

O JOCOSO NAS EPISTOLAS MORAIS DE SÊNECA

Ingeborg Braren

Universidade de São Paulo - Brasil

Sêneca manifesta toda a maturidade de seu pensamento nas *Epístolas Morais*, obra que abriga os temas que mais apreciava. Serviu-se do discurso epistolográfico, justamente para escrever com independência dos rigores que a Retórica exigiria de um tratado filosófico. Escreveu-as por volta de 62 a 64 d. C., época em que Nero e os círculos de influência mais próximos dele forçavam o autoritarismo imperial para uma mudança axial que resultou em um absolutismo peculiar, o neronismo.

Indagações sobre o processo de construção, composição literária ou observações sobre forma e conteúdo remetem-nos necessariamente à época Júlio-claudiana, de tal maneira que as interpretações devem levar em consideração a situação, mais precisamente a instância de produção do discurso, sem esquecer, todavia, que são as circunstâncias que determinam um tipo ou outro de discurso. Precisamente para circunscrever o discurso epistolográfico de Sêneca pode-se partir de uma teoria ciceroniana, que menciona as diferentes maneiras de escrever cartas¹. Para resumir, uma das idéias principais de Cícero que deve provir de uma teoria epistolográfica da Antigüidade, considera carta como parte de um diálogo². Assim, no processo de comunicação que oferece, ainda segundo Cícero, pode ocorrer manifestações do *genus graue et seuerum* e a espontaneidade (*Unbefangenheit*)³ do *genus familiare et iocosum*⁴.

Observa-se, de imediato, nas *Epístolas Morais*, que se trata de obra de caráter

¹ Cic., *fam.* 6, 10, 4; *Att.* 8, 14, 1; *Att.* 9, 10, 1.

² K. Traede, *Grundzüge griechisch-römischer Briefepik*, München 1970, 27-38.

³ E. Norden, *Die antike Kunstprosa*. Teubner 1971, v. I, 306.

⁴ Cic., *fam.* 2, 4, 53: "*reliqua sunt epistularum genera duo, quae me magno opere delectant: unum familiare et iocosum, alterum seuerum et graue. Vt me minus decet uti, non intellego: iocerne tecum per litteras?*"

filosófico, de função parenética e também dogmática⁵. À primeira vista podemos pensar que o discurso das epístolas deva ser sério, erudito e ornamentado, por vezes, de figuras retóricas, enfim do *genus graue et seuerum* como as demais obras em prosa. Todavia esse não será o único tipo de discurso oferecido por Sêneca. Eis que veremos, com certa admiração um fato surpreendente: discretas erupções de humor, não muito freqüentes, porém em número suficiente para crer firmemente em uma capacidade de saborear certos aspectos de sua própria vida pessoal e da vida sócio-cultural de Roma.

É difícil duvidar do humor de Sêneca. Rosário Cortés, em sua *Teoría de la sátira*⁶, observou-o em sua análise da *Apocoloquintose*, partindo de textos teóricos antigos e de uma doutrina do *ridiculum*, fundamentada em Varrão e Lucílio, Horácio e principalmente em Cícero (*De orat.* II, 216-290) e Quintiliano (*I.O.* VI, 3).

É o próprio Sêneca que reivindica: "*deve-se proporcionar recreação ao espírito pois, repousado, mostrar-se-á melhor e mais vigoroso*" (*De tranq. an.*, 17, 5: *danda est animis remissio meliores acioresque requieti surgenti*).

Entre as diferentes maneiras de expressar o humor, os romanos conheciam a *facetia* e a *urbana dissimulatio*, manifestações estas do humor fino que não procura o riso franco e aberto⁷, e outras formas como a *dicacitas* (Quint., *I.O.* VI, 3, 21) que lembra nossa causticidade, ou o *salsum* (Quint., *I.O.* VI, 3, 19), o condimento que se põe no discurso para evitar sua insipidez ou ainda o *iocum* (Quint., *I.O.* VI, 3, 21) que pode constituir-se em uma brincadeira, pois significa tudo que é contrário ao sério, como ficar a simular, amendrontas ou prometer.

É exatamente este termo *iocum*, mais banal e mais exato⁸, cujo campo semântico é de espectro mais amplo pois pode impregnar tanto a comédia, a sátira, como textos do gênero *graue et seuerum*, que servirá para denominar jocosas algumas manifestações que revelam o humor de Sêneca nas *Epístolas Morais*. É pela mão segura de Cícero que sabemos haver dois tipos de *genus iocandi*: *unum illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum; alterum elegans, urbanum, ingeniosum, facetum*⁹.

Quanto a *iocari* ser de emprego comum no gênero epistolar¹⁰, é ainda Cícero que nos presta esta informação. Por ocasião de um protesto contra a quebra das conveniências sociais porque se leu publicamente uma carta particular enviada por amigo, Cícero se queixa, como vemos em Cic., *Phil.* 2, 4, 7: "*Quam multa ioca solent esse in epistulis, quae prolata si sint, inepta uideantur! Quam multa seria neque tamen ullo modo diuulganda!*"

⁵ Como foi demonstrado por I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, W. de Gruyter 1968.

⁶ R. Cortés, *Teoría de la sátira. Análisis de Apocolocytosis de Séneca*, Cáceres 1986.

⁷ Cf. Id., *ibid.*, 40.

⁸ A. Haury, *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, Leiden 1975.

⁹ Cic., *De off.* I, 104.

¹⁰ J. Sikutris, "Epistolographie", *RE, Suppl.* 5, 1931, col. 185-22, col. 194.

(Quantas brincadeiras costumam estar em cartas que se fossem publicadas pareceriam tontas! Quantas coisas sérias que de modo algum deveriam ser divulgadas!)

Estabelecamos o que será jocoso em Sêneca. É jocoso todo registro que tem no conteúdo da palavra ou na seqüência dos atos descritos o elemento surpresa, cuja principal característica é apanhar-nos por uma sensação de estarmos subitamente diante de fatos da própria vida. Daí a importância das manifestações jocosas. Elas informam. Se o jocoso consiste em empregar humor, e se ter humor é ter disposição para descrever espiritualmente certos fatos tais como se apresentam porém com minúcias e graça como só um espírito agudo pode ver em termos reais, não estaremos longe de entender a concretização do humor tal como o empregou Sêneca.

Se perguntarem quando e por que Sêneca empregaria manifestações jocosas em meio a assunto tão sério como o das epístolas, podemos responder que:

1. o jocoso é empregado nos limites que ficam entre o jogo de palavras e certa escamoteação de uma determinada realidade, de modo a se tornar divertimento quando deparamos agudos diagnósticos de eventos da vida particular ou pública:

2. esses eventos querem, com suas alusões, fazer-nos vislumbrar o surgimento de uma verdade revelada por tal perspicácia de espírito que terá efeito agradável.

De início, para ficar mais claro, vejamos como se realiza tal processo.

Sabemos todos que a finalidade das epístolas é a doutrinação filosófica, reiterada diversas vezes como na *Ep. 103, 4*: "*Quantum potest autem, in philosophiam recede: illa te sinu suo proteget. In huius sacrario eris aut tutus aut tutior*".

(De fato, refugia-te junto à filosofia o quanto puderes. Ela te protegerá em seu seio. No seu santuário estarás seguro ou ainda mais seguro).

Esta linguagem está perfeitamente de acordo com o *genus graue et seuerum*. Contudo, pode ocorrer contaminação do jocoso com a linguagem filosófica de modo a pôr o discurso da epistolografia de Sêneca em uma categoria especial, isto é, em independência momentânea dos rigores da linguagem filosófica, mas servindo-se ainda dos recursos retóricos. Vejamos como este mesmo exemplo pode modificar-se. Sofreu uma *correctio*, graciosa, porém vinculada à condição de isócolo, isto é, obedecendo ao princípio formal do isócolo:

Ep. 15, 1: "*Si uales bene est, ego ualeo*". *Recte nos dicimus: "si philosopharis, bene est."*¹¹

("Se tens boa saúde, está bem, eu passo bem." Corretamente nós diríamos: "Se cultivas a filosofia, passar bem".)

O emprego de *philosophari* nos faz pensar que não só corresponde às intenções

¹¹ Cf. J. M. André, *La philosophie à Rome*, PUF, Litt. Anciennes, 14: "*Chez Plaute, le verbe philosophari designe les bavardes métaphysiques et les subtilités dialectiques*". De fato, o termo *philosophari* deve ser significativo, uma vez que não é do gosto de Sêneca o emprego de arcaísmos, cf. O. Hiltbrunner, "Seneca als Tragödiendichter". In: *Principat, Sprache und Literatur*, W. Haase, Hers., Berlin, W. de Gruyter 1985, v. 32., t. 2, 969-1051, 974.

doutrinárias como vimos acima, como também estabelece uma ponte econômica de fácil e imediata compreensão. Aliás um dos traços do humor é esta concisão carregada de implicações. Em se tratando de filosofia, o tom austero é o que melhor convém ao discursos das epístolas. Se houve breve abandono desse tipo de discursos é porque não se pode desprezar o irresistível fascínio desses pequenos momentos, reveladores de um Sêneca em plena Roma do século I d. C.

Convém investigar agora, em três exemplos, como o efeito lúdico do jocoso estabelece essa ponte econômica que, na verdade, é resultado de um procedimento muito mais complexo: um mecanismo em que atuam diferentes forças estabelecidas pela combinação ou oposição de intenções íntimas ou preocupações com eventos externos. São estas:

- . força de comunicação¹²
- . força de simpatia¹³
- . força de adesão
- . força de diagnóstico
- . força de julgamento¹⁴
- . força de compreensão¹⁵
- . força de convicção
- . força de "verdade entreveista"¹⁶.

Primeiro exemplo.

É difícil acreditar que um processo deste tipo seja inocente:

Ep. 87, 1: "Naufragium, antequam nauem ascenderen, feci"

(Sofri um naufragio antes mesmo de ter subido a bordo - "Naufraguei antes de embarcar").

É assim que Sêneca inicia a epístola 87. Somos pegos de surpresa. O primeiro momento é enigmático. Possível ou impossível? Só depois, ao longo do desenrolar de uma dissertação a favor da frugalidade da vida do filósofo é que, pouco a pouco, descobrimos que Sêneca esta fazendo uma viagem de liteira. Seu meio de transporte é muito precário e o equipamento é extremamente simples, constituindo-se apenas de dois pequenos colchões, servindo-lhe um para deitar-se e outro para cobrir-se; eram poucas as provisões, compostas basicamente de figos secos, de modo que suas refeições podem ser rapidamente preparadas por escravos. É esta a situação que é semelhante à de um naufrago. Visivelmente o efeito lúdico está em procurar a nossa

¹² Cf. A. Haury, *op. cit.*, 36.

¹³ Cf. H. Bergson, *Le rire*. 401, ed. Paris 1985, 150.

¹⁴ Cf. K. Fischer, *Über den Witz*, apud S. Freud, *Le mot d'esprit*, Trad. M. Bonaparte et M. Nathan, 14 ed., Gallimard, 1953, 12.

¹⁵ Cf. S. Freud, *Le mot d'esprit*, Trad. M. Bonaparte et M. Nathan, 14 ed., Gallimard, 1953, 23.

¹⁶ Cf. H. Bergson, *op. cit.*, 125.

simpatia e adesão do mesmo modo como os naufragos profissionais que viviam em Roma, com uma tabuinha ao peito, tentavam provocar compaixão dos passantes¹⁷. De fato, na longa discussão sobre a vida ascética, a seguir, eis que Sêneca afirma que ainda se enrubesce de vergonha quando encontra amigos e conhecidos pelo caminho, em suntuosas liteiras. O filósofo ainda não atingira o estágio de não se importar com a opinião de terceiros (*Ep. 87, 5: Parum adhuc profeci. Nondum audeo frugalitatem palam ferre*). Portanto é sugestiva a relação que há entre o diagnóstico que fizera de si mesmo: fracassara. O julgamento apareceu em *naufragium*, concentrou-se no termo e, espiritualmente, estabeleceu-se uma ponte de comunicação.

Segundo exemplo.

Quando Sêneca diz:

Ep. 50, 2: "Harpastem, uxoris meae fatuam, scis hereditarium onus in domo mea remansisse. Ipse enim auersissimus ab istis prodigiis sum: si quando fatuo delectari uolo non est mihi longe quaerendus: me rideo".

(Sabes que permaneceu em minha casa como encargo hereditário uma escrava de minha esposa, Harpastes, a boba. Pessoalmente tenho grande aversão por esse tipo de anormais. Se alguma vez quiser divertir-me com algum tonto, não tenho de procurar longe, rio de mim mesmo), muito provavelmente não estará mofando só de si mesmo. O filósofo não tem receio de oferecer-se como espetáculo justamente porque sabe que está perseguindo uma finalidade precípua: a perfeição moral de seu espírito. O efeito lúdico provém de informações do mundo exterior a contaminar *me rideo*. É que Harpastes ficara repentinamente cega, e era tão tonta que continuamente estava a pedir que abrissem as janelas da casa para que pudesse enxergar, não se tendo dado conta de seu estado real. Portanto a alusão leva embutida uma capacidade de julgamento, de efeito lúdico, que não pode ser desprezada.

Terceiro exemplo.

Fazia parte dos estudos, na época de Sêneca, a passagem por escolas de eloquência a fim de se adquirir sólida formação retórica. Nessas escolas, era costume folhear manuais de *exempla*¹⁸, que eram propriedade comum dos círculos culturais, para o objetivo prático de emprego nos discursos. Quando se tratava de concretizar a noção do patriotismo genuinamente romano, o modelo de integridade que melhor convinha a Sêneca era o exemplo da morte de Catão, o Uticense. Seria fácil convencer um auditório das vantagens do valor e das virtudes de Catão porque na natureza de todos os seres humanos estão os fundamentos e a semente das virtudes (*omnibus enim natura fundamenta dedit semenque uirtutum, Ep. 108, 8*). Porém, quando há exagero

¹⁷ Cf. E. Conde Guerri, *La sociedad romana en Séneca*, Murcia 1979, 147.

¹⁸ Cf. E. Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris 1923, 205, n. 4.

no emprego muito freqüente do mesmo *exemplum*¹⁹, podemos perceber a força de diagnóstico do jocoso em relação ao abuso dessa constante referência em Sêneca; o efeito lúdico está no termo *decantatae*, que revela julgamento prévio:

Ep. 24, 6: "Decantatae" inquis, "in omnibus scholis fabulae istae sunt; iam mihi, cum ad contemnendam mortem uentum fuerit, Catonem narrabis".

("Estes", dizes, "são os contos repisados em todas as escolas; agora, quando se tratar do desprezo à morte, não me venhas repetir a história de Catão").

Aqui aparece uma das condições para que possa ocorrer o diagnóstico necessário: o distanciamento do espírito. Saber abstrair a parte risível da própria pessoa tem força de convicção. Não é sem razão que o jocoso é vivo e tem efeito de "verdade entrevista" como disse Bergson.

Assim, tudo o que o jocoso exige é a capacidade de, com graça, levar em conta a realidade, através de momentâneo diagnóstico. O espirituoso fica por conta da habilidade de comunicá-lo manipulando a força de simpatia, de adesão, de julgamento, de compreensão e de convicção e, se possível, sempre através da concisão²⁰.

Embora Cícero, nas cartas, tenha vinculado o *genus familiare* ao *jocosum*, não devemos esperar referências genuinamente autobiográficas nas epístolas de Sêneca. São raros. Aliás, a falta de testemunhos sobre sua vida particular tem desalentado os estudiosos²¹. Todavia, se são raros, ocorrem porém, de preferência, quando há expressão do jocoso²². Isto porque o próprio objeto do jocoso costuma fornecer material para exame. É quase um método de observação. Capta certas minúcias. A verdade de algum modo foi percebida e tornou-se ponte de comunicação.

Assim sendo, o exame destes três exemplos revela que a grande diferença de emprego do *genus iocandi* e o *genus seuerum et graue* é de contexto. A situação em que o discurso é empregado é uma só, a das epístolas. Mas os contextos são diferentes. O *genus seuerum et graue* prende-se ao contexto filosófico-doutrinário. O *genus iocandi* é reflexo de uma outra realidade. Corresponde ao contexto sócio-cultural em que Sêneca vivia e aparece no preciso momento em que Sêneca nos introduz na intimidade do seu modo de encarar o mundo.

Se o examinarmos bem, veremos que esta é uma postura que está muito de acordo com o ponto de vista de R. Blandinelli:

"A particularidade da arte romana é sua estreita união com a vida real, cotidiana. Livres do prejuízo da estética própria do classicismo, o que só reconhecia como digno de estudo em Roma o que fosse continuação da cultura grega, os mesmos

¹⁹ Cf. *Ep. 67, 7 e 13; Ep. 70, 19; Ep. 95, 72.*

²⁰ Cf. Ver discussão sobre a concisão em S. Freud, *op. cit.*, 32 e seqs.

²¹ Cf. M. T. Griffin, *Seneca, a philosopher in politics*, Oxford 1976, 1-3.

²² Cf. L. Cazamian, *L'humour de Shakespeare*, Paris, Aubier, 11: "Car l'humour d'un écrivain nous donne accès à sa personnalité profonde. (...) Dans ce langage, dans la voix qui parle, et les mille resonances individuelles, elle doit son timbre propre, les décisions, les préférences et les orientations secrètes d'un esprit sont impliquées".

arqueólogos começam a reconhecer que nestas manifestações reside a veia verdadeira e autêntica da arte romana"²³.

Assim, a partir das manifestações jocosas que ocorrem nas *Epístolas Morais*, pode-se observar críticas: críticas de natureza pessoal e críticas de natureza sócio-cultural.

Embora, para Sêneca, a velhice seja valorizada em razão da possibilidade de ser sábia pois o amadurecimento progressivo oferece a lenta aquisição da sabedoria, apesar da deterioração corporal, são os anos da velhice os "*que serão afortunados se forem alcançados depois de longo e aplicado estudo*" (*bene agitur cum senectute, si ad illud longo studio intentoque peruenit, Ep. 124, 12*). O filósofo sabe brincar com sua própria idade avançada: uma coisa é *senectus lassae aetatis*, outra é a *fractae*, mas faz questão de identificar-se como um dos *decrepitos*, pois pede que seja enumerado entre os questão atingindo seu derradeiro momento (*me numera et extrema tangentis, Ep. 26, 1-2*).

Sabe também ridicularizar uma particularidade de muitos anciões, o gosto de manter-se maior pars in uestimentis degitur, acrescentando esta observação: "*dou graças à velhice por ter-me pregado ao leito*" (*ago gratias senectuti, quod me lectulo adfixit, Ep. 67, 1-2*), uma vez que é próprio da velhice repudiar o frio (como nos sugere a figura etimológica deste mesmo trecho: *frigidae, infringo, frigidum e frigore*).

Não menos jocosa é a idéia de comparar o bolor dos livros com o dos velhos, "*o que sucede com os livros colados pelo bolor, sinto o mesmo acontecer comigo*" (*quod euenit libris situ cohaerentibus, hoc euenisse mihi sentio, Ep. 72, 1*). Há algo encoberto sob *situ cohaerentibus*, de vetusto, de abandono, de ferrugem, de mofo, que estabelece aquela pronta comunicação extremamente eficiente entre intelectuais, cúmplices tanto pelo gosto por livros quanto pela idade.

É também digno de burla a idade propecta, época de perder os dentes, quando Sêneca compara a própria idade com a dos jovem escravo, seu companheiro de exercícios físicos, que também está na época de trocar os dentes conforme *Ep. 83, 4*. Serve-se da antítese: "*illa ascendit, ego descendo*, mas corrige-se diagnosticando: *aetas nostra non descendit, sed cadit*". Esta mesma força de verdade entrevista irá impregnar o termo *morari* em outro episódio, quando Sêneca faz referência ao homem que arrastou sua longa vida por oitenta anos sem vivê-los verdadeiramente: *non uixit iste, sed in uita moratus est (Ep. 93, 3-4)*.

Empregando o *genus familiare et iocosum*, Sêneca sabe também informar-nos de uma característica sua: apesar de grande nadador, sofre de enjões no mar. Do episódio da *Ep. 53, 1-4*, pode-se extrair a gostosa alusão a Ulisses, de que o herói não nascera para sofrer em mar bravo, tanto assim que naufragava em todos os lugares porque sofria de enjões de mar (*illud scito Vlixem non fuisse tam irato mari natum, ut ubique naufragia faceret: nausiator erat*).

²³ Cf. R. B. Bandinelli, *Roma, centro del poder*, Trad. C. H. Martín, Aguilar, 62-63.

Quanto à educação dos jovens, de acordo com H-I Marrou²⁴, era hábito oferecer-lhes uma série de *exempla* extraídos das lendas e da história nacional a fim de alimentar-lhes a imaginação e servir-lhes de modelo. Era também comum um certo desprezo pelos preceptores. Apesar do grande respeito que Sêneca parece demonstrar por seus mestres²⁵ e pais²⁶, pode ocorrer manifestações, sobretudo nas jocosas, que nos faz suspeitar que ele não estaria em sintonia com o procedimento pedagógico vigente em Roma. Queixa-se dos preceptores que ensinam a discutir e não a viver (*Ep.* 108, 23) e dos pais em geral, que desde os primeiros anos, inculcam a admiração pelo ouro e prata, fazendo a cobi; a crescer junto com as crianças (*Ep.* 114, 11). Na verdade, as manifestações jocosas iluminam seu modo de pensar como nestes dois exemplos:

Ep. 31, 2: "*Ad summam sapiens eris, si cluseris aures, quibus ceram parum est obdere: firmiore spissamento opus est quam in sociis usum Vlixem ferunt. Illa uox, quae timebatur, erat blanda, non tamen publica: at haec, quae timenda est, non ex uno scopulo, sed ex omni terrarum parte circumsonat. Praeteruehere itaque non unum locum insidiosa uoluptate suspectum, se omnes urbes. Surdum te amantissimis tuis praesta: bono animo mala precantur. Et si esse uis felix, deos ora, ne quid tibi ex his, quae optantur euenit*".

(Em suma, serás sábio se fechares os ouvidos. Não basta tapá-las com cera, é necessário um tampão mais consistente do que, dizem, aquele que Vlísses usou em seus companheiros. Aquela voz, que se temia, era meiga, todavia não era para todas as pessoas. Esta voz, porém, que deve ser temida não provém de uma única rocha, mas de qualquer parte da terra ressoa ao redor de nós. Assim debes passar longe não só de um lugar suspeito de prazer traiçoeiro, mas também das cidades. Mantém-te surdo diante de teus entes mais queridos: com boa intenção solicitam coisas ruins. E se queres ser feliz, pede aos deuses que não aconteça nada do que pedem para ti).

Ep. 60, 1: "*Queror, litigo, irascor. Etiamnunc potes, quod tibi optauit nutrix tua aut paedagogus aut mater? Nondum intellegis, quantum mali optauerint? O quam inimica nobis sunt uota nostrorum! eo quidem inimiciora quo cassere felicius. Iam non admiror, si omnis nos a prima pueritia mala secuntur: inter execrationes parentium creuimus. Exaudiant di quandoque nostram pro nobis uocem gratuitam*".

(Queixo-me, contesto, irrita-me. Ainda desejas o que desjaram para ti tua ama, teu pedagogo ou tua mãe? Ainda não entendeste quanto mal te desjaram? Quão prejudiciais são os votos dos nossos para nós! Tanto mais prejudiciais quanto mais sucesso obtiverem! Agora já não me surpreendo se todas as maldades nos acompanham desde a primeira infância, crescemos entre as implicâncias de nossos pais. Que algum dia os deuses escutem nossa prece a nosso favor - uma prece que seja desinteressada!)

Com efeito, servir-se do *exemplum* conhecidíssimo de Vlísses e pedir aos deuses

²⁴ Cf. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 7 ed., Seuil, 347.

²⁵ *Ep.* 64, 9 e *Ep.* 73, 4.

²⁶ *Ep.* 78, 2.

que não escutem as preces dos nossos entes queridos, por serem interesseiras, é uma aptidão para revelar uma afirmação nada ingênua. Seria um daqueles momentos que forçam o leitor desavisado a colaborar, a aderir a um diagnóstico que alguma vez pode ter perpassado por sua mente também.

Quanto às críticas de caráter sócio-cultural, exatamente porque o filão jocoso revela diferentes aspectos da sociedade romana, elas nos fazem imaginar o conglomerado de criaturas humanas lotando as casas de banho (*Ep.* 56, 1-2), sentir o suor dos que se dedicam exageradamente aos exercícios físicos (*Ep.* 15, 2; *Ep.* 15, 3) e suportar o pó na travessia do túnel de Nápoles (*Ep.* 57, 11), ou ainda perceber toda a *ciuitas sudare* com imensos preparativos, como se houvesse pouca diferença entre as Saturnais e os dias de trabalho (*Ep.* 18, 1).

A sociedade romana, tal como aparece nas manifestações jocosas, não poderia deixar de apresentar vícios. O folgado, que vive *molliter*, delicado ou afeminado, que se dedica à preguiça, é criticado (*Ep.* 82, 2-3). O ébrio, que procura saber qual parte de si está sóbria e qual embriagada, também é fustigado (*Ep.* 83, 27). Um *fabulator elegantissimus*, avarento, é exposto como vivendo em extrema frugalidade (*frugaliter uiuebat: nihil consumebat nisi noctem*, *Ep.* 122, 15-16). São pequenos vícios apresentados sob forma de velados julgamentos por parte de alguém que procura *mouere* através do *risum* (*Ep.* 29, 7).

Um aspecto, entretanto, chama a atenção em razão do número elevado de ocorrências nas epístolas, uma vez que, como já foi dito, o emprego do jocoso é raro. Deveria exasperar Sêneca o abuso do emprego de uma eloquência vazia, e o obscurantismo da linguagem empolada. Não poupou nem o estilo difuso e rebuscado de Mecenas (*Ep.* 19, 9 e *Ep.* 114, 4-5), nem o de Públio Vinício (*Ep.* 40, 9-10), e muito menos os silogismos capciosos e pouco eficientes muito em voga entre filósofos e praticantes de filosofia (*Ep.* 45, 8; *Ep.* 48, 5-7; *Ep.* 49, 8; *Ep.* 83, 9; *Ep.* 113, 20-21; *Ep.* 113, 25-26; *Ep.* 1176, 30).

Seu humor é quase desesperado quando trata da falsa cultura do novo-rico (*Ep.* 27, 5-7), ou quando *molestos, uerbosos, intempestiuos, sibi placentes* discorrem sobre questões inúteis. Não ensinam o essencial exatamente porque só aprenderam o supérfluo (*Ep.* 88, 37). Sabe, de fato, retratar certos aspectos tão atuais como este:

Ep. 95, 2: "*Multa uideri uolumus uelle, sed nolumus. Recitator historiam ingentem attulit minutissime scriptam, artissime plectam et magna parte perlecta: "Desinam" inquit "si uultis". Adclamatur: "Recita, recita" ab is qui illum obmutescere illic cupiunt.*

(Há muitas coisas que damos a impressão de querer, mas não as queremos. Um conferencista apresenta-nos um enorme trabalho de história escrito com letras miudinhas, dobradas cuidadosamente e depois de ter lido uma grande parte diz: "*Paro aqui, se quereis*". "*Continua, continua*", aclamam aqueles que gostariam de que perdesse a fala naquele instante).

Diante do exposto, pode-se fazer algumas observações.

Empregar discurso epistolográfico para apresentar preceitos sobre diferentes encargos das atividades humanas é recorrer a uma versatilidade construtiva de discurso. Pretender *mouere* através de recursos estéticos é próprio da obra literária,

todavia querer *mouere* através do humor, leva-nos a pensar em um movimento de liberdade próprio de uma mente aguda.

Se o humor empregado é discreto, não o é estéril. Proporciona-nos a possibilidade de embrenhar-nos pela visão de mundo do filósofo, permitindo-nos pactuar com sua capacidade de entrever realidades que foi possível diagnosticar e julgar.

O emprego do humor por parte do filósofo não estará em contradição com o estoicismo. Na verdade, parece ter dado um grande passo adiante aquele que considera, como Sêneca:

Ep. 78, 18: "non uincetur dolor ratione, qui uictus est risu?"

(A razão não vencerá a dor que foi vencida pelo riso?).