesmo exemplo de quem vive oitenta anos em meio à inércia, à preguiça, à inatividade (ou mesmo em meio a uma ocupação que resulte na perda do *tota vita aliud agentibus* de que falamos mais acima), serve para comparar tal “vida” a uma longa morte: “Ele não viveu, mas demorou na vida, e nem morreu tarde, mas durante um longo tempo.” (*Epistulae*, 93, 3: *non vixit iste sed in vita moratus est, nec sero mortuus est, sed diu*).

O tempo poder ser, assim, existência ou vida, conforme o modo como seja empregado. Mas qualquer que seja esse modo, o fim de nosso tempo (e, portanto, de nossa existência ou de nossa vida) se dá com a morte. Esta está intimamente unida ao tempo e vice-versa. Por isso, ao tratar do tempo na carta 1, Sêneca naturalmente introduz o problema da morte e da maneira equivocada como geralmente ela é compreendida. Seja que tenhamos efetiva e plenamente vivido, seguindo os passos da sabedoria, seja que tenhamos apenas existido ou “vivido” ao modo das plantas (em estado vegetativo, diríamos modernamente), os anos pelos quais passamos já pertencem à morte. Se vivemos esses, vivemo-los, mas já os morremos também. Se apenas os existimos, por assim dizer, igualmente já os morremos. O tempo que nos resta, no entanto, pode ser vivido, antes de morrer, ou apenas, no caso da existência, consistir em uma morte lenta (*nec sero mortuus est, sed diu*). Essa “economia” do tempo, que envolve vida, existência e morte, conduz ao tema da pobreza, que aqui é vista exclusivamente sob a dimensão temporal, mas que em outras cartas será tomada no âmbito material, como vimos. A linguagem comercial empregada por Sêneca é um indicador de que o tempo é nosso maior bem. Mas é também uma conexão importante com a vida comum, quotidiana dos romanos de então. E nessa mesma perspectiva vem a máxima da *sera parsimonia*. Ele serve-se de uma sabedoria popular, de detalhes da vida comum, para exortar seu pupilo, e a si mesmo, a uma vida dedicada à verdadeira riqueza.

Levando em conta esses diferentes elementos, podemos concluir que a carta 1 tem um papel fundamental no âmbito da correspondência por representar uma verdadeira carta de intenções, apresentando previamente os principais temas de que Sêneca tratará e o modo de fazê-lo.

Tradução da carta 1

Sêneca saúda o seu caro Lucílio

Faze assim, meu caro Lucílio: reivindica-te para ti, e o tempo que até agora era arrancado ou subtraído ou escapava, recolhe-o e conserva-o. Persuade-te de que as coisas são como te escrevo: parte do nosso tempo nos é arrancada, parte nos é furtada, parte nos escapa. Entretanto, a pior perda é a que se faz por negligência. E se quiseres prestar atenção, grande parte da vida escapa aos que estão fazendo mal, a maior parte, aos que nada estão fazendo, a vida inteira, aos que estão fazendo outra coisa.

Quem tu me citarás que ponha algum preço em seu tempo, que avalie o valor de seu dia, que compreenda que está morrendo a cada dia? Com efeito, nós erramos pelo fato de que vemos a morte à nossa frente: grande parte dela já passou; seja o que for de nossa existência que ficou para trás, a morte o possui. Logo, faze, meu caro Lucílio, o que escreves que estás a fazer: apodera-te de todas as horas. Assim, acontecerá que dependerás menos do amanhã, se te apoderares do hoje.

Enquanto é postergada, a vida passa rapidamente. Tudo, Lucílio, pertence aos outros, somente o tempo é nosso. A natureza nos colocou de posse dessa coisa única, fugaz e escorregadia, da qual nos esbulha quem quer que queira. E a estultice dos mortais é tanta que aceitam que se lhes coloque na conta aquelas coisas ínfimas e de nenhum valor – certamente substituíveis –, quando as adquiriram, mas não se crê devedor de algo ninguém que recebeu tempo, quando, entretanto, essa é a única coisa que mesmo alguém cheio de gratidão não pode restituir.

Perguntarás, talvez, o que faço eu, que te dou esses conselhos. Confessarei com franqueza: o que ocorre a alguém gastador, mas cuidadoso – o balanço de minhas despesas está consolidado. Não posso dizer que eu não perca nada, mas posso dizer o que estou perdendo, o porquê e o como. Posso indicar as causas de minha pobreza. Mas acontece comigo o mesmo que a muitos reduzidos à miséria sem ter culpa: todos os desculpam, ninguém os socorre.

E afinal? Não julgo que seja pobre aquele a quem é suficiente qualquer pouquinho que lhe resta. Todavia, prefiro que conserves o que é teu, e comearás em tempo hábil. Pois, como pensavam os nossos antepassados, “é tarde para poupar, quando se chegou ao fundo do recipiente”; com efeito, não apenas resta pouquíssimo no fundo, mas o que é de pior qualidade. Saudações.

Referências

- AULO GÉLIO. A. *Gelli Noctes Atticae*. Vols. 1-2. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit K. Marshall. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1968.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999.
- EDWARDS, Catharine. Ethics V: death and time. In: DAMSCHEN, Gregor; HEIL, Andreas (org.). *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*. Leiden, Brill, 2014. p. 239-256.
- ERNOUT, Alfred, MEILLET, Alfred. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine: histoire des mots*. Retirage de la 4e édition augmentée d'additions et de corrections par Jacques ANDRÉ. Paris: Klincksieck, 2001.
- HADOT, Pierre. *La citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 2011.
- NATALI, Monica: ver REALE.
- REALE, Giovanni. *Lucio Anneo Seneca: tutte le opere - dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*. A cura di Giovanni Reale, con la collaborazione di Aldo Marastoni, Monica Natali e Ilaria Ranelli. Milano: Bompiani, 2000.
- REYNOLDS: ver SÊNECA. L. *Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*.
- SÊNECA. *De Brevitate vitae*: ver SÊNECA. L. *Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*.
- SÊNECA. L. D. L. *Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*. Vols. 1-2. Recognovit et adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1965.
- SÊNECA. L. *Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1977.
- SETAIOLI, Aldo. *Epistulae Morales*. In: DAMSCHEN, Gregor; HEIL, Andreas (org.). *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*. Leiden, Brill, 2014a. p. 191-200.
- SETAIOLI, Aldo. Philosophy as Therapy, Self-Transformation and “Lebensform”. In: DAMSCHEN, Gregor; HEIL, Andreas (org.). *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*. Leiden, Brill, 2014b. p. 239-256.
- SMITH, R. Scott. Physics I: body and soul. In: DAMSCHEN, Gregor; HEIL, Andreas (org.). *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*. Leiden, Brill, 2014. p. 343-361.