

Symbolon IV

# MEDO E ESPERANÇA

Em...

Ésquilo

Tucídides

Plutarco

Séneca

Santo Agostinho

Carlos de la Rica

editado por

BELMIRO FERNANDES PEREIRA

ANA FERREIRA

PORTO 2014

## FICHA TÉCNICA

TÍTULO: SYMBOLON IV – MEDO E ESPERANÇA

ORGANIZAÇÃO: BELMIRO FERNANDES PEREIRA E ANA FERREIRA

EDIÇÃO: FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

ANO DE EDIÇÃO: 2014

COLECÇÃO: FLUP e-DITA

EXECUÇÃO GRÁFICA: Sersilito-Empresa Gráfica, Lda.

TIRAGEM: 150 exemplares

DEPÓSITO LEGAL: 311011/10

ISSN: 1646-1525

ISBN: 978-989-8648-37-2

# O medo e a esperança na obra de Séneca

## 1. O MEDO NA CULTURA POP, A FÍSICA E A PSICOFISIOLOGIA ESTÓICAS E A TEORIA DAS EMOÇÕES, DE ANTÓNIO DAMÁSIO

Entendido das mais diversas formas, continua o medo a ser um tema tão actual que nem o cinema ou a música pop-rock moderna lhe conseguem ficar indiferentes: basta, a título de exemplo, recordar o premiado documentário de Michael Moore, *Bowling for Columbine*, onde o realizador atribui ao medo a proliferação, pelos Estados Unidos da América, de armas e, ao cabo, a chacina de Columbine; ou, no universo da música pop, o tema “Drive” de uma banda norte-americana chamada *Incubus*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> “Sometimes, I feel the fear of uncertainty stinging clear / And I can’t help but ask myself how much I let the fear / Take the wheel and steer / It’s driven me before / And it seems to have a vague, haunting mass appeal / But lately I’m beginning to find that I / Should be the one behind the wheel // Whatever tomorrow brings, I’ll be there / With open arms and open eyes yeah / Whatever tomorrow brings, I’ll be there / I’ll be there // So if I decide to waiver my chance to be one of the hive / Will I choose water over wine and hold my own and drive? / It’s driven me before / And it seems to be the way that everyone else gets around / But lately I’m beginning to find that / When I drive myself my light is found // Whatever tomorrow... // Would you choose water over wine / Hold the wheel and drive / Whatever tomorrow...” <http://www.sing365.com/music/lyric.nsf/drive-lyrics-incubus/791c2deb16069e72482568d800177bb3>

No propósito de restabelecer pacientes tomados de ansiedade, de agitação patológica e de depressão, ou simplesmente para melhorar a qualidade de vida dos referidos doentes obsessivo-compulsivos e esquizofrénicos, procurou Egas Moniz, com a ajuda do neurocirurgião Almeida Lima, em 1936, submeter a massa branca profunda dos dois lobos frontais – situada sob o córtex cerebral e constituída por axónios que, enquanto prolongamentos dos neurónios, permitem o contacto entre estes<sup>2</sup> – a uma leucotomia, que, como o próprio nome indica, consistia numa “incisão” ou “secção” (*tomos*) em algo “branco” (*leukos*) na região pré-frontal. A intervenção efectivamente eliminou a agitação, e, conforme descreve A. Damásio, “a ansiedade extrema deu lugar à calma extrema. As emoções pareciam estagnadas; os doentes não pareciam sofrer. O intelecto vigoroso que tinha produzido ideias obsessivas ou delirantes estava em sossego. A força motriz do doente para responder e agir, por mais errada que fosse, estava silenciada.”<sup>3</sup> Do exposto facilmente se depreende que, se o ideal estóico passasse, como pretendem alguns, pela simples ausência de emoções no indivíduo, das duas, uma: ou Moniz inventara a fórmula de criar em série *sapientes* estóicos, e a psicologia estóica mais não seria para nós actualmente do que uma curiosidade historicamente datada, ou não seria o propósito dos estóicos tão linear, e, nessa medida, continuaria a justificar, pelas afinidades com os modernos avanços científicos sobre a teoria das emoções, um continuado esforço no sentido de o percebermos melhor.

Em obra cujo número de edições atesta o bom acolhimento que alcançou junto do público, procurou Damásio demonstrar,

---

<sup>2</sup> Vale, de resto, a pena complementar a informação dada no corpo do texto com as palavras de Damásio (2001: 77) sobre o modo como se dispõem os axónios e sobre as suas funções: “Os feixes de axónios atravessam a substância cerebral na massa branca, ligando diferentes regiões do córtex cerebral. Algumas conexões são locais, entre regiões do córtex separadas por apenas poucos milímetros, enquanto outras conexões ligam regiões que estão muito afastadas, como, por exemplo, regiões corticais de um dos hemisférios cerebrais a regiões corticais de outro. Existem também conexões, numa direcção e na outra, entre regiões corticais e núcleos subcorticais, que são os agregados de neurónios por debaixo do córtex cerebral. Um feixe de axónios a partir de uma determinada região e destinado a um dado alvo é frequentemente referido como uma “projectção”. Uma sequência de projectções através de várias estações-alvo é conhecida como uma “via”.”

<sup>3</sup> Damásio (2001: 78).

entre outras coisas, que a emoção é uma componente fundamental dos mecanismos da razão.<sup>4</sup> Mais recentemente, no propósito de desmistificar o preconceito estóico referido no parágrafo anterior, sustentou M. Graver que “the founders of the Stoic school did not set out to suppress or deny our natural feelings; rather, it was their endeavor, in psychology as in ethics, to determine what the natural feelings of humans really are.”<sup>5</sup> Depois de reconhecer a insatisfação estóica relativamente aos sentimentos que costumamos experimentar, observou a investigadora que o que os estóicos tentaram fazer foi perceber “what sorts of affective responses a person would have who was free of false belief.”<sup>6</sup>

Dada, por conseguinte, a possibilidade da existência de *eupatheiai*, isto é, de respostas afectivas racionais e de boa qualidade, como o temor respeitoso, a reverência, a alegria, o regozijo, certos tipos de amor e de amizade, de anseio e de desejo, facilmente se justifica o predominante recurso, nesta reflexão, ao conceito mais abrangente e neutro de “emoção”, em detrimento do mais limitado e negativamente conotado de *pathos* “paixão”, que se pode definir como resposta afectiva irracional ou decorrente de um mau uso da razão. Exemplos de *pathe* na obra de Séneca são o *furor* e a *ira* do Hércules do *Furens* e do Teseu da *Phaedra*, a *ira* misógina de Hipólito, o comprazimento masoquista na dor das Troianas na peça homónima, o ciúme de Medeia, o medo neurótico de Édipo, o *amor* de Fedra e de Clitemnestra, o desejo de vingança de Atreu, e a ambição de Tiestes.

Para percebermos como encaravam os estóicos os mecanismos da emoção, vale a pena procedermos a uma sucinta incursão pela física estóica que advogava a existência de quatro elementos: dois activos (ar e fogo) e dois passivos (terra e água)<sup>7</sup>. Composto de ar e fogo, seria o *pneuma* um gás profundamente enérgico, que, em contacto com objectos e seres inanimados e animados, lhes conferiria os princípios seminais que definiriam as respectivas propriedades estruturais e funcionais. Nos seres vivos, seria o sémen que permitiria a propagação, pelas sucessivas gerações, de um conjunto

<sup>4</sup> Damásio (2001: 14).

<sup>5</sup> Graver (2007: 2).

<sup>6</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>7</sup> O que agora se apresenta procura, de alguma forma, sintetizar a informação veiculada por Graver (2007: 15-24).

de características genéticas e hereditárias, bem como de faculdades indispensáveis à vida, como a percepção e o movimento voluntário. Seria da oposição entre fogo, elemento quente que se moveria para fora, e ar, elemento frio que se deslocaria para dentro, que resultaria o *tonos* “tensão” cuja intensidade poderia variar como a vibração das cordas de um instrumento musical, e, deste modo, justificaria as diferentes qualidades que o *pneuma* conferiria às diversas coisas e seres. A título de exemplo, basta ter presente que, se entre os seres humanos, a tensão seria muito mais elevada naqueles cujo *pneuma* haveria de se manter coeso depois da morte, do que nos animais e nos homens dominados pelo vício, cujo *pneuma* acabaria por se desintegrar com o corpo, já, entre os objectos, um barrote ou um cristal de quartzo apresentariam respectivamente um nível tensional bem mais apurado do que um monte de cinzas ou de terra.

No tocante à presença e à acção do *pneuma* no homem, além das variáveis referidas, ainda cuidavam os estóicos que um único retesamento bastaria para dotar determinado indivíduo de capacidades intelectuais, de características comuns aos demais seres vivos (metabolismo e crescimento), e de propriedades afins às dos objectos (forma, cor e densidade variável, nos animais, de ossos e tecidos). Enquanto o corpo andaria associado a um fundo tensional de baixa frequência, os pensamentos e os sentimentos decorreriam de elevadas vibrações do *pneuma* inerente. Nessa medida, embora correspondesse fisicamente a toda a força de *pneuma* presente num humano ou animal, era a *psyche* sobretudo entendida como a porção centralizada desse mesmo *pneuma* que seria responsável pela actividade psíquica do indivíduo. Dadas, no entanto, as componentes biológica e psicológica da *psyche*, é preferível encará-la como uma espécie de sistema nervoso geral do que como o que entendemos por “mente” ou “espírito”.

Embora não seja possível perceber exactamente como o “*pneuma* perceptivo”, ou a “exalação perceptiva” – para usarmos expressões sinónimas de Zenão –, conferiria à *psyche* as capacidades de percepção e de movimento voluntário, certo é que o *pneuma* dos animais teria, em comparação com o das plantas, maior percentagem de fogo<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Não invoca a ideia exposta, mas, em contraste com quantos sustentam que os animais movem convenientemente os membros por medo das dores que sentiriam se os movessem em sentido contrário, nota Sêneca o movimento desajeitado dos animais quando constrangidos e o seu esforço por realizarem

Os estóicos concentravam numa região em volta do coração a actividade psíquica, e Crisipo situava no cérebro o impulso relativo ao movimento. À “faculdade directiva”, denominada *hegemonikon*, caberia a recepção das diferentes sensações, o controlo e a coordenação das diferentes funções da *psyche* e o movimento que estaria na base dos comportamentos. Situado no peito, era o *hegemonikon*, comparado, por Crisipo, a uma fonte com muitas bicas, a uma árvore com muitos braços e a um governante com muitos espias<sup>9</sup>.

Numa amálgama total de *psyche* e corpo, seria através da resistência com que depararia no segundo que a primeira poderia sentir os seus próprios movimentos. Trata-se, bem vistas as coisas, de uma forma relativamente rudimentar mas precursora do modo como William James, em 1884, e, mais recentemente, António Damásio encararam os mecanismos que se verificariam entre o estímulo e a resposta ao mesmo. Depois de dizer que se, entre os dois momentos referidos, não fosse capaz de exibir imagens internamente e de as organizar por meio do pensamento, o cérebro não possuiria mente, acabou Damásio por confessar: “Reside aqui o centro da neurobiologia, tal como eu a concebo: o processo por meio do qual as representações neurais, que são modificações biológicas criadas por aprendizagem num circuito de neurónios, se transformam em imagens nas nossas mentes; os processos que permitem que modificações microestruturais invisíveis nos circuitos de neurónios (em corpos celulares, dendritos e axónios, e sinapses) se tornem numa representação neural, a qual por sua vez se transforma numa imagem que cada um de nós experiencia como sua.”<sup>10</sup>

Com base nos pressupostos de que nos animais irracionais e nos recém-nascidos não existe a noção de bem; de que, se a sua existência dependesse do juízo dos sentidos, não haveria bem que se não identificasse com o prazer, nem suportaria o homem voluntariamente dor alguma lesiva para os sentidos; afirma Séneca, em *Ep.* 124.1-3, que, por exemplo, o desprezo que sentimos pelo que, por medo à dor, não ousa comportar-se como verdadeiro homem decorre de um juízo negativo do intelecto e, ao cabo, da própria razão. Depois

---

os movimentos naturais (*Ep.* 121.7). A noção dos animais das suas faculdades naturais e a naturalidade com que usam os membros são a prova de que, ao nascerem, dominam na perfeição as suas aptidões (*Ep.* 121.9).

<sup>9</sup> Graver (2007: 22-23).

<sup>10</sup> Damásio (2001: 105-6).

de afirmar que feliz é quem, graças à razão, não sente paixões nem temores, argumenta Sêneca que, embora as rochas e os animais não sintam temor ou tristeza, a verdade é que, por não terem noção da sua felicidade, também se não podem considerar felizes (*Dial.* 7.5.1).

### 1.1. Emoções, reacções involuntárias, inimputabilidade e desenvolvimento moral

No âmbito dos diferentes níveis de complexidade entre estímulo e resposta, desenvolveram os estoícos estudos no sentido de apurar que tipo de relações existiria entre as emoções e as reacções involuntárias, entre as emoções e os estados de inimputabilidade, e entre as emoções e o desenvolvimento moral.

Depois de sustentar o carácter actuante, útil e, por conseguinte, corpóreo do bem; de classificar como corpos os bens do corpo, os da alma, a própria alma, paixões como a cólera, o amor e a tristeza – uma vez que se reflectem em reacções físicas –; doenças da alma, como a avareza, a crueldade, os vícios empedernidos; a maldade, eventualmente traduzida em malevolência, inveja e soberba; e, de igual sorte, bens como a coragem que revigora o olhar, a prudência que reforça a atenção, o respeito que incrementa a modéstia e a calma, a alegria que aumenta a serenidade, a severidade que se traduz em maior rigidez, a ternura que reforça a sensação de bem-estar; e após citar Lucrécio 1.304, onde se lê: *Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res*, “Tocar e ser tocado – nada senão um corpo o pode fazer!”<sup>11</sup> – conclui Sêneca (*Ep.* 106.8-10):

*Omnia autem ista quae dixi non mutarent corpus nisi tangerent; ergo corpora sunt. Etiam nunc cui tanta vis est ut impellat et cogat et retineat et inhibeat corpus est. Quid ergo? Non timor retinet? Non audacia impellit? Non fortitudo inmittit et impetum dat? Non moderatio refrenat ac reuocat? Non gaudium extollit? Non tristitia deducit?*

“Ora, tudo quanto eu referi não poderia alterar o nosso corpo se lhe não tocasse; por conseguinte, todos são corpos. Mais ainda: tudo

---

<sup>11</sup> Sigo a lição de Reinolds (1965: 106), e a tradução de Segurado e Campos (1991: 585).

quanto tenha em si força suficiente para nos impelir, forçar, deter ou impedir de nos movermos – tem de ser um corpo. Pois bem: o medo não nos detém? A audácia não nos impele? A coragem não nos incita e dá ânimo? A temperança não nos refreia e faz recuar? A satisfação não nos exalta? A tristeza não nos abate?<sup>12</sup>

Ao afirmar que o *timor* e o *pudor* não impediram Teseu de acompanhar Pirítoos na tentativa de raptar Perséfone (Séneca, *Phaed.* 96-7), o que Fedra ao cabo está a dizer é que seu marido não sentira nem um nem outro. Mas o que a ligação do *timor* a um valor tradicional romano como o *pudor* sugere, é que uma avaliação das emoções pelas consequências na acção das pessoas pode levar a uma ideia errada sobre a dimensão positiva ou negativa das referidas emoções. Embora geralmente se associe o medo à ausência de acção e à indolência (cf. texto citado; a justificação para o facto de se não ter dado sepultura a Laio, em *Oed.* 244-6; e *Ep.* 95.37), à fuga ou a certa precipitação (cf. reacção dos cavalos ao híbrido marinho, em *Phaed.* 1089; a situação de Édipo em 22 da peça homónima de Séneca; ou as palavras do próprio Séneca em *Dial.* 4.2.3.5), a verdade é que o medo também pode levar as pessoas a fazerem preces (Séneca, *Ag.* 510) e a reagirem violentamente: em *Ep.* 103.2, recomenda Séneca a Lucílio que não confie nas pessoas, pois o rosto humano das últimas contrasta com o instinto de feras, com a agravante de que, enquanto nestas a ferocidade decorre da fome e do medo, é o prazer que leva o homem a destruir o seu semelhante. Em *Dial.* 3.1.13.4, diz Séneca que, apesar de ao medo da morte se dever a audácia momentânea de certos abúlicos e a consequente participação destes indivíduos em batalhas pela sobrevivência, a verdade é que o temor não passa de um acicate vergonhoso e passageiro que, sob o pretexto de elevar um pouco o espírito do indolente, acaba por tomar o lugar da virtude<sup>13</sup>. Em *Thy.* 572, afirma o Coro: *peior*

<sup>12</sup> Em *Ep.* 106.8-10 cit., sustenta Séneca o carácter corpóreo do bem e do mal, mas, conforme se depreende de *Ep.* 113.6-7, não reconhece a virtudes, a vícios e a paixões como o medo, o estatuto de seres animados, porquanto todos constituem uma determinada conformação da alma, isto é, uma certa energia que sobre ela actua.

<sup>13</sup> Antes, mais precisamente em *Dial.* 3.1.13.3, havia Séneca dito que, se com base no argumento de que tornaria a pessoa mais aguerrida se defendesse a utilidade da ira, também se teria de considerar a importância da embriaguez por tornar as pessoas mais insolentes e audazes na luta.

*est bello timor ipse belli*. “Pior é do que a Guerra o próprio temor da guerra.” E, em resposta a quantos dizem, como Nelson Mandela, que um homem valente, na iminência do perigo, pode sentir medo em dose moderada<sup>14</sup> e que só um louco não sente medo ante o perigo, afirma Sêneca que, se não encarar o perigo como um mal e se pensar que só a imoralidade é um mal, não sentirá tal indivíduo medo, mas agirá com cautela (*Minime: non timebit illa sed uitabit; cautio illum decet, timor non decet. Ep.* 85.26).

Ora com base nos critérios “good” e “evil”, e “present” – entendido no sentido da presença de um verbo no acontecimento ou estado de coisas que é objecto de temor (*e.g.*, não se sente medo de um leão, mas de encontrar um leão), e do que se tornou real, inclusivamente a memória de um sucesso doloroso do passado – e a expressão “in prospect”, relativa ao que pode suceder num futuro próximo, procuraram os estóicos distinguir, com base no género, as *eupatheiai* das emoções vulgares:

	<i>present</i>	<i>in prospect</i>
<i>good</i>	JOY	WISH
<i>evil</i>		CAUTION

Figure 2. The genus-emotions

	<i>present</i>	<i>in prospect</i>
<i>good</i>	DELIGHT	DESIRE
<i>evil</i>	DISTRESS	FEAR

Figure 3. The genus-*eupatheiai*<sup>15</sup>

Procederam, além disso, à identificação das seguintes espécies no âmbito do *genus* precaução<sup>16</sup>:

#### Genus CAUTION

moral shame (*aidos*): caution against correct censure  
 reverence (*hagneia*): caution against misdeeds concerning the gods

Do confronto do último passo senequiano citado com este quadro, o que se nota é que, embora o termo *cautio* se possa traduzir por “precaução” ou “cuidado”, e apesar das advertências de Graver relativamente à variabilidade no número de espé-

<sup>14</sup> “Eu aprendi que a coragem não é a ausência de medo, mas o triunfo sobre ele. O homem corajoso não é aquele que não sente medo, mas aquele que conquista por cima do medo.”

[http://www.citador.pt/citacoes.php?cit=1&op=10&idcit=20001&author=1492&fb\\_comment\\_id=fbc\\_10150155306490219\\_17200681\\_10150258782365219#f3bfd09b3cee88](http://www.citador.pt/citacoes.php?cit=1&op=10&idcit=20001&author=1492&fb_comment_id=fbc_10150155306490219_17200681_10150258782365219#f3bfd09b3cee88).

<sup>15</sup> Graver (2007: 54).

<sup>16</sup> Graver (2007: 56 e 58).

cies, a precaução contra o perigo ou a cautela com as mazelas de guerra não aparecem consideradas, pois, em contraste com a “correct censure” ou os “gods”, pontos de referência para uma correcta avaliação moral, não passa os perigos da guerra de um indiferente.

Em contraste com as espécies de “desire” (*epithumia*), podem encontrar-se, entre as de “wish”, “good intent (*eunoia*): a wish for good things for another for that person’s own sake”; “goodwill (*eumeneia*): lingering good intent” e “welcoming (*aspasmos*): continous good intent”<sup>17</sup>. Baseada no contraste entre o amor erótico egoísta e a impressão de beleza como reflexo da presença da virtude num jovem, e na preocupação com os juízos dos outros (*aidos*) e com o bem-estar dos outros (*eunoia*), concluiu Graver que “the rich affective life of the wise is being said to include some concern for other human beings that goes beyond disinterested service to the level of genuine affective involvement.” Apesar de Graver não considerar o uso de *timor* neste contexto, não deixa Séneca de, na acepção de “cuidado”, empregar o referido substantivo em *Ep.* 104.5, em *Phoen.* 533 e em *Tro.* 642, para designar, na primeira ocorrência, não só a preocupação de Paulina mas também a sua própria com a febre que sentira; na segunda, a de Jocasta com a iminência da guerra entre seus filhos Etéocles e Polínicês; e, na terceira, a indecisão de Andrómaca entre, de um lado, a salvação do filho e, do outro, a dispersão das cinzas de Heitor pelo mar e destruição completa do túmulo do marido. Não nos esqueçamos que Séneca já tinha considerado um rematado egoísta o indivíduo que, apesar de uma esposa ou um amigo lhe merecerem que permanecesse vivo, continuasse obstinadamente decidido a morrer (*Ep.* 104.3); e, ainda antes, recomendara: *Indulgendum est enim honestis adfectibus*. «Há que respeitar os afectos nobres.»

De regresso à insistência estoíca na natureza física de acontecimentos, emoções e outras respostas afectivas, e nas mudanças psicofísicas a elas associadas, não significa que as reacções físicas sejam absolutamente determinantes na definição das emoções – uma vez que, por exemplo, o rápido batimento do coração tanto pode indiciar felicidade como medo, e muito depende da teoria do valor –, nem que as respostas afectivas se possam reduzir a descrições de mudanças psicofísicas, porquanto a responsabilidade não é incompa-

---

<sup>17</sup> Graver (2007: 58).

tível com o determinismo estóico: basta ter presente a coexistência de actos voluntários com a incapacidade de pôr termo a determinadas acções; as reacções refractárias a processos de conceptualização e de assentimento, como as pré-emoções ou os sentimentos decorrentes de estados de insanidade; ou a propensão de determinadas pessoas para experienciarem determinados tipos de sentimentos em detrimento de outros, e o modo como esses indivíduos evoluem consoante o contexto e a idade.

Quando se consideram os mecanismos que, segundo os estóicos, se registam entre a percepção e a resposta, o mais simples e o primeiro a ter em conta é a impressão (*phantasia*), que tanto pode decorrer da imposição de algo material aos órgãos sensoriais – de que resulta uma alteração da *psyche* material que se revela a si própria e, através dos obstáculos com que a *psyche* se depara, ao próprio objecto –, como da apresentação de um objecto pela simples descrição de um hipotético ou efectivo estado de coisas, e, ao cabo, por meio de conteúdos proposicionais.

A propósito do aspecto em apreço e ao reflectir sobre a passagem pela Cripta Napolitana, cuja descrição se pode encontrar em Estrabão 246bc, escreve Séneca, *Ep.* 57.3-6:

*Aliquid tamen mihi illa obscuritas quod cogitare dedit: sensi quendam ictum animi et sine metu mutationem quam insolitae rei nouitas simul ac foeditas fecerat. Non de me nunc tecum loquor, qui multum ab homine tolerabili, nedum a perfecto absum, sed de illo in quem fortuna ius perdidit: huius quoque ferietur animus, mutabitur color. Quaedam enim, mi Lucili, nulla effugere uirtus potest; admonet illam natura mortalitatis suae. Itaque et uultum adducet ad tristitia et inhorrescet ad subita et caligabit, si uastam altitudinem in crepidine eius constitutus despexerit: non est hoc timor, sed naturalis adfectio inexpugnabilis rationi. Itaque fortes quidam et paratissimi fundere suum sanguinem alienum uidere non possunt; quidam ad uulneris noui, quidam ad ueteris et purulenti tractationem inspectionemque succidunt ac linquuntur animo; alii gladium facilius recipiunt quam uident. Sensi ergo, ut dicebam, quandam non quidem perturbationem, sed mutationem: rursus ad primum conspectum redditae lucis alacritas rediit incogitata et iniussa. Illud deinde mecum loqui coepi, quam inepte quaedam magis aut minus timeremus, cum omnium idem finis esset. Quid enim interest utrum supra aliquem uigilari ruat an mons? Nihil inuenies. Erunt tamen qui hanc ruinam magis timeant, quamuis utraque mortifera aequae sit; adeo non effectus, sed efficientia timor spectat.*

Apesar de tudo, até a obscuridade do túnel me ofereceu tema de meditação: senti na alma um abalo, uma perturbação provocada, não pelo medo, mas pelo insólito e repulsivo deste espectáculo inédito. Nem sequer está em causa a minha pessoa – tão distante ela está de um grau de virtude aceitável, para já não dizer perfeito! –, mas mesmo um daqueles homens acima dos ataques da fortuna sentiria na alma um estremeção e mudaria a cor do rosto. Há certas sensações, meu amigo, a que nem mesmo a maior coragem consegue escapar: parece que é a natureza a recordar-nos a nossa condição de mortais! Por isso há quem se sinta arrepiado vendo uma cena de desolação, há quem sinta turvar-se-lhe a vista se, em pé na beira de um precipício, olhar lá para o fundo. Não se trata de medo, mas de uma impressão, inteiramente natural, sobre a qual a razão não tem poder. Por isso mesmo há homens valentes, dispostos sem hesitar a derramar o próprio sangue, que não suportam a vista de sangue alheio; alguns perdem as forças e desmaiam ao ver abrir e tratar uma ferida recente, outros, uma ferida já antiga e cheia de pus; outros há ainda que tremem ao ver uma espada mas aguentam bem os seus golpes. Mas, como estava dizendo, eu senti, não direi uma aflicção, mas pelo menos uma certa perturbação; e quando novamente pude ver a luz do dia invadiu-me uma irreflectida e incontrolável alegria. Comecei então a dizer a mim mesmo como é estulto rezear mais certas coisas do que outras quando quer umas quer outras produzem o mesmo resultado. Que diferença faz, por exemplo, que nos desabe em cima um torreão ou uma montanha? Nenhuma, e no entanto a muita gente mete mais medo o desabamento de uma montanha, embora em qualquer dos casos o efeito seja igualmente a morte. Quer dizer, o medo deriva não do resultado em si, mas das circunstâncias que geram esse resultado.

Além de constituir um bom exemplo de impressão, revela-se o passo assaz útil para percebermos as limitações das reacções psicofísicas na definição das emoções. No passo considerado, parece Séneca sustentar que entre a impressão descrita e a emoção do medo haveria em comum um “estremeção” na “alma” e uma mudança na cor do rosto. O conceito de “alma” tinha implicações teológicas e místicas que andavam algo arredadas do conceito estoíco de *animus*. Para *ferire* (*ferietur animus*), propõem o *OLD s.u.* e *E.-M. s.u.* respectivamente os valores de “strike” e “frapper”, que tanto podem ser entendidos no sentido de “estremecer” como de “contrair”. Ora

se, conforme se depreende das palavras de Jocasta em *Phoen.* 530 (*membra quassantur metu*), de *Dial.* 6.18.6 *infracit.* ou de *Ep.* 97.16, o tremor melhor descreveria a reacção dos membros tomados de medo ou a do corpo em geral, talvez fosse preferível, apesar da natureza corpórea da *psyche*, a opção por “contrair”, que, à luz de *Dial.* 6.18.6 (*corpora quoque nostra non aliter tremunt quam si spiritum aliqua causa perturbat, cum timore contractus est*<sup>18</sup>) poderia sugerir a sístole associada ao medo, em contraste com a diástole associada à esperança e à alegria<sup>19</sup>.

Quanto à afirmação final de que “o medo deriva não do resultado em si, mas das circunstâncias que geram esse resultado”, vale a pena observar que, do confronto do exemplo antes aduzido com *Ep.* 13.12, onde se afirma: *Nulla autem causa uitae est, nullus miseriarum modus, si timetur quantum potest.* “A vida perde qualquer sentido, a desgraça não conhecerá qualquer limite se nos pusermos a reear tudo quanto pode acontecer.” – parece possível depreender-se a necessidade de interpretarmos a afirmação final de 57.3-6 numa perspectiva quantitativa, pois Séneca discorda não só de quantos temem mais determinados tipos de morte do que outros, mas também de quantos temem a própria morte<sup>20</sup>. Importa, no entanto,

<sup>18</sup> *Apud* Corcoran (1972: 180 e 182).

<sup>19</sup> Vale, de resto, a pena notar que, na sequência do último passo citado, afirma Séneca que, com a idade, languidesce o ar de que compõe o corpo; com a gordura acumulada nas veias, fica com o vigor diminuído; com o frio, fica paralisado e com um acesso de febre, perde a regularidade do seu curso (*cum senectute languescit et uenis torpentibus marcet, cum frigore inhihetur aut sub accessionem suo deicitur*, 6.18.6).

<sup>20</sup> Não é, de resto, por acaso que, na *Ep.* 24, depois de passar em revista os indivíduos que, no passado ou no presente, mais ou menos conhecidos, munidos ou não de filosofia, souberam enfrentar a morte com coragem (4-11); consideradas as variações no aparato exterior da morte (12-14), e as diferentes provações a que a fortuna sujeita o indivíduo e os respectivos modos de serem encaradas (15-17); posta de parte a incredulidade epicurista nos castigos de Íxion, de Sísifo, ou na figura de Cérbero (fr. 341 Usener), por se tratar de medos infantis (18); comentado o carácter gradual da morte e recordado um verso do próprio Lucílio (19-21); e após citar os fr. 496 e 498 Usener, onde respectivamente critica Epicuro o desejo de morte de quem adopta um estilo de vida aborrecido e classifica como ainda mais ridícula a vontade de morrer decorrente da perturbação causada pelo medo da morte, acaba Séneca, em *Ep.* 24.23 e em claro eco do fr. 497 Usener de Epicuro, por qualificar de louco o suicídio decorrente do receio de morrer. Em *Ep.* 70.8, haverá Séneca de reiterar a ideia de que é insânia morrer por ter medo da morte, e aproveitará para

salvaguardar que, como o futuro pode suscitar na pessoa receio (cf. *Ep.* 5.9, 24.1), o mesmo pode suceder com o passado, uma vez que, no dizer do próprio Sêneca, “a memória reatualiza a tortura do medo” (*timoris enim tormentum memoria reducit*, 5.9<sup>21</sup>).

Ainda no âmbito da curta distância entre o estímulo e a reacção, tece Sêneca as seguintes considerações sobre as pré-emoções (*Dial.* 4.2.2.4-6):

*Cantus nos nonnumquam et citata modulatio instigat Martiusque ille tubarum sonus; mouet mentes et atrox pictura et iustissimorum suppliciorum tristis aspectus; inde est quod adridemus ridentibus et contristat nos turba maerentium et efferuescimus ad aliena certamina. Quae non sunt irae, non magis quam tristitia est quae ad conspectum mimici naufragii contrahit frontem, non magis quam timor qui Hannibale post Cannas moenia circumsidente lectorum percurrit animos, sed omnia ista motus sunt animorum moueri nolentium, nec adfectus sed principia proludentia adfectibus. Sic enim militaris uiri in media pace iam togati aures tuba suscitatur equosque castrenses erigit crepitus armorum. Alexandrum aiunt Xenophanto canente manum ad arma misisse.*

Algumas vezes nos instiga o canto e uma melodia rápida e o som marcial das trombetas; comove as mentes uma pintura aterradora e o sombrio aspecto dos suplícios mais justos. Esta é a razão por que nos rimos diante dos que se riem, nos entristece a turba dos desconsolados e nos excitamos com os combates alheios. Estas reacções não são ira, não mais que tristeza é o que faz franzir o cenho ante a visão de um naufrágio simulado. Não mais que temor é o que acorre ao espírito do leitor enquanto Aníbal assedia as muralhas depois de Canas. Pois

---

recomendar que nos não antecipemos ao carrasco, mas por ele esperemos. Em *Ep.* 74.3, escreve a seguinte máxima: *nisi hic timor e pectore eiectus est, palpitantibus praecordiis uiuitur*. “Quem não consegue expulsar do ânimo o medo da morte vive sempre com o coração em ânsias.”; e, em 74.11, afirma que quem se lamenta da brevidade da vida, acaba dominado pelo ódio à vida e pelo medo da morte.

<sup>21</sup> Cf. *Ep.* 78.14-15, onde, com o argumento de ainda se não verificar e de já lhe não dizer respeito, recomenda Sêneca respectivamente a eliminação do medo do futuro e da recordação da desgraça já passada; *Ep.* 98.6, onde Sêneca coloca a dor por algo perdido ao mesmo nível do receio de o perder; *Ep.* 98.6-7, onde se afirma que a ansiedade do futuro causa a ruína do espírito e que o cúmulo da estupidez é sofrer por antecipação; e *Ep.* 101.8, onde se diz que da falta de tempo decorre o temor e o desejo do futuro que apenas corroem a alma.

bem, todas são comoções anímicas involuntárias, e não são paixões mas princípios que prelidiam as paixões. Assim, em plena paz, o soldado já retirado aguça o ouvido ante o som da trombeta, e o ruído das armas põe em tensão os cavalos de guerra. Dizem que Alexandre, ante o toque de Xenofanto, lançou mão das armas.

Mas como se passa de uma pré-emoção a uma emoção?

Em resposta a quantos alegam que se não pode considerar medroso o homem que, em determinadas circunstâncias, sente medo, observa Séneca, em *Ep.* 85.15, que, se se admite aquela perspectiva, ter-se-á de reconhecer o perigo de, *usu frequenti* “com a repetição frequente”, se poder o *timor* transformar em *uitium*.

Dos últimos passos citados ou referidos, parece, com efeito, legítimo concluir, desde já, que as *pathe* “*affectus*”, “paixões”, podem, para Séneca, ter origem em avaliações erradas, ou falsos juízos, sobre o que pode suceder no futuro, na recordação dolorosa do passado ou no alinhamento do sentir de dois indivíduos. Ora o que são o *eleos* e a *sympatheia*, indispensáveis à *katharsis* aristotélica, senão respectivamente a “compaixão” e o “acto de sofrer com” e, ao cabo, um alinhamento entre o sentir da personagem e o do espectador, ou uma certa identificação entre ambos? E o que é o *phobos* senão o “medo” que o espectador sente de vir a incorrer no mesmo “erro trágico” (*hamartia*) da personagem principal? <sup>22</sup> Apesar da recente refutação desta perspectiva por Halliwell – que sustenta que, ao alinhar eticamente as emoções com a razão, a tragédia produz a

---

<sup>22</sup> Sobre os conceitos aristotélicos referidos, *vd.* Rocha-Pereira (2003: 35-42). Se, à luz do que sabemos sobre o *pneuma* que tudo mantém em tensão no *continuum* estóico que é o universo e que está na base do princípio da causalidade, considerarmos a reflexão veiculada pela *Poética* aristotélica, verificamos que, se a *systasis* de factos, conducente a um *telos* e defendida pelo Estagirita, facilmente se coadunaria com a referida causalidade estóica, já os pressupostos e o propósito que devem, de acordo com a *Poética*, presidir à construção dos caracteres, parecem diametralmente opostos aos que os Estóicos defendem para as personagens dos dramas da sua preferência. Assim, em *Po.* 15. 1454a 16 ss., sustenta Aristóteles que os caracteres devem ser bons (*chresta*), apropriados (*harmottonta*), semelhantes a nós (*homoion*) e coerentes (*homalon*), para que, mediante a tentativa de cometer o erro trágico (*hamartia*, *hamartema*) ou a sua concretização efectiva, e pelo processo da já referida *sympatheia*, as personagens possam despertar no público a compaixão (*eleos*) pela situação em que, inconscientes da totalidade dos factos, incorreram; o temor (*phobos*) relativamente à possibilidade de se vir a encontrar em semelhante situação; e, por fim, uma purificação (*katharsis*) de tais paixões.

comiseração e o temor por meios apropriados, e, por conseguinte, não alimenta as emoções, mas harmoniza-as com as nossas percepções e juízos do mundo<sup>23</sup> –, a verdade é que se a algo com óbvias afinidades com a *katharsis* aristotélica associa Séneca pré-emoções que poderão evoluir para paixões, teremos de encetar outras vias de compreensão da pragmática teatral senequiana.

## 2. O MEDO ENQUANTO *AFFECTUS*, A PRAGMÁTICA TEATRAL SENEQUIANA E A IMPORTÂNCIA DO MEDO E DA IRA NA CARACTERIZAÇÃO DO TIRANO

Em notável reflexão sobre o modo como os estóicos encaram os *affectus*, já Martha C. Nussbaum demonstrou que a Platão remontam as origens de duas importantes teorias estóicas: a não-cognitiva, ou dualista, encetada por Diógenes da Babilónia, formulada por Posidónio e sustentada por Galeno, a partir da tripartição da alma humana (elemento racional, elemento concupiscente e elemento irascível) proposta por Platão, em *R.* IV; a partir das ideias, expressas no referido livro (441e) e em *Lg.* 672cd e VII, de que os jovens estão cheios de tendências não-rationais naturais e de que o ritmo e a harmonia podem acalmar o seu *thymos*; e, entre outros passos, a partir de *R.* X. 606a-d, onde se criticam os poetas por incrementarem nos espectadores a sede de pesar; e a teoria cognitiva, ou monista, provavelmente iniciada por Zenão, desenvolvida por Crisipo e adoptada por Epicteto, com base nas ideias, expressas por Sócrates em *R.* II-III, de que a erros de julgamento se deve a valorização, por parte dos deuses e heróis com quem os espectadores se identificam, de aspectos externos que jamais seriam objecto de preocupação para pessoas ou deuses realmente bons e auto-suficientes<sup>24</sup>. A investigadora sintetiza nestes termos as diferenças entre as duas perspectivas<sup>25</sup>:

---

<sup>23</sup> Halliwell (1986: 201).

<sup>24</sup> Nussbaum (1993: 104-9).

<sup>25</sup> O quadro aparece em Nussbaum (1993: 109).

<i>Non-cognitive view</i>	<i>Cognitive view</i>
tripartite soul	one-part soul
emotions are non-rational movements	emotions are evaluative judgments
emotions in humans and (most) animals	emotions in humans only
poetry educates by imposing structure on the non-rational movements	poetry educates by forming or changing judgments
emphasis on rhythm, harmony, melody	emphasis on cognitive structure: narrative, identification, character
reform by appropriate selection of rhythm, harmony, etc.	reform by disruption of identification, textual rewriting, allegorical interpretation, etc.
greatest interest in lyric poetry with musical accompaniment; hymns, dirges, etc.	greatest interest in drama and epic
favourite famous poets Pindar, Simonides, etc.	favourite famous poets Homer, Euripides, Menander, Publilius Syrus.

Da adesão de Séneca à perspectiva cognitiva diz bem a *Ep.* 95.8, onde, depois de considerar a possibilidade de a esperança, a ambição e o medo constituírem impedimentos à actuação livre das artes que se ocupam de elementos acessórios da vida e onde mais desculpáveis se mostram os erros cometidos de propósito, contrapõe Séneca a sabedoria, isto é, a arte que tem por objecto a própria vida na sua totalidade e onde a pior falta é a que decorre de erro voluntário. Mas o melhor será tentarmos perceber como este propósito paradigmático condiciona a estrutura dramática e a construção das personagens senequianas: para isso, consideremos uma peça que reflecte especificamente sobre o medo neurótico: o *Oedipus*.

Do confronto da figura do Édipo do *Tyrannus* de Sófocles – a tragédia preferida de Aristóteles – com o protagonista da *Oedipus* de Séneca, facilmente se depreendem as divergências entre as duas poéticas: enquanto Sófocles põe em cena, no início da peça, um rei justo e preocupado com o bem-estar da sua cidade, já Séneca lança

o leitor e/ou o espectador *in medios affectus*, isto é, neste caso específico, para um estado avançado e irreversível do medo neurótico que da sua personagem tomara conta, e, deste modo, obsta a qualquer tipo de identificação ou *sympátheia* entre a personagem e o público. Daqui decorre uma análise, por parte deste, menos emocional e mais racional.

Uma vez que o *affectus* decorre de uma opção deliberada, isto é, do consentimento de um ser racional, que, apesar das suas emoções, não só consegue traduzir, em linguagem intencional ou *lekta*, as razões que o conduziram à situação em que se encontra e o desfecho dos seus sentimentos ou reacções, como também, consumados os factos, fornecer boas razões para ter agido como agiu ou sentido o que sentiu,<sup>26</sup> costuma Séneca servir-se das personagens e do coro de cada tragédia para guiar o leitor e/ou espectador no estudo das motivações e da evolução do respectivo *affectus* das primeiras. No caso concreto de Édipo, começa a personagem por apresentar razões externas para o seu receio: a possibilidade de se concretizar o oráculo de Delfos, que lhe predissera o parricídio e o incesto com a mãe<sup>27</sup>. Fosse, no entanto, Édipo uma personagem segura de si e autoconfiante, e nada disto lhe causaria pavor. Não é, porém, o que o próprio reconhece (23-7): *hoc ego penates profugus excessi meos: / parum ipse fīdens mihimet in tuto tua, / natura, posui tua. Cum magna horreas, / quod posse fieri non putes metuas tamen: / cuncta expauesco meque non credo mihi*<sup>28</sup>. “Para aqui me expulsou o temor do trono de meu pai, / por isso eu próprio abandonei, em fuga, os meus Penates: / pouco confiante em mim mesmo, fui eu quem se pôs, / Natureza, ao abrigo das tuas leis. Diante de grandes receios, / o que se cuidaria impossível, acaba por se temer. / Tudo receio e não me fio em mim mesmo.” Esta desconfiança ou insegurança de Édipo em relação a si próprio é algo que pode ter duas leituras: a do próprio Édipo, que teme cometer os referidos crimes, e a do leitor, que percebe nesta personagem a falta de virtude e de auto-suficiência que Sócrates, em R. II-III, criticava nos heróis e deuses épicos e dramáticos.

---

<sup>26</sup> São, como sustenta Brad Inwood (1993: 166-7), alguns dos sentidos em que se pode dizer que as reacções afectivas são emocionais.

<sup>27</sup> Cf. recorrência de formas como *timeo* 15, *timor* 22, *profugus* 23, *horreas* 25, *metuas* 26, *expauesco* 27, *pavoris* 87, *ignaus metus* 87, *fugi* 93.

<sup>28</sup> *Apud* Zwierlein (1986).

A consciência da instabilidade a que a Fortuna sujeita os poderosos e a imunidade a uma peste que escassos seres poupa, são, para a personagem, outros dos indícios de que alguma desgraça se prepara para se abater sobre a sua cabeça. Ao comentar a frase: *fecimus caelum nocens*, observa Davis que a última forma “in this context clearly means ‘noxious’, but the word’s other meaning ‘guilty’ should not be forgotten, for Oedipus is convinced of his own guilt, that he is responsible for the plague.<sup>29</sup>” Embora o texto revele certas suspeitas de Édipo nesse sentido (*sperne letali manu / contacta regna*, 77<sup>b</sup>-78<sup>a</sup>), convém não esquecer que muito do que, na tragédia em apreço, é incompreensível ou interpretado apenas de forma literal pelas personagens, tem, para o autor e o leitor/espectador que conhece os contornos gerais do mito, um significado mais profundo.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Davis (1991: 155).

<sup>30</sup> A esta dupla leitura se prestam, por conseguinte, muitos dos elementos envolvidos na descrição da peste: ao ativarem, no espírito do ouvinte, a recordação das ímpias tochas nupciais (*impia... face* 21), que, segundo Febo, presidiriam à união de Édipo e de sua mãe – profecia que o público já sabe concretizada –, as alusões às chamas (*flammis* 38) e aos fogos (*ignes* 39) como que sugerem um nexo de causalidade e a continuidade entre todos estes lumes. A morte conjunta de pessoas das mais variadas idades e de ambos os sexos, de jovens e anciãos e de pais e filhos reflecte o assassinio de um pai e o incesto de um filho com uma mãe que lhes tinham estado subjacentes (52-5). A tocha única (*una fax* 55), que reduz a cinzas todos os casamentos e priva de amargos prantos e lamentos os funerais, poderá muito bem ser a mesma que fora ateadada quando do incesto entre Édipo e Jocasta. As lágrimas com que, em 33, continuamente se choravam funerais sem conta, e que, em 59 e no limite do sofrimento, se acabam, prenunciavam as de sangue que correrão das órbitas donde o herói arrancará os olhos e que eternamente o defraudarão de mais lágrimas. A menção do pai e da mãe que levam seus respectivos filhos para a pira poderá indiciar que o crime de Édipo se deve a uma culpa hereditária, que, em boa verdade, não pode vir de Pólibo ou chegar até Édipo através de seu pai adoptivo. Não creio que o herói use estas palavras com a intenção de descrever o que sucederá, isto é a futura identificação de seu pai biológico, embora tal seja o verdadeiro propósito da ironia trágica senequiana. Na parte final da sua primeira intervenção, Édipo pede aos deuses que acelerem seus fados (*matura... fata* 72), para que seu funeral não seja o derradeiro do reino (*regni... mei* 74); e lamenta o facto de a morte lhe ser negada. Insta-se a renunciar ao reino que ele próprio contagiara, e a deixar as lágrimas e a peste que consigo trouxera (77-9). Ao recorrer à expressão *infaustus hospes* (80), para se definir, e ao incentivar-se a fugir (*profuge*), até para casa de seus pais (*uel ad parentes* 81), o herói não só se arrepende da atitude que, no início desta tirada, considerara um alívio para a terrível ameaça que sobre sua cabeça pairava, como, a concretizar o seu intento e mesmo consciente da possibilidade de ir ao encontro do seu pretenso destino, na realidade, mais deste

Se, no *Tyrannus* de Sófocles, incorre Édipo em erro por desconhecimento de parte da realidade passada que lhe diz respeito, já no *Oedipus*, põe Séneca a tónica na falta de autoconfiança do protagonista, de modo a sugerir ao leitor e/ou espectador que, se Édipo não tivesse dado tanta importância ao oráculo e não tivesse sentido tanto temor do futuro, não teria chegado à situação em que se encontra, isto é, nunca teria abandonado Corinto. Vale a pena notar ainda que, embora o destino efectivamente reserve a Édipo uma pena diferente da dos demais tebanos e seja efectivamente ele o responsável pela peste, a verdade é que, à luz da imunidade de Jocasta, Creonte, Tirésias, Manto e Forbas à peste, não tem o rei de Tebas razões que, de um ponto de vista meramente lógico, lhe permitam associar a sua imunidade a uma futura desgraça superior à que se abaterá sobre as demais personagens da casa real, ou à origem da própria peste. Mas, à luz de *Ep.* 97.14, onde se diz que o crime é o primeiro castigo para quem o comete, e que o medo permanente, o pavor, a desconfiança constante em situações de aparente segurança são penas de segundo grau ou colaterais, facilmente se depreende que, para Édipo, o medo reflecte um sentimento de culpa decorrente da falta de autoconfiança e dos traços tirânicos que vai revelando; e que, para o público, se trata de uma pena de segundo grau para os crimes de parricídio e incesto já cometidos.

No que se poderia considerar uma preciosa síntese das ideias filosóficas subjacentes ao acto I do *Oedipus*, escreveu Séneca, em *Ep.* 104.10, que, para o homem dominado pelo medo da morte, *ipsa pax timores sumministrabit; ne tutis quidem habebitur fides consternata semel mente, quae ubi consuetudinem pavoris improvidi fecit, etiam ad tutelam salutis suae inhabilis est. Non enim vitat sed fugit; magis autem periculis patemur aversi.* “A própria paz será um manancial de receios. Quando o espírito se deixa aterrorizar, uma vez que seja, deixa de confiar na segurança e, quando ganha o hábito do terror irracional, torna-se incapaz de assegurar a própria conservação. Não evita os perigos, foge deles. Ora nós estamos mais sujeitos ao perigo quando lhe viramos as costas!”

---

se apartaria. A estrutura em anel que preside a esta tirada mostra bem como o poder da Fortuna e do Destino sobre o Homem. Para mostrar a tensão entre o sentido das palavras de Édipo e o que pretende que o público nelas veja, não hesita o próprio Séneca em fazer Jocasta, a mãe biológica do herói, falar logo depois de seu filho, com o pensamento em Mérope e Pólibo, terminar com a sua intervenção com a forma *parentes*.

Depois de Creonte ter anunciado que a profetisa de Latona atribuíra a responsabilidade da peste em Tebas a um estrangeiro, assassino de Laio, conhecido de Apolo desde menino, gerador de guerra e transmissor da guerra aos próprios filhos, dispõe-se Édipo a oferecer às cinzas do rei falecido o que já lhes devia ter sido dado, para que se não instale um sentimento de impunidade relativamente a futuras violações, à traição, da santidade de um ceptro; e porque (242-3): *Regi tuenda maxime regum est salus: / quaerit peremptum nemo quem incolumem timet*. “Ao rei cabe zelar ao máximo pela segurança dos reis: / ninguém cuida de um morto a quem, em vida, teme.”<sup>31</sup>

Se os vv. 244-6, que se seguem, parecem traduzidos quase *ad uerbum* de Sófocles, *OT* 126-31, os 239-43 ecoam a solidariedade, já presente na peça grega, entre quem desempenha as mesmas funções e acrescentam uma desconfiança da lealdade dos súbditos, que, uma vez mais, quebra o mito sofocliano da solidariedade entre monarca e povo. A novidade senequiana vai, por conseguinte, ao encontro de *Dial.* 4.2.11.1, 3, 5.3.43.5 e *Ep.* 14.10, 47.17 e 18, onde Séneca ora afirma sentenciosamente: *periculosius est autem timeri quam despici*;

<sup>31</sup> O passo ocorre entre duas observações de Édipo que parecem vagamente ecoar o binómio cegueira / conhecimento, estruturante em Sófocles. Depois de se dizer o único dotado de capacidade para conhecer o significado das palavras ambíguas que envolvem os mistérios de Apolo (215-16), Édipo pede a Tirésias que clarifique o sentido do oráculo (291ss.). Intimamente relacionado com aquele binómio andava, no modelo grego, um outro, luz / trevas, também reelaborado por Séneca, mas só na cena do *extispicium*, onde Manto nos diz que o touro, voltado para o Oriente e de cabeça levantada, não consegue suportar a luz do dia e volta a cara, horrorizado, para evitar os raios de sol (337-9). Se, como já notou D. Nisard no séc. XIX, a alusão, em 342-3, aos dois golpes que o touro sofre (*duos /... ictus*) prenuncia a futura agressão de Édipo contra seus olhos, é então natural que a dificuldade em encarar a luz pressagie, num futuro próximo, a relutância do protagonista em aceitar a verdade acerca da sua culpa.

Ao contrário, porém, do Tirésias sofocliano, que efectivamente desvenda a causa do miasma que afecta a cidade (cf. *OT* 366-462, esp. 413-14, 454-6), o de Séneca, no início da sua intervenção, adverte o protagonista de que quem não vê, não acede a uma grande parte da verdade (*Visu carenti magna pars ueri latet* 295), e, no fim desta cena, não consegue de facto identificar o assassino de Laio (390ss.). Quer isto dizer que binómios como luz / escuridão, aparência / realidade, visão / cegueira, e compreensão / ignorância, estruturantes no modelo grego, têm, em Séneca, um lugar secundário. A intenção senequiana de esbater aqueles contrastes e tensões torna-se ainda mais evidente no acto 3, onde ficamos a saber que, embora Tirésias, Manto e Creonte tivessem ouvido, do espectro de Laio, a identificação do regicida (595ss. e 629ss.), apenas o último comunica a Édipo o resultado da inquirição junto do rei assassinado.

ora cita uma máxima de Labério, *Mim.* 126 (361 Ribbeck<sup>2</sup>): *necesse est multos timeat quem multi timent*; ora recomenda: *non timori cuiquam, non periculo simus*; ora nota: *multis timendi attulit causas timeri posse*; ora aconselha: *colant potius te quam timeant*; ora conclui: *Qui colitur, et amatur: non potest amor cum timore misceri*.<sup>32</sup>

Embora tenhamos de esperar por 519, para, no intuito de obter de Creonte a informação sobre a identidade do assassino de Laio, Édipo se dizer *iratus*, e a expressão *regis irati* sugira a Mader «an element of topical stylization»<sup>33</sup>, a verdade é que o contraste entre, de um lado, o desejo do Édipo sofocliano de observação da lei e da δίκη (cf. publicação de edicto) na punição do assassino de Laio (*OT* 222-75), e, do outro, a inflamada maldição que o Édipo senequiano lança sobre o regicida, indícia, na personagem senequiana, um *dolor*, “ressentimento”, que se não presente no modelo grego e sede de vingança pessoal (247-75, esp. 257-73)<sup>34</sup>. Como Édipo, também a Clitemnestra senequiana é outro exemplo da coexistência do medo com o *dolor* (*Ag.* 133). Convém, no entanto, ressaltar que, com o valor de ‘sofrimento’, não deve o *dolor* ser para o homem motivo de medo, porquanto a dor e a pobreza não tornam o homem pior e, por conseguinte, não podem ser consideradas males (*Ep.* 85.29-30).

Se, no entanto, se tiverem em conta as diferentes fases da evolução da *ira* discriminadas por Séneca em *Dial.* 4.2.1.3-4 e 4.2.4.1 (*species oblata iniuriae* “sensação de injustiça sofrida”; *approbatio mentis* “consentimento da mente”, isto é, estabelecimento de uma relação lógica entre crime e castigo; exasperação do *dolor*, ou seja, busca de motivos adicionais de vingança; desejo de vingança sem olhar

---

<sup>32</sup> Partilhado com o *Satelles* o plano de vingança contra Tiestes, solicita Atreu ao Ministro segredo sobre os planos, e este diz-lhe que tudo guardarão no seu peito a lealdade e o temor, mas sobretudo a lealdade.

<sup>33</sup> Mader (1993: 114). Em nota às palavras citadas, o investigador recorda Horácio, *Carm.* 3.21.19-20, *post te neque iratos trementi / regum aspices neque militum arma*; Eurípides, *Med.* 119, *deina turannon lemata*; Séneca, *Dial.* 5.3.16.3, *atqui plerique sic iram quasi insigne regium exercuerunt, sicut Dareus...*; *Ep.* 47.20 e 114.24.

<sup>34</sup> É que o herói pede aos deuses, como castigos para o assassino supostamente ausente, os crimes que ele próprio procura a todo o custo evitar, mas que o público sabe terem já, embora inconscientemente, sido praticados pelo actual rei de Tebas e que deste fazem um autêntico *prodigium* ou *monstrum* (260-1). A ironia trágica pauta, uma vez mais, o registo discursivo, e, no tocante à análise dos *affectus* da personagem, começamos, por conseguinte, a notar que, além de Édipo continuar a buscar razões que fundamentem o seu medo, este começa a funcionar como estímulo para o aparecimento e a evolução da *ira*.

a motivos), talvez se possa estabelecer paralelo entre o oráculo de Apolo e o primeiro momento; entre as alusões à instabilidade a que a Fortuna sujeita os poderosos e às suspeitas decorrentes de a peste o poupar, e o segundo momento; entre o receio de Édipo de ser assassinado como Laio e o terceiro momento; e entre o desejo de vingança sobre o assassino de Laio e o quarto momento.

O próprio espectro dirá de Édipo que é um rei cruento que, por cruel assassinio, se apoderou do ceptro e do leito de seu pai (*sed rex cruentus, pretia qui saevae necis / sceptrum et nefandos occupat thalamos patris* 634-5), e esse traço será mais do que evidente no intenso diálogo que o protagonista manterá com Creonte no final do acto, onde, como sucedera no de Édipo com Tirésias no *Tyrannus* de Sófocles, o rei acusa o tio-cunhado de conluio com o adivinho para lhe usurpar o trono (*OT* 380ss. e *Oed.* 668-70). No episódio 2 do modelo grego, porém, quando se vê confrontado por Creonte, o protagonista invoca, para fundamentar a sua acusação de conluio, os factos de ter sido Creonte quem o aconselhara a consultar Tirésias (*OT* 555ss.), e de, na investigação que o adivinho e o irmão de Jocasta tinham levado a cabo logo após a morte de Laio – que ocorrera havia muito tempo –, o primeiro não ter feito qualquer menção da sua pessoa (*OT* 558-69). Não deixa de ser significativa a ausência, no *Oedipus* senequiano, de qualquer destas razões, e, ao cabo, a seguinte argumentação (695-708):

**Cr.** *Incognita igitur ut nocens causa cadam?*

**Oe.** *Num ratio uobis reddita est uitae meae? num audita causa est nostra Tiresiae? Tamen santes uidemur. Facitis exemplum: sequor.*

**Cr.** *Quid si innocens sum?*

**Oe.** *Dubia pro certis solent timere reges.*

**Cr.** *Qui pauet uanos metus, ueros meretur.*

**Oe.** *Quisquis in culpa fuit, dimissus odit: omne quod dubium est cadat.*

**Cr.** *Sic odia fiunt.*

**Oe.** *Odia qui nimium timet regnare nescit: regna custodit metus.*

**Cr.** *Qui sceptrum duro saeuus imperio gerit, timet timentis: metus in auctorem redit.*

**Oe.** *Seruare sotent saxeo inclusum specu. Ipse ad penates regios referam gradum.*

**CREONTE** – Hei-de eu, então, qual criminoso, cair sem culpa formada?

**ÉDIPUS** – Acaso vos pude eu prestar contas da minha vida? Acaso ouvidas foram minhas alegações por Tirésias? Contudo da culpa me não livro. Vocês dão o exemplo: eu sigo-o.

CREONTE – E se eu estou inocente?

ÉDIPPO – Dúbias «são as suspeitas que» por certas soem os reis temer.

CREONTE – Quem receia vãos medos, os fundados merece.

ÉDIPPO – Todo o que foi indiciado, uma vez absolvido, ódio sente «por quem o acusou»: abaixo com tudo quanto é dúbio!

CREONTE – Assim se criam os ódios.

ÉDIPPO – Ódios, quem em demasia os teme, reinar não sabe: aos reinos guarda-os o medo.

CREONTE – Quem o poder com crueza e severo mando exerce, teme os que o temem: o medo ao seu instigador torna.

ÉDIPPO – Guardem o criminoso recluso em gruta de pedra. Quanto a mim, aos penates régios reconduzirei meus passos.»<sup>35</sup>

Deste Édipo se pode, com efeito, dizer, como de quem não escuta os outros e diz saber mais da vida alheia e dos outros do que da sua e de si próprio, que, em paráfrase do próprio Séneca, *Ep.* 109.16, está obcecado por um excessivo amor próprio ou é vítima de um receio que, perante as dificuldades, lhe rouba o discernimento da acção justa.

A associação, no passo trágico, da linguagem jurídica com os conceitos de medo e ódio só confirma a ideia de que Édipo atingiu uma fase avançada de ambos os *affectus*: o *metus* e a *ira*<sup>36</sup>. Mas, para o propósito que anima esta reflexão, reveste-se o diálogo senequiano de particular interesse por dois motivos: por um lado, expande a reacção de um familiar e, ao cabo, subordinado à prepotência e à crueldade do tirano, e, por outro, revela, na incapacidade de Édipo de procurar argumentos mais lógicos para condenar Creonte, ou de instruir um processo e de ouvir conveniente os acusados, traços característicos do tirano. Quanto ao primeiro motivo referido, importa observar que, se a atitude de Édipo encontra paralelo na descrição do tirano em *Cl.* 1.12.4<sup>37</sup>, a argumentação que Creonte já

---

<sup>35</sup> No modelo grego, porém, o rei de Tebas, inicialmente inclinado a punir o tio-cunhado com a morte (623), acaba, por intervenção de Jocasta e do Coro, por comutar aquela pena pelo exílio (668).

<sup>36</sup> Segurado e Campos (2001: 173) invoca este passo, bem como *Oed.* 696-8, onde o próprio Édipo também se queixara de não ter sido ouvido, antes de ter sido condenado, para falar da influência do direito romano na tragédia senequiana.

<sup>37</sup> *Contrariis in contraria agitur; nam cum invisus sit, quia timetur, timeri vult, quia invisus est, et illo execrabili versu, qui multos praecipites dedit, utitur: Oderint, dum metuant, ignarus, quanta rabies oriatur, ubi supra modum odia creverunt.*

havia utilizado para se defender tem óbvias afinidades com a utilizada por Sêneca no *specium principis* para mostrar a Nero que lhe não quer roubar o poder e inclusivamente para lhe manifestar gratidão pela segurança que a insegurança do imperador lhe proporciona<sup>38</sup>. O último motivo referido constitui um claro indício de que estamos na terceira fase do *affectus* da *ira* decorrente do medo<sup>39</sup>.

Embora a relação mutuamente incrementadora da *ira* e do medo ainda esteja subjacente às palavras de Atreu em *Thy.* 205<sup>b</sup>-7<sup>a</sup>: *Maxi-*

---

*Temperatus enim timor cohibet animos, adsiduus vero et acer et extrema admoventis in audaciam iacentes excitat et omnia experiri suadet.*

A partir de elementos contrários se vê levado a situações contrárias; quer dizer, ao ser odiado porque se teme, quer ser temido por ser odiado, e aplica aquele detestável verso que acabou com tantos: “que me odeiem contanto que me temam”, sem saber quão grande é a cólera que brota quando os ódios excederam todas as medidas.

Com efeito, o temor moderado mantém os espíritos sob controlo, mas, quando é constante, intenso e aponta a medidas extremas, provoca a audácia dos que estão subjogados e convence-os de que é preciso tentar de tudo.

<sup>38</sup> Em *Cl.* I.8.2, por exemplo, diz Sêneca que uma das suas prerrogativas é a de poder, sem temor, sem andar armado e sem escolta, passear por onde lhe apetecer, enquanto o governante tem de viver armado no meio da paz que lhe é devida. De igual sorte, sustenta Creonte que não tem de se expor aos cuidados e perigos associados ao mando (*solutus onere regio regni bonis fruor* 687) e pode usufruir das garantias oferecidas por um bom rei. Importa, no entanto, salvar guardar que, no caso da tragédia, as prerrogativas de Creonte não se justificam à luz de qualquer juízo de valor sobre o desempenho de Édipo como rei de Tebas, mas da proximidade de parentesco aos membros da família real. O contraste com a proximidade das ideias que o Creonte senequiano e o sofocliano, em suas defesas, apresentam torna ainda mais flagrantes os propósitos de Sêneca. Se o Édipo de Sêneca anteriormente recordara ao tio-cunhado, para o convencer a falar, os laços de parentesco deste com a casa real tebana, agora é o segundo que especifica que é irmão de Jocasta (671). Nessa medida, tem diariamente as vantagens que o poder acarreta: sumptuosidade, mesa farta e a gratidão das pessoas salvas pela sua influência (687-93, esp. 691-2) –, sem as desvantagens: sujeição à instabilidade da Fortuna, o constante receio de ser vítima daqueles que oprime e o ódio que desse medo resulta (674-5 e 700-6).

<sup>39</sup> Marginalmente, valerá a pena notar que, no caso de este traço de Édipo pretender ecoar o comportamento de Cláudio conforme Sêneca o descreve em *Apoc.* 10.4, dificilmente se poderá conciliar a cronologia proposta por Nisbet (2008: 368) – que, com base em critérios adoptados por Fitch (1981: 291 e 303), estabeleceu, como *terminus ad quem* para a composição da peça, o ano de 54 – com uma possibilidade de actualização pública do drama. Mas, da conjugação destes dados com Tácito, *Ann.* 14.2, onde se situara pouco antes da morte de Agripina em 59, o início dos rumores de um eventual incesto entre mãe e filho, facilmente se poderia pensar numa actualização pública algures entre a morte de Cláudio e o início dos referidos rumores.

*mum hoc regni bonum est, / quod facta domini cogitur populus sui / tam ferre quam laudare*; e, conforme se depreende das sentenças e das palavras citadas, e de *Dial.* 3.1.20.4, 4.2.11.3 e *Cl.* 1.12.3-4 e 2.2.2, seja o motivo caro a Séneca na caracterização do tirano – a verdade é que no primeiro passo e em *Phoen.* 645ss. e 664 geralmente se reconhece a influência do fr. VI, 203-4 R<sup>2</sup> do *Atreus* de Ácio (*oderint, dum metuant*)<sup>40</sup>; que, em *Cl.* 1.12.4 e 2.2.2, e *Dial.* 3.1.20.4, Séneca cita – num dos passos para caracterizar Calígula – as palavras acianas que Suetónio, em *Tib.* 59 e *Cal.* 30, coloca respectivamente nas bocas de Tibério e de Calígula; que já Platão, *R.* 9.580<sup>a</sup>; Aristóteles, *Pol.* 5.1313b; Xenofonte, *Hier.* 1.12, 4.1-2, 6.4-8; Salústio, *Cat.* 7.1; Cícero, *Off.* 2.25; *Tusc.* 5.58-60, 63; *Amic.* 52; Horácio, *Carm.* 3.1.17-21, haviam incluído o medo, a suspeição e a desconfiança entre os traços tradicionalmente associados ao tirano<sup>41</sup>; e Lucrécio aludira ao papel da inveja (1125-32) e do medo (1140) na deposição, por assassínio, de tiranos. Do pensamento de Séneca, porém, não andará seguramente arredada a relação atribulada que manteve com Calígula e Cláudio, ou o progressivo afastamento da corte de Nero.

Se, do exposto, resulta óbvia a coexistência do medo com a *ira* e o estímulo que cada *uitium* representa para o outro, a verdade é que, ao considerar as estratégias da razão para vencer os *uitia*, não deixa Séneca de opor os dois (*Dial.* 3.1.10.1): *Ideo numquam adsumet ratio in adiutorium inprovidos et uiolentos impetus apud quos nihil ipsa auctoritatis habeat, quos numquam comprimere possit nisi pares illis similisque opposuerit, ut irae metum, inertiae iram, timori cupiditatem*. “Por isso nunca aceitará a razão, em sua ajuda, os impulsos cegos e violentos, sobre os quais nem a própria teria qualquer autoridade, aos quais nunca poderia submeter se outros iguais e semelhantes lhes não opusesse, como à ira o medo, à abulia a ira, ao temor o desejo.”

Esta variação no modo de encarar a relação entre o *timor* e a *ira* terá de ser entendida à luz das diferentes reacções, antes referidas, que o medo pode suscitar no indivíduo: acção repentina ou inibição momentânea de actividade.

Em *Dial.* 3.1.10.1 cit., ainda se admite, no combate ao temor, a possibilidade do recurso à *cupiditas*. Ao considerarem, com efeito, as

<sup>40</sup> Sobre as relações entre as ideias subjacentes ao verso citado e as palavras de Jocasta, em Séneca, *Phoen.* 654 ss., vd. Fantham (1997: 189).

<sup>41</sup> Mader (1993: 111 n. 19).

espécies do género desejo (*epithumia*), referiam os estóicos: «Anger (*orge*): desire to punish a person who is thought to have harmed one unjustly»; «Heatedness (*thumos*): anger at its inception»; «Bile (*cholos*): anger that wells up»; «Hatred (*menis*): anger stored up to age», «Rancor (*hotos*): anger biding its time for revenge»; Exasperation (*pikria*): anger which breaks out suddenly»<sup>42</sup>. Não será, por conseguinte, de pôr de parte a possibilidade de, no passo citado, ter Séneca em mente a tradicional visão estóica da cólera como uma espécie do género desejo.

Mas como um estado de conflito entre vícios é algo que um *proficiens*, isto é, quem procura ser *sapiens*, deve tentar evitar, recorda o Filósofo, em *Ep.* 5.7 e com aprovação, que Hecatão recomendara o fim dos desejos como remédio para os nossos temores; em *Ep.* 56.5, precavê-se da seguinte forma contra o medo e, na aceção de “ambição”, a *cupiditas*: *Animum enim cogo sibi intentum esse nec avocari ad externa; omnia licet foris resonent, dum intus nihil tumultus sit, dum inter se non rixentur cupiditas et timor, dum avaritia luxuriaque non dissideant nec altera alteram vexet.* “É que eu obrigo o meu espírito a conservar-se atento a si mesmo sem se deixar aliciar pelo exterior. Pode haver lá fora todo o ruído que se queira, contanto que dentro do meu espírito não haja conflitos, não haja luta entre a ambição e o temor, não haja discussão entre a avareza e a dissipação, com uma delas a procurar impor-se à outra!”; e, depois de haver atribuído a *ambitio*, em *Ep.* 56.9, à capacidade de fazer regressar à vida política quem dela se arredara por temor ou fadiga, defende, em *Ep.* 75.17 e como forma de pôr termo ao desejo e ao medo, o corte com as obrigações sociais ou com os males inveterados. Ao advertir, em *Ep.* 85.11, de que quanto maior for a esperança despertada pela posse de futuros bens, mais intenso será o desejo, sugere Séneca uma íntima relação entre a ambição e a esperança.

### 3. A RELAÇÃO DO MEDO COM A *SPES*, E OUTRAS FORMAS DE COMBATE ÀS REFERIDAS PAIXÕES

Como a ira e o desejo, pode a esperança servir para refrear o medo (*Ep.* 13.12): *Hic prudentia prosit, hic robore animi evidentem quoque metum respue; si minus, vitio vitium repelle, spe metum tempera.*

<sup>42</sup> Graver (2007: 56).

*Nihil tam certum est ex his quae timentur ut non certius sit et formidata subsidere et sperata decipere.* “Ajude-te neste ponto a tua capacidade de discernimento, e afasta para longe, com força de ânimo, mesmo um medo motivado. Se o não conseguires, então combate um vício com outro vício, e contrabalança o medo com a esperança. Por muito certos que sejam os nossos temores, mais certo ainda é que um dia o que tememos há-de cessar, tal como o que esperamos nos virá a decepcionar.”<sup>43</sup>

Tal lenitivo parece pressuposto quando Jocasta, um *double, l'autre-face* e – ainda na terminologia de Segurado e Campos – uma *personnage-prolongement* de Édipo<sup>44</sup>, lhe diz o que considera *regium* (82: “próprio de um rei”) (83-6): *Aduersa capere, quoque sit dubius magis / status et cadentis imperi moles laebet, / hoc stare certo pressius fortem gradu: / haud est uirile terga Fortunae dare.* “As adversidades aceitar, e quanto mais dúbia seja / a situação e, a ameaçar ruína, mais vacile a mole de seu império, / com tanta mais segurança e valentia se deve manter de pé firme: / não é de homem dar as costas à Fortuna.”

Davis e Barberis vêem na dificuldade de Édipo em aceitar e cumprir o seu destino, e na conseqüente fuga a esse mesmo destino os motivos da culpa voluntária do protagonista,<sup>45</sup> mas o passo citado interessa-nos sobretudo porque, depois de já ter assassinado o pai e de se ter unido à mãe, e após a confissão, em 23-7 *supracit.*, de falta de autoconfiança, não parece o protagonista ter condições e capacidade para alterar radicalmente o seu comportamento, e, conseqüentemente, não passam as palavras de Jocasta de uma esperança infundada. Esperança essa, de resto, que haverá de assomar, ainda que fugazmente, ao espírito do próprio Édipo, quando o Ancião de Corinto lhe vier dizer que, por morte de Pólibo, o povo o reclama para subir ao trono da cidade (789-91): *Genitor sine ulla caede defunctus iacet: / testor, licet iam tollere ad caelum pie / puras nec ulla scelera metuentes manus.* «Meu pai, por meio de crime algum, jaz defunto:

---

<sup>43</sup> A ideia presente no final do passo citado repete-se em *Nat.* 6.1.6: depois de perguntar se, perdida qualquer possibilidade de fuga do medo, haverá alguma coisa que venha, não em auxílio do indivíduo, mas sirva para o reconfortar, conclui Sêneca, depois de dar um conjunto de exemplos: *nullum malum sine effugio est.*

<sup>44</sup> Segurado e Campos (1982: 225-6).

<sup>45</sup> Davis (1991: 154-6) e Barberis (1996: 164 e 170). As palavras de Jocasta são, de resto, muito semelhantes às de Sêneca em *Ep.* 98.7.

/ fique claro, lícito já me é elevar piedosamente ao céu / as puras mãos, de crime algum receosas.»

Mas a relação entre medo e esperança não se afigura tão linear, pois se, nos passos considerados, a segunda modera o primeiro, não faltam outros, na obra senequiana, onde é a própria esperança que suscita medo e ansiedade: em *Ep.* 47.17, depois de dizer que um é escravo da sensualidade, outro da avareza, outro da ambição, conclui Sêneca que todos são escravos da esperança e do medo; em 101.10, afirma que quem vive de esperanças, encara o dia seguinte como algo que lhe escapa e vive atormentado pela avidez de viver e pelo medo de morrer; em *Dial.* 9.2.7-8, surge o mal como fonte de descontentamento para o indivíduo, não por o ter desejado, mas por o não ter alcançado, e, em seguida, pela incapacidade de conviver com o fracasso, isto é, com um desejo que se não consegue satisfazer nem controlar; em *Ep.* 23.2, diz Sêneca que, até para o homem a quem nunca as suas expectativas tenham iludido, se apresenta a esperança como factor de angústia e de insegurança.

Oscilante é ainda a relação da esperança com a cólera: se, em estado irreversível da sua paixão por Egisto e de *ira* relativamente a Agamémnon, e depois de se dizer baldeada por ondas contrárias (*fluctibus uariis agor*, 138), confessa, com efeito, Clitemnestra (*Ag.* 142-3<sup>a</sup>): *Quocumque me ira, quo dolor, quo spes feret, / hoc ire pergam*; já, em *Dial.* 5.3.30.3, é a própria esperança quem suscita a cólera. Em qualquer dos casos, é a *spes* um *uitium* (*Ep.* 13.12) que, como o *timor*, o *dolor* e a *cupiditas*, é oposto à *uirtus* (*Dial.* 7.15.5, *Ep.* 95.8, 105.1); irracional (*Phoen.* 631s.) e ilusório (*Ep.* 13.12, 15.11); susceptível de tornar o homem mau avaliador dos seus deveres (*Ben.* 4.11.5, *Ep.* 95.8); e de suscitar o arrependimento, o pesar, a melancolia, o aborrecimento, o descontentamento e a inveja diante do progresso dos outros (*Dial.* 9.2.8 e 10). As esperanças no futuro tornam o homem ingrato no tocante às conquistas do passado (*Ep.* 99.5, e *Ben.* 3.4.2). Por isso, recomenda o Filósofo a restrição das esperanças vãs e exageradas (*Dial.* 5.3.7.2, 9.9.2), e sustenta que o homem sensato não fica refém deste sentimento (*Dial.* 2.9.2 e *Ben.* 7.2.4).<sup>46</sup> No caso concreto do *Agamemnon*, serve a *spes* para retardar o desfecho mais do que adivinhado, e para mergulhar Clitemnestra em *dolor* mais profundo.

<sup>46</sup> Para mais informações acerca do assunto, vide Motto (1970: 107-8).

Os estóicos discriminaram, entre outras, as seguintes espécies de medo:<sup>47</sup>

**Genus FEAR (*phobos*)**

Reluctance (*oknos*): fear of impending activity

Trepidation (*agonia*): fear of defeat

Consternation (*ekplexis*): fear of an unfamiliar impression

Shame (*aischune*): fear of disgrace

Alarm (*thorubos*): fear which hastens with outcry

Superstition (*deisidaimonia*): fear of gods or supernatural beings

Fright (*deos*): fear of what is terrible

Panic (*deima*): fear out of reason

Além de ter genericamente falado do medo provocado por ideias erradas sobre o que poderia suceder no futuro, ou suscitado pela recordação de uma situação dolorosa ocorrida no passado, considerou Séneca não só o medo de determinados modos de morrer como da própria morte, o medo da dor, o medo da guerra, o cuidado inspirado pelo estado de saúde de algum familiar, o medo que se contagia, o medo provocado pela falta de autoconfiança, que leva a interpretações precipitadas e abusivas não só de oráculos divinos, mas também de desgraças presentes, o medo associado à caracterização do tirano e que suscita a cólera e por esta é suscitado, o medo que advém da participação na vida política, o que decorre das obrigações sociais, o que resulta da esperança em grandes bens futuros, e, em *Ep.* 14.2 e 85.26-27, o medo decorrente do excessivo interesse pelo corpo, que anda intimamente ligado ao medo da morte e nos faz desprezar o bem moral; o medo da prisão, do fogo, de cativeiros, de torturas, de cadeias, de miséria, de corpos dilacerados pela doença ou pelo sadismo.

Em *Ep.* 24.2, diz Séneca a Lucílio que, se se quiser libertar de toda e qualquer angústia, imagine que efectivamente sucederá tudo quanto possa acontecer, e chegará à conclusão de que o que teme é de pouca monta ou de curta duração. Depois de dizer que vale a pena a privação de duradouras alegrias se tal evitar os duráveis receios,

<sup>47</sup> Graver (2007: 56).

assegura Sêneca que, se nos aproximarmos do que nos perturba e se averiguarmos a natureza real do nosso medo, concluiremos que é diminuto, incerto e inofensivo o que receamos e que somos mais insensatos que as crianças que, no meio da escuridão, sentem receio (*Ep.* 110.4-6). A propósito do terramoto que varreu a Campânia provavelmente a 5 de Fevereiro de 62 d.C. e para libertar as pessoas do medo de perigos pouco frequentes (*Nat.* 6.1.2), observa Sêneca que não existe repouso eterno para nada, que o que pode perecer pode causar a morte, que temor sem remédio algum é tonto (6.2.1), e recomenda a quem nada queira temer que pense que tudo é temível (6.2.3), e que, dado que a pouca frequência aumenta o medo (6.3.2), se investiguem as causas com todo o empenho (6.3.4), pois não terá sido o medo, mas as pestes decorrentes do terramoto que terão levado à morte 600 ovelhas em Pompeios (6.27.1). Mas, em *Ep.* 85.11, após ter afirmado que a concessão de espaço à melancolia, ao medo, ao desejo e a outros maus impulsos, torna impossível o seu controlo, observa Sêneca que a contemplação prolongada e a curta distância das causas do medo o tornarão maior.

Considerada a inferioridade dos prazeres corporais, que a doença diminui e estimula, aos espirituais, que médico algum pode proibir, diz Sêneca que, para se suportarem os tratamentos que parecem intoleráveis a pessoas requintadas, basta deixar de se ter horror à morte; e que tal sucederá – e deixará a vida de causar fastídio – quando se conhecerem os limites do bem e do mal (*Ep.* 78.25). Perante o voto de Mecenas que à morte libertadora prefere a degradação, a decadência, a incapacidade física, a monstruosidade, a deformidade, a crucifixão, as feridas, o corpo distorcido no patíbulo e, ao cabo, tudo quanto lhe permita prolongar um pouco mais a existência, manifesta Sêneca a sua indignação através de um conjunto de perguntas retóricas de que destacamos (*Ep.* 101.13): *Quid timoris dementissimi pactio?* «Que significa esta contemporização com o medo estultíssimo da morte?»

No tocante ao medo da morte, diz Sêneca que não devem ser apenas os heróis das Termópilas (Leónidas e os Trezentos), mas todo o género humano a perdê-lo (82.23); aconselha a considerar o dia final não como um castigo, mas como uma lei natural (*Dial.* 12.13.2); a ver nesse dia o termo dos nossos receios (*Ep.* 24.11), e, na morte de familiares e amigos, uma decisão superior dos deuses e um reflexo da instabilidade da vida humana (*Ep.* 98.5); e, a propósito

da morte de uma criança, procura relativizar a duração da vida de um velho, e pergunta retoricamente quando dela se não gasta em lágrimas, angústias, desejo de morte prematura, doença e medo (*Ep.* 99.11). Quanto aos demais motivos de medo, como não são males em si, devem ser suportados de modo a não comprometermos a nossa liberdade (*Ep.* 85.28). Depois de afirmar que a existência de uma pessoa é, para a alma, o prelúdio de uma vida melhor e mais duradoura, e que nos espera outro nascimento e outra ordem de coisas (*Ep.* 102.23-24), conclui Sêneca que quem acredita na eternidade não recebe exército algum, se não assusta com qualquer clarim guerreiro, não sente medo de ameaça; e que até o que acredita na desintegração da alma está consciente de que, pelo bom exemplo, poderá ser útil para os vindouros (29-30). Do intrépido no meio do perigo, do insensível a desejos vulgares, do feliz no meio da adversidade, do tranquilo em plena procela, diz Sêneca que contempla os demais humanos de alto, olha os deuses olhos nos olhos e de temores e desejos vulgares se ri (*Ep.* 41.5-6). Em *Ep.* 104.10, surgem a ambição desmedida e o desejo da carreira das honras como pretextos se encarar a morte como um mal, quando, ao cabo, o mal é o medo que a própria inspira antes de chegar.

O sumo bem encontra-se, de acordo com Sêneca, onde o não alcançam o ressentimento, a esperança ou o temor, isto é, onde só a virtude poderá ascender (*Dial.* 7.15.5). Em *Ep.* 82.6, considera o autoconhecimento, isto é, a consciência de onde se vem e de para onde se vai, do bem e do mal, do que se deve alcançar e evitar, como algo indispensável ao domínio dos desejos e à aniquilação da ferocidade dos temores. Em *Ep.* 6.1-2, afirma Sêneca que a partilha com Lucílio dos seus próprios defeitos seria um importante passo para uma amizade mais segura, que nem a esperança, ou o temor ou a busca da utilidade poderia abalar. Em *Dial.* 12.13.3, esclarece que a razão não acaba com um único vício mas com todos de uma única vez. A filosofia é, de acordo com *Ep.* 17.6, garantia de liberdade e de ausência de receio por parte dos homens relativamente ao seu semelhante ou aos deuses.

No capítulo do tratamento a adoptar por caracteres mais débeis que, por medo, perdem o controlo de si mesmos e se comportam como loucos (*Nat.* 6.29.2) e por pessoas que se encontram sob o domínio do *dolor*, recomenda Sêneca, de forma muito prática, não fiquem entregues a si próprios, pois podem tomar decisões erradas,

ou assumir atitudes perigosas, tanto para si como para os outros, ou ainda ceder a tentações desonestas. E quanto o medo e o pudor lhes escondia no ânimo (o atrevimento, a sensualidade e a cólera), nem solidão que não confia segredos ou teme denúncias, consegue ocultar, pois o insensato acaba por se trair (*Ep.* 10.2).

No plano da moral prática, diz Séneca que nos não devemos sentir ofendidos com o que fazem os insensatos, sob pena de, por receio de ofensas ou por cansaço, prescindirmos das nossas obrigações (*Dial.* 2.19.2); e, ao considerar a relação entre pessoas de diferentes condições sociais, esclarece, em *Ben.* 4.14.1, que se não deve alegar o constrangimento do temor para negar ao escravo o título de benfeitor de seu senhor, uma vez que, sob o comando de um rei ou general, podemos, de igual sorte, ser seus benfeitores. Apesar disso, a mulher que repele o amante para o inflamar ou por temor da lei ou do seu marido, comete adultério (*Ben.* 4.14.1). Em contraste com a ingratidão, adverte Séneca, em *Dial.* 6.24.1, do perigo de, por temor da dívida, se cair no excesso de reconhecimento que leva um indivíduo a desejar alguma desgraça a determinada pessoa para ter oportunidade de lhe manifestar o seu reconhecimento.