UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

TAYNAM SANTOS LUZ BUENO

Formação moral e ação política em Sêneca:
Entre o sábio e o *princeps*

SÃO PAULO

2016

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TAYNAM SANTOS LUZ BUENO

Formação moral e ação política em Sêneca: Entre o sábio e o *princeps*

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP para obtenção do título de Doutorado em Filosofia, sob orientação da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza.

SÃO PAULO

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte

Catálogo na Publicação Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Bueno, Taynam Santos Luz

B928f Formação Moral e Ação Política em Sêneca: Entre o sábio e o *princeps* / Taynam Santos Luz Bueno Bueno ; orientadora Profa. Dra. Maria das Graças de Souza. - São Paulo, 2016.

207 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Sêneca. 2. De Clementia. 3. Filosofia Política.
4. Estoicismo. 5. Virtude. I. Souza, Profa. Dra. Maria das Graças de Souza, orient. II. Título.

Resumo

BUENO, T. S. L. **Formação Moral e ação política em Sêneca: Entre o sábio e o *princeps***. 2016. 207 f. Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Resumo: Este trabalho tem como objeto o pensamento político de Sêneca em sua relação com a filosofia moral estoica. Nossa hipótese é a de que a construção da noção de poder político em Sêneca se dá por meio da vinculação entre duas figuras chave de seu pensamento, a do sábio (*sapiens*) e a do príncipe (*princeps*). Isto é, pretende-se mostra, precisamente na leitura do *Tratado sobre a clemência (De Clementia)*, que existe uma íntima relação entre, de um lado, a formação moral do governante e, de outro, as formulações teóricas da doutrina estoica acerca do homem virtuoso, do *sapiens*. A arte política por excelência, por não se desvincular da Ética (para o estoicismo), é materializada na interrelação existente entre a figura do *princeps* e a figura do *sapiens*, implicando, portanto, a formação moral do governante como elemento imprescindível ao bom exercício do poder político.

Palavras-Chave: Sêneca – Estoicismo – *De Clementia* – Filosofia Política – Virtude – *Sapiens*.

Abstract

BUENO, T. S. L. **Formação Moral e ação política em Sêneca: Entre o sábio e o *princeps***. 2016. 207 f. Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Resume: This paper has as its object the political thought of Seneca in his relation with stoic moral philosophy. The hypothesis is that the construction of the notion of political power in Seneca occurs through the linking between two key figures of his thought, the wise (*sapiens*) and the prince (*princeps*). This is intended to show precisely the reading of the Treaty on clemency (*De Clementia*), that there is a close relationship between, on the one hand, the moral education of the ruler and on the other, the theoretical formulations of the Stoic doctrine of virtuous man *sapiens*. The political art par excellence, not to avoid its Ethics (for Stoicism), is based upon the interrelationship between the figure of the *princeps* and the figure of *sapiens*, implying therefore the moral education of the ruler as an essential element for the proper exercise of the political power.

Keywords: Seneca – Stoicism – *De Clementia* – Political Philosophy – Virtue – *Sapiens*.

Folha de Aprovação

Nome: Taynam Santos Luz Bueno

Título: **Formação moral e ação política em Sêneca: Entre o sábio e o *princeps***. Tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), sob orientação da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza e financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora:

Professor Doutor _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Professor Doutor _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Professor Doutor _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Professor Doutor _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Professor Doutor _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Agradecimentos

Em primeiro lugar agradeço minha orientadora e amiga Maria das Graças de Souza, sempre solícita, que desde o início me motivou, direcionou e me ajudou na realização deste trabalho. Sem sua contribuição, carinho e compreensão eu nunca teria chegado onde cheguei.

Agradeço ainda aos meus pais e familiares, que me proporcionaram a chance de estudar. Em especial agradeço ao meu Pai, Milton Luz Bueno e minha Mãe, Virgínia Rita dos Santos, pelo carinho, afeto, dedicação e estímulo para que continue pesquisando. Agradeço também a minha irmã, Hayeska, que não me deixou perder as esperanças. À Solange, pelo amor e companheirismo de todas as horas.

Não poderia esquecer das amigas de secretaria que, durante esta década de convivência, sempre estiveram ao meu lado. Agradeço a Mariê, Geni, Maria Helena, Luciana, Verônica e Suzan. Sem vocês esse departamento não seria o mesmo. Igualmente agradeço ao Rubens, pelos diversos apoios institucionais.

Aos meus colegas do grupo de pesquisa *Res Publica*, que muito enriqueceram meu trabalho e sempre se mostraram amigos para todas as horas. André Nascimento, Alessandra Tsuji, Mariana Rubiano, Patrícia Aranovich, Cris, Rodrigo, Caio Leitão, Flávia Benevenuto, Lourenço Fernandes, Rodison. Agradeço especialmente a Isadora Prévile Bernardo pelas generosas traduções latinas, discussões e indicações bibliográficas. Agradeço igualmente aos colegas editores dos Cadernos de Ética e Filosofia Política, amigos de reuniões incansáveis, Thiago Dias, Thiago Vargas, Silvio Carneiro, Fran Alavina, Sandra Pedroso, Mario Marino, Cecília Almeida, Victor Fiori, dentre outros. Agradeço especialmente a Karina Cruz, Patrícia de Lara e Danielle Uchôa pelo abrigo e amizade.

Aos colegas que desde o início da graduação estiveram ao meu lado: Silvio Gabriel Serrano Nunes, por sua insistência em me manter na filosofia, nossas conversas e discussões, por nossos projetos em conjunto. Thiago Henrique Braz, por tudo o que não se ementa. Bruno Boaro, Kelly Koide, Pedro Ivo Zecchin, Henrique Genereze, Anderson Lima, Mauro Dela Bandera, Sidney, Leonardo de Melo Franco, Fred, Carolina Martins, Ciro Lourenço, Thomaz

Kawauche, Ana Gasonato, Leonardo Barros, Fernando Aidar, Monique Hulshof, Fernando Aguiar de Jesus, Fernanda (Panks) Elias, Jaqueline Teixeira, Sueli, Lê, Zé, C. Preto, e muitos outros, por nossa amizade.

Agradeço ainda a Chrystel Dozias – Diretora do Centre les Récollets, por nossa feliz e saudosa estadia na cidade luz, a Profa. Veronica Galindez Jorge, pelas dicas e indicações. As Meninas da CCint – Sem as quais não haveria estágio no exterior: Vivian, Márcia e Marlene. Agradeço ao meu orientador na França, Sr. Jean Salem, que carinhosamente me acolheu na Universidade de Paris-I Sorbonne e sempre forneceu o suporte necessário para o desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço igualmente aos professores Carlos Levy e François Prost, pelas valiosíssimas leituras, indicações bibliográficas e conversas. Agradeço a Université Paris I – Pantheon Sorbonne, pelo convênio e recepção. A École Normale Supérieure, pelo acesso ao seu acervo. A BNF, pelo material cedido.

Agradeço ainda a Profa. Marilena Chaui e ao Prof. Roberto Bolzani pelos ricos comentários e sugestões de desenvolvimento da tese em minha qualificação. Agradeço aos membros da banca que arguíram este trabalho.

A Carolina Rangel, pelo companheirismo de sempre. A Luiza, pelas aventuras.

A Universidade de São Paulo e ao Departamento de Filosofia, pelo acolhimento.

A FAPESP, pelo financiamento e suporte.

Sumário

RESUMO.....	6
ABSTRACT	7
INTRODUÇÃO.....	14
OS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA ÉTICA ESTOICA	24
DA REPÚBLICA AO IMPÉRIO: AS INFLUÊNCIAS POLÍTICAS DE SÊNECA	56
O CONCEITO DE CLEMÊNCIA: O EXERCÍCIO DA RAZÃO	105
A FIGURA DO <i>SAPIENS</i> COMO DEVER SER DO <i>PRINCEPS</i>	133
DO MODELO À AÇÃO: A POLÍTICA NO <i>DE CLEMENTIA</i> DE SÊNECA	160
CONCLUSÃO.....	194
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	197

Lista das principais abreviações utilizadas neste trabalho

D.L	Diógenes Laércio. <i>Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres</i> .
SVF	J. Von Arnim. <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , 3 Vol.
L&S	Long & Sedley. <i>Les philosophes hellénistiques</i> , Tome II: Les Stoïciens.
Cl.	Sêneca. <i>De Clementia</i> .
Ira.	Sêneca. <i>De Ira</i>
Const.	Sêneca. <i>De Constantia</i>
Q.N.	Sêneca. <i>Questiones Naturales</i> .
Ep.	Sêneca. <i>Epistulae morales ad Lucilium</i>
Brev. Vit.	Sêneca. <i>De brevitae vitae</i>
REL	<i>Revue des Études Latines</i>
REA	<i>Revue des Études Anciennes</i>
Vit. Beat.	Sêneca. <i>De Vita Beata</i>
Off.	Cícero, <i>De Officiis</i>
Rep.	Cícero, <i>De Republica</i>
Fin.	Cícero, <i>De Finibus</i>
Ann.	Tácito, <i>Annales</i>
Res Gestae	Augusto, <i>Res Gestae Divi Augusti</i>
Cat.	Salústio, <i>Bellum Catilinae</i>
Jug.	Salústio, <i>Bellum Iugurthinum</i>
Inst. Orat.	Quintiliano, <i>Institutio Oratoria</i>
Cyrop.	Xenofonte, <i>Ciropédia</i>

“Imperare sibi, maximum imperium est”

Sêneca

Introdução

Engana-se quem supõe que a reflexão política não tivera destaque nos escritos estóicos. Sabemos, pelos mais antigos fragmentos, que os adeptos do estoicismo sempre tiveram em seu horizonte preocupações de ordem política. O próprio criador da corrente estóica, Zenão de Cítio¹, escrevera sobre a política em um texto intitulado *República*, lamentavelmente perdido, do qual sabemos, por meio de comentários posteriores, conter as fundamentações necessárias para a configuração de um sistema político criado de acordo com o estoicismo. Tal texto, talvez o mais famoso e comentado do fundador do estoicismo, parece dialogar com o texto platônico de mesmo nome, mesmo que não saibamos corretamente se Zenão alinhava-se ou não às propostas do filósofo grego. O que nos importa, ainda assim, é constatar que a política orbitava entre os temas de interesse da escola, desde sua fundação. Crisipo de Solis², o grande sistematizador do pensamento deixado por Zenão, parece não ter abdicado das questões políticas, já que muitos dos fragmentos que nos restaram atribuem à ele máximas sobre a participação política, a comunidade de sábios e a administração da coisa pública. Em uma célebre passagem recuperada por Plutarco, temos a afirmação que o sábio participará da vida política “se nada o impedir”³. E completa Crisipo, ainda na mesma passagem, que o sábio participará da vida política se nada o impedir, *nem que para isso seja preciso empregar a “linguagem” dos retores*. Neste ponto, temos muito mais que a simples confirmação de que o estoicismo teve pela Política uma grande preocupação. Por meio deste

¹ Acredita-se que tenha sido Zenão de Cítio o criador do estoicismo, aproximadamente no século III a.C, em Atenas, cidade na qual ministrava suas aulas sob um pórtico pintado ou, em grego, *stoá poikile*, de onde deriva o nome estoico – ou os da *stoá*. Nascido em Cítio (atual Chipre) por volta de 333 a.C e morto em Atenas no ano de 263 a.C, Zenão recebeu influência de diversas escolas clássicas e pré-socráticas, como os ensinamentos de Heráclito, que colocava o *lógos* (λόγος) como lei do cosmos (κόσμος), ensinamentos megáricos, cínicos e socráticos. Infelizmente nenhum de seus textos nos fora transmitido diretamente, restando apenas fragmentos e comentários sobre seu pensamento.

² Nascido em Solis (280 a.C) e morto em Atenas (208 a.C), fora discípulo direto de Cleanto, herdeiro da escola estóica criada por Zenão. Segundo relatos, já que seus escritos não nos foram transmitidos, foi um dos expoentes do estoicismo antigo, realizando um trabalho de sistematização da doutrina. Para mais informações sobre Crisipo, c.f. BRÉHIER, Emile. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris: PUF, 1951.

³ Fragmento disponível em Plutarco, Stoic. Repugn. 1045D (SVF III, 698).

fragmento temos a possibilidade de interpretação da política estoica para além de sua idealização – para além apenas de suas *diretrizes formais ideais*; é possível vislumbrarmos um pensamento político que abarca igualmente as *condições reais* de sua existência. Para além da *República* ideal, estamos diante de uma filosofia política capaz de levar em consideração as *repúblicas* tais como se apresentam na realidade. Segundo as palavras de Valéry Laurand, esta perspectiva estoica é o que permite desenhar:

“...o lugar para um pensamento do político não mais somente como participação à virtude, mas como gestão do bem comum, dentro de uma cidade de insensatos”⁴

Neste sentido, portanto, estamos para além de uma reflexão sobre o universo político pautado apenas no plano do dever-ser, pautado por sua idealidade. Para além do corpo político entendido enquanto reunião de sábios – enquanto Cosmópolis harmônica, o estoicismo, como veremos, preocupa-se igualmente com todo e qualquer corpo político que não seja exclusivamente composto por sábios. O estoicismo, sobretudo o uso que Sêneca dele faz, preocupa-se com a política comum, com a cidade particular, entendendo-a como possibilidade de ascender à virtude. A própria noção de *oikeiosis*⁵, como veremos, central para a compreensão da política para Sêneca e para os estoicos, dá suporte a esta impulsão natural para viver em sociedade de forma virtuosa, suporta a sociabilidade inscrita na *natureza* específica de todo homem. Todos os homens, inclusive os sábios, têm o impulso natural à vida em comum. Afinal, como nos lembra Pierre Grimal, ao sábio não é plenamente possível alcançar a felicidade a não ser no âmbito social. Diz o autor:

“Ora, nós acreditamos ter constatado que o estoicismo forneceu à Sêneca os princípios de sua conduta política – tanto quanto uma doutrina filosófica pode servir enquanto regra na prática cotidiana. E não há nada aí que deveria surpreender. O estoicismo sempre foi uma doutrina de ação na cidade ; o sábio não pode se realizar plenamente a não ser em sua natureza de ser social. Se as circunstâncias não

⁴ Laurand, Valéry. *La politique stoïcienne*. Paris: PUF, 2005. p.07.

⁵ οἰκείωσις em grego e, em latim, *conciliatio*.

permitiram, no passado, aos discípulos de Zenão de realizar o programa da escola escola estoica, eles ainda assim jamais renunciaram à esta ideia e, em Roma, menos ainda. Nascido em um corpo político monárquico, o estoicismo estava admiravelmente bem adaptado às necessidades deste regime quanto àquelas da república aristocrática que o tinha totalmente acolhido em Roma. E, aqui está que, por um capricho inesperado da fortuna, se produziram, com o principado, as condições que ao mesmo tempo recordavam os tempos de origem e sua continuação na república ciceroniana. O favor de Agripina, instrumento certamente inconsciente deste verdadeiro milagre, permitiu instituir uma experiência político-filosófica esperada há muito tempo. Sêneca não poderia deixar escapar, e isso nos parece natural em explicar sua conduta nos anos que se seguiram.”⁶

Assim, a realização plena do sábio só é possível enquanto realização de um ser de natureza política.⁷ Ou ainda, nas palavras de Sêneca que, ao discursar sobre a escola estoica, nos diz:

"nenhuma escola é mais benévola e mais branda, nenhuma tem mais amor pelos homens e maior atenção pelo bem comum como a proposta de ser útil, de atender com seu auxílio aos interesses não somente seus, mas de todos, em geral, e de cada um, em particular."⁸

O papel do estoicismo, na política, portanto, não deve ser negligenciado, visto que desde sua gênese sempre apresentou preocupação e envolvimento direto com, para utilizarmos o termo latino, o *negotium*, com as atividades públicas. Desde sua fundação, por Zenão, a política despertou real interesse e originou reflexões sobre a questão. Diógenes Laércio, ao reproduzir um trecho da obra de Apolônios de Tiros sobre o fundador da *Stoa*, relata que o

⁶ Grimal, P. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris : Les Belles Lettres, 1979. pp. 239-241.

⁷ É a comunidade política, portanto, que se apresenta como terreno ideal para a atuação do sábio, visto que ele só alcança sua plenitude no âmbito da coletividade. Crisipo ainda diz que, de acordo com Diógenes Laércio, “o sábio participará da vida política, se nada o impedir, pois assim ele conterà a deficiência e propagará a excelência.” D.L VII, 121. Todas as referências de Diógenes Laércio serão, daqui para frente, indicadas com a sigla D.L., seguidas de seu respectivo livro e capítulo. A edição utilizada neste trabalho é a seguinte: Diógenes Laércio. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. 2ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

⁸ Sêneca. *Tratado sobre a Clemência*, Introdução, tradução e notas de Ingeborg Braren. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990. p. 46. Todas as referências a esta obra serão, daqui em diante, abreviadas por *Cl*.

próprio Zenão teria sido convidado pelo rei Antígonos para fazer parte de sua corte, dada a reputação de sua competência e o alcance de suas reflexões filosóficas. Neste terço, é alegado que Zenão cuidaria da educação não somente do rei em particular, mas sim de todos os macedônios, uma vez que, um rei bem instruído garante que seus súditos beneficiem-se das mesmas virtudes. É o que nos ilustra a fala do rei Antígonos, reproduzida no seguinte trecho da obra de Laércio:

“Faze tudo o que for possível para ser meu hóspede, entendendo claramente que serás não somente o meu educador, mas o de todos os macedônios juntos. Com efeito, é evidente que quem educa para a excelência o governante dos macedônios, prepara também os súditos para se tornarem homens bons.”⁹

Sem dúvida, a participação política fora uma das características mais marcantes da escola estoica, desde seus mais antigos períodos. Por mais que fossem raras as participações (sem intermediários) de estóicos diretamente no exercício do poder, seus adeptos sempre estiveram nas cortes ou nos meios adjacentes ao poder. Levando a cabo a máxima de Crisipo, citado por Plutarco, na qual se diz que se o sábio não pode ser ele mesmo rei, que viva em companhia dos reis¹⁰, o estoicismo buscou sempre manter contato direto com as cortes do período pós-alexandrino. Se Zenão, como sabemos por Diógenes Laércio, não aceitou diretamente o pedido de Antígonos, alegando sua elevada idade e indisposição física, também não perdeu a oportunidade de estreitar ainda mais os laços entre filosofia e política, enviando, em seu lugar, alguns de seus discípulos para aconselhar o célebre rei dos macedônios¹¹.

Não somente Zenão, mas diversos outros filósofos estóicos estiveram próximos às cortes dos grandes reis da antiguidade. Sêneca, que além de cargos e da influência que exercia constantemente nos meios políticos de sua época, fora *amicus principis* durante o mais

⁹ D.L., VII, 7.

¹⁰ J. Von Arnim. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Aqui utilizamos a tradução italiana: *Stoici antichi, tutti i frammenti* / raccolti da Hans von Arnim ; introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice ; presentazione di Giovanni Reale. Milano : Bompiani, 2006. A partir deste ponto utilizaremos a abreviatura *S.V.F* para se referir a tal obra, seguida do número de seu fragmento. No caso desta citação, *S.V.F* 691.

¹¹ c.f.: D.L., VII, 9.

florescente período do governo de Nero, época nomeada por muitos historiadores como *quinquennium Neronis*¹² – ou época dourada de Nero no império, na qual o jovem imperador é descrito como louvável em comparação aos últimos anos de reinado. Assim, durante tal período, Sêneca teria exercido ótima influência sobre seu singular aluno, ajudando-o a controlar suas paixões e guiando-o, semelhantemente a um sábio, para o reto caminho da razão.

É certo que Sêneca, ao longo de sua obra, manifesta grande preocupação com os acontecimentos políticos que lhe são contemporâneos, preocupando-se, sobretudo, com os caminhos trilhados pelo império, bem como com seu futuro desenvolvimento e manutenção. Tal preocupação é refletida, por exemplo, nos inúmeros escritos deixados pelo autor¹³, muitos dos quais com relação direta com o poder político, bem como em sua inegável atuação na vida pública romana.

Seu legado filosófico nos indica uma clara relação entre, de um lado, seu desenvolvimento intelectual enquanto pensador das questões morais e, de outro, suas aspirações políticas de inclinação visivelmente estoica¹⁴. Há, portanto, uma ligação indiscutível entre sua reflexão moral e política de um lado e, de outro, as premissas herdadas dos muitos

¹² Os primeiros cinco anos do governo de Nero, o *quinquennium Neronis*, termo atribuído ao período por historiadores, parecem ter sido anos de grande desenvolvimento e estabilidade em Roma. Favarsani, F. “Estado e governo em Sêneca”. In: *Intelectuais, poder e política na Roma antiga*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2010. p. 70 nos fala que Nero teria respeitado o “ideal senatorial” nos primeiros anos de seu governo, agindo com o senado de modo a buscar aprovação deste.

¹³ Sobre os escritos morais e políticos, Sêneca deixou uma vasta obra. As relações existentes entre política, estoicismo e reflexões morais são colocadas a prova na maior parte dos trabalhos deixados por Sêneca, entre eles, a *Consolação a Polybio*, *Apocoloquintose do Divino Cláudio*, *Epístolas a Lucílio*, bem como em muitas de suas obras trágicas. Não devemos deixar de mencionar, por fim, o tratado intitulado *De Clementia*, reflexão de cunho político, endereçada ao jovem Nero no início do seu governo, que é objeto de nossa pesquisa aqui.

¹⁴ Apesar de Sêneca admitir pontos de vista favoráveis à outras escolas filosóficas, como o epicurismo e as correntes de inclinação pitagórica, podemos afirmar que, no conjunto, a obra do filósofo romano pode ser afirmada enquanto estoica. Isso porque a grande maioria das concessões feitas por Sêneca às outras doutrinas filosóficas tem o intuito de melhor afirmar as posições propriamente estoicas. Sobre, por exemplo, o consentimento de Sêneca com o epicurismo, ver *Ep.* 14, 17-18. Para as referências aos fragmentos do estoicismo utilizaremos aqui com a compilação feita por Long & Sedley. *Les philosophes hellénistiques*, Tome II: Les Stoïciens. Traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Ed. Flammarion. Paris : 2001. Para simplificar as referências, utilizaremos daqui em diante a seguinte abreviação para tal obra L&S, seguida do número da seção e da letra referente a sua respectiva divisão. Ademais, a compilação da totalidade dos fragmentos estoicos reunidos e editados por J. Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 Vol. reúne, de forma ainda única, valiosa fonte de material sobre a doutrina do Pórtico, texto este originalmente em alemão, mas com excelente tradução para o italiano, conforme referência bibliográfica acima.

séculos de estoicismo, ligação esta que se apresenta vigorosamente na própria concepção política traçada pelo filósofo de Córdoba. Não se pode conceber, desta forma, a filosofia de Sêneca isoladamente, mas inserida em uma ampla rede de debates prévios, cujas origens e premissas estão ligadas, justamente, com a gênese mesma da escola estoica. O pensamento do autor romano possui, nas mais diversas esferas, estreita relação com os séculos de estoicismo que o precederam. Afinal, sabe-se que, mesmo tardiamente (e apesar de seus novos desdobramentos), a escola estoica manteve-se fiel ao seus questionamentos e posicionamentos teóricos, com os quais Sêneca mantinha rigoroso contato.

Deste modo, entendemos que Sêneca desenvolve um organizado e complexo pensamento político, amplamente embasado nas reflexões morais estoicas. Desta escola, o autor retira os elementos necessários para a construção de seu pensamento moral e político, tratando de questões como o correto posicionamento do homem na sociedade, a organização e a manutenção da ordem política, a questão das interrelações pessoais e da fundamentação das sociedades políticas, das virtudes, dos preferíveis, da relação entre direito positivo e lei natural, dentre muitos outros tópicos abordados, desde o início, pela escola estoica. Todos estes questionamentos revelam, ou pelo menos funcionam como meio de aproximação teórica para compreendermos melhor as bases do pensamento político de Sêneca. A preocupação política permeia, ousamos dizer, toda a produção literária e filosófica do autor romano. De um lado, há a preocupação pedagógica do autor em formar espíritos que, mesmo em meio a tirania e a opressão, sejam livres e capazes de se portar para além das organizações políticas que os cercam, como no caso dos textos de formação moral, onde o autor considera as ações de modo a aproximar-se do ideal sábio, presentes na maior parte dos diálogos como *De Brevitate Vitae*, *De Providentia*, *De Constantia Sapientis*, *De Otio*, *De Tranquillitate Animi*. Nestes livros, Sêneca realiza uma espécie de aconselhamento moral, executando o papel de preceptor pedagógico daqueles que almejam alcançar a virtude e a vida feliz. De outro lado, Sêneca escreve diversos outros textos de propensão estritamente política, como no caso do tratado *De Clementia*, endereçado à Nero na ocasião de sua posse como imperador e que teria funcionado, segundo alguns historiadores e pensadores críticos, como instrumento político para a

manutenção do poder imperial, facilitando a aceitação do jovem imperador frente aos opositores do senado¹⁵. De acordo com Chaumartin, em linhas gerais os objetivos de Sêneca na filosofia foram:

“De um lado, guiar o príncipe no exercício do poder absoluto, lhe inspirar o horror à tirania, lhe ajudar a prevenir as paixões ou a se libertar delas, e lhe conduzir à uma prática constante das virtudes que lhe garantirão o afeto e o suporte de seus súditos. De outro lado, demandar à filosofia um remédio disponível por todas as situações, consistindo em autonomia interior, estudo científico da natureza, acesso ao princípio que rege o universo, a comunhão espiritual com os sábios do passado, graças à qual o presente se confunde com a eternidade.”¹⁶

Ainda no plano da ação política, a peça teatral *Apocoloquintose do Divino Cláudio*, também faz parte deste conjunto de obras voltadas diretamente ao plano político, visto ser, claramente, propaganda política de exaltação de Nero em detrimento de Cláudio. Situação muito similar é encontrada entre o texto *Consolação a Políbio* e a condição política de Sêneca, que encontrava-se, no momento de sua publicação, exilado na ilha de Córsega¹⁷. Neste último texto, Sêneca busca, ao consolar o influente e célebre amigo Políbio a reaproximar-se de Cláudio, sucessor de Calígula, exaltar as qualidades do novo imperador frente às atrocidades e excessos cometidos por seus antecessores¹⁸. Enfim, o autor romano apresenta, em suas

¹⁵ Tácito nos relata, em longa passagem, a forma como Nero teria se desvinculado da oposição do Senado utilizando-se de certo posicionamento estoico. (Tácito, *Annais.*, XVI, 21-35). C.f. : Salamon, G. “Sénèque, le stoïcisme et la monarchie absolue dans le De Clementia”. In: *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXI^e siècle*. n°1, Juillet, 2011.

¹⁶ Chaumartin, F.-R., “Introduction”. In: Sénèque, *De la Clémence*. Paris: Belles Lettres, 2005. p. VI.

¹⁷ Sêneca foi, de acordo com Dião Cássio, *História de Roma*, Livro LXI, 10.1, no ano de 41 d.C, acusado por Messalina, a então esposa do imperador Cláudio, de ter cometido adultério com Júlia Lúvia, sobrinha do imperador, com fins políticos. Como consequência deste adultério, o filósofo romano teria sido exilado na Córsega, onde permaneceu por oito anos. Tempo que aproveitou para dedicar-se à filosofia estoica, escrevendo suas famosas *Consolationes*; (*De Consolatione Ad Marciam*, *De Consolatione Ad Polybium*, *De Consolatione Helviam Matrem*).

¹⁸ Não é raro, portanto, na obra de Sêneca, encontrarmos textos que possuem objetivos políticos muito nítidos, texto que buscam aproximações, favores, textos que funcionam como instrumento de difusão das novas instâncias de poder, etc. Nesta mesma linha de pensamento, podemos citar como exemplo *Ad Polybium*, escrito de maneira a consolar um importante cidadão romano, que coloca a figura do próprio Sêneca em evidência, ao mesmo tempo em que traz a preocupação política de reaproximação com Cláudio, o novo imperador. No texto *De Ira*, Sêneca também realiza publicidade em prol de Cláudio, para além dos preceitos estoicos, comparando-o positivamente em detrimento de Calígula, símbolo máximo de perversão e excesso no Estado. No entanto, com a morte de Cláudio e a “inesperada” subida de Nero ao poder, as peças mudam de figura e os interesses em jogo novamente trocam seus lados. Com isso,

reflexões, tanto a vocação pedagógica intrínseca ao estoico, vocação que tem como motivação o desenvolvimento humano rumo à aquisição da virtude, quanto a preocupação em fundamentar, coletivamente, os espaços propícios para garantir e manter a felicidade entre os homens. Assim, entre filosofia moral e política, o estoicismo de Sêneca encontrou campo fértil para desenvolver-se, aliado, claro, às potencialidades territoriais e culturais da “cidade-mãe” – Roma, às aspirações universalistas que Roma oferecia.

Não somente Sêneca, mas diversos outros filósofos estoicos participaram de forma ativa na vida política, contrariando grande parte da antiga crítica ao estoicismo como doutrina apartada do plano político. É o caso de Cícero, Antípater de Tarso, Diógenes da Babilônia, e, especialmente, o único caso em que um próprio filósofo do pórtico tenha se tornado “governante” diretamente, o inusitado caso do imperador Marco Aurélio¹⁹. Como nos diz Bréhier:

“Em política, o papel dos estóicos está longe de ser negligenciável : em hora oportuna eles forneceram conselheiros às cortes dos reis, sucessores de Alexandre, mais tarde, em Roma, os estóicos estiveram em constante contato com os homens políticos, sob os imperadores, sob Nero e Domiciano, eles formaram um centro de oposição republicana ao império. Em moral, enfim, eles forneceram

o autor romano parece modificar seu posicionamento político, adaptando-se para entrar em harmonia com o imperador regente. Sêneca, assim que Cláudio deixa o poder, escreve a sátira *Apocoloquintose do Divino Cláudio*, na qual o antigo imperador é satirizado e moralmente humilhado. Nesta sátira, Sêneca refere-se com muita ironia e sarcasmo ao possível e iminente processo de deificação do imperador recém-falecido, como se concretizou efetivamente, segundo os testemunhos de Tácito. Sobre o funeral do imperador Cláudio c.f. Tácito. *Anais*. XVII, 69. Assim, se nas *Consolações à Políbio* Cláudio é retratado enquanto príncipe virtuoso, no *Apocoloquintose* Cláudio não passa de um pobre homem rendido à sua verdadeira natureza. C.f. Grimal, P. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris, Les Belles Lettres, 1979. p. 107.

Para além desta sátira, Sêneca escreve o tratado *De Clementia*, no qual exalta as características principescas de Nero e sua superioridade frente aos seus predecessores.

¹⁹ *Caesar Marcus Aurelius Antoninus Augustus* foi imperador romano do ano de 161 à 180 de nossa era. Especialmente culto, dedicou-se a filosofia e ao estudo do estoicismo, um dos raríssimos casos onde o próprio governante é também filósofo. Escreveu as *Meditações*, importante obra remanescente da doutrina da *stoa*, na qual existem importantes reflexões, inclusive acerca da própria política.

conselheiros, diretores de consciência. Preceptores que propagaram o hábito da reflexão sobre si mesmo e que refinaram a consciência moral.”²⁰

No entanto, as produções do pórtico não se basearam somente no aspecto formal da discussão política. Não era esse o escopo principal dos seguidores de Zenão. A discussão política da stoa não se encerrava sobre a melhor forma de governo²¹, por exemplo, ou sobre a divisão das tarefas dentro de um corpo político. A reflexão política estoica, ao contrário, procurou versar sobre os princípios morais que, do ponto de vista filosófico, poderiam contribuir para a harmonia, justiça e felicidade de um corpo político²².

É, portanto, no imbricamento entre moral e política, que esta pesquisa, à luz da filosofia estoica do período imperial romano, procura analisar o pensamento de Sêneca enquanto tentativa de fundamentação teórica de um novo regime instaurado em Roma, o principado. Parece-nos que Sêneca, ao recuperar os ensinamentos estoicos, procurava não somente oferecer uma teoria capaz de legitimar essa nova realidade política que se apresentava, mas, ao refletir sobre tal política particular, traçou igualmente as bases conceituais de seu “dever-ser”, enunciando as diretrizes éticas para a construção de um governo pautado na justiça e na virtude. Sêneca, ao recuperar as premissas estoicas, procurou tanto fornecer bases morais elevadas para o principado enquanto regime e forma de governo, quanto procurou direcionar as ações de Nero, do *princeps*²³, para o bem comum.

²⁰ Bréhier, Émile. “Introduction à l’étude du stoïcisme”. *Les Stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Éditions Gallimard, 1962. p. LVIII – LIX. Sobre a “oposição republicana ao império” no governo de Nero, Bréhier se refere aqui aos membros do senado de formação estoica. Falaremos sobre a relação entre Sêneca e eles mais adiante.

²¹ Apesar do relato de Diógenes Laércio dizer que “a melhor constituição é um composto de democracia, monarquia e aristocracia”, os estoicos nunca sistematizaram este aspecto formal da política, havendo grande disparidade de opiniões a respeito deste tema entre eles. D.L., VII, 131.

²² Quando se fala em produção filosófica nos tempos de Nero o primeiro nome que nos vem a mente é o de Sêneca. No entanto, conforme outros estudiosos já apontaram, ele não é o único pensador do período, pois não devemos nos esquecer de autores como Cornutus ou Musonius Rufus. Para mais informações sobre tais autores, c.f.: Bryan, J. “Neronian Philosophy”. In: *A companion to the Neronian Age*. Eds. Emma Buckley e Martin T. Dinter. Reino Unido: Blackwell Publishing, 2013. p. 134. Para uma abordagem acerca da obra de Musônio Rufo, c.f.: Laurand, V. *Stoïcisme et lien social: une enquête autour de Musonius Rufus*. Paris: Classiques Garnier, 2014.

²³ Utilizaremos neste trabalho o termo *princeps* em detrimento de *rex*, por uma série de motivos, dentre eles o fato que, entre os romanos, o título de *rex* (Rei) possuir, em muitos aspectos, conotação pejorativa. Isso se deve graças, em larga medida, à reputação adquirida pelos primeiros reis de Roma, sobretudo aos Tarquínios, como nos testemunha Tito Lívio ao longo de todo o livro I (Tito Lívio, *História de Roma*. Livro I.) Para além desta ressalva histórica, o título de

Sem deixar-se levar apenas pelas formalidades que o plano político pode engendrar, Sêneca voltou-se igualmente para seu plano ético. Era preciso pensar a nova realidade que se apresentava em Roma, era preciso pensar a política para além da pólis grega. Era preciso, por fim, apresentar uma filosofia política tão pragmática quanto entremeada de sólida fundamentação teórica e, como veremos, parece que foi esse o legado de Sêneca.

A questão que nos ocupa neste trabalho, portanto, é a de como compreender um pensamento político que, centralizando o poder nas mãos de apenas um homem, é capaz de garantir o bem à toda comunidade. Como, partindo de um particular, alcançar a liberdade e a felicidade universal? Esta pergunta se desdobraria em outras indagações, como por exemplo, em que medida o pensamento político e a própria concepção de poder estão ligados à fundamentação moral desenvolvida por Sêneca? Assim, o imbricamento entre a formação moral do *princeps* e formação moral do sábio nos parece essencial neste ponto para compreendermos a filosofia política do autor romano, sobretudo a partir do exame do *Tratado sobre a clemência*, que ocupará um lugar central neste trabalho.

princeps ainda pressupõe, diferentemente do título de *rex*, uma certa distribuição dos poderes entre o *princeps* (primeiro dos cidadãos) e o senado, mantendo, mesmo que teoricamente e de forma muito acentuada, certa relação de igualdade entre as partes. O próprio imperador Augusto, nas , nas *Res Gestae*, faz todos os esforços para evitar seu nome associado ao título de monarca, uma vez que procurava fundar seu poder nas instituições republicanas, uma forma de garantir sua aceitação e favorecer sua manutenção. Aliás, é preciso lembrar, por todo o período do principado (27 a.c a 285) as instituições republicanas, tais como senado, consulado e as demais magistraturas, foram conservadas e o imperador assumia a posição de *primus inter pares*, ou o primeiro entre iguais. No caso específico de Sêneca, apesar de utilizar majoritariamente o termo *princeps*, nosso autor por muitas outras utiliza-se de outros termos para se referir à figura do governante, tais como *rex*, *imperator*, etc.

Os fundamentos teóricos da ética estoica

Para melhor compreendermos o posicionamento de Sêneca frente aos aspectos morais e políticos tratados no *De Clementia*, é necessário retomarmos os principais conceitos da antiga e média ética estoica. Tal retomada dos conceitos e noções desenvolvidas por seus predecessores é absolutamente imprescindível já que o autor romano, na totalidade de sua obra, não procura explanar tais ideias aos seus interlocutores. Sêneca parece trabalhar com um público habituado e ciente das temáticas envolvidas, sejam elas propriamente estoicas ou de outras correntes filosóficas, como o epicurismo, por exemplo. Nosso autor, por conseguinte, parece não ter a necessidade de explicar pormenorizadamente todos os conceitos filosóficos e termos trabalhados em seus textos. Deste modo, sem um amplo respaldo conceitual acerca da escola estoica, ficamos com a impressão que seus textos, apesar de possuírem, como já frisamos, grande profundidade em suas construções teóricas, podem gerar certa impressão leviana para um leitor pouco habituado às concepções estoicas. Deste modo, na exata medida em que são transmitidos, seja sem a contextualização teórica do debate envolvido, seja sem o rigor metódico da escola e seus termos, os textos do autor romano, quando não identificados aos diálogos estabelecidos pelo estoicismo, parecem perder um pouco sua força e profundidade. Assim sendo, julgamos necessário construir um pequeno delineamento dos principais termos e conceitos do estoicismo que são imprescindíveis para a completa compreensão do pensamento político de Sêneca. Para tanto, retomaremos, ainda que de forma introdutória, alguns aspectos primordiais desta escola, seja em seu período antigo, seja no período imediatamente anterior à Sêneca, bem como posicionando o debate do Pórtico frente às demais escolas helenísticas, como o epicurismo por exemplo.

Os filósofos estoicos, desde o início da escola, voltaram seus olhos para as reflexões éticas. É o que nos revela a tríplice divisão da filosofia descrita por seus mais antigos expoentes,

tais como Zenão, seu fundador, e Crisipo, seu mais célebre sistematizador. Há ainda, nos relatos do famoso doxógrafo Diógenes Laércio, a exposição da doutrina estoica de forma pormenorizada, na qual é proposta a divisão da filosofia em três grandes áreas: a lógica, a física e a ética²⁴.

No entanto, mesmo que exista esta tríplice divisão da filosofia, todos os filósofos estoicos, inclusive o próprio Sêneca²⁵, estão de acordo no tocante à indissolubilidade de suas partes²⁶. Diz nosso autor acerca da divisão da filosofia:

“A maioria dos filósofos, e os melhores entre eles, consideram três partes na filosofia: a ética, a física e a lógica. A primeira forma o caráter, a segunda estuda a natureza e a terceira estuda o valor dos vocábulos, a estrutura do discurso e as formas de argumentação, não vá a falsidade sobrepor-se à verdade.”²⁷

Para compreender a ética é necessário, portanto, ter em mente que seu sistema está intimamente ligado à concepção que os estoicos tinham do *cosmos*, entender o que poderia ser chamado de *physis* e quais eram os principais pressupostos lógicos que orientavam suas reflexões. Mesmo que exista, no período imperial romano, certa tendência ao afastamento das

²⁴ Esta tríplice divisão da filosofia ainda é resquício, como sabemos, da influência das escolas platônica e aristotélica. Pois os estoicos também seguem a divisão da filosofia apresentada por Xenócrates, que fora dirigente da Academia platônica entre os anos de 339 e 314 a.C e que dividira a filosofia em Lógica, Física e Ética.

²⁵ É preciso salientar que, durante o período imperial romano, há a primazia da ética em detrimento da lógica e da física. Isto se explica por, basicamente, dois motivos. O primeiro é que, durante o império romano e graças à sua constituição cultural, as preocupações de ordem prática ganham, sistematicamente, maior visibilidade. A filosofia adquire a função de *ars vitae*, fazendo com que a ética desperte grande interesse. Em segundo lugar, a própria organização social deste período, pautada em valores particulares ao invés dos valores da antiga *pólis*, favorecia a reflexão ética no lugar da especulação filosófica voltada para o *cosmos*, típica entre os gregos. No entanto, mesmo durante o império romano, o estoicismo não abandona suas reflexões especulativas acerca da natureza. Apesar de ter um número reduzido de obras neste período relacionadas estritamente a este tema, ainda assim os pensadores estoicos não deixaram de se preocuparem com a física ou com a lógica. O próprio Sêneca escreveu um tratado acerca de temas da Física, de inspiração estoica, intitulado *Quaestiones Naturales*, no qual busca interpretar os fenômenos da natureza por meio de explicações racionais, concebendo-os como parte de um todo racionalmente organizado.

²⁶ A terminologia utilizada para se referir à divisão da filosofia muda conforme o autor. Por exemplo, Apolodoro utiliza-se do termo “tópico”, enquanto Crisipo utiliza-se do termo “espécies”. Ainda assim, conforme os relatos das fontes antigas, como Plutarco ou Diógenes Laércio, o propósito permanece o mesmo e tais terminologias carregam o mesmo sentido. Para mais ver D.L. VII 39-40. Sobre a divisão da filosofia, ver especialmente o parágrafo 30, Livro VII de Diógenes Laércio.

²⁷ Sêneca, *Ep.* 89, 9.

questões de ordem especulativa e o progressivo aprofundamento das reflexões no campo exclusivamente ético, ainda assim, estas últimas não se sustentariam, no sistema estoico, de forma apartada do conjunto dos preceitos lógicos e físicos. A ética, a lógica ou a física não estão, para os pensadores desta escola, separadas da natureza²⁸, do *cosmos*, ou, em última instância, da razão. São antes, como veremos, manifestações da racionalidade do mundo.

E primeiro lugar, devemos compreender o que os estoicos chamam de natureza (*Natura*, em latim e *physis* para os gregos). A escola estoica, desde sua fundação, entende *physis* em um sentido amplo, identificada como expressão da racionalidade, *lógos* (*ratio*, na tradução do termo grego para o latim). Tal identificação é o que, a rigor, possibilita o conhecimento do universo, o que permite a compreensão da natureza e do próprio homem²⁹, visto que este não pode ser concebido, em nenhuma hipótese, de forma apartada da *physis*. Diz Diógenes Laércio,

“O termo natureza é utilizado pelos estoicos para significar às vezes aquilo que mantém o cosmos unido, e às vezes a causa do crescimento das coisas terrestres. A natureza é a capacidade movida por si mesma que, de conformidade com os princípios seminais, produz e conserva tudo que germina em si em períodos definidos, fazendo as coisas como elas são e obtendo resultados condizentes com suas fontes.”³⁰

²⁸ Diz Diógenes Laércio: Os estoicos comparam a filosofia “a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética e o solo são a física. Ou comparam-na a uma cidade bem amuralhada e racionalmente administrada. E nenhuma parte é separada das outras, como dizem alguns estoicos, mas ao contrário todas estão estreitamente ligadas”. D.L. VII 40.

²⁹ De acordo com Diógenes Laércio, Crisipo diz “O *cosmos* é animado, e isso se evidencia diante do fato de nossas próprias almas serem cada uma um fragmento dele.” D.L. VII, 143. O homem é, portanto, fração do todo. É também expressão e parte da racionalidade que permeia o *cosmos*. Este seria a causa principal que, segundo a doutrina estoica, permitiria o conhecimento do universo, uma vez que o conhecimento do *cosmos* é também o conhecimento de si próprio. Sêneca parece retomar esta ideia na carta 66, 12 de suas Epístolas à Lucílio: “Tudo quanto é mortal pode decrescer e ruir, gastar-se e aumentar-se, esvaziar-se e encher-se, na sua tão inconstante sorte reina a desigualdade. A natureza do divino, todavia, é apenas uma. E a razão outra coisa não é senão uma parcela do espírito divino inserida no corpo do homem; se a razão é divina, e se todo o bem é inseparável da razão, então todo o bem é divino.”

³⁰ D.L. VII, 148.

Em outro trecho, o famoso doxógrafo ainda diz que, para os estoicos, “a natureza é um fogo artífice³¹, percorrendo seu caminho para criar, isto é, um sopro ígneo e criador.”³² Esta mesma ideia é retomada em outros fragmentos antigos, de acordo com diversos autores do antigo estoicismo. É o caso de Aristócles, no seguinte extrato:

“Mas o fogo primeiro é como um tipo de semente que contém os princípios de todas as coisas e as causas dos acontecimentos passados, presentes e futuros. Seu entrelaçamento e sua consecução é destino, ciência, verdade, lei infringível e inevitável dos seres.”³³

Como podemos observar no texto de Aristócles, mais que fogo artífice, a natureza ainda confunde-se com um nexos causal necessário, ora chamado de destino, de lei, de verdade infringível. Um dos fragmentos acerca da escola nos diz que os estoicos descrevem o destino como um “encadeamento, isto é, uma ordem ou uma ligação inviolável de causas”³⁴. E, ainda segundo este mesmo trecho, tal entrelaçamento causal é tão bem organizado, tão racionalmente determinado que, “Por este entrelaçamento, todas as coisas no mundo são superiormente bem administradas, assim como em uma sociedade política perfeitamente organizada.”³⁵ Crisipo diz ainda que, em sua obra *Sobre a providência*, “o destino é uma certa ordenação natural e eterna da totalidade das coisas, onde umas seguem as outras e se substituem em um inviolável entrelaçamento.”³⁶ O estudo da natureza, da *physis*, cuidadosamente examinado pela Física, para os estoicos, assemelha-se às doutrinas pré-socráticas, aproximando-se de um sentido que vai além da pura e simples descrição dos acontecimentos da realidade. Não é uma ciência puramente especulativa, mas sim, a Física estoica busca compreender os princípios e leis que constituem a totalidade do *cosmos*.

³¹ É por esta identificação do *cosmos* com o fogo artífice é que Bréhier, bem como outros comentadores, acreditam que exista uma releitura de Heráclito no estoicismo. Para mais, consultar Bréhier, E. *Histoire de la Philosophie*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1928. Há, também em Cícero, menção ao conceito de Deus como fogo artífice, precisamente em seu *De Natura Deorum*, II, 9, 23s.

³² D.L. VII, 156.

³³ L&S. 46 G. (SVF I, 98)

³⁴ L&S. 55 J. (SVF II, 917)

³⁵ L&S. 46 G. (SVF I, 98)

³⁶ L&S 55 K. (SVF II, 1000)

A ideia de *physis*, advinda das especulações dos primeiros filósofos gregos, ganha com as reflexões de Zenão um caráter imanentista, onde é negada veementemente qualquer característica suprassensível, espiritual ou imaterial, propriedade que será preservada até os últimos dias da escola. Zenão e os demais filósofos estoicos admitem a *physis* enquanto realidade material, assentada em bases corpóreas. A filosofia do pórtico sobreleva-se aos pensamentos que lhe são anteriores na exata medida em que supera a necessidade de toda transcendência do divino. Digamos que este é um grande salto para a história da filosofia, em relação, por exemplo, às concepções de Platão ou Heráclito. Não devemos negar a influência destas correntes na reflexão do fundador da *Stoa*, no entanto tal reflexão não deve, de forma alguma, ser considerada apenas uma retomada destas filosofias. Zenão e seus seguidores produziram, indubitavelmente, um pensamento conciso, preciso e inovador. Ainda assim, por mais que estejamos frente à uma novidade na maneira de pensar a natureza, é certo que não foi somente Zenão e os estoicos que negavam a transcendência de Deus. O próprio Epicuro³⁷, bem com a escola que tal filósofo criou, também negavam qualquer propriedade transcendente de Deus (ou de qualquer outro nome para designá-lo). No entanto, somente os filósofos do pórtico levaram a ideia de corporeidade de Deus à suas últimas consequências. Diz Reale sobre este tópico:

“Que tudo seja vivo, que a matéria seja intrinsecamente dotada de vida, que tudo seja organismo vivo, que tudo seja Deus e que Deus coincida com o *cosmos*, que *physis* e *theion* se identifiquem, são teses *implícitas* nos pré-socráticos, mas que só com os estoicos tornam-se explícitas e temáticas, pelas razões explicadas. Uma vez negada a transcendência platônico-aristotélica, Deus, se admitido como existente, devia ser necessariamente imanentizado e identificado com o *cosmos* e com a natureza.”³⁸

³⁷ Sobre a materialidade de Deus em Epicuro, ver o artigo de Moreau, J. “Épicure et la physique des dieux”, In: *Revue des Études Anciennes*, LXX, 1968. pp.286-294. Bem como o livro de Salem, J. *Tel un Dieu parmi les hommes : L'éthique d'épicure*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

³⁸ Reale. G. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. In: História da Filosofia Grega e Romana, Vol. VI. Ed. Loyola. São Paulo: 2011. p. 12.

O próprio Sêneca trata do aspecto corpóreo do *cosmos*, das virtudes e das paixões em suas *Cartas à Lucílio*, precisamente na carta 106, da qual reproduzimos o seguinte trecho:

“O bem é um corpo? O bem age, de fato traz benefício. O que age é um corpo. O bem age sobre a alma e, de certo modo, transforma-a, dirige-a, atividades, estas, próprias do corpo. Os que são bens do corpo são corpo. Portanto, o são também os que são próprios da alma. De fato, esta também é um corpo. O bem do homem é necessariamente corpóreo, enquanto ele é dotado de corpo. Eu mentiria se dissesse que tudo o que o alimenta, o conserva, restitui-lhe a saúde não é corpo; portanto, também o seu bem é um corpo. Não penso que poderias duvidar do fato de serem corpos as paixões [...] como por exemplo, a ira, o amor, a tristeza...”

E ainda, um pouco adiante, o filósofo romano conclui:

“Enfim, tudo o que fazemos, fazemo-lo sob o impulso da malícia ou da virtude: o que comanda um corpo é um corpo, o que pode fazer violência a um corpo é um corpo. O bem do corpo é algo corpóreo. O bem do homem também é bem do corpo: portanto, é coisa corpórea.”³⁹

Para os estoicos, *physis* é propriamente o divino. *Physis* é o próprio Deus, Júpiter, é a razão universal da qual participamos. Diz Grimal que Sêneca não

“se cansa de repetir que *fatum*, *fortuna* e todas as palavras deste tipo não são mais que nomes dados ao próprio Júpiter, ao Deus supremo.”⁴⁰

No entanto, como bem nos indica A.A. Long e D.N Sedley, a ideia de Deus aqui não se assemelha à concepção Platônica do termo, pois, para os estoicos, Deus não é um demiurgo separado como queria o filósofo grego, muito menos seu princípio seminal deve ser confundido como um princípio semeador do cosmos⁴¹. Ao contrário,

³⁹ Sên., *Ep.* 106, 2. Ver ainda, sobre a questão da corporeidade do *cosmos*, a epístola 113.

⁴⁰ Grimal, P. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris: Fayard, 1991. p. 393.

⁴¹ Apesar de ser possível lermos, em Sêneca, um Deus representado de forma pessoal, descrito em primeira pessoa, não podemos perder de vista que, apesar das diferentes denominações que a divindade possa assumir, tratamos aqui de Deus considerado enquanto razão ou natureza. Por mais que Sêneca utilize expressões como “Júpiter”, “Timoneiro que dirige esta imensidade” (*Ep.* 107,10) ou ainda descreva Deus como nu, sem forma “nem ostentação da tua esposa, ou a propaganda em seu nome espalhada entre os povos.” (*Ep.* 31,10) possibilitando a indução de uma interpretação

“Os princípios seminais são uma descrição do modo de ação de Deus na matéria, modelo racional de crescimento construtivo que é, ao mesmo tempo, a vida de Deus e o desenvolvimento ordenado de todas as coisas particulares. A ideia não é que Deus semeia o mundo, deixando-o se desenvolver independentemente até sua maturidade. Deus é propriamente idêntico à cadeia causal do destino. Sua biografia própria é coextensiva àquela do mundo que ele criou.”⁴²

Todavia, é preciso afirmar, a respeito da aproximação da *physis* com Deus, que existem grandes diferenças entre a concepção defendida pelos estoicos e as demais concepções de *physis* difundidas na antiguidade. Para os pré-socráticos, *physis* era o princípio material, para Platão, tal termo poderia indicar até mesmo a própria concepção de *Ideia*⁴³. Aristóteles, por seu turno, acreditava que *physis* indicava, na acepção mais qualificada do termo, o *eidōs* ou a essência imanente das coisas, assim como o princípio imanente do qual brota o crescimento das coisas. Já para os estoicos,

“*physis* implica matéria, mas implica também o princípio intrínseco agente que é, que dá e que se torna forma de todas as coisas, isto é, o princípio que faz tudo nascer, crescer e ser. A *physis* estoica subsume em si sejam os significados materialistas, seja os espiritualistas, desenvolvidos paulatinamente na precedente especulação. Compreende-se, portanto, que ela só possa verdadeiramente significar Deus concebendo-o de maneira imanentista e panteísta.”⁴⁴

É importante salientar ainda que os estoicos escolheram propriamente, e com grande influência de Heráclito, sem dúvida, o termo *lógos* como princípio ordenador do universo e não *nous*⁴⁵ como Platão, Aristóteles ou Parmênides, por exemplo, já haviam anteriormente

de um Deus único e transcendente, nosso autor não mantém um padrão ou sistema para designar o divino, podendo, parágrafos depois, utilizar sem hesitar seu plural, a palavra *providentia*, natureza ou razão para alcançar o mesmo significado. Portanto, não devemos interpretar Deus com atributos pessoais como o Deus judaico-cristão, muito menos de forma transcendental. Sêneca assume a possibilidade de atribuir diversos nomes a Deus, para mais c.f. Sêneca, *Naturales Quaestiones*, II, XXXVI, p.123.

⁴² L&S. 46. pp.260-261.

⁴³ Trata-se aqui de *Ideia* no sentido platônico do termo, cerne de seu pensamento filosófico.

⁴⁴ Reale. G. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. In: História da Filosofia Grega e Romana, Vol. VI. Ed. Loyola. São Paulo: 2011. p. 51

⁴⁵ *Noûs* significa, a grosso modo, a faculdade própria do pensar. Inteligência, espírito, matéria do pensamento, reflexão ou meditação acerca de algo. *Noûs* estaria mais próximo ao próprio pensamento (ato de pensar em si ou até mesmo

sugerido. Tal escolha parece indicar que Zenão procurava obter um termo que proporcionasse um maior campo semântico, para além da ideia de pensamento / reflexão. Desta forma, *lógos* carregaria em si, em contraposição à *nous*, certo aspecto de atividade, certo sentido de potencialidade organizadora e geradora que o sentido de *nous* não seria capaz de alcançar. *Lógos* parece ter sido escolhido por ser capaz de reunir em si tanto o aspecto antropológico quanto o cosmológico do termo. De acordo com Pohlenz, o *lógos* estoico tem um sentido mais amplo e completo, como podemos ler no seguinte trecho:

“Para os gregos, a essência do *lógos* não se esgota no conhecer o no falar. Não se pode só dizer que uma coisa é, mas também o que uma coisa deve ser. O *lógos* não termina no conhecimento, mas contém ainda um impulso para o agir. Somente partindo dessa função podemos compreender por que o *lógos* tornou-se o conceito fundamental da filosofia de Zenão e teve um significado que o *nous* nunca pôde alcançar. Para Zenão, o *lógos* não representa somente a razão pensante e cognoscente, mas também o princípio espiritual que dá forma a todo universo, racionalmente e com base num plano rigoroso, e fixa, para cada criatura singular, a sua destinação. Para Zenão, assim como para Heráclito, o *lógos* reina tanto no cosmo como no homem e fornece-nos a chave para captar não somente o significado do mundo, mas também o de nossa existência espiritual. O *lógos* fornece-nos a chave para conhecer o nosso destino efetivo. Desse modo, ele indicava também a via para chegar a uma compreensão do devir cósmico, de modo a satisfazer em igual medida o pensamento racional de Zenão e o seu sentimento religioso.”⁴⁶

Os estoicos, portanto, fundamentam sua natureza com base no *lógos*. Identificando, propriamente, a natureza (*phýsis*) ao próprio *lógos* (*ratio*), ou razão, sendo tal princípio unitário o regulador das três grandes partes da filosofia: a lógica, a física e a ética. Na lógica, *lógos* equivale ao princípio de verdade, única instância capaz de realizar assentimentos verdadeiros. Na física, *lógos* assemelha-se ao princípio criador; substância automotriz, geradora, e regulamentadora do *cosmos*. O *lógos*, que é propriamente o divino no *cosmos*, é substância

conteúdo do pensamento), mas não abarcaria, para os estoicos, o sentido de princípio gerador ou organizador da natureza, tal como *phýsis* o teria. Sobre a distinção entre *noûs* e *lógos* e o porque de Zenão ter escolhido este último, c.f. Pohlenz, M. *La Stoa: Storia di un movimento spirituale*. Milano: Libri S.P.A., 2005. pp.53-56.

⁴⁶ Pohlenz, M. *La Stoa: Storia di un movimento spirituale*. Milano: Libri S.P.A., 2005. pp.54-55.

automotriz. É semente⁴⁷ racional capaz de se autogerar, gerar outros e comandar de acordo com sua ordenação própria o curso do *cosmos*. Na ética, como veremos, *lógos* será princípio normativo, será princípio condutor capaz de guiar os homens e suas ações em busca da concretização plena de sua própria natureza. Tal interpretação é apresentada por Reale no seguinte trecho:

“o *lógos* constitui um princípio unitário que, com os seus três valores distintos, gera as três partes da filosofia: o *lógos* como princípio de verdade, com as suas leis do pensar, do conhecer e do falar, constitui o objeto específico da lógica; o *lógos* como princípio ontológico do *cosmos* constitui o objeto da física (entendida no sentido original, pré-socrático, de doutrina da *physis*), e, enfim, o *lógos* como princípio finalizador, ou seja como princípio que determina o sentido de todas as coisas e, portanto, também o fim e o dever-ser do homem, constitui o objeto da ética.”⁴⁸

Segundo Diógenes Laércio, a natureza, para os estoicos, “possui uma significação tríplice: primeiro, o próprio Deus, cuja qualidade é idêntica àquela de toda a substância do *cosmos*; ele é por isso incorruptível e *incriado*, que em períodos de tempo predeterminados absorve em si toda a substância do *cosmos*, e por seu turno gera a si. Segundo, a ordem cósmica das estrelas, terceiro, o conjunto restante de ambas as partes.” O *cosmos*, prossegue Diógenes, “em sua individualidade possui a qualidade da substância universal, ou, como define Poseidônios em seus *Elementos de Meteorologia*, é um sistema constituído de céu e terra e de suas naturezas intrínsecas, ou seja, é um sistema de Deuses e homens e de tudo que é criado por sua obra.”⁴⁹ A natureza é divina, é a própria razão, é o destino, a fortuna.

A natureza universal ou *physis* seria identificada, desta forma, com o nexo causal (*nexo causarum*) que une o universo, na totalidade dos fatos e das ações dos seres vivos. A fortuna, ou destino (*fatum*), não seria outra coisa senão a consequência inevitável de uma

⁴⁷ Para os estoicos, o *lógos* seria a semente de todas as coisas. Espalharia racionalidade por meio dos *logói spermatikói*, traduzido pelas correntes latinas por *rationes seminales*. Ver D.L. VII, 136.

⁴⁸ Reale. G. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. In: História da Filosofia Grega e Romana, Vol. VI. Ed. Loyola. São Paulo: 2011. p. 18.

⁴⁹ D.L. VII, 137-138.

sucessão de causas interligadas e necessárias. O destino, de acordo com os estoicos, é a “ordem natural e necessária de todas as coisas, o indissolúvel nó que liga todos os seres, o *lógos* segundo o qual as coisas passadas aconteceram, as presentes acontecem e as futuras acontecerão.”⁵⁰ De acordo com um relato de Alexandre de Afrodísia, os estoicos dizem que:

“já que o mundo é uma unidade que engloba nela mesma todas as coisas que existem, uma vez que é governado por uma natureza viva, racional e inteligente, o governo das coisas existentes é eterno e procede segundo um encadeamento ordenado. Estando todas elas ligadas umas às outras: nada acontece no mundo sem que qualquer outra coisa não lhe dê seguimento, anexada à sua causa. Nada ainda, nos acontecimentos posteriores, pode ser separado daqueles que o precedem. Com efeito, nada no mundo existe ou se produz sem causa”⁵¹

O destino, proveniente do termo grego *heimarméne* (*Εἰμαρμένη*)⁵², é identificado com uma série concatenada de causas de efeitos, série esta que é capaz de oferecer a explicação da origem de todos os entes e do próprio universo. O destino é, para a doutrina estoica, o princípio ordenador do *cosmos*. Neste sentido, o destino é Deus; é, em última instância, o próprio *lógos*. Assim, os estoicos afirmam que o próprio destino,

“a natureza e a razão segundo a qual tudo é governado é deus, pois esse princípio é apresentado em todas as coisas que são e virão a ser e, assim, ele utiliza a natureza própria de todos os seres ao serviço do governo do todo.”⁵³

⁵⁰ Reale. G. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. In: História da Filosofia Grega e Romana, Vol. VI. Ed. Loyola. São Paulo: 2011. p. 60.

⁵¹ L&S 55N (SVF II, 945)

⁵² Como sabemos, não existe correspondente direto de tradução, no grego, para o a palavra “destino”. *Heimarméne* é um termo, dentre muitos, que procura dar conta do conteúdo compreendido, pelos antigos, acerca do destino; termo equivalente àquilo que não se pode escapar, ordenação inexorável do *cosmos*, àquilo que há, necessariamente, de vir. A questão do destino é central na filosofia estoica, tendo mobilizado numerosos filósofos em torno de seu estudo. Diversos fragmentos acerca do destino, atribuídos a diferentes autores, foram conservados e transmitidos até nós. Para saber mais, c.f. o volume II do SVF, que apresenta uma seção inteira dedicada aos textos sobre o destino. Sobre a etimologia da palavra *heimarméne*, c.f.: Müller, R. *Les stoïciens et l'Ordre du Monde*. Paris: Vrin, 2006. p.117.

⁵³ L&S 55 N (SVF II, 945)

De acordo com Müller, se analisarmos os fragmentos estoicos conservados, é possível inferirmos, acerca da doutrina estoica, três grandes ideias centrais em torno das quais move-se a noção de destino. Seriam elas:

“1. O destino concerne a causalidade de tudo o que acontece no mundo ; ele é a ligação que une todas as causas, tanto as presentes, como as passadas e as futuras. 2. Ele [o destino] é ao mesmo tempo razão, o que quer dizer que essa ligação não forma um encadeamento cego, mas uma ordem racional, expressão da providência que o rege. 3. Esta ordem se impõe de uma maneira inflexível, impossível de ser transgredida.”⁵⁴

Mais uma vez vemos imbricados e ampliados os diversos sentidos da razão, agora na ideia de destino, providência. Para a doutrina estoica há, portanto, a convergência semântica de variados termos que possuem significados quase inseparáveis. Deste modo, *Physis* é o divino, é o Deus imanente que atende por diversos nomes e assume diversas formas⁵⁵; é também o princípio racional ordenador do universo, é *logos (ratio)*, é *pronóia* (providência) e é *heimarméne* (destino)⁵⁶. Diz Diógenes Laércio, “O destino [para os estoicos] é uma concatenação de causas do que existe ou a razão (*lógos*) que dirige e governa o *cosmos*.”⁵⁷

Ora, frente a este encadeamento necessário entre causas e efeitos, os estoicos apresentam uma doutrina com características irremediavelmente fatalistas⁵⁸. Isto é, se o

⁵⁴ Müller, R. *Les stoïciens et l'Ordre du Monde*. Paris: Vrin, 2006. p.120.

⁵⁵ Para os estoicos não existem impedimentos ou oposições entre as correntes politeístas ou monoteístas. Afinal, sendo Deus um princípio racional ordenador do universo, muitas são as formas de concebê-lo. Os antigos estoicos ainda afirmavam a existência de “Deuses”, compreendidos enquanto a pluralidade dos astros, partes privilegiadas do *cosmos*. Para maiores informações ver os fragmentos antigos contidos em SVF, II, 92, 613, 685, 1027, 1076.

⁵⁶ De acordo com o relato de Estobeu, Crisipo acreditava que “a essência do destino” era a “potência espiritual que governa com ordem o todo”. Ver fragmento SVF I, 176.

⁵⁷ D.L VII, 149. Esta mesma ideia de destino enquanto concatenação de causas reaparece em Cícero, *De Divinatione*. I, 55, 125. (SVF II, 921).

⁵⁸ Sêneca rejeita toda e qualquer religião que pensa ser possível fazer demandas à divindade. Isto é, ele afirma o absurdo proposto pelas religiões de seu tempo que teriam como preocupação primordial *agir sobre os deuses*, uma vez que tal tentativa não ultrapassaria o plano dos indiferentes, já que riqueza, beleza, saúde e etc. não são dignos de conta ao olhar divino. Para o autor romano, Deus, frente ao mundo, não poderia desejar senão aquilo que uma vez já desejou. Ele é igual a si mesmo, é ordem. Diz o autor: “Pois o mundo abrange tudo, e Deus, que rege o universo, tende também a ficar do lado de fora mas, no entanto, de toda a parte, ele se volta para dentro de si mesmo.” In: Sên. *Providentia*. 5, 8. Deus estava do lado de fora, isto é, do lado da física, parte mais externa da filosofia estoica. Para mais sobre esta discussão: Grimal, P. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris: Fayard, 1993. pp. 395-396.

princípio segundo o qual tudo no universo, até mesmo a vontade humana, está previamente determinado e submetido a leis necessárias e imutáveis, está correto, como pressupõem os estoicos, então estamos diante de uma aporia irresolúvel. Frente à completa necessidade e determinação plena do universo, o espaço para o exercício da liberdade parece, como bem observaram os críticos e adversários do estoicismo, limitado. Assim, frente à necessidade causal do destino, a liberdade dos homens está fatalmente comprometida. A questão da liberdade constitui⁵⁹, portanto, um dos pontos mais complexos e paradoxais do conjunto da filosofia estoica, questão esta que produziu – e produz – consideráveis discussões sem solução definitiva. No entanto, este paradoxo não impediu o desenvolvimento da filosofia para os seguidores da *stoa*, pois, para os estoicos, o problema da liberdade não se coloca sob a mesma ótica moderna ou de seus adversários, sendo plenamente possível afirmar, simultaneamente, tanto a determinação racional do *cosmos*, sua interligação causal perfeita como, por outro lado, investir-se da certeza absoluta na liberdade da razão humana. A liberdade humana está, neste sentido, atrelada à compreensão racional da Natureza e de seus desígnios. A conciliação com as leis do *cosmos* depende, portanto, do conhecimento e da prática da filosofia. É o que nos diz Sêneca:

“Quer nos determine a lei inexorável do destino, quer algum Deus moderador do universo ordene todos os acontecimentos, quer seja o acaso que, desordenadamente, empurre aos baldões o curso da vida humana, a filosofia deverá proteger-nos. Ela nos incitará a obedecer espontaneamente à divindade, a resistir a pé firme à fortuna; ela nos ensinará a seguir a divindade ou a suportar o acaso.”⁶⁰

A dificuldade em harmonizar a liberdade humana com a determinação da Natureza gerou, por séculos, as mais diversas e extensas controvérsias entre estoicos e epicuristas, na

⁵⁹ Ainda que o presente trabalho não se proponha a tratar a complexa questão da liberdade na doutrina estoica, indicamos os seguintes trabalhos referentes a esta difícil temática: Muller, R. *Les Stoïciens: La liberté et l'ordre du monde*. Paris: VRIN, 2006, bem como os trabalhos de Ricardo Salles, dentre os quais destacamos *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: UNAM, 2006. e *The Stoics on determinism and compatibilism*. Ashgate, 2005. Igualmente o capítulo I do *God and cosmos in stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

⁶⁰ Sên. *Ep.* 16, 5.

exata medida em que, para os adversários do pórtico, é inadmissível admitir a possibilidade da liberdade humana em um mundo fatalmente determinado pela providência.

No entanto, é justamente neste ponto que os estoicos diferem dos seguidores de Epicuro, pois a compreensão do universo (*cosmos*) para os discípulos de Zenão é substancialmente diferente da propagada pelos epicuristas, bem como das demais filosofias helenísticas. Os estoicos, como sabemos, sempre defenderam e pretenderam ilustrar sua filosofia enquanto uma filosofia da liberdade, por mais paradoxal que tal posição possa parecer. Até mesmo na definição de *sapiens*, representação por excelência de homem livre, a questão da liberdade é posta no âmago dos debates filosóficos. A liberdade, seja na física, na lógica ou na ética⁶¹, é um dos pilares de sustentação do pensamento estoico, sendo o elo necessário para compreendermos, na política, a função paradigmática do *bonus princeps* (aqui equiparado ao sábio estoico) frente à aquisição da virtude e do sumo bem pela comunidade política. A liberdade oferece, assim, o fio condutor que permite a caracterização própria do sábio, definido como modelo do verdadeiro e único homem realmente livre, entendendo aqui o sujeito que não depende de nada além de si mesmo, governando-se perfeitamente e permanecendo inabalável frente aos reveses do destino.

Diferentemente de epicuristas que colocavam o prazer como fim último do ser humano, atribuindo-lhe o papel de objetivo final para o alcance da felicidade (*eudaimonia* / εὐδαιμονία), os estoicos, ao contrário, acreditavam ser a conformação à sua própria natureza, o harmonizar-se com ela que deveria ser considerado como objetivo último dos homens em busca da felicidade. Não seria o prazer o fim supremo, mas sim a virtude o que deveria ocupar este lugar. Para os estoicos, portanto, isso só seria possível na exata medida em que houvesse certa correspondência direta entre virtude, razão e felicidade. Do contraste com o epicurismo, é possível deduzir que, se o fim último almejado pelo ser humano fosse o prazer, como queria Epicuro, então estaríamos equiparados aos animais, posição teórica da qual jamais

⁶¹ A liberdade desempenha, para os estoicos, diferentes papéis nas três divisões básicas da filosofia: Na física, diz respeito à teoria do destino. Na lógica, a liberdade está diretamente relacionada à questão do assentimento. E, por fim, na ética, a liberdade relaciona-se com a problemática das ações corretas (*kathórtoma*) ou, ademais, à teoria das paixões.

encontraríamos correspondente no estoicismo⁶². É o que nos diz Sêneca no seguinte trecho do *De Vida Beata*:

“Mas você também” – dirá – “só pratica a virtude porque dela se espera alguma volúpia!” Primeiramente, se a virtude deve proporcionar alguma volúpia, não é por causa desta que ela é procurada: pois a virtude não proporciona a volúpia, proporciona alguma outra coisa, mais a volúpia por acréscimo, e não se esforça para obtê-la, porque o seu esforço, mesmo tendo outro objetivo, também a alcançará.”⁶³

E, mais adiante, conclui com seus exemplos:

“Assim como num campo lavrado e pronto para ser semeado, brotam algumas flores aqui e ali e não foi por essas pequenas ervas, embora deleitem os olhos, que se despendeu tanto trabalho (o objetivo do semeador foi outro, esse veio por acréscimo), assim, a volúpia não é o pagamento nem a causa da virtude, mas algo acessório, e não é bem acolhida porque deleita, mas, se for bem acolhida, também deleita.”⁶⁴

Uma vez que, como sabemos, levando em consideração os preceitos estoicos, não poderíamos aceitar que a finalidade das ações humanas seja o prazer, os homens, para os partidários da *stoa*, nunca teriam finalidades semelhantes aos demais entes. No entanto, o que encontramos na doutrina estoica é justamente a afirmação oposta, colocando o ser humano em posição hierarquicamente superior aos demais seres existentes na natureza. Para bem desenvolver, em sua totalidade, todas as suas disposições naturais, é preciso que o homem tenha consciência do lugar que ocupa no *cosmos*, visto que, de acordo com a doutrina de Zenão, lhe é oferecida a possibilidade de compreensão do mundo e da natureza. Em outras palavras, ao homem abre-se, por meio de sua própria racionalidade, a possibilidade de conhecimento da

⁶² Sêneca, em posição visivelmente contrária aos partidários de Epicuro, nos diz: “Quando eu lhe disser: o sumo bem é a firmeza, a previdência, a sublimidade, o equilíbrio, a liberdade, a concórdia, a beleza de um espírito inquebrantável você ainda vai exigir algo maior a que se refiram todas essas qualidades? Por que você me cita a volúpia? O bem que eu procuro é o do homem, não o do ventre, que o gado e os animais ferozes têm maior.” *Vit. Beat.* X, 1. Neste trecho, Sêneca ataca diretamente Epicuro, para quem o ventre seria a sede principal da volúpia.

⁶³ Sêneca. *Vit. Beat.* IX, 1.

⁶⁴ Sêneca. *Vit. Beat.* IX, 1.

natureza, da ordem do *cosmos*. O que nos incita a afirmar que o conhecimento de si mesmo é, ao mesmo tempo, conhecimento do *cosmos*, é conhecimento de Deus. Esta é a grande qualidade dos seres humanos, prova de sua participação no *lógos* divino, sua racionalidade e sua possibilidade de conhecer cientificamente a Natureza. A razão, no homem, é como se fosse a janela por meio da qual o horizonte da racionalidade organizadora se abrisse diante de seus olhos, sendo portanto, a própria atividade racional, o que elevaria a plenitude de sua própria natureza.

Assim, o homem, como é possível lermos em muitas fontes antigas, é um animal racional, definição que pode nos levar a uma aproximação com a Aristóteles. No entanto, o ponto de vista exaltado pelos autores do Pórtico não chega a definir o homem de forma tão precisa quanto como encontrado no filósofo de Estagira, tampouco de forma individual. Na maior parte das vezes, a definição de homem como animal racional é dada em forma de paráfrase com o intuito de designar o ser humano⁶⁵ (Crisipo – *SVF.*, III, 10 e 21). Sêneca, na carta 76, confirma esta posição privilegiada do ser humano em relação aos demais entes da natureza, afirmando a razão como qualidade específica do homem:

“Cada coisa é avaliada por uma qualidade específica. O valor da videira está na sua produtividade, o do vinho no seu sabor, o do veado na sua rapidez; o que nos interessa nas bestas de carga é a sua força, pois elas apenas servem para isso mesmo: transportar carga. Num cão a primeira qualidade é o faro, se o destinarmos a seguir a pista da caça, a velocidade, se queremos que ele persiga as feras, a coragem, se pretendemos que as ataque à dentada. Em cada ser, portanto, há uma qualidade que predomina, para cujo exercício nasce, e em virtude da qual é avaliado. Ora, qual é a qualidade suprema do homem? A razão: graças a ela o homem supera os outros animais e aproxima-se dos Deuses. Por conseguinte, o bem específico do homem é a razão perfeita, todas as suas restantes qualidades são-lhe comuns com os animais e as plantas.”

⁶⁵ C.f.: *SVF* III, 10 e 21. Sobre a definição de Crisipo e a racionalidade humana. Segundo Cícero, Crisipo ainda afirmava que somente o homem possuía a razão. *De Nat. Deorum*. II, 6, 16.

O homem é aquele em que, portanto, o *logos* atinge sua plenitude. Tal certeza professada pelos estoicos garante que a filosofia do pórtico assemelhe-se a uma espécie de humanismo, fornecendo um protótipo de humanismo na antiguidade. O ser humano, na filosofia estoica, adquire caráter sagrado. Assim, é por meio da certeza da existência de um “quinhão” da razão em cada ser humano, certeza da partilha da razão entre os homens que o estoicismo apresentou-se como filosofia de inclusão, se assim podemos dizer. Dizemos inclusão, feitas todas as ressalvas, porque é certo que, na antiguidade, nenhuma escola filosófica fora mais benévola aos frequentemente excluídos, como escravos e mulheres, como o estoicismo⁶⁶. A virtude, diziam os estoicos, não era restrita a nenhum grupo específico, visto que todos os homens, por participarem da racionalidade sem distinção de gênero, condição ou classe social, poderiam exercer a virtude ou, na terminologia estoica, poderiam viver de acordo com a natureza. Sêneca afirma, ainda sobre a elevada posição do homem no cosmos, que ele deveria ser considerado sagrado para o próprio homem: “*Homo, sacra res homin*”⁶⁷. O papel e o posicionamento do homem frente aos demais animais é de tamanho destaque que, segundo alguns críticos, como Müller, os embriões do humanismo moderno poderiam ser encontrados já nas teorias estoicas, como nos diz esta passagem:

“Ao atribuir assim à todo homem um valor igual pelo simples fato de ser homem, ao opor a cultura à natureza e afirmar a soberania do ser humano sobre a ordem natural, os estóicos dariam prova, segundo alguns, de um orgulho que romperia com a reserva (ou o retirar-se) habitualmente associada à ideia de filosofia;

⁶⁶ O que pretendemos dizer com isso é que, apesar dos frequentes discursos de preconceito contra mulheres, por exemplo, Sêneca não deixa de afirmar a mesma natureza comum à todos os homens. Isto é, não importa se seja mulher, homem, escravo ou homem livre; todos possuem a mesma semente (*semina*) racional. Se existe alguma diferença, ela não é, portanto, na potencialidade dos seres. Todos os humanos, por serem humanos, podem alcançar a sabedoria e a virtude, mas os graus de desenvolvimento entre eles podem mudar. Uns, estão mais próximos da virtude, outros mais distantes, outros ainda, a alcançaram plenamente (*sapiens*), mas todos têm as mesmas condições naturais de acessibilidade à vida feliz, pois todos participam da racionalidade. Para uma visão acerca das mulheres na obra de Sêneca c.f.: Favez, C. “Les opinions de Sénèque sur la femme”. In: REL, 1938. pp. 335-345.

⁶⁷ Sêneca. *Eph.* 95,33. “*O homem é coisa sagrada ao próprio homem*”. No contexto desta afirmação, Sêneca discursa acerca da decadência moral da sociedade que lhe é contemporânea, repreendendo veementemente os espetáculos sangrentos e violentos dos circos populares. Segundo Sêneca, que trata do aspecto prático da filosofia nesta carta, é necessário, para afastar os homens definitivamente dos vícios, levá-lo ao conhecimento não das rebuscadas filosofias, mas dos verdadeiros princípios capazes de guiá-lo até virtude.

deve-se reconhecer muito mais que isso, deve-se reconhecer que os estoicos trazem uma contribuição decisiva para a noção moderna de humanismo.”⁶⁸

O fim último de todas as ações humanas seria, portanto, para os estoicos e para Sêneca inclusive, a razão, visto ser esta a constituição mesma da natureza humana. Isto se dá porque, como sabemos, os estoicos acreditam que cada ser existente na natureza possui qualidades que lhe são específicas, que são atribuições próprias da sua natureza. Adequar-se a estas qualidades é o que garante, no final das contas, a felicidade. Assim, adequar-se à qualidade que é própria do homem, à saber, à razão, lhe garantiria a felicidade, ou em outras palavras, lhe garantiria a vida virtuosa. Diz Sêneca a respeito da qualidade peculiar do homem:

“Qual é a qualidade exclusiva do homem? A razão: quando a razão é plena e consumada proporciona ao homem a plenitude. Por conseguinte, uma vez que cada coisa quando leva à perfeição a sua qualidade específica se torna admirável e atinge a sua finalidade natural, uma vez que a qualidade específica do homem é a razão, o homem torna-se admirável e atinge sua finalidade natural quando leva a razão à perfeição máxima.”⁶⁹

E, adiante conclui:

“À razão perfeita chamamos a virtude, a qual é também o bem moral. Por isso o único bem para o homem é aquele que é específico do homem; neste momento não estamos investigando o que seja o bem, mas sim em que consiste o bem próprio do homem. Se nenhum outro bem é exclusivo do homem além da razão, então a razão será seu único bem, embora venha combinada com as demais qualidades.”⁷⁰

Os estoicos consideram, portanto, que a especificidade do homem é ser um ente dotado de razão. Assim, a profundidade ontológica atribuída aos seres humanos pelos adeptos da filosofia do pórtico é maior e mais complexa em comparação com os preceitos epicuristas, por exemplo. Zenão oferecia, em sua exposição filosófica, maior dimensão ontológica ao ser

⁶⁸ Muller, R. *Les Stoïciens: La liberté et l'ordre du monde*. VRIN. Paris: 2006. p.109.

⁶⁹ Sen. *Ep.* 76, 10.

⁷⁰ Sen. *Ep.* 76, 11.

humano, seja em suas determinações éticas, seja em relação a constituição própria de sua alma, em comparação, por exemplo, com Epicuro⁷¹.

Em suma, tanto estoicos quanto epicuristas estão plenamente de acordo no que diz respeito a finalidade da vida, dizem as filosofias: A finalidade da vida é o bem viver, a finalidade da vida é, portanto, a felicidade (*eudaimonía*). No entanto, é na determinação exata desta finalidade que reside o ponto de atrito entre as duas correntes filosóficas, pois, como sabemos, é impossível para os estoicos admitir que a finalidade seja igualada ao simples prazer. Caberá à ética determinar precisamente em que consiste tal felicidade, e quais os meios e ações necessárias para alcançá-la. De acordo com o relato de Clemente de Alexandria⁷², Panécio dizia que o fim era viver de acordo com as tendências que a natureza nos deu. Posidônio, por sua vez, propunha que o fim era viver estudando a verdade e a ordem do mundo, tentando realizar este fim sempre que possível, mantendo-se completamente fora da influência da parte irracional da alma. Por fim, neste mesmo relato de Clemente, é dito que os estóicos posteriores afirmavam que o fim último do homem era de viver *de acordo com a constituição do homem*.

O prazer, dizem os partidários de Zenão, é mera consequência da verdadeira virtude. O prazer é resultado de uma vida virtuosa, feliz, e não deve ser confundido com o objetivo supremo das ações. O prazer não é, portanto, o fim principal e único da vida, não pode ser compreendido, para Sêneca e os demais estoicos, como razão (objetivo das ações morais) de ser dos homens. Pois, como sabemos, caso a filosofia estoica aceitasse que o impulso humano fosse pautado pelo prazer, não haveria diferenciação nenhuma entre homens e animais, uma vez que a natureza humana seria equiparada à natureza dos animais, fato que não condiz com os pressupostos do pórtico, como já vimos. Sêneca, assim, coloca no devido lugar o prazer, diferenciando-o da verdadeira felicidade, esta que deve ser buscada. Diz o autor:

⁷¹ Cícero oferece posição semelhante confirmando a teoria estoica que afirma a natureza própria do homem é a razão e somente nesta última deve-se buscar o fim e a perfeição. Cícero, *De Finibus*, III, 7, 23. Para além das qualidades atribuídas aos animais, como força, velocidade, capacidade de canto (como nos pássaros, por exemplo), a espécie humana teria uma qualidade superior e absolutamente específica, a racionalidade. Tal racionalidade, é aquilo que, no homem, corresponderia diretamente ao próprio espírito divino. Supracitado c.f. *Ep.* 66,12.

⁷² L&S 63 J.

“Só atinge o ponto supremo quem sabe em que consiste a verdadeira felicidade, quem não deixa sua satisfação ao arbítrio dos outros. Fica sempre angustiado e inseguro de si o homem que se deixa solicitar por toda e qualquer esperança, ainda que ao seu alcance, ainda que fácil de realizar, ainda que nunca esse homem tenha sido iludido nas suas expectativas. O que tens que fazer, Lucílio, é aprender a ser feliz.”⁷³

A natureza humana, é preciso lembrarmos, possui assim como qualquer uma, especificidades que lhe são próprias e especiais. Viver de acordo com esta natureza, atualizando-a, é o que garantirá a vida feliz. O que garantirá a virtude, de onde decorre – aí sim, - que aquele que conseguir viver de acordo com a natureza, com a sua natureza, de forma virtuosa, alcançará a felicidade e portanto o prazer. A volúpia não pode ser a finalidade das ações humanas por não ser constante. Ela é limitada, incompleta, pois

“não pode haver nenhuma consistência naquilo que, por natureza, está em movimento; muito menos pode haver consistência alguma naquilo que vem e passa logo, para encontrar seu fim em sua própria realização; pois ela vem a parar no ponto em que acaba e, quando começa, já vê seu fim.”⁷⁴

Já o seu contrário, a virtude, é descrita como imortal, incapaz de conhecer nem o fastio, nem o arrependimento. A virtude, diz nosso autor, é algo de elevado, de incansável⁷⁵. Sendo, por sua constância e elevação, o que deve ser almejado pelos homens. A finalidade das ações humanas não deve, portanto, ser o prazer – a volúpia. A finalidade deve pautar-se pela procura do que sólido, em contraposição com os prazeres efêmeros e fulgazes exteriores. O verdadeiro bem e a verdadeira felicidade está dentro de nós, não depende de nada exterior. Diz Grimal que, o prazer não pode ser considerado um absoluto porque está sob a dependência de um excitador exterior, uma tensão que vem das coisas. Enquanto que:

“os prazeres oriundos do exterior são acidentes que revelam a categoria dos indiferentes, mesmo se forem de acordo com a natureza. Já aqueles prazeres que

⁷³ Sên. *Ep.* 23, 2 e 3.

⁷⁴ Sên. *Vit. Beat.* 7, 4.

⁷⁵ Sên. *Vit. Beat.* 7, 3.

vêm da alma possuem um valor superior. Trata-se da felicidade, que é atingida pelo exercício da virtude, quer dizer, da energia interior e que recebe desta energia seu valor.”⁷⁶

O erro dos seguidores de Epicuro, para Zenão, consiste justamente nesta inversão acerca da finalidade da vida. Não se busca o prazer para alcançar a virtude, mas sim, ao alcançar a virtude, alcança-se simultaneamente o prazer, visto que tudo o que é conforme á natureza é necessariamente bom. E de uma vida na qual todas as ações são tomadas de maneira a atualizar constantemente a natureza que lhe é própria, é possível afirmar que é uma vida necessariamente feliz.

Feliz não porque o “agente” buscou por meio de suas ações o prazer, mas porque buscou conformar-se à sua própria natureza e, conformando-se a ela, alcançou sua plenitude, posteriormente atingindo o prazer. Esta conformação à natureza, chamada de *oikeiosis* (em latim *conciliatio*), é o princípio no qual os estoicos fundamentam sua ética, invertendo a concepção epicurista de impluso originário. Pois, o impulso verdadeiro e realmente existente em todo ser vivente é, primeiramente, o de conservar-se a si mesmo e, com isso, apropriar-se de seu próprio ser e de tudo o que é apto a conservá-lo. Viver segundo a natureza, no estoicismo, equivale a “viver realizando plenamente a apropriação ou conciliação do próprio ser e do que o conserva e atua”⁷⁷, e como a natureza humana é racional, viver segundo a natureza, para o ser humano, equivale a viver conciliando-se com a própria racionalidade, conservando-a e atualizando-a constantemente. A vida feliz é resumida deste modo por Sêneca:

“Portanto, viver feliz é a mesma coisa que viver segundo a Natureza. Vou já explicar o que significa isso: se conservarmos nossos dotes físicos e nossas aptidões naturais, com cuidado e destemos, conscientes de que eles são efêmeros e fugazes, se não nos submetemos à sua escravidão e não formos juguete dos objetos exteriores, se, para nós, as satisfações fortuitas do corpo estiverem na mesma

⁷⁶ Grimal, P. *Sêneca ou la conscience de l'Empire*. Paris: Fayard, 1991. p. 402. e C.f.: Sên. *Ep.* 23.

⁷⁷ Reale, G. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. São Paulo: Ed. Loyola, 1994. p.74.

categoria que as tropas auxiliares e as tropas ligeiras num lugar fortificado – elas é que devem servir e não comandar – só assim essas coisas serão úteis à alma.”⁷⁸

Viver de acordo com a natureza equivaleria, portanto, a dizer que se deve viver de acordo com a razão, racionalmente, conforme a própria organização do *cosmos*, este que por si só “é ordenado pela razão e pela providência, como diz Crisipo no quinto livro de sua obra *Da Providência*.”⁷⁹ A máxima *viver de acordo com a natureza* significa, assim, estar em harmonia com o todo, com o *cosmos*. Significa viver de acordo com a razão, compartilhar suas determinações, na exata medida em que são manifestações do mesmo substrato racional. E, “por natureza deve-se entender seja a *physis* universal, seja a *physis* específica do homem, como um momento e uma parte da *physis* universal.”⁸⁰. A mesma posição é encontrada na exposição de Crisipo, relatada por Diógenes Laércio, na qual o autor afirma que “Por natureza, conforme a qual devemos viver, Crisipo entende tanto a natureza universal como a natureza humana em sua própria individualidade⁸¹”.

Assim, para um animal irracional, as únicas coisas que lhe importam ou contribuem para sua manutenção são: comida, abrigo, oportunidade de procriação e outras atividades ligadas ao seu corpo. No entanto, a *oikeiosis* nos animais racionais se apresenta com particularidades relativas à natureza destes. Assim, entre seres racionais, manter e aperfeiçoar sua racionalidade constitui um dos aspectos mais importantes de seu próprio processo de conservação de si mesmo. Nota-se também que a *oikeiosis* muda seu escopo inclusive de acordo com a idade deste ser racional, como por exemplo as crianças. Trata-se de conciliar-se *a si mesmo*, levando em consideração as especificidades das naturezas individuais em detrimento dos preceitos universais. Assim, o processo de conciliação com a natureza é diferente entre uma criança e um filósofo, por exemplo. Na medida em que a conciliação, na criança, se resume ao desejo por alimentação e segurança, para o filósofo, que aspira a vida racional, tem objetivos diversos. Como nos diz Sellars:

⁷⁸ Sên. *Vit. Beat.* 8, 2.

⁷⁹ D.L., VII, 138.

⁸⁰ Reale, G. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. Ed. Loyola. São Paulo, 1994. p.72.

⁸¹ D.L., VII, 89.

"Para um ser racional, a característica fundamental será muito mais sua alma racional que seus impulsos animalísticos. Assim, um ser racional procura a preservação de sua própria constituição enquanto animal racional, e o que ele procurará preservar será sua racionalidade, o que quer dizer, preservará seu espírito. Para preservar e cultivar sua própria constituição, o ser racional - ou o filósofo - cultivará a excelência de sua alma. Assim, somente tal excelência é julgada boa."⁸²

Esta especificidade na busca de sua conciliação, esta característica particular que varia em cada ser no exercício de sua *oikeiosis* é o que engendra a máxima estoica que afirma que somente a virtude deve ser almejada, sendo esta a única excelência que contribui para uma vida feliz.

A razão universal que tudo ordena e à qual deve se adequar o comportamento humano, fundamenta igualmente as normas que regem a convivência humana. As leis naturais, entendidas aqui enquanto como constituintes do Direito Natural professado pelo estoicismo⁸³, possuem sua fundamentação na própria razão universal (*ratio*) ou *logos* divino. A fundamentação do direito na Natureza é uma concepção estóica que, em Roma, teve uma excelente aceitação, na medida em que contribuiu com a sustentação da lei romana para além de todas as fronteiras e diferenças culturais. Pois, durante o império, tal concepção poderia garantir a universalidade do sistema romano, uma vez que fundado na Natureza e, por isso, superior e precedente às particularidades das nações conquistadas. Crisipo, em um texto sobre as leis, diz que a verdadeira lei, aquela que é fundamentada na natureza, é rainha de todas as coisas – divinas e humanas. “Ela deve, como um magistrado e um chefe, decidir o que é certo ou errado e, por isso, ser a norma do justo e do injusto, ordenando àqueles animais que são por natureza políticos o que devem fazer e interditando o que eles não devem fazer.”⁸⁴

⁸² Sellars, J. *The art of living: The stoics on the Nature and function of philosophy*. Ashgate Publishing Limited, 2003. p. 58.

⁸³ O que chamamos direito natural aqui não equivale à sua significação moderna do termo. A justiça, diz Diógenes Laércio recuperando Crisipo, “existe por natureza, e não por convenção, da mesma forma que a lei e a reta razão.” D.L., VII, 128. Existe, portanto, uma Lei não escrita, natural e universal para além da positividade das leis civis.

⁸⁴ I&S. 67R

A lei da Natureza, ordenadora do cosmos, é universal e intrinsecamente cosmopolita, na medida em que sendo expressão da verdadeira ordem, está vinculada com o *cosmos*, em detrimento das repúblicas particulares. Cícero, no *De Republica* nos afirma que:

“[Lélio]: a lei verdadeira é a reta razão, conforme à natureza, - difusa entre todos, constante, eterna – que chama ao dever ordenando e afasta do mal vetando. Porém, nem ordena nem veta em vão os probos, nem move os ímprobos ordenando ou vetando. Essa lei não pode ser ob-rogada, nem é lícito derrogar alguma parte, nem sua totalidade pode ser ab-rogada. Na verdade, não podemos ser isentos da obediência a essa lei nem pelo senado, nem pelo povo, nem devemos procurar outro comentador ou intérprete dela; nem haverá uma lei em Roma, outra em Atenas, outra aqui, outra depois, mas em todas as gentes e em todos os tempos uma lei eterna e imutável.”⁸⁵

Para o estoicismo é, portanto, a racionalidade que equipara os homens, tornando-os iguais entre si e possibilitando sua harmônica convivência. Assim, “se abre caminho paulatinamente no império romano, a partir da concepção estoica, a um sistema legal que equipara todos os homens no que se refere aos seus direitos. A lei e a justiça aparecem vinculadas à Natureza e à razão universal que confere ao cosmos ordem e finalidade.”⁸⁶ Isto é o que nos diz Cícero no seguinte trecho do *De Legibus*:

“A Lei é a razão suprema da Natureza, que ordena o que se deve fazer e proíbe o contrário. Esta mesma razão, uma vez confirmada e desenvolvida pela mente humana, se transforma em lei.”⁸⁷

Viver de acordo com a natureza, para os homens, equivale dizer, *especificamente*, viver de acordo com a razão. A virtude seria, portanto, a arte de escolher e agir de acordo com

⁸⁵ Cic. *De Rep.* III, 33.

⁸⁶ Sanchez, M. F. M. *El Ideal del Sabio en Seneca*. Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Córdoba. Córdoba: 1984. p.168.

⁸⁷ Cic. *Leg.* I, 18. *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est.*

a natureza⁸⁸. Só assim, para os estóicos, a felicidade (*eudaimonía*) poderia ser encontrada. Diz Sêneca:

“Além disso, o que eu vou dizer? Que a volúpia existe tanto entre os bons quanto entre os maus e que as almas torpes se deleitam tanto em seu mal quanto as pessoas honestas em suas virtudes? É por isso que os antigos recomendavam levar uma vida melhor, não a mais agradável, de modo que a volúpia seja, não a guia, mas a companheira de retas e boas intenções. Pois é a natureza que temos de tomar como guia; é ela que a razão observa e consulta. Portanto, viver feliz é a mesma coisa que viver segundo a natureza.”⁸⁹

Segundo Zenão, bem como segundo os partidários do estoicismo, um dos modos de obter a tão almejada felicidade (*eudaimonía* - *εὐδαιμονία*) seria por meio da *ataraxía* (*αταραξία*), palavra grega que exprimiria o sentido de impassibilidade, imperturbabilidade, representando o estado de espírito ideal encontrado no sábio. Diz nosso autor: “Pode-se chamar feliz aquele que, graças à razão, nem tem desejo nem medo”⁹⁰. Afinal, devemos lembrar que uma das bandeiras levantadas e defendidas pelo estoicismo, bem como por grande parte das escolas filosóficas do período helenístico, é a de renunciar a tudo aquilo que não depende nós, buscando somente no exercício do *lógos* o caminho para a virtude. A única forma de alcançarmos a felicidade seria, desta forma, não tomar partido naquilo que não depende de nós, máxima que foi levada as últimas consequências por Epicteto⁹¹ e defendida amplamente por Sêneca.

Ora, como já vimos, o único e verdadeiro bem é a razão. E é, portanto, à ela que devemos nos conformar (*oikeíosis*) para termos uma vida virtuosa e feliz, visto ser a razão nossa própria natureza e visto, como também vimos, ser a virtude, para os estoicos, caracterizada como a adequação das ações à sua própria natureza. Deste modo, considerar-se-á virtude toda a ação que estiver conforme a razão, da mesma forma como considerar-se-á vício

⁸⁸ Este é a posição defendida por Striker, G. *Essays on hellenistic epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

⁸⁹ Sêneca. *Vit. Beat.* VIII, 1-2.

⁹⁰ Sêneca. *Vit. Beat.* V, 1.

⁹¹ Diz Epicteto, nos *Manuais*: “Querias ser livre. Para essa liberdade, só há um caminho: o desprezo das coisas que não dependem de nós.”

toda a ação que não estiver em conformidade com a *reta razão*. Mas, como sabemos, o estoicismo possui seus meandros. E, caso o sistema de valoração moral fosse considerado apenas pelos seus extremos (vícios e virtudes), correríamos o risco de cairmos em uma teoria da inação. Pois, ou se agiria perfeitamente (*kathórtoma* – ação perfeita) e em harmonia com a natureza – razão, ou não se agiria. Ora, se somente ao sábio é aberta a possibilidade da ação perfeita (*kathórtoma*), dado que ela é reflexo direto do *orthos lógos*, como ficariam todos os outros homens? Como seria possível ao homem comum alcançar a virtude? Como seria possível a própria ética?

Para resolver este problema, preservando a possibilidade de ação moral e garantindo seu acesso à totalidade dos homens, visto serem eles todos participantes da mesma *ratio*, os estoicos viram a necessidade de criar uma espécie de escala de valores das ações morais, valorando-as de acordo com seus pontos positivos ou negativos, com sua proximidade ou não do que é considerado vício e do que é considerado virtude.

“Os estoicos sustentam que todos os bens são iguais, e que todo o bem é desejável em altíssimo grau, e não é susceptível nem de diminuição nem de aumento. Das coisas existentes os estoicos dizem que algumas são boas e outras são más; outras não são nem boas nem más.”⁹²

Assim, para Zenão e seus seguidores, tudo o que é conforme a natureza é um bem, tudo o que é contrário, um mal. Para tudo aquilo que não está diretamente ligado a nenhum destes dois casos, temos o que os estoicos chamam de indiferentes (*adiáphora* - ἀδιάφορα). Mais uma vez, o princípio que permite a avaliação dos bens e dos males, para o estoicismo, seria a adequação ao nosso primeiro impulso, nosso princípio de conservação de si, fazendo com que tudo aquilo que conserve ou incremente nosso ser seja considerado um bem, assim como tudo aquilo que, ao contrário, danifica ou diminui nosso ser seja considerado um mal. Bem seria, portanto, o favorável ou útil; ao passo que o mal seria tudo aqui que fosse nocivo⁹³. Porém, como sabemos, os seres humanos possuem especificidades e qualidades distintas dos

⁹² D.L., VII, 101.

⁹³ C.f. *SVF*, III, 72 e ss.

animais, fazendo com que tenham uma conformação à natureza que englobe a razão, para além da simples satisfação dos desejos e necessidades físicas do corpo. Fato que, como vimos anteriormente, é uma dos pontos centrais de discordância entre estoicos e epicuristas. Pois, devemos nos lembrar, o homem, diferentemente dos animais, é dotado de razão; ele é determinado não somente pela animalidade, mas sobretudo por sua natureza racional, por sua privilegiada manifestação do *lógos*. Desta forma, levando em consideração que a *phýsis* do homem é a razão, os estoicos assumiram a necessidade de acrescentar outra distinção para além da simples avaliação dos bens e males de acordo com a autoconservação. No caso específico dos homens, os estoicos dizem que bem é intrinsecamente tudo aquilo que é conforme à razão e, conseqüentemente, mal, seu contrário. De acordo com Reale:

“Porém, note-se, dado que os estoicos insistem em diferenciar o homem de todas as outras coisas, mostrando que ele é determinado não só por sua natureza puramente animal, mas sobretudo por sua natureza racional, isto é, pela privilegiada manifestação nele do *lógos*, assim o princípio das avaliações acima estabelecido assumirá suas diferentes valências, segundo se refira à *phýsis* puramente animal ou à *phýsis* racional. Com efeito, não é o mesmo o que favorece à conservação e incremento da vida, da razão e do *lógos*.”⁹⁴

Ao diferenciar os bens e males de acordo com a *phýsis* propriamente humana, de acordo com a racionalidade, os estoicos diferenciam também o bem, do *sumo bem*. Diferenciam os bens, comuns à todos os animais, da virtude por excelência, que é a conformidade das ações com sua própria natureza, neste caso, com a razão. O que, conseqüentemente, faz com que seja necessária uma diferenciação hierárquica destes “bens”, segundo o favorecimento ou não da razão, ou – de forma mais simples, segundo o favorecimento ou não das características puramente animais. Desta diferenciação hierárquica, os estoicos chegam a conclusão que os únicos bens verdadeiros são os bens que favorecem a razão, o *lógos*. E, em contrapartida, os únicos males verdadeiros são aqueles que atentam contra a razão. Isso quer dizer, de fato, que para os estoicos os únicos bens que podem verdadeiramente serem considerados como bens

⁹⁴ Reale, G. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. Ed. Loyola. São Paulo, 1994. p.77.

morais são estes que relacionam-se diretamente com a *phýsis* racional dos seres humanos (o mesmo vale para seu contrário, os males que seriam nocivos à razão). O restante, somente seriam bens ou males em aparência, como veremos. Esta diferenciação e hierarquização de bens e males de acordo com a natureza específica de cada ente levará à enunciação da máxima estoica que diz que, no cosmos, somente a virtude é um bem e somente o vício é um mal⁹⁵. Diz Diógenes Laércio:

“Boas são as formas de excelência chamadas prudência, coragem, moderação, etc.; más são as formas de deficiência chamadas imprudência, injustiça, etc.; indiferentes são todas as coisas que não beneficiam nem prejudicam [a razão] – por exemplo: a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a boa reputação, a nobreza de nascimento, e seus contrários: a morte, a doença, o sofrimento, a feiúra, a debilidade, a pobreza, a mediocridade, o nascimento humilde e similares,[...]. Estes, então, não constituem bens, sendo coisas indiferentes e dignas de serem desejadas em sentido relativo, não em sentido absoluto”⁹⁶

Neste sentido, o estoicismo determina com precisão aquilo que deve ser compreendido como bem ou como mal, considerando tudo o que não tiver relação direta com o *lógos* como indiferente. “As doenças e vicissitudes às quais o corpo se expõe são aparentemente más e não contradizem nem ao poder, nem a bondade da providência.”⁹⁷ Isto é, bem ou mal é somente o que favorece ou prejudica o *lógos* – e, somente o que favorece ou prejudica o *lógos* deve ser compreendido como dotado de valor moral. Assim, questões comumente compreendidas como más ou boas, como aspectos físicos, qualidades do corpo, características corporais ou até mesmo determinações sociais são tratadas como indiferentes pelos partidários de Zenão. São indiferentes, ou melhor, são moralmente indiferentes⁹⁸. Beleza, riqueza, classe social, saúde ou

⁹⁵ Diz Sêneca: “Você abraça a volúpia, eu a reprimo; você a usufrui, eu faço uso dela; você a considera como o sumo bem, eu, nem mesmo como um bem; você faz tudo pela volúpia, eu, nada.”; *Vit. Beat.* IX, 3.

⁹⁶ D.L., VII, 102.

⁹⁷ Goldschmidt, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 1979. p. 105.

⁹⁸ Diz Cícero: “Todas as outras coisas que estão no meio, entre verdadeiro bem e o verdadeiro mal, não são nem bens nem males; todavia, algumas são conformes à natureza, outras não, e também aqui existem graus intermediários. As coisas conformes à natureza devem ser tomadas em consideração, as contrárias à natureza devem ser rejeitadas e desprezadas; as intermediárias são indiferentes.” Cícero, *Contra os acadêmicos*, I, 36.

qualquer outro atributo de ordem física não são, para o estoicismo, verdadeiramente nem um bem, muito menos um mal. E, conseqüentemente, não podem, de forma alguma, interferir no estado de ânimo dos homens, fazendo-os felizes ou tristes. São, antes de mais nada, bens e males somente em aparência. São *indiferentes* à felicidade humana. Diz Sêneca acerca da morte, comumente considerada um mal:

“A morte não é nem um bem nem um mal: pois para ser um bem ou para ser um mal, é preciso que uma coisa seja. Mas aquilo que não é nada por si mesmo e através do que tudo volta ao nada não acarreta nenhuma consequência em nós”.⁹⁹

Com a teoria dos indiferentes, os estoicos encontraram, como sabemos, um caminho para oferecer certa salvaguarda frente ao conturbado período histórico que lhe era contemporâneo¹⁰⁰. Pois, como interpreta Reale,

“Pois, justamente com essa radical cisão os estoicos podiam proteger o homem dos males da época em que viviam: todos os males derivados da ruína da antiga *pólis* e todos os perigos, inseguranças e adversidades provenientes das convulsões políticas e sociais que se seguiram àquela ruína, eram simplesmente negados como males e confinados entre os indiferentes. Esse era um modo muito audacioso de dar nova segurança ao homem, ensinando-lhe que bens e males derivam sempre e somente do interior do seu eu e nunca do exterior e, portanto, um modo de convencê-lo de que a felicidade podia ser alcançada de maneira absolutamente independente dos acontecimentos externos.”¹⁰¹

Os indiferentes não produzem felicidade, nem seu contrário. Este é o motivo que faz com que Diógenes Laércio afirme acerca dos indiferentes que eles “não contribuem nem para a felicidade nem para a infelicidade”. Sêneca, por sua vez, afirma que a felicidade verdadeira só poderia ser alcançada por meio do exercício da razão, da conformidade com a natureza, do

⁹⁹ Sêneca, *Ad Marciam*, XIX, 5.

¹⁰⁰ Sobre esta questão, a *Ep.* 14 possui, quase em sua totalidade, uma reflexão sobre os indiferentes e a filosofia como meio capaz de garantir a segurança por meio do aconselhamento das ações e do exercício da prudência.

¹⁰¹ Reale, G. *Idem*. p.79.

exercício da virtude. Somente viver uma vida de acordo com a sua natureza pode ser considerado um verdadeiro bem, verdadeira felicidade. Diz o autor:

“De resto, de acordo com todos os estoicos, atendo-me à natureza das coisas; a sabedoria está em não se afastar dela e pautar-se por sua lei e seu exemplo. Uma vida feliz é a que está em conformidade com sua natureza e isso só pode acontecer se, antes de mais nada, a alma está sã e em perfeito estado de saúde; em seguida, se é corajosa e veemente, e, mais ainda, muito bela e paciente, pronta para tudo o que viver, cuidadosa, sem ansiedade, com o seu corpo e tudo o que lhe diz respeito; enfim, engenhosa em conseguir outras coisas que tornam a vida melhor, sem admirar nenhuma delas, disposta a fazer uso dos dons da fortuna, mas sem se deixar escravizar por elas. Você entende, mesmo que eu não dissesse, que nasce daí uma grande tranquilidade e uma liberdade, uma vez que afastamos o que nos irrita ou nos aterroriza; pois às volúpias e aos encantos mesquinhos e frágeis, prejudiciais até mesmo em suas fragrâncias, sucede uma imensa alegria, inabalável e constante e, depois, a paz, a harmonia do espírito, a grandeza unida à doçura; pois toda ferocidade provém da fraqueza.”¹⁰²

No entanto, e aqui encontramos mais um meandro da filosofia estoica: para não cairmos no dualismo virtude-vício e possibilitarmos ao homem a responsabilização sobre seus atos e escolhas, os estoicos dividem igualmente os indiferentes entre preferíveis e não preferíveis. Segundo Diógenes Laércio,

“O termo indiferente tem um sentido duplo. Em primeiro lugar significa o que não contribui nem para a felicidade, nem para a infelicidade – por exemplo: a riqueza, a glória, a saúde, a força e similares-; de fato, mesmo sem estas é possível obter a felicidade, desde que do uso que se faz delas possa resultar felicidade ou infelicidade. Em segundo lugar o termo indiferente significa aquilo que não provoca nem propensão nem aversão – por exemplo: ter na cabeça um número de cabelos

¹⁰² Sêneca. *Vit. Beat.* III, 3-4. Como não podemos deixar de apontar, Sêneca estabelece aqui uma equiparação entre as características do Sábio e as qualidades desejáveis em um príncipe clemente. Afinal, como veremos, ao igualar as duas figuras, nosso autor buscará, por meio do fortalecimento da *amini* do *princeps*, afastá-lo desta ferocidade oriunda da ignorância. O *bonus princeps* deverá ser educado conforme os pressupostos estoicos para, por fim, e retomando a citação acima, alcançar “uma imensa alegria, inabalável e constante e, depois, a paz, a harmonia do espírito, a grandeza unida à doçura”, uma vez que, “toda ferocidade provém da fraqueza”.

par ou ímpar, ou ter o dedo reto ou dobrado. As coisas antes mencionadas não são definidas como indiferentes nesse sentido, porque podem provocar propensão ou aversão.”¹⁰³

Portanto, entre os indiferentes, alguns podem ser considerados como “positivos”¹⁰⁴, tais como saúde, vigor, força, etc. Outros podem ser considerados negativos, diametralmente opostos a estes últimos, que corresponderiam a tudo aquilo que atentaria contra a vida e deveriam ser evitados, como a doença, a fraqueza, etc. Deste modo, abre-se a diferenciação, para os estoicos, entre aquilo que deve ser buscado pelas ações humanas por ser preferível, por estar de acordo com a natureza e aquilo que deve ser desprezado por ser contrário à sua natureza. Entre os moralmente indiferentes, portanto, existirão aqueles que – do ponto de vista biológico ou físico, podem ser considerados valores ou não, bem como aqueles que são absolutamente indiferentes, como a quantidade de cabelos existentes na cabeça, como nos exemplificou Diógenes Laércio.

“Na opinião de nossa escola alguns bens são de primeira classe, tais como a alegria, a paz, a preservação da pátria; outros, decorrentes de uma situação ingrata, são de segunda classe, tais como a resistência à tortura ou a firmeza de ânimo durante uma doença grave. Os primeiros bens que referi serão de imediato desejados por nós; os outros, somente se a tal formos forçados. Há ainda os bens de terceira classe, tais como a modéstia das atitudes, a serenidade e a honestidade do rosto, os gestos adequados a uma pessoa de bom senso.”¹⁰⁵

Desta forma, os indiferentes que possuírem valor físico ou biológico são considerados preferíveis, merecedores de nossa preferência, pois estariam relacionados à tudo o que contribuiria para a vida. Os estoicos, segundo Diógenes Laércio, “entendem por valor uma certa contribuição à vida equilibrada pela razão, requisito de todo bem”, e afirmam que merece

¹⁰³ D.L., VII, 103.

¹⁰⁴ Aos positivos os estoicos chamam de *axía* (valor), já ao seu oposto os estoicos chamam de *apaxía*, ou sem valor. Sobre os valores C.f.: Cíc. *Fin.* III, 6.

¹⁰⁵ Sên., *Ep.* 66, 5.

“escolha tudo que tem valor: no âmbito espiritual, os dotes naturais de habilidade, a capacidade técnica, a capacidade de progredir e similares; no âmbito corporal, a vida, a saúde, a força, a boa compleição física, a integridade física, a beleza e similares; no âmbito dos bens exteriores, a riqueza, a glória, a nobreza de nascimento e similares. Ao contrário, merecem ser rejeitadas: no âmbito espiritual a morte, a doença, a debilidade, a má compleição física, a mutilação, a feiura e similares; no âmbito externo a pobreza, a mediocridade, a humildade de nascimento e similares. Existem, entretanto, coisas que não se incluem em nenhuma das duas classes, e portanto não são escolhidas nem rejeitadas.”¹⁰⁶

Ao ato de escolher os “preferíveis”, os estoicos chamam de dever¹⁰⁷. E este dever é, segundo Diógenes Laércio, o “ato passível de ser justificado racionalmente, desde que seja conforme à natureza na vida”¹⁰⁸. O ato de escolher racionalmente um preferível, justificável racionalmente, é uma ação conveniente, um *kathékon*. Se somente ao sábio é aberta a possibilidade da ação correta (*katorthómata*), visto ser ele o possuidor da sabedoria absoluta, ao homem comum é aberta a possibilidade, por seu turno, de refletir racionalmente acerca da ação a ser tomada em determinada circunstância. O homem comum deve ser guiado, portanto, pela prudência ao agir, pela sabedoria prática, capaz de guiá-lo na medida do possível para atingir o fim conforme a natureza ao qual se propõe sua ação. Diz Diógenes Laércio:

“Das ações inspiradas pelo impulso algumas são conformes ao dever, outras são contrárias ao dever, e outras não são nem conformes nem contrárias ao dever. São conformes ao dever (são convenientes) as ações ditadas pela razão – por exemplo: honrar os pais, os irmãos, a pátria, manter boas relações com os amigos; não são conformes ao dever as ações não aceitas pela razão – por exemplo: descuidar-se dos pais, não cuidar dos irmãos, não viver em harmonia com os amigos, desprezar a pátria e similares.”¹⁰⁹

¹⁰⁶ D.L., VII, 106.

¹⁰⁷ Zenão foi o primeiro a utilizar o termo dever, *kathékon* - *καθήκον*, que mais tarde seria traduzido por Cícero como *officium* termo também utilizado por Sêneca e pelos demais autores estoicos do período imperial. Há uma bela definição de Cícero do que se compreende exatamente por ação conveniente (*officium*) no *De Finibus*, III, 17.

¹⁰⁸ D.L., VII, 107.

¹⁰⁹ D.L., VII, 108.

E ainda, como nos esclarece Diógenes Laércio, entre os deveres, alguns são impositivos, outros não:

“São deveres impositivos, por exemplo, viver de acordo com os ditames da excelência, e nem sempre impositivo interrogar e responder, passear e similares. Aplica-se o mesmo critério às ações contrárias ao dever.”¹¹⁰

Ora, escolher de forma que se possa justificar racionalmente tal escolha, com base em uma escala de valoração por aproximação ou não do que favorece ou prejudica a natureza seria, portanto, um dever. Um *Kathékon* (no plural, deveres – *kathékonta*). Esta ação conveniente seria, portanto, uma ação intermediária entre “ações viciosas ou erros”, chamados *amartémata*, e ações perfeitas, em conformidade plena com a natureza, chamadas *katorthómata*¹¹¹. As ações convenientes, ou deveres, são ações dotadas de valor relativo se comparadas com as ações virtuosas, dotadas de valor absoluto por estarem plenamente fundadas na racionalidade e na sabedoria, qualidades próprias do sábio. É preciso sempre diferenciarmos, portanto, *kathékon* de *katorthómata*, sendo o primeiro uma ação conveniente justificável racionalmente e, o segundo – as ações ditas convenientes perfeitas ou virtuosas, tais como os atos da prudência, justiça, temperança e fortaleza, as virtudes cardinais do sábio. Em outras palavras, o ato de esforçar-se para alcançar sua própria perfeição seria um dever, uma ação conveniente (*kathékon*), ao passo que fazer isso a fim de viver em perfeito acordo com a natureza, de forma perfeita, tal como o sábio a faz, seria uma ação perfeita – *katorthómata*. Seja em relação ao homem comum, seja em relação ao sábio, é o exercício da razão que permanece como a única condição do agir moral; a diferença gritante entre os dois é que, no sábio, a ação será sempre correta e plenamente de acordo com a natureza por ser produto direto do “órthos lógos”, da reta razão.

¹¹⁰ D.L., VII, 109.

¹¹¹ As ações retas ou virtuosas, as *katorthómatas* seriam as ações do sábio pois estariam plenamente fundadas e em conformidade com a natureza. Somente ao sábio é possível agir de forma reta já que as ações retas são produzidas exclusivamente pela virtude, isto é, pela *sabedoria*.

Da República ao Império: as influências políticas de Sêneca

Que a obra do filósofo romano Sêneca seja indubitavelmente alicerçada no estoicismo é certo. No entanto, é preciso fazermos uma ressalva: devemos ter no horizonte que o pensamento político senequiano não está exclusivamente circunscrito a este estoicismo, sendo, para além dos preceitos da escola, um constante exercício de reflexão e de debate com outras correntes que lhe eram contemporâneas, além de resguardar um sem número de fontes e ideias que possuem seus fundamentos nas mais antigas reflexões sobre a política. O pensamento de Sêneca envolve, deste modo, uma quantidade considerável de argumentos que abrangem diferentes escolas filosóficas, e incorpora desde elementos platônicos e aristotélicos, peripatéticos, epicuristas, megáricos, até as formulações morais e políticas presentes no antigo e médio estoicismo¹¹². De Platão, por exemplo, as formulações acerca do rei-filósofo, descritas na *República*, seriam recuperadas por diversos pensadores políticos subsequentes, mesmo no império romano. Este é o caso de, apenas para citar alguns nomes, Ário Dídimo¹¹³, Marco Aurélio e o próprio Sêneca, com algumas reservas que mais tarde apontaremos. Ainda como exemplo, de Aristóteles Sêneca parece reter a ideia de que as instituições políticas devem igualmente levar em consideração a necessidade de garantir aos cidadãos, independentemente de sua posição ou hierarquia social, o sumo bem¹¹⁴. Isto é, se por um lado Platão nos indica a

¹¹² Para fins de estudo dividiu-se a escola estóica em três grandes períodos: estoicismo antigo (séculos III-II a.C), médio (século II a.C) e estoicismo romano (séculos I a.C - II d.C.). Sobre a divisão do estoicismo é possível consultar: E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Vol. I, 1967; J. Moreau, *Stoïcisme, Épicurisme et Tradition Hellénique*, 1979; J. Brun, *O estoicismo*, 1986; F. H. Sandbach, *The Stoics*, 1989; dentre outros. Para a história da escola estóica descrita pelo doxógrafo Diógenes Laércio, ver a obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, livro que possui a descrição dos grandes tópicos da escola estóica, além de recolher diversas notícias e fragmentos de seus mais ilustres representantes na antiguidade, como o próprio Zenão ou Crisipo, famoso sistematizador da escola, por exemplo. Vale lembrar que Diógenes Laércio faz uma completa exposição do estoicismo e de seus principais filósofos no livro VII da obra acima referida.

¹¹³ Ário, filósofo de Alexandria, viveu entre o fim do I a.C e o início de nossa era. Segundo alguns trechos de Dião Cássio e Plutarco, sabe-se que foi um dos educadores de Augusto, primeiro imperador romano, iniciando-o nos estudos da filosofia estoica, juntamente com Atenodoro de Tarso.

¹¹⁴ Tal ideia parece estar de acordo com a corrente estoica professada por Diógenes da Babilônia, inspirador dos reformadores espartanos Ágis e Cleómenes que, mais tarde, inspirariam, por sua vez, os Gracos na reforma agrária. Segundo Hadot (Hadot, P. "Tradition Stoicienne et idées politiques au temps des gracques" In: *Revue des Études Latines*, 47. (1970). 133-179. O estoicismo seria portador de duas correntes de pensamento político diversas, uma defendida por Diógenes da Babilônia, outra por Antipater de Tarso. A controvérsia teria origem, segundo o relato de

necessidade de se construir uma república onde o rei-filósofo seja o supremo governante, visto ser o mais apto e virtuoso homem para ocupar tal posição, Aristóteles, por sua vez, preza pela construção de uma instituição política que seja, em si mesma, virtuosa. Sem nos esquecer, ainda, da importância que a noção de *phronesis*¹¹⁵ (ou sabedoria de ordem prática) adquire no pensamento do estagirita para o bom governante, que influenciará muito os estoicos em relação aos deveres médios (*officium*). Entre Platão e Aristóteles temos, portanto, duas correntes de compreensão da política que, como sabemos, também gerou debate entre os estoicos. Debate este que, como veremos, colocou a própria idéia de *política* em xeque, já que alguns seguidores de Antípatar de Tarso, por pensarem o comportamento ético em seus termos absolutos, acabaram por desprezar a atuação política nas cidades particulares ou historicamente constituídas, em contraposição à universalidade e perfeição moral da Cosmópolis estoica. Neste sentido, as contribuições dos argumentos aristotélicos à discussão política estoica, sobretudo para nossa interpretação, é o que permite uma espécie de relativização do valor absoluto da virtude, garantindo espaço para a ação nas comunidades particulares, sua teorização e compreensão enquanto meio necessário para o aperfeiçoamento moral dos homens, como pretendemos demonstrar¹¹⁶. A corrente expressa por Diógenes da Babilônia, que defende a utilidade do Direito, da Política e das constituições históricas para o desenvolvimento moral dos homens, estaria mais próxima da linha de interpretação que pretendemos seguir. Pois é necessário pensar a importância em garantir o bem comum da comunidade política tanto por

Cícero, no paradigmático caso do *silêncio do vendedor*, e seus questionamentos circundam a necessidade ou não do direito imposto por meio das leis garantir o efetivo cumprimento das determinações da lei natural. Segundo Veillard, “a divergência entre Antípatar e Diógenes não é tanto de princípio quanto de método: o primeiro afirma sua confiança no poder exclusivo da virtude; o segundo sugere que o direito positivo é necessário para fornecer regras precisas, conformes aos princípios enunciados pela razão virtuosa. Nos dois casos, a razão enuncia os preceitos que convém seguir. Resta saber se é preciso acrescentar à força do conselho moral a força do direito”. p.233. Sobre o fato histórico ver D.L. VII, 178 (sobre a constituição política dos lacedemônios). Sobre o posicionamento político de Diógenes da Babilônia e seu debate teórico com seu discípulo Antípatar de Tarso, c.f. Cic. *Off.* III, 50-55. Sobre o debate em questão ver o artigo de Christelle Veillard, “A Marca do estoicismo na política romana”. In: *Ler os estoicos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2013. p. 229 e ss.

¹¹⁵ Sobre a divisão das virtudes de acordo com a *phronesis*, c.f.: Schofield, M. “A ética estóica”. In: Inwood, B. (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando T. Ferreira. São Paulo: Odisseus, 2006. p. 267.

¹¹⁶ Valéry Laurand em seu livro intitulado *La politique stoïcienne* trata com clareza da possibilidade da política entre os governos particulares, no estoicismo, desde sua fundação. C.f. Laurand, V. *La politique Stoïcienne*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2005.

meio da educação moral do governante como, inclusive, pela força de suas próprias instituições. Em uma passagem de Aristóteles na *Ética à Nicômaco*, temos expressa a ideia de que, por meio da política e de suas instituições, é possível alcançar o bem *propriamente humano*. O que, no caso do estoicismo, equivaleria a dizer que, por meio da política poderia-se alcançar a virtude, a racionalidade. Diz Aristóteles:

"A política se serve das outras práticas e legisla sobre o que é preciso fazer e do que é preciso abster-se; assim sendo, o fim buscado por ela deve englobar os fins de todas as outras, donde se conclui que o fim da política é o bem propriamente humano."¹¹⁷

Em nossa interpretação, a construção do pensamento político de nosso autor estaria circunscrito à intersecção dos conjuntos da filosofia moral e da política, assentado em seu justo meio. Nesta intersecção, tanto o valor da educação moral do *princeps* teria grande importância, quanto o reconhecimento da Política, das pequenas cidades particulares, como lugar por excelência capaz de aperfeiçoar e elevar os homens à virtude. Assim, parece-nos que Sêneca, convencido da importância do *político* na aquisição da virtude para os homens comuns, desenvolverá seu raciocínio reinterpretando a nova configuração política romana sob a égide do estoicismo, pois o aprimoramento do corpo político e de seus membros pode ser alcançado, como veremos, pelo espelhamento das virtudes principescas. Temos, portanto, tanto a preocupação acerca da necessidade de garantir que os preceitos ditados pela razão sejam efetivados e cumpridos por intermédio da organização política; quanto a preocupação em não abandonar a formação moral do *princeps*, tal qual Platão defendia com seu rei-filósofo, necessária como exemplo e paradigma para o direcionamento e aprimoramento do corpo político. Como nos diz Vizentin, "Se pela teoria de Platão, portanto, chegar à política legítima e justa só seria possível educando os governantes, para Aristóteles essa legitimidade apenas seria alcançada se as instituições do *Estado* tivessem qualidades positivas, as quais dependiam sobretudo das virtudes dos cidadãos."¹¹⁸ No pensamento político de Sêneca temos, portanto,

¹¹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p.50.

¹¹⁸ Vinzentin, M. *Imagens do poder em Sêneca: Estudo sobre o De Clementia*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005. p. 100.

uma dupla preocupação. O autor romano procurará oferecer uma resposta tanto à formação moral do *princeps*, o primeiro dos cidadãos, quanto à justificação do *político* em si, compreendendo que as instituições políticas, por meio das justas leis, seriam meios igualmente favoráveis ao alcance da virtude e a formação moral dos homens comuns.

No entanto, é necessário fazermos uma ressalva. A influência de Platão e Aristóteles na fundamentação do pensamento político estoico é restrita, e não se deve omitir que existe uma forte oposição entre a filosofia do pórtico e aquela professada pelos mestres gregos. Isto porque, entre outros motivos, o estoicismo rejeita toda e qualquer transcendência do bem, na ética inclusive. A realidade, assim como as virtudes, são *corpóreas* no sentido estoico do termo. Não há espaço, na doutrina estoica, para a teoria platônica das ideias, por exemplo. Assim, apesar do diálogo e de certa influência destas escolas no pensamento dos filósofos da *stoa*, no tocante às organizações políticas, os estoicos recusam, sem embargo, o idealismo platônico ou a metafísica aristotélica. Nas palavras de Rodis-Lewis:

“as grandes metafísicas especulativas de Platão ou de Aristóteles, a fuga para um mundo inteligível, ou mesmo a divinização pela contemplação desinteressada. É este mundo aqui que estamos a viver, e nos é preciso o conhecer, o compreender.”¹¹⁹

Portanto, como ressalva, é preciso dizer que não devemos cair na imprudência e ingenuidade de lermos, em Sêneca, aspectos *diretamente* platônicos ou aristotélicos. Mesmo que muitos traços da obra do filósofo romano possam parecer, a princípio, fortemente influenciados por Platão como, por exemplo, a teoria sobre as paixões ou sobre a alma encontradas nas *Cartas a Lucílio*, suas soluções e respostas não são, em definitivo, platônicas. É preciso lembrar que não existe, para o estoicismo, nenhum tipo de transcendência ou alusão ao plano das ideias, tal como queria o idealista grego. No estoicismo, apesar da influência política que Platão pode ter exercido sobre Sêneca, tudo é corpóreo, inclusive a própria alma – fato que certamente está diametralmente oposto às concepções platônicas. No que se refere à

¹¹⁹ Rodis-Lewis, G. *La Morale Stoïcienne*. Paris: PUF, 1970. p.11.

Aristóteles, sem nos estender muito, um dos grandes pontos de divergência entre Sêneca e o sábio de estagira é sobre as paixões. Enquanto que Sêneca e os estoicos pregam a extirpação completa das paixões alegando, contra Aristóteles, que as mesmas saem do controle rapidamente e, portanto, não devem ser incentivadas e muito menos devem se deixar nascer na alma humana, o filósofo grego acreditava que as paixões, sendo constituintes do próprio Ser, teriam um importante papel na constituição dos homens.

Assim, se os estoicos pretendiam constituir uma instituição cosmopolita, pautada pela virtude, como queria Zenão¹²⁰, então era preciso promover uma certa universalização do pensamento aristotélico, garantindo as estruturas de uma *Cosmópolis* virtuosa, graças a rigorosa escolha e formação ética elevada de seu governante, conforme pregava Platão em sua *República*. A filosofia política de Sêneca, desta forma, alicerçada nas reflexões estoicas, creditará o poder ao primeiro dos cidadãos, o príncipe - *princeps*, pois sua primazia política em detrimento dos demais membros do corpo político, seria reflexo direto de sua elevada virtude. Isto é, sobre quem deve comandar, fica claro que nosso autor recupera a ideia helenística que afirma que governará naturalmente aquele que for virtuoso, que se diferenciar dos demais por sua excelência moral. Assim, para Sêneca, a organização política romana deveria necessariamente ser encabeçada pela figura do *princeps*, único capaz de reunir em si (se bem educado moralmente) todos os atributos necessários para a manutenção virtuosa do corpo político.

Se retomarmos a história de Roma neste momento, pode parecer contraditório e até mesmo mesmo espantoso termos, em uma sociedade que sempre pretendeu (pelo menos após a tirania de Tarquínio) alinhar-se aos princípios republicanos, um autor que, pouco menos de cem anos após a ascensão de César (e assassinato político do mesmo), defende escancaradamente uma organização política de cunho monárquico. Roma que, pelos relatos de

¹²⁰ Lembrando aqui do texto perdido atribuído à Zenão, A república, no qual o autor discorria sobre o sistema político fundamentado na doutrina estoica. Segundo os relatos de Diógenes Laércio, (D.L. VII, 32-33) Zenão fora muito criticado por qualificar de inútil a educação enciclopédica, bem como por, “ao longo de duzentas linhas, pregar a comunidade de mulheres e proibir a construção de templos, tribunais e ginásios nas cidades; e também o censuravam [A ele, Zenão] porque escrevia a propósito da moeda que não se devia achar necessária sua introdução, nem para trocas nem para viajar ao exterior, e porque determinava que os homens e as mulheres usassem as mesmas roupas”.

seus poetas e historiadores, sempre fora exaltada como *ciuitas* capaz de garantir a *libertas* de seu povo, que sempre teve sua constituição elogiada graças à divisão harmônica dos poderes, estava diante, na primeira metade do primeiro século de nossa era, de um tratado régio e que mantinha, na pessoa do seu governante, não somente a concentração absoluta de todos os poderes, mas que atribuía à ele a manutenção e a continuação da cidade na história. Isto é, parece espantoso que Roma tenha se modificado tão rapidamente, transformando sua república em um sistema autocrata, encabeçado por um *princeps*. Como compreender que, do assassinato de César, cometido no senado pela aristocracia conservadora, ocasião na qual se entreviu a possibilidade da ascensão de um rei usurpador do poder, passou-se a defesa desvelada de um regime monárquico conduzido por Nero, o imperador “Sol”?

Se Sêneca escreveu o *De Clementia* nestes moldes, não devemos pensar que o posicionamento político da sociedade romana sofreu mudanças abruptas. Para que nosso autor pudesse defender tal pensamento, gradativas mudanças jurídicas, políticas e sociais ocorreram. Além disso, não se sustenta a imagem de um monarca em Roma sem fundamentar tal ideia nos *mores*, sem estabelecer um vínculo necessário entre o momento político em que se vive e os exemplos deixados pela História. Isto é, se o *De clementia* pôde ser estabelecido como obra política por excelência de seu tempo, não fora graças somente ao talento e posição social de seu escritor, mas sim à sua capacidade de síntese da organização da *res publica* romana, ao mesmo tempo em que lançava as bases filosóficas para sua legitimação. Ademais, não devemos deixar de comentar, tais ideias capazes de sustentar o projeto senequiano já estavam latentes no inconsciente do povo romano, estavam fundadas em seus mais arcaicos costumes e experiências. Era preciso, naquele momento, metafóricamente refundar Roma e, para tanto, reinterpretar todo o arcabouço teórico anterior de modo a legitimar filosoficamente a realidade política que se apresentava. Esta é a função do *De Clementia* e a empreitada de seu autor.

Como veremos mais adiante, a escolha de colocar à frente da *res publica* apenas um governante, estabelecendo um governo de inspiração monárquica, não nasce com a obra de Sêneca, mesmo que o *De Clementia* seja a primeira obra a tratar tal ideia manifestamente em

Roma. Pois, como sabemos, Sêneca se apropriou de toda uma tradição intelectual sobre a realeza helênica, helenística e das arcaicas experiências romanas.

No *Tratado sobre a Clemência*, Sêneca apropriou-se da concepção de corpo político na qual o governante, por possuir a excelência moral e as necessárias virtudes principescas, seria capaz de emaná-las, garantindo a felicidade e a manutenção da comunidade. Esta concepção de corpo¹²¹ político na qual se acredita que a virtude da comunidade só pode ser alcançada graças a virtude de seu governante, sendo diretamente dependente dela, é derivada, entre outros, dos tratados de realeza helenísticos. Afinal, a virtude do *princeps* é de tal ordem que ele seria a única instância capaz de, estando acima e no controle do corpo, emanar tal virtude aos membros do corpo político, proporcionando o sumo bem e a felicidade à todos. Desta forma, os tratados políticos helenísticos e seus tratados de realeza influenciaram Sêneca na concepção de seu *Tratado sobre a Clemência*¹²².

Entre as influências recebidas por Sêneca, certamente houve a mobilização do legado de Xenofonte na composição do *De Clementia*, além de muitos outros textos, de diferentes gêneros, como analisaremos mais adiante. Xenofonte, por exemplo, parece ter contribuído com algumas ideias que nos parecem centrais. Por exemplo, a aproximação entre o *princeps* rei das abelhas¹²³, ou a ideia segundo a qual o controle de si mesmo estaria diretamente ligado ao governo virtuoso. Isto é, no pensamento de Xenofonte, parece claro que a diferença essencial entre aquele que governa e aquele que é governado se dá, para além superficialidade materiais, pela capacidade de controlar-se¹²⁴. O bom governante é igualmente respeitador das leis e dos costumes de seu povo, bem como não negligencia os deuses, uma vez que é agraciado pelos benefícios celestes¹²⁵. A *Ciropédia* nos relata um modelo de governante que é capaz de governar por meio da persuasão e da virtude, afastando-se da necessidade de qualquer tipo de

¹²¹ Fala-se aqui da conhecida analogia para compreensão do corpo político entendido como corpo biológico. Trata-se da analogia *caput-corpus*, na qual o imperador seria a cabeça (*caput*) e Roma seria seu corpo (*corpus*).

¹²² Sabe-se que outros filósofos estoicos escreveram tratados sobre a realeza, como espelhos de príncipes. Entre eles destacamos Cleantes, por exemplo, texto infelizmente perdido.

¹²³ *Cl.* I, 19, 2 e na *Ciropédia* V, I, 24. A ideia aparece ainda em Virgílio, Quintiliano e muitas outras fontes antigas.

¹²⁴ Ideia que aparece também em Platão, no diálogo com Sócrates. C.f.: Plat. *Gorg.* 491d

¹²⁵ Xen. *Cyrop.* I, 6, 2-6.

crueldade. É sua superioridade moral que lhe garantirá o sucesso de seu governo – e aqui novamente Augusto soube aproveitar a discussão em Roma.

Além do mais, a tarefa de governar, tanto para Sêneca, quanto para o grego, deve ser observada enquanto a nobre tarefa de servir ao bem comum, garantido justiça aos governados, além de abundância e felicidade. Sobre a natureza do governante, Ciro é exposto como detentor de uma alma régia, de características naturalmente superiores aos seus concidadãos, fazendo-lhe ser voluntariamente obedecido por todos os demais. Diz Xenofonte, sobre as características do jovem Ciro:

“Ciro, com efeito, até os doze anos ou pouco mais, foi educado nessa paideia [de acordo com as leis e costumes persas], e mostrava-se superando a todos os da sua idade, tanto no aprender com rapidez as coisas que fossem necessárias, quanto no cumprir cada tarefa com nobreza e virilidade.”¹²⁶

Tais disposições garantiam ao jovem Ciro, proeminência em relação aos outros de sua idade, fato que, mais tarde, garantiu-lhe respeito¹²⁷ e facilidade na condução política, mesmo entre os mais distintos povos. Na *Ciropédia*, por exemplo, é dito que “os homens obedecem com grande prazer aqueles que consideram mais sensatos nos seus interesses do que eles mesmos” e, mais adiante, o próprio Ciro afirma que “nada é mais eficaz para manter a obediência que mostrar-se mais inteligente do que os governados.”¹²⁸ Não somente mais inteligente, mas mais vigoroso¹²⁹, mais justo e mais obediente às próprias leis¹³⁰. Ideias que serão trabalhadas mais tarde tanto por Sêneca, quanto pelos demais teóricos da política na antiguidade grega e romana. Por fim, um derradeiro aspecto merece ser enaltecido nesta obra.

¹²⁶ Xen. *Cyrop.* I, 3, 1.

¹²⁷ Xen. *Cyrop.* I, 5, 1.

¹²⁸ Xen. *Cyrop.* I, 6, 21 e 22. Nestre trecho, assim como na obra de Sêneca – e da antiguidade em geral - há a alusão às metáforas náuticas para explicar a função dos regentes. “Pois os homens obedecem com grande prazer aqueles que consideram mais sensatos nos seus interesses do que eles mesmos. Poderás reconhecer que isso é assim em muitas outras coisas, inclusive os doentes, que, com ardor, chamam aqueles que prescrevem o que lhes é necessário fazer; e no mar, com ardor, os que estão navegando obedecem aos pilotos; aqueles que julgam que os outros sabem o caminho melhor do que eles, com muita força não desejam abandoná-los.”

¹²⁹ Idem. *Ibidem.* 25

¹³⁰ Idem. *Ibidem.* 27.

Trata-se da ideia, recuperada sistematicamente pelo estoicismo, de perspicácia do *sapiens* (dever ser do governante ideal) em decidir quais ações empreender para que sejam corretas (ou de acordo com a Natureza). Lembrando que, se somente o sábio possui ciência e, por isso, é capaz de *calcular* qual a melhor ação a executar em determinado momento, então ele seria (caso não pudesse assumir por si só o trono) o melhor conselheiro dos governantes, dado que poderia prever as consequências das decisões régias com maior acuidade. Deste modo, ainda que Xenofonte não fale diretamente de um conselheiro sábio capaz de guiar as ações do governante, ele fala da necessidade de consultar e respeitar os deuses, já que estes “sendo eternos, tudo sabem do que ocorreu, do que está ocorrendo e do que ocorrerá a cada um. E, dos homens que os consultam, anunciam o que é necessário fazer e aquilo que não é”¹³¹. Trecho que permitiria, ainda que de forma muito vaga, a aproximação com o sábio estoico, na exata medida em que este, dada sua perfeição racional, assemelharia-se aos próprios deuses, vivendo como um ente divino entre os homens comuns.

A aproximação dos imperadores com os deuses não nascem exatamente a partir da instauração do principado, mas possuem raízes ainda na República. Sobre a divinização dos imperadores romanos, prática que parece ter suas origens presentes no mundo helênico desde Alexandre, podemos afirmar que tal prática ganha, na cidade de Roma, contornos muito precisos e definidos. Afinal, sendo a cidade fundada por Rômulo¹³², o qual possuía simultaneamente ascendência divina e humana, Roma parece ter sido um lugar onde as divinizações exerceram um papel mais importante que em outros lugares ou cidades da antiguidade. Cipião, sob as penas de Cícero, ganhou a imortalidade. É o que nos diz Lévy:

“As vitórias dos imperadores do fim da república levaram a colocação da questão acerca do destino destes homens excepcionais. Paradoxalmente foi Cícero, ainda atrelado à forma republicana de Estado, o primeiro que deu, no *Somnium*

¹³¹ Xen. *Cyrop.* I, 6, 46.

¹³² Devemos nos lembrar aqui de Títo Lívio, *História de Roma*, I, 16, trecho no qual o historiador, no contexto das propagandas de Augusto, apresenta a apoteose de Rômulo, transformado em divindade protetora dos romanos, *Quirinus*. Tal lenda, não podemos deixar de dizer, é um dos pilares de sustentação de todas as próximas divinizações operadas pelos imperadores romanos, sendo parte constituinte do imaginário do povo romano. C.f.: Plutarco, na *Vida dos Doze Césares*, Vida de Rômulo, XXVIII, 1-3, também nos oferece sua versão da apoteose de Rômulo.

*Scipionis*¹³³, uma forma filosófica e literária ao desejo de imortalidade dos grandes homens, lhes assegurando, por meio da transformação em astros, uma eternidade luminosa no firmamento.”¹³⁴

Igualmente César, Augusto, Tibério, Cláudio e Nero tiveram seu processo de divinização. Por exemplo do *De Clementia* (I, 1, 2), Sêneca coloca Nero na posição de mandatário dos deuses para governar Roma. Em outros trechos, assimila-o aos astros, ao próprio Sol¹³⁵. No entanto, o processo de deificação dos imperadores, assim como a instauração do principado, demandou tempo e necessitava de uma implementação suave, apoiando-se nas tradições anteriores para se legitimar¹³⁶. Por isso a cautela de Augusto quanto à questão. Diz ainda Carlos Lévy:

“A prudência de Augusto, que somente quis que a divinização do imperador fosse aquela do imperador morto ou de seu *genius*, dito de outra forma a parte divina que todo homem possui em si. Ao mesmo tempo em que Augusto estabelece a ligação deste culto com o da *Dea Roma*, venerada nas províncias.”¹³⁷

A própria biografia de Augusto¹³⁸ nos atesta seu constante cuidado quanto à questão de sua divinização, que é sistematicamente afirmada e, mais tarde, recuperada por Sêneca na

¹³³ *Somnium Scipionis*, ou o Sonho de Cipião, é um texto pertencente ao sexto livro do *De re publica* de Cícero, no qual descreve um sonho do general romano Cipião Emiliano, ocorrido dois anos antes dele ordenar a destruição de Cartago, em 146 a.C.

¹³⁴ Lévy, C. *Devenir dieux: Désir de puissance et rêve d'éternité chez les Anciens*. Paris: Les Belles Lettres, 2010. p.113. Neste livro, coletânea de diversos textos fundamentais da antiguidade relativos ao tema da divinização e de sua relação ao poder, fica bastante clara a importância que, gradativamente, o tema adquire na construção das ideias do poder professadas durante o principado.

¹³⁵ Segundo Mortureux, B., o exórdio do *Tratado sobre a clemência* apresenta o caráter brilhante de Nero com forma de captar a benevolência do leitor (*captatio benevolentiae*), “devido à acumulação de imagens, o emprego de prosopopeias, à evocação exaltante dos deuses e da idade de ouro que virá.” In: *Recherches sur le De Clementia de Sénèque*. Col. Latomus. Volume 128, Bruxelles: Revue d'Études Latines. 1973. p. 15.

¹³⁶ César, como sabemos, por querer ser considerado um deus vivo, acabou perdendo a vida no senado. Um dos motivos de seu assassinato foi tal deificação em vida, costume orientalizado e, naquela altura, desprezado em Roma.

¹³⁷ Lévy, C. *Devenir dieux: Désir de puissance et rêve d'éternité chez les Anciens*. Paris : Les Belles Lettres, 2010. p.113.

¹³⁸ São diversos os trechos na antiguidade que tratam da divinização de Otávio e a recepção de seu título de Augusto. No contexto das propagandas pessoais do início do império, os mais proeminentes poetas e artistas declaravam o aspecto sagrado do poder que se instaurara, tais como Ovídio (*Metamorfoses*, XV, 816-819), Virgílio (*Eneida*, VI, 788-807) e Suetônio (*Vida dos doze Césares*, Augusto, 52). Neste último trecho de Suetônio, é perceptível o cuidado de Augusto com sua imagem – sempre associada às aparências da antiga ordem republicana em contraposição aos erros

construção da ideia de um Nero assimilado ao sol. Mas, não se deve esquecer, a divinização dos governantes não possui suas raízes circunscritas ao Lácio. Os reis homéricos, como já foi apontado na leitura de Filodemo, são filhos diretos de Zeus. Isto é, há uma recuperação mitológica da história dos heróis que, em tempos distantes, reinavam ou participavam da realeza de suas cidades. A característica de sacralidade tanto da função real, quanto da pessoa do rei, não é nem invenção dos homens políticos pós cesarismo, nem construção teórica de filósofos. A divinização dos imperadores romanos aquém da filosofia, está fundada nas crenças, mitos e costumes que, desde os mais remotos tempos, constituíam o ideário dos povos antigos. Em Roma, por exemplo, quando Otaviano recebera o título de Augusto, houve o estabelecimento de uma relação direta com a religião arcaica romana, uma vez que os romanos, como nos diz Pierre Grimal,

“conservaram o sentimento que o *rex* captava a benevolência dos deuses.

Os romanos estavam, portanto, dispostos a aceitar o que os filósofos lhe diziam sobre o carisma real. Lembremo-nos, por exemplo, a *felicitas* de Sulla, seus elos que o ligavam à Afrodite.”¹³⁹

Ainda sobre as fundações do pensamento político do Pórtico, para além das influências de Platão e Aristóteles, os estoicos¹⁴⁰, entre eles o próprio Sêneca¹⁴¹, parecem ter sido influenciados por outras correntes de pensamento da antiguidade, como cínicos, peripatéticos, megáricos, pitagóricos¹⁴², bem como mantiveram estreito diálogo com o

cometidos por seu tio, César. O culto imperial à imagem de Augusto é feito com cuidado, com modéstia e sem pretensão de mostrar-se ditatorialmente, mesmo que efetivamente seu poder fosse comparado a tal.

¹³⁹ Grimal, P. “Les éléments philosophiques dans l’idée de monarchie à Rome à la fin de la République”. In: *Aspects de la philosophie hellénistique*. Fondation Hardt pour l’Étude de l’antiquité classique. Entretiens. XXXII. Genebra: 1986. p. 244.

¹⁴⁰ Sobre as possíveis influências que Zenão, fundador do Pórtico, tivera em sua reflexão filosófica c.f. Diógenes Laércio, Livro I, 15 e 105; Livro II, 114 e 120 e Livro VII, 2-4, 16 e 25.

¹⁴¹ Sobre os mestres que introduziram Sêneca no pensamento filosófico, é possível conferir o relato autobiográfico do autor a respeito de sua formação filosófica, sobretudo, na Ep. 108. Sêneca, *Cartas a Lucílio*.

¹⁴² Sêneca teria, como nos testemunham alguns trabalhos biográficos, iniciado seus estudos filosóficos com um filósofo pitagórico, Sótion.

epicurismo, escola de fundação contemporânea à stoá. O ecletismo¹⁴³ da escola permaneceu presente desde sua fundação, até seus últimos dias, sendo uma de suas marcas mais expressivas. Um dos testemunhos desta heterodoxia da escola é Díon Cocciano de Prusa¹⁴⁴, mais tarde chamado Crisóstomo (aproximadamente ano 40-110 de nossa era), que em seus discursos apresenta um pensamento com predominância cínico-estoica, tal qual Musônio Rufo ou Epicteto, mas que, no entanto, conserva ainda traços do platonismo. Segundo Inwood, Díon, em sua *Oração do quarto reinado*¹⁴⁵, “argumenta em prol de uma tese que possui ressonâncias cínicas, estoicas e platônicas: que o reinado depende não só do estatuto, mas também da posse das qualidades de um rei, aí incluído o domínio de si mesmo”¹⁴⁶. Tal argumento apresentado por Díon retoma, algum tempo depois, o próprio o pensamento de Sêneca, tal como apresentaremos neste trabalho¹⁴⁷.

No tocante a influência do epicurismo, não devemos negligenciar seu papel no pensamento político desenvolvido por Sêneca, pois a discussão e o confronto argumentativo estabelecido entre o pórtico e os defensores de Epicuro nutriu inegavelmente a doutrina de nosso autor. Na gênese do pórtico, não devemos esquecer da imprescindível influência que o epicurismo exerceu sobre a escola estoica, na exata medida em que Zenão, assim como o fundador do *Jardim*, negou o espiritual, o imaterial, o suprassensível e determinou a *physis*

¹⁴³ Veillard, Christelle. “A marca do estoicismo na política romana”. In: Gourinat, J. –B e Barnes, J. (orgs.). *Ler os Estoicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. pp.229-238

¹⁴⁴ Díon foi filósofo de orientação estóica, estudou com Musônio no início de sua carreira (Aprox. Ano 60 d.C.), afastando-se dele posteriormente. Foi também conselheiro imperial de Trajano e Nerva.

¹⁴⁵ Importante obra deste autor, apresentada em forma de um diálogo estabelecido entre Alexandre, o Grande e Diógenes, o Cínico. Ver: Moles, J. L. *The kingship orations of Dio Chrysostom*. Papers of the Leeds International Latin Seminar 6, pp. 297-375. (Oração 4. 44-75 de Cocciano de Prusa).

¹⁴⁶ Gill, C. “A Escola no período imperial romano”. In: Inwood, B (org.). *Os estoicos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006. p. 57.

¹⁴⁷ Ainda segundo Inwood, “Díon define o Estado ideal por referência a dois modelos: um, fundamentalmente platônico, é aquele em que apenas os governantes são sábios (Oração 21); o outro (mais estoico), é governado por um rei, de acordo com a lei, em completa amizade e harmonia (Oração 31). O rei, neste último modelo, parece provir de uma fusão do monarca ideal platônico com a ideia estoica do universo unificado pela razão, identificada com Zeus (Oração 35-6).” Inwood, B. *Os estoicos*. p. 58. No entanto, diferentemente de Sêneca, Díon parece não estar preocupado com uma construção política que teria como escopo a manutenção da monarquia imperial romana, mas sim com a fundamentação de uma comunidade política guiada por padrões objetivos e universais, para além do modelo romano. Para mais, confrontar Gill, C. “Stoics Writers of the Imperial Era” In: Rowe, C. e M. Schofield (Eds.) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge University Press. 2000. pp. 606-608.

(φύσις) em sentido materialista, corpóreo e sensista¹⁴⁸. De modo que, tanto os seguidores do estoicismo, quanto os de Epicuro, acreditavam na inseparabilidade da moral de uma teoria totalizante da natureza. Moral e física estariam, portanto, interligadas¹⁴⁹ a ponto de não se poder agir, eticamente falando, sem as determinações do *logos* (para os estoicos) como princípio organizador da realidade¹⁵⁰.

No entanto, assim como existiram ressalvas na aproximação feita com Platão e Aristóteles, igualmente existem ressalvas quanto as influências dos seguidores de Epicuro em Sêneca. Apesar de, tanto estoicismo como epicurismo, em um período histórico atribulado, buscarem filosofias capazes de levar ao bem viver, cada uma destas duas escolas o faz de acordo com *suas* interpretações da natureza. Se os fins almejados por tais doutrinas são os mesmo, *os meios para alcançá-los não o são*. As formas destas duas escolas de interpretar o *cosmos* revelam-se, como sabemos, opostas. Se o homem, como afirmam as duas escolas, é um ser da Natureza, um ente vivente na Natureza, sua atitude seria inicialmente comandada por esta mesma Natureza¹⁵¹. Neste sentido, tanto estoicos, quanto epicuristas, estão plenamente de acordo: a ética seria, assim, naturalista. O fundamento da ação humana estaria, portanto, alicerçado na própria Natureza¹⁵². Isto é, por exemplo, o que Cícero afirma. Vejamos o trecho em que o autor romano trata dos impulsos naturais do ser humano. Diz Cícero:

¹⁴⁸ Não devemos nos esquecer que o fundador do Pórtico, “ao contrário de Epicuro, que, dos atomistas tirou coerentemente consequências mecanicistas com todos os corolários a elas ligados, Zenão, de modo igualmente coerente, tirou do princípio heraclitiano no qual se inspirou consequências vitalistas, hilozoístas, orgânicas e panteístas”. Reale, G. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1994. p.12. Apesar de, na gênese da escola, o Pórtico questionar-se acerca das mesmas questões discutidas pelo Epicurismo, as respostas e soluções apresentadas serão completamente diversas. No entanto, é justamente no estabelecimento desta comparação com o epicurismo que as teses estoicas ganham corpo e fundamentam-se de forma mais evidente. Tal comparação será, a grosso modo, uma das aproximações teóricas por meio da qual buscaremos compreender a filosofia política apresentada por Sêneca.

¹⁴⁹ Sobre a inseparabilidade da Ética e da Física, para Sêneca, c.f. a Ep. 95, 10. Nas *Cartas a Lucílio*.

¹⁵⁰ Sêneca, no prefácio do livro III das *Questões Naturais*, afirma que seu objetivo é fundamentalmente descobrir “o que se deve fazer” e “eliminar seus próprios males”, tudo isso graças ao estudo da Natureza. Sên. *Q. N.* III, pref. 7; 5 e 18.

¹⁵¹ No entanto, ao passo que a natureza prescreve aos animais o impulso, o homem teria a razão como guia. É da natureza do homem, portanto, ser racional. Daí a equiparação da máxima estóica “viver segundo a natureza” equivaler a viver segundo a razão.

¹⁵² Ver *Cartas a Lucílio*, 117, 19. Na qual Sêneca discorre acerca da ligação entre o estudo da física e a educação moral.

“Sendo o fim da sabedoria – chamo, como vês, fim da sabedoria, termo último ou sumo bem ao que os gregos denominam *télos*, podendo-o chamar ainda de fim das ações – o viver conforme e conveniente à Natureza, segue-se necessariamente que todos os sábios vivem sempre em absoluta felicidade e fortuna, sem que nenhuma coisa os prejudique ou estorve, e sem que nenhuma coisa careça.”¹⁵³

No entanto, se os fundamentos de toda ação são dados na Natureza, os fins do agir são orientados de forma oposta para epicuristas e estoicos. Segundo os Estoicos, incluindo aí o próprio Sêneca¹⁵⁴, o equívoco de Epicuro seria considerar o prazer como finalidade e impulso instintivo do homem, ao passo que é, na concepção estoica, a conservação de sua natureza, a apropriação e o alinhamento com sua própria natureza, o verdadeiro fim das ações humanas¹⁵⁵. Este seria, segundo Diógenes Laércio, o princípio da *oikeiosis*¹⁵⁶. Tal apropriação geraria a máxima zenoniana que afirma que, para alcançar a felicidade, é preciso viver de acordo com a natureza. Viver de acordo com a natureza, atualizando-a e se apropriando-se dela, é viver virtuosamente, é alcançar a felicidade. Mesma ideia que estará, em Sêneca, no cerne de sua filosofia, em todos os seus desdobramentos.

Assim, se levarmos em consideração o antigo preceito estoico, também reafirmado por Sêneca, de viver segundo a natureza, então a *physis* (razão, lógos, providência) deve ser compreendida como instância provedora do sistema de valores, imanentes à constituição humana, pelas quais os homens deverão se pautar, caso queiram alcançar a felicidade e a vida virtuosa. Assim, será por meio da ideia de apropriação (*oikeiosis*) das prescrições ditadas pela Natureza, que Sêneca (como os partidários do estoicismo) compreenderá e analisará tanto a esfera pública, quanto a formação moral de seu governante.

Ao conjunto das tradições filosóficas helenísticas, o estoicismo acrescentou suas teorias às discussões políticas, procurando oferecer respostas aos turbulentos momentos do

¹⁵³ Cíc. *Fin.* III, 7.

¹⁵⁴ Sên. *Ep.* 121, 8.

¹⁵⁵ C.f.: Cíc. *Fin.* III, 5.

¹⁵⁶ D.L.VII, 85. Tal termo em difícil tradução para as línguas modernas mas, a grosso modo, pode ser traduzido por apropriação, do grego arcaico οἰκείωσις. Ver Rodis-Lewis, G. *La Morale Stoïcienne*. PUF. Paris, 1970. p.20.

período. O pensamento político estoico deve ser compreendido, portanto, não como simples reprodução da herança intelectual grega, mas sim, como reflexão original e absolutamente circunscrita dentro do sistema moral desenvolvido por sua filosofia. Para além disso, de sua aplicabilidade imediata, o pensamento político estoico deve ser compreendido como sistema resultante de séculos de desenvolvimento¹⁵⁷, amplamente embasado por sua física, lógica e ética.

E não foi somente a sociedade e as organizações políticas que transformavam-se: é preciso salientar que a própria constituição de sujeito passa por uma nova formulação que, relacionada com o momento histórico, à saber, de ampliação das fronteiras políticas e culturais, possibilita a proposição de um novo sujeito capaz de definir-se a partir de si mesmo, e não mais por meio do grupo. Estamos diante, portanto, do momento por excelência, no helenismo, das filosofias que possuem o “bem viver” como objetivo primordial. As reflexões filosóficas voltam-se para as questões morais, em uma tentativa de compreensão deste momento tão fragmentário. Estoicismo, epicurismo e outras escolas do período buscavam a felicidade dos homens ao se portarem como “terapias para a alma”¹⁵⁸. Se a expansão territorial e a constituição de instituições de proporções nunca antes vistas fizeram com que o homem perdesse sua plena identificação com a *pólis*, era preciso formar um novo homem, um novo sujeito capaz de se posicionar frente à nova organização social e política que se apresentava. Era preciso que este

¹⁵⁷ O período de desenvolvimento do estoicismo corresponde há aproximadamente seis séculos, período equivalente a fixação dos sistemas políticos conhecidos até hoje no mundo ocidental. A escola estoica também é contemporânea, a grosso modo, a fixação dos sistemas de direito positivo e das garantias jurídicas individuais. Como nos diz Bréhier, o estoicismo “coïncide par conséquent avec la formation de cette civilisation gréco-romaine, qui gagne peu à peu le bassin de la Méditerranée, et s’étend depuis l’océan Atlantique jusqu’aux confins de l’Inde. Cette longue période, que terminèrent les invasions barbares, est celle pendant laquelle se sont fixés les traits essentiels et désormais permanents de notre civilisation occidentale: au despotisme des vieilles civilisations orientales de l’Asie Mineure, au régime de la Cité grecque, cette période a vu en effet succéder l’idée de la dignité humaine, des droits inhérents à la personne devient à ce moment la base de la vie sociale. Il se réalise une forme de civilisation vraiment universelle, en ce sens qu’elle n’est limitée par aucune tradition nationale ou locale. En droit elle s’adresse à tous les hommes parce qu’elle a foi dans l’identité de la raison commune à tous, et qu’elle se réfère à cette croyance.” Bréhier, Émile. “Introduction à l’étude du stoïcisme”. *Les Stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Éditions Gallimard, 1962. P. LVII.

¹⁵⁸ Esta é a tese defendida por Voelke, A.-J. *La Philosophie comme thérapie de l’âme: études des philosophes hellénistiques*. Fribourg : Editions Universitaires, 1993. Vale lembrar que esta é uma característica semelhante às escolas filosóficas helenísticas, à saber, que existe uma tendência de aproximação da filosofia com a sabedoria prática (*phronesis*) em detrimento das *theorias*, ou filosofias especulativas.

novo sujeito fosse capaz de centrar-se, readquirindo sua totalidade, apesar das realidades plurais que se apresentavam¹⁵⁹.

Uma das propostas de realinhamento do homem com o *cosmos* é dada, justamente, pelo Pórtico. Assim, o estoicismo propõe um sujeito no qual o núcleo ético essencial poderia ser fixado sobre si mesmo, um sujeito-modelo capaz de governar a si mesmo e, em desdobramento, aos outros. Tal núcleo ético, pautado pela razão universal da qual o homem é parte constituinte, resguarda, como veremos, o ponto de ligação essencial entre o homem e o *cosmos*, na medida em que, por meio da apropriação de sua própria natureza, ao homem abre-se novamente a possibilidade de realinhamento com o *cosmos*; permitindo o pleno alcance da virtude e, conseqüentemente, de sua felicidade.

Do ponto de vista da história de Roma, a mesma expansão territorial e reorganização política ocorrida na Grécia antiga também ocorreu na passagem da república ao principado romano. Assim como, no mundo helênico, a queda da pólis e o advento das grandes monarquias helenísticas engendrou um movimento centrífugo, de expansão do centro da cidade grega às distantes fronteiras intercontinentais de Alexandre, Roma igualmente viu seus limites se ampliarem como nunca. Entre o período republicano e o estabelecimento do principado, Roma passou de uma pequena cidade-estado à um império de proporções gigantescas. Sem dúvida a afinidade, no sentido da expansão territorial e da nova organização política, entre Roma e as monarquias helenísticas fez com que Sêneca recuperasse muitos pontos das filosofias helenísticas, apoiando seu projeto ético em uma discussão que repensasse o homem, a cidade

¹⁵⁹ Não devemos esquecer que muitos preconceitos foram defendidos por historiadores e filósofos ao longo dos anos no tocante às correntes helenísticas, considerando-as como “declínio” frente a totalidade dourada da pólis grega, como no caso de Hegel, Zeller, Aubenque, Windelband e Bréhier, por exemplo. Em primeiro lugar, supor que na Grécia – durante o período de existência da pólis – havia uma unidade, uma totalidade perfeita, seja de igualdade de direitos ou de posicionamentos políticos e teóricos, é aceitar a própria auto-representação helênica como verdadeira. Coisa que, como sabemos graças às análises de Nicole Loraux a respeito da oração fúnebre de Péricles, não passava de imagem construída pelos próprios gregos e portanto, falsa. Afinal, em Atenas os princípios democráticos pareciam ser muito mais aristocráticos que outra coisa. C.f. Loraux, N., *A invenção de Atenas*. São Paulo: Editora 34, 1994. Em segundo lugar, contribuiu para que o preconceito do “declínio helenístico” se difundisse o fato de a maior parte dos textos do período terem sido perdidos, restando apenas poucos fragmentos, que muitas das vezes foram comparados aos cânones de Platão e Aristóteles e sujeitados às suas sistematicidades especulativas. No entanto, como sabemos graças à historiografia moderna, o período helenístico foi riquíssimo na história da filosofia, com uma pluralidade de pensamentos e teorias poucas vezes vistas antes.

e, conseqüentemente, a política. Em Roma, não foi somente a estrutura territorial que sofreu alterações neste período, ampliando-se. Muitos outros setores da sociedade também enfrentaram mudanças, como a reorganização política pós-república, a passagem de um regime misto para um governo autocrático e a ampliação da cidadania romana às províncias. Mais que isso, a compreensão do papel dos agentes políticos também foi modificada, sobretudo após a implantação do cesarismo. Afinal, novos membros passaram a fazer parte do senado, o intercâmbio com culturas que possuíam sistema de administração público diverso do romano ocorreu, as formas de deliberação sofreram alterações, o poder militar dos comandantes cristalizou-se afastando as legiões da jurisdição do senado, enfim, uma nova realidade apresentou-se em Roma, culminando na criação do principado, sob Augusto.

Deste modo, o pensamento de Sêneca, produto de um período delicado e, ao mesmo tempo, riquíssimo para a política, parece tentar compreender este ponto na História, abrangendo a herança teórica das filosofias helenísticas, sobretudo do estoicismo, na tentativa de estruturar um sistema político capaz de explicar esse novo contexto. A necessidade de solucionar os impasses políticos pelos quais Roma passava foi a oportunidade, nunca antes ocorrida, de concretização dos preceitos da filosofia política estoica. Oportunidade que, como sabemos, Sêneca não desprezou. Com o estabelecimento do principado, surgira a grande ocasião de empreender o projeto monárquico sustentado por Sêneca, no *De clementia*. Um projeto que permitia estabelecer o que deveria ser considerado como um bom governante em Roma, que, ao defender a ideia de um principado, inspirasse no *princeps* o horror a tirania e o aproximasse dos ideais – desde muito discutidos – de bom rei.

Levando em consideração, portanto, tanto o período histórico absolutamente favorável, bem como os séculos precedentes de reflexão estoica, é possível percebermos, como um dentre tantos traços recorrentes no pensamento estoico, a inclinação universalista que o sujeito senequiano adquire, sendo formado, por meio da razão, para a convivência na *cosmópolis*¹⁶⁰. Por outro lado, em seu viés mais prático, com direta implicação na vida política

¹⁶⁰ A ideia de Cosmópolis estoica parece ter sido aproximada à ideia mesma de império, para Sêneca. De modo que Roma, em sua época, tornara-se condição ideal para a efetivação desta noção.

romana, temos os textos como o *De Clementia*, voltado para a formação moral do governante, ou o *De Beneficiis*, que propõe uma nova organização social baseada no *beneficium*¹⁶¹, textos que pretendem aplicar na realidade concreta romana os preceitos descritos pela filosofia estoica, garantindo, ao mesmo tempo, a formação teórica do novo sujeito que se apresentava e as bases nas quais o império romano se estabeleceria nos séculos subsequentes¹⁶².

Sobre as ideias que influenciaram a instituição de uma espécie de monarquia em Roma, podemos dizer que não foram de exclusiva autoria de Sêneca. Muito antes, ainda durante a república romana e, sobretudo em seus períodos de maior agravamento da ordem política, o gérmen da discussão acerca do melhor modo de governo já despontava em Roma. Muitas vezes, indicando para a monarquia, ainda que não abertamente. Sem pretender esgotar as fontes que alimentaram o pensamento de Sêneca a respeito deste assunto, nos esforçaremos para indicar, brevemente, que o principado (tal como o proposto por nosso autor) não fora criação espontânea da conjuntura política romana, nem tampouco foi resultado de ações individuais de alguns governantes, como Júlio César ou Augusto, por exemplo. O principado parece-nos ser, antes de se configurar como uma solução derradeira às guerras civis que assolavam Roma, o ponto de chegada de um desenvolvimento filosófico, político e social que possui suas origens em tempos muito arcaicos. Isto é, o principado não tem suas causas atreladas somente às configurações geopolíticas de Roma no final de sua agonizante época republicana. Aquilo que foi cristalizado enquanto ideologia do império no *De Clementia* é fruto de uma quantidade inesgotável de fontes e influências que remontam, como vimos, até os filósofos gregos.

No tocante as influências políticas, até mesmo os epicuristas, famosos por suas contendas com os estoicos, contribuíram para a instauração do principado em Roma, apesar das conhecidas posições de Epicuro que aconselhavam seus discípulos a não tomar partido na vida pública. A partir dos exemplos de Filodemo, portanto, pode-se compreender que até

¹⁶¹ "*De beneficiis* são o que mantêm, principalmente, a sociedade humana". *De Beneficiis*, I, 4,2. Não confundir a proposta de Sêneca com as comuns interrelações de favores políticos amplamente estabelecidas em Roma.

¹⁶² Pierre Grimal nos diz: "Dans la société future espère Sénèque, les relations d'amitié, fondées sur le *beneficium*, non plus impersonnel et politique, mais personnel, intérieur aux *familiae*, se substitueront peu à peu aux structures injustes - fruits de *l'injuria* et du hasard - qui sont un héritage du passé." Grimal, P. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris, Les Belles Lettres, 1979. p. 182.

mesmo os epicuristas contribuíram para a formação do principado tal como pensado por Sêneca. A construção do bom rei como aquele que controla a si mesmo e não sucumbe à tirania, aquele que possui ao seu redor conselheiros sábios e os escuta. Entre as ideias certamente recuperadas de Filodemo¹⁶³, Sêneca parece ter se beneficiado da aproximação que o autor de Gadara faz entre a doçura do bom rei e a justiça, estabelecendo um governo estável e próspero. A importância de recuperarmos Filodemo neste ponto de nosso trabalho diz respeito à sustentação das influências helenísticas em Roma no final da república, sobretudo das influências de seus tratados de realza no meio intelectual da *urbs* deste período. Ora, sabemos que Filodemo, apesar de seguidor de Epicuro¹⁶⁴, escreveu sobre política, deixando-nos um importante fragmento (e talvez o melhor conservado) sobre o tema, no contexto do primeiro triunvirato romano. O Bom rei de acordo com Homero¹⁶⁵, muito além de mero panfleto político¹⁶⁶, procurava descrever os deveres e o comportamento moral de um princeps, tanto na vida pública, quanto na vida privada, pintando a imagem ideal de um governante, segundo a qual todo homem político deveria se conformar, em todos os aspectos de sua vida.

Os tópicos abordados neste texto fazem parte de uma longa tradição de escritos sobre a realza, desde a antiguidade helênica e helenística que, com Filodemo, granjeou o pensamento político romano. Após a queda das cidades-estado gregas, formulou-se o pensamento acerca do Bom Rei, cuja discussão alimentou igualmente esta obra de Filodemo. Em linhas gerais, o *Bom rei segundo Homero* recupera os lugares-comuns do pensamento

¹⁶³ Filodemo de Gadara foi um filósofo epicurista que viveu no último século a.C. Nascido em Gadara, atual Jordânia, deixou-nos muitos textos sobre ética, retórica, teologia e música. Dentre eles o papiro que contém o texto fragmentado intitulado “Sobre o bom rei de acordo com Homero”. Tal texto foi descoberto juntamente com muitos outros em 1752. Sabe-se que fora escrito para Lucius Calpurnius Piso Caesoninus, consul no ano de 58 a.C e padrastrô de César, homem poderoso que era proprietário do local onde tais papíros foram encontrados. Neste local existia uma grandiosa biblioteca, infelizmente soterrada pela lava após a erupção do Vesúvio em 79 de nossa era, chamada de biblioteca de Herculano ou Vila dos papíros. No entanto, apesar da catástrofe natural que atingiu a cidade de Herculano e graças aos trabalhos de recuperação de muitos fragmentos encontrados, foi possível a recuperação deste texto, importante para a compreensão da fundamentação da ideia de monarquia em Roma.

¹⁶⁴ Dada a controversa posição de Epicuro em relação à política, Filodemo parece desenvolver seu pensamento de forma um pouco afastada dos preceitos descritos pelo *jardim*. Até mesmo a utilização de alguns termos e noções da filosofia não se alinham completamente aos ensinamentos de Epicuro.

¹⁶⁵ A edição mais nova deste texto, até o momento de redação deste trabalho, é a edição de Dorandi, T. *Filodemo: Il buon re secondo Omero*. Nápoles: Bibliopolis, 1982.

¹⁶⁶ Murray, Oswyn. “Philodemus on the good king according to Homer”. In: *JRS* Vol. 55. Nº 1/2. (1965). p. 178 e 181.

político acerca de um rei ideal, tratando especificamente da diferença existente entre um bom rei e um rei desprezível. Os tópicos, em geral, tratam da diferença entre o *basileus* (Βασιλεύς) e o *tirano* (τύραννος), diferença central na construção de *De Clementia* de Sêneca, uma vez que sabemos da diferenciação exaustiva entre o *bonus princeps* e o *pessimus princeps* no decorrer de sua exposição, como, por exemplo, neste trecho que trata da estabilidade e solidez de um governo de um príncipe clemente em contraposição à crueldade do tirano:

“Que diferença há entre um tirano e um rei a não ser pelo fato de que os tiranos são cruéis por prazer e os reis somente por motivo e necessidade?”¹⁶⁷

Entre os assuntos abordados por Filodemo estão as virtudes necessárias para que um governante se torne um *basileus*, ou um bom rei, são elas: *epieikeia*/equidade (ἐπιείκεια), *praotes*/mansidão (πραοτης), *hēmerotēs* / doçura (ήμερότης); *sympáttheia*/afinidade - misericórdia (συμπάθεια), entre outras. Virtudes que serão celebradas em Roma como variantes de *clementia*, *moderatio*, *mansuetudo*, e *misericórdia*. Filodemo ainda equipara o bom rei ao bom pai, descrevendo-o como aquele que age com boa vontade, que julga não movido por vingança, mas por justiça. Equiparação que encontra igualmente seu reflexo no texto do preceptor de Nero.

Um outro tópico que merece destaque no texto de Filodemo é aquele relativo a importância de um bom rei ter conselheiros sábios e justos. Segundo Murray¹⁶⁸, o exemplo que deve ser seguido é aquele da confiança de Agamêmnon por Odisseu e Nestor, conhecidos por serem os homens mais sábios de sua época¹⁶⁹. Há, portanto, uma clara demonstração de que a companhia de filósofos ou homens sábios era bem-vinda nas cortes e nos entornos dos homens de Estado ideais. Para Filodemo – assim como para Sêneca, naturalmente – ter por perto filósofos ou homens sábios era uma forma de ter um modelo para seguir, um horizonte de virtude e sabedoria.

¹⁶⁷ Sên. *Cl.* I, 11, 4. Nas *Troianas*, Sêneca igualmente faz tal contraposição entre estas duas figuras, exaltando a imagem de Agamemnon como rei justo, mestre de sala própria cólera, em detrimento do tirano que faz sacrifícios humanos desnecessários.

¹⁶⁸ Murray, Oswyn. “Philodemus on the good king according to Homer”. In: *JRS* Vol. 55. N° ½. (1965). p.172

¹⁶⁹ C.f. PHerc. 1507 Col. XI, 22

Enfim, Filodemo, em seu *Bom rei de acordo com Homero*, reúne todos os tópicos que deveriam existir em um texto dedicado à um monarca do período helenístico. A diferença entre um verdadeiro rei e um tirano, o aconselhamento a respeito das atividades de lazer dignas deste homem, da necessidade de um conselheiro, a noção de que o corpo político seria melhor fundamentado e garantido no amor do povo por seu rei que por medo, a necessidade de virtudes especificamente úteis ao bom monarca, enfim, nenhum dos temas políticos foi negligenciado por Filodemo.

Em Roma, a expressão mais próxima do pensamento de Filodemo, em latim, vem de Cícero. Afinal, sabemos que o orador romano fora influenciado pela discussão helenística acerca do melhor rei, tendo desdobramentos em seu pensamento, diretamente na construção de seu modelo de governante ideal, caldo de discussão que Sêneca recuperará largamente na construção de seu texto. Mas, tratando especificamente da influência de Filodemo na filosofia política de Sêneca, é possível afirmar que nosso autor, parece ter se beneficiado muito da relação construída acerca das noções de mansidão e indulgência na construção da imagem ideal de um governante. Mesmo que Sêneca precise o termo *clementia* de modo a afastá-lo de noções ou ideias com origens diferentes da racionalidade, o escrito de Filodemo certamente lhe foi útil para fixar a clemência como uma característica especialmente apropriada ao *basileus* / *princeps*. Afinal, é recuperada a ideia de que aquele que está no mais alto posto do corpo político, aquele que poderia utilizar-se de qualquer pena para punir, deve primeiro pautar-se pela leniência, deve deixar-se inclinar no sentido do perdão e do amor como elo fundamental entre os cidadãos¹⁷⁰.

Entre os historiadores, é muito comum a compreensão do advento do principado e a transformação de Roma em império como resultado direto de algumas causas como, por exemplo, a incapacidade de um modo de governo já arcaico de organizar um império que, a cada dia, alargava mais suas fronteiras e tinha entre seus domínios uma vasta e multiplural sociedade. Ou, como nos relatam frequentemente as fontes antigas, a concentração de riquezas de forma desordenada e desigual, a corrupção dos costumes, a mudança e relativização dos

¹⁷⁰ Sobre a necessidade de ser clemente, c.f.: Sêneca, *CL* I, 3,3 e I, 5, 2-4. Também em II, 7,3.

valores cívicos, etc. Alguns¹⁷¹ indicam que o estabelecimento do principado foi sustentado, por exemplo, sobre três grandes pilares: no controle total das legiões militares, na recuperação e o acúmulo dos títulos e prerrogativas tradicionais republicanas e, por fim, na propaganda pessoal do *princeps*. No entanto, o que gostaríamos de frisar aqui é que a transformação da república para o principado, além de gradual, não se deu como ruptura total em relação ao modo de governo republicano. Eder¹⁷², por exemplo, pensa que o principado estabelece inúmeras ligações com o antigo regime, procurando manter com a república conexões que pudessem lhe garantir fundamentação legal e apoio popular. Sob Augusto, primeiro imperador, a ideia de *auctoritas* fez-se presente na tentativa de estabilizar o novo regime. Augusto precedia os outros membros da *res publica* justamente graças ao acúmulo de títulos e funções *republicanas*, graças a exaltação de sua autoridade sobre os demais. Isto é, se Augusto detinha mais *auctoritas*, tal fato se dava por que ele fizera uso de práticas tradicionais republicanas, tornando-se o primeiro dos cidadãos de Roma, aquele que precedia todos os demais, o *princeps*. Este processo de transição e acumulação de poderes por parte do *princeps* visava a manutenção desta nova forma de governo, sua legalização. Segundo Wattel, Augusto, ao reconciliar *regnum* e *libertas*, acabou fundando uma monarquia constitucional, uma forma de restabelecimento da antiga *Res Pública*¹⁷³, ideia que é recuperada por Augusto nas *Res Gestae*, cuja a exposição central pretendia pintar um regime de continuidade com a república, evitando o rompimento com os antigos costumes romanos. A todo momento, portanto, o primeiro dos imperadores procurou firmar-se como um verdadeiro herói republicano, único capaz de restaurar as antigas formas de poder em Roma.¹⁷⁴

Como nos relata Lucien Jerphagnon¹⁷⁵, a medida que Roma expandiu-se e adquiriu porporções nunca antes pensadas na antiguidade, unindo sob um mesmo império povos tão

¹⁷¹ Petit, P. *A paz romana*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1989. p.115 – Sobre a sustentação militar do principado, c.f: Étienne, R. *Le siècle d'Auguste*. Paris: Armand Colin, 1970.

¹⁷² Eder, W. “Augustus and the power of tradition”. In: Galinsky, K, *The age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p.16

¹⁷³ Wattel, O. *La politique dans l'antiquité romaine*. Paris: Armand-Colin, 2000. pp. 90-91.

¹⁷⁴ Aug. *Anc*. 34

¹⁷⁵ Jerphagnon, L. *Les divins césars: idéologie et pouvoir dans la Rome impériale*. Paris: Taillander, 2011. Sobretudo o capítulo I.

distantes e tão diferentes quanto, por exemplo, gauleses e gregos, hebreus e betrões, a velha estrutura republicana que, sob o ponto de vista deste historiador, mantinha-se ainda profundamente “municipal”, não pôde atender com eficácia a nova realidade política romana. Portanto, “nenhuma das antigas estruturas estava mais adaptada a esta Roma indefinidamente aumentada, que reclamava um suplemento seja de alma, seja de estruturas administrativas”¹⁷⁶. Era à essa necessidade de agrupamento, necessidade de estabelecer novamente a união de Roma em suas épocas republicanas, que uma solução deveria emergir.

Um outro recorrente exemplo que merece ser discutido aqui é o de Alexandre, o grande. Pois, se ele é exaltado por Augusto, que enxergava nesta figura um exemplo de força e disposição para governar um império tão vasto – e aqui há a aproximação entre o império macedônico e o império romano – em Sêneca, já no contexto do principado instituído, a figura de Alexandre desperta outros sentimentos. Como já foi dito, a preocupação de Sêneca, um século mais tarde, era a de garantir a segurança dos cidadãos romanos frente à um governante que desconhecia limites. Logo, diferentemente de Cícero, na época em que Sêneca escreve o *De Clementia*, o sistema monárquico é uma realidade bem conhecida em Roma. E, dada as experiências anteriores de nosso autor com Calígula, se fazia imprescindível estabelecer a diferença entre um bom rei, justo e um tirano, descontrolado. Portanto, Sêneca retomará a figura de Alexandre, mas de forma a deixar evidente que seus excessos prejudicam-lhe muito, e que, em Roma, tais excessos poderiam significar a queda de um *princeps*. Em outras palavras, Sêneca, “testemunha dos comportamentos despóticos de Calígula e, mais tarde, do próprio Nero, tinha por tarefa definir o que poderia distinguir fundamentalmente um *rex iustus* de um *tyrannus*.”¹⁷⁷ Neste contexto, recuperar a figura de Alexandre, conquistador de um vasto império, poderia ser útil para denunciar os excessos que podem acompanhar o poder absoluto.

Do ponto de vista das ideias, que é o que nos interessa aqui, podemos afirmar que o advento do principado é igualmente pensado enquanto uma saída; enquanto uma possibilidade de reorganizar Roma e evitar que a cidade eterna perecesse nos já conhecidos ciclos de

¹⁷⁶ Idem, *Ibidem*. pp.31-32.

¹⁷⁷ Molinier, A. “Philippe le bon roi de Cicéron à Sénèque”. In: REL, 60 (1995). p. 73

degeneração dos corpos políticos. Cícero, de acordo com muitos dos textos que nos legou, nunca escondeu a difícil situação política que Roma se encontrava no último século a.C. Tanto no *De Re publica*, quanto no *Pro Plancius*, apenas para citar seus exemplos mais emblemáticos, o orador romano nos traça um panorama da crise pela qual o corpo político romano passava. Segundo Grimal, o testemunho deixado por Cícero não deixa dúvida. Para o francês, Cícero teria percebido a gravidade da situação política romana, inferindo que ela não estava imune aos ciclos¹⁷⁸ dos corpos políticos e, em breve, acabaria sucumbindo. Para Grimal, Cícero tinha percebido que:

“Chegara o momento no qual se inicia o ciclo fatal descrito por todos os filósofos e políticos, de Platão à Políbio, passando por Aristóteles. Nós sabemos em que consiste este ciclo: a monarquia, regime de certa forma natural e espontâneo sobre o qual se organizam os grupos humanos é, primeiramente, bem aceito; depois, após algumas gerações, ele se transforma em tirania e deve ceder lugar à um governo aristocrático; depois, na medida em que os “grandes” tornam-se insuportáveis, o povo os caça e a democracia acontece. No entanto, a democracia se degenera e se transforma em oclocracia, que corresponde ao mais alto grau de licenciosidade. Neste momento, os excessos suscitam a aparição de um tirano, que confiscará a liberdade.”¹⁷⁹

¹⁷⁸ Cícero narra o processo de degeneração das formas de governo em Roma a partir da tomada do poder por Tarquínio, o soberbo. Tal narração encontra-se no *Rep.* II, 25, 45. “*Hic ille iam vertetur orbis, cuius naturalem motum atque circuitum a primo discite agnoscere.*” [Aqui já orbitará aquele ciclo, cujo movimento natural e em círculos deveis aprender a reconhecer desde o princípio.]

¹⁷⁹ Grimal, Pierre. “Du *De re publica* au *De Clementia*: réflexions sur l’évolution de l’idée monarchique à Rome.” In: *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Antiquité*, tome 91, n°2. 1979. pp. 674-675.

Além de Cícero¹⁸⁰, Platão¹⁸¹, Aristóteles¹⁸² e Políbio¹⁸³ também descreveram o ciclo de degeneração ou regeneração de uma forma de governo. Se levarmos em consideração o pensamento destes filósofos e historiadores para compreender o momento político romano, é possível defender que, assim como tantas outras repúblicas, era chegada a hora de Roma. O fim agonizante de seu molde republicano permitiu a ascensão do cesarismo, sua deposição violenta e a instauração de um despotismo a três (instauração do segundo triunvirato). Roma estava, portanto, abalada em seus alicerces e distante da *libertas* de outros tempos.

Ora, basta lembrarmo-nos do período pelo qual a política romana passava nos tempos de Cícero. Após as convulsões sociais e o assassinato de César, os excessos cometidos pelo governo dos triúnviros e a desestabilização dos nobres, tornava cada vez mais certa a instauração de uma tirania. Como Políbio¹⁸⁴ já havia dito, assim como tudo o que nasce e vive está submetido à decadência e à morte, igualmente o corpo político nasce, vive e morre. Em um trecho que tal ideia é exposta de forma análoga ao ataque de pragas, diz o historiador:

“Do mesmo modo que a oxidação no caso do ferro e o caruncho e as cracas no caso da madeira são pragas ínsitas a esses materiais, e eles, embora escapem aos agentes destruidores externos, são desfeitos por elementos nocivos presentes em si mesmos, cada constituição sofre de um mal congênito e inseparável de si mesma – na monarquia esse mal é a tendência ao despotismo, na aristocracia é a tendência à oligarquia, e na democracia é a tendência à selvageria e ao império da violência –; e como foi dito há pouco, é impossível que cada um desses tipos de constituição não tenda com o tempo a converter-se na sua forma degenerada.”¹⁸⁵

¹⁸⁰ Cic. *Rep.* I, 44, 68. Vale lembrar que para Cícero e contrariamente a Políbio, os ciclos de desenvolvimento e degeneração dos governos não possuem necessariamente uma ordem pré-estabelecida, podendo se dar pelos mais diversos caminhos. Um governo poderia, portanto, se degenerar em qualquer outro tipo e, inversamente, se regenerar da mesma forma.

¹⁸¹ Plat. *Rep.* VIII, 562b e subsequentes.

¹⁸² Para Aristóteles, uma evolução análoga deste ciclo ainda poderia ser descrita como capaz de conduzir à tirania, tratava-se dos excessos da oligarquia que, segundo o estagirita, poderia suscitar igualmente a procura de um “libertador”. Aristóteles. *Polit.* V, 1315b e 1316a e b.

¹⁸³ Plb. VI, 5-9.

¹⁸⁴ Plb. VI, 9.

¹⁸⁵ Plb. VI, 10. Tradução de Mário da Gama Kury, Brasília: UNB, 1996. p. 332

No caso específico de Roma o problema era mais complexo. Não se tratava da finalização de um ciclo de degeneração de um tipo simples de governo, mas da desestabilização das forças internas que detinham o poder. Uma vez que, como sabemos, a constituição romana possuía elementos mistos de aristocracia, democracia e monarquia. Elementos que, quando bem e virtuosamente combinados, faziam o Estado funcionar harmoniosamente. Tais forças, operando de forma a controlar umas às outras, era a principal garantia da *libertas*. Assim, quando a harmonia de sua constituição for rompida, Roma morrerá como qualquer outro corpo político. Em outras palavras, neste período da história era cada vez mais evidente que o equilíbrio dos poderes em Roma estava comprometido. Justamente aquele equilíbrio oriundo da característica mista do poder em Roma. Uma vez que, segundo as fontes antigas, tal cidade era governada de forma mista, já que o poder era dividido e regulado entre suas instâncias. Diz Cícero, comparando Roma à Cartago e à Esparta:

“mas, o que foi particular em nossa república, e mais ilustre que esta nenhuma pode ser, investigarei a fundo e, se puder, mais sutilmente, pois nada igual ao nosso modo poderia ser encontrado em nenhuma outra república. De fato, essas constituições que até agora expus existiram nesta *ciuitas*, na dos lacedemônios e na dos cartagineses, por um lado mescladas mas, por outro, não eram temperadas.”¹⁸⁶

Assim como Cícero, igualmente Políbio afirma a característica especial de Roma frente à todas as outras constituições. Para o Historiador, a forma de governar em Roma tinha equilíbrio justamente por manter, em sua constituição, aspectos dos três tipos de governo conhecidos. A constituição de Roma era temperada, portanto, pelo o que de melhor tinha na monarquia, na aristocracia e na democracia. A grandeza de Roma tanto para Políbio, quanto para Cícero¹⁸⁷ era, desta forma, oriunda deste tipo misto de governo, conforme narrado por todo o livro II da *República*. Sobre a distribuição do poder em Roma, diz Políbio:

¹⁸⁶ Cic. *Rep.* II, 42. “*Sed, quod proprium est in nostra re publica, quo nihil possit esse praeclarius, id persequar, si potero, subtilius; quod erit eius modi, nihil ut tale ulla in re publica reperiatur. Haec enim, quae adhuc exposui, ita mixta fuerunt et in hac civitate et in Lacedaemoniorum et in Karthaginensium, ut temperata nullo fuerint modo.*”

¹⁸⁷ Tais autores afirmam que, em contraposição à Lacedemônia ou a Cartago, por exemplo, a constituição romana foi sendo construída e sendo cristalizada não por meio de um legislador (como Lucurgo), mas a partir da experiência prática da vivência política romana. Este é um dos motivos que faz com que Cícero afirme que “nossa república não

“As três fontes de autoridade mencionadas anteriormente por mim desempenhavam distintamente o seu papel na constituição romana. O espírito de equidade e a noção de conveniência sob todos os aspectos demonstrados em todas as esferas governamentais no uso desses três elementos para estruturar a constituição e para sua aplicação subsequente era tão grandes que, mesmo para um cidadão romano, seria impossível dizer com certeza se o sistema em seu conjunto era aristocrático, democrático ou monárquico. E tal sentimento era natural.”¹⁸⁸

Portanto, se Roma fora grandiosa, muito de seu sucesso pode ser atribuído à harmonia existente na divisão de seus poderes. Estes que, ao se auto regularem, tardavam o processo de degeneração do governo. Isto é, ao ter o governo monárquico, aristocrático e democrático concorrendo pelo exercício do poder, Roma mantinha a concordância necessária para manutenção de sua constituição. Afinal, como sabemos, os ciclos de degeneração só ocorrem quando houver excesso de uma das partes, comprometendo o funcionamento do conjunto.

No caso de Roma, dada a complexidade de seu sistema político, o que parecia se esgotar era muito mais que o modo temperado de governo. Nos últimos cinquenta anos da república, os excessos eram tantos que, ou se restabelecia o corpo político, ou Roma pereceria. Se levarmos em conta a teoria dos ciclos de governo de Políbio (recuperados por Cícero), podemos dizer que a harmonia de antigamente estava perdida. Os excessos cometidos pela aristocracia; pelos triúnviros, pelos cônsules que, conforme a expansão do território romano, se distanciavam cada vez mais do controle senatorial e popular; os abusos militares e a diversificação sem precedentes da plebe, engendraram um processo de corrupção em todos os seus níveis, levando à corrupção dos costumes, do governo, das instituições e das leis (no tocante as modificações jurídicas implantadas sob Júlio César). No fim da república, Roma não tinha inimigos externos, mas um grave problema interno a resolver: os excessos tinham levado à ingovernabilidade. Diz Cícero:

foi construída pelo engenho de um, mas de muitos, nem durante a vida de um homem, mas em alguns séculos e gerações”. Cic. *Rep.* II, 2.

¹⁸⁸ Plb. VI, 11. Tradução de Mário da Gama Kury, Brasília: UNB, 1996. p. 333

“Tudo, no exterior, está em paz – por terra e por mar – graças ao valor de um homem [Pompeu]. Uma guerra civil é o que temos, é aqui dentro que encontramos as emboscadas, aqui dentro se encontra o perigo, aqui dentro se encontra o inimido. Nossa luta é contra a luxúria, contra a loucura, contra o crime.”¹⁸⁹

Para resgatar o corpo político deste movimento de corrupção era preciso restaurar sua harmonia interna, era preciso novamente a Paz, recolocando Roma sob o julgo da lei. Cícero, pensador perpiscaz, compreendeu o que o momento demandava. Era preciso curar o corpo político. Pelos exemplos históricos do passado, bem como pelos pensamentos filosóficos anteriores, percebe-se que, em momentos de crise, a *res publica* poderia ser salva graças a intervenção de um (ou mais, no caso do orador romano) homem virtuoso em seus governos. A ideia que aparece recuperada aqui, é a de que o corpo político, assim como uma nau desgovernada prestes a naufragar, pode ser novamente colocada em rota graças às intervenções precisas de seu comandante¹⁹⁰. O governante deve ser como um bom timoneiro, capaz de direcionar o Estado como se direciona o leme de uma embarcação rumo a calmaria. Neste sentido, Cícero parece recuperar a concepção aristotélica¹⁹¹ de legislador, pensando que o papel principal do legislador é menos estabelecer leis que assegurar a saúde do corpo político, eliminando ou ao menos combatendo as forças de decadência e de transformação¹⁹². No entanto, não queremos afirmar que Cícero buscou instaurar uma monarquia em Roma, longe disso. Se o elemento monárquico fora recuperado no pensamento político romano, este estava circunscrito, para Cícero, aos momentos emergenciais do Estado. Quando Cícero tentou

¹⁸⁹ Cic. *Catil.* II, 11. “*nulla enim est natio quam pertimescamus, nullus rex qui bellum populo Romano facere possit. omnia sunt externa unius virtute terra marique pacata: domesticum bellum manet, intus insidiae sunt, intus inclusum periculum est, intus est hostis. cum luxuria nobis, cum amentia, cum scelere certandum est.*”

¹⁹⁰ É possível estabelecer uma aproximação entre esta figura do governante ideal como um bom timoneiro, entendido como aquele que segue o curso da Natureza, que age como um *sapiens* estoico ao aceitar os desígnios da fortuna. Diz Sêneca: “Tentar viver ao contrário da natureza é a mesma coisa que remar contra a maré.” Sên. *Ep.* 122, 19. Muitas são as metáforas náuticas em Sêneca, por exemplo, C.f.: Sên. *Ep.* 16 e 95, Sên. *Or.* VIII, 4.

¹⁹¹ Arist. *Rh.* I, 4 a 23.

¹⁹² Grimal, P. “Les éléments philosophiques dans l’idée de monarchie à Rome à la fin de la République”. In: *Aspects de la philosophie hellénistique*. Fondation Hardt pour l’Étude de l’antiquité classique. Entretiens. XXXII. Genebra: 1986. p. 237.

recuperar esta característica monárquica da constituição romana, foi na tentativa de salvar Roma do pior, diz Grimal:

“aquilo que o estado político no qual se encontrava o Estado parecia clamar urgentemente era a intervenção de um *moderator*, em razão mesmo dos perigos da tirania e, por outro lado, da anarquia que o ameaçava. Este *princeps*, homem de razão e de prestígio, jurista, legislador, homem de Estado, orador”¹⁹³

Após a batalha de Ácio, Otaviano ao sair vitorioso do confronto com Antônio, recebera uma série de títulos que respaldavam a precedência de sua *auctoritas* frente a qualquer outro membro do corpo político. Em 28 a.C, o recebimento específico do título de *princeps senatus*, estabelecia a dupla função de, ao mesmo tempo concentrar autoridade na figura de Augusto e manter o elo com o antigo regime republicano, uma vez que tal título era atribuído ao mais velho ou importante senador presente em uma seção do senado, desde os tempos mais remotos da república romana. Em relação ao pensamento ciceroniano e sua influência neste processo, não devemos deixar de mencionar que no *De Republica*, o orador romano recupera a tradição filosófica, sobretudo apoiando-se na obra de Aristóteles, para aplicar à sua realidade contemporânea os princípios políticos necessários. Afinal, na *Política*¹⁹⁴, o filósofo de estagira reconhece em alguns homens, uma excelência superior aos outros, o que lhes garante o direito de comandar. Tais homens, verdadeiros reis na cidade, teriam um caráter quase divino¹⁹⁵, estabelecendo uma espécie de justificação divina para a monarquia. Este mesmo processo ocorre em Roma, com grandes homens de Estado. Diz Grimal que, Cícero:

“estava persuadido. Estes personagens divinos ou quase divinos, existiam em Roma. Entre eles estava, precisamente, Cipião Emiliano, o principal interlocutor do *De Republica*, como nos mostra o “sonho de cipião” que fecha o diálogo. É claro que a experiência histórica sobre a qual Cícero intenta fundar a doutrina política exposta no *De Republica* se apoia sobre a concepção aristotélica de monarquia. E

¹⁹³ Grimal, Pierre. “Du *De re publica* au *De Clementia*: réflexions sur l'évolution de l'idée monarchique à Rome.” In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. Antiquité, tome 91, n°2. 1979. p. 678.

¹⁹⁴ Aris. *Pol.* III, 13, 1284b e III, 17, 1288 e ss.

¹⁹⁵ Aris. *Pol.* III, 13, 1284.

esta, por sua vez, se refere à monarquia macedônica e, mais amplamente, às concepções gregas de realeza, que um grande número de escritores e pensadores elaboraram desde os tempos mais longínquos do helenismo.”¹⁹⁶

Ao tornar-se *princeps senatus*, Augusto encarnava tanto a figura capaz de guiar a *res publica* graças as suas virtudes e qualidades pessoais, quanto assumia a posição de principal defensor das instituições republicanas, tornando-se uma espécie de agente da concórdia e do *consensus*”¹⁹⁷. Era Augusto a solução para Roma, homem providencial que faria o papel de *restitutor*, restituindo a esfacelada república de outrora e reunificando, sob um mesmo império, agora continental, as divergentes culturas. Em outras palavras, a centralização do poder nas mãos de Augusto, sobretudo depois da batalha do Ácio, tinha como objetivo a unificação daquele corpo político amorfo. Para que Roma subsistisse, seu corpo desmembrado pelas guerras civis, pela ampliação descomunal, necessitava ser comandado por uma nova cabeça. O *caput* deste *corpus*, como sabemos, será o imperador. À esta analogia corpo/cabeça, igualmente retomada por Sêneca na justificação da função imperial, pode-se acrescentar a função da alma no corpo, tal como prevista por Aristóteles, séculos antes. Fazendo-nos perceber que, para além de um fenômeno histórico e político, a figura de Augusto e a instauração de um principado em Roma, possuía raízes filosóficas muito bem estruturadas. Como nos diz Jerphagnon:

“Aí está, então, a analogia que, com o tempo, se colocou aos historiadores: aquela do corpo e da alma, tal qual Aristóteles les descrevia. Mas, também a analogia de um espírito diretor, o *hegemonikon* estóico. Assim, com a ajuda destes conceitos filosóficos que pairavam um pouco por todos os lados naquele tempo, Florus [historiador latino do final do séc. I] encontrou uma forma de definir um pouco melhor as relações entre a personalidade de Augusto e seus *membra disjecta*,

¹⁹⁶ Grimal, P. “Les éléments philosophiques dans l’idée de monarchie à Rome à la fin de la République”. In: *Aspects de la philosophie hellénistique*. Fondation Hardt pour l’Étude de l’antiquité classique. Entretiens. XXXII. Genebra: 1986. p. 243.

¹⁹⁷ Collares, M. A., *As representações do senado romano na Ab Urbe Condita Libri de Tito Lívio: livros 21-30*. São Paulo: Ed. Cultura Acadêmica, 2010. p.51

homens e povos discrepantes dos quais Augusto soube, já que ninguém havia conseguido, no fim das contas, estabelecer sua coerência.”¹⁹⁸

A ideia de Augusto como espírito diretor de um imenso corpo – o império – se reflete, no estoicismo, com a ideia de que a alma ordena e comanda o corpo, no homem. Em um relato de Crisipo¹⁹⁹, tal analogia entre a alma que comanda o corpo do homem e o governante que comanda o corpo político, nos deixa muito clara a posição estoica a respeito deste tema, permitindo-nos pensar que Roma se constituiria como um corpo humano, tendo seus membros dirigidos racionalmente por uma alma, por uma parte hegemônica de seu espírito – o *princeps*. Igualmente nos permite estabelecer uma correspondência entre a ideia de fogo artífice, ordenador do universo pela racionalidade, e a figura do imperador que, por sua sapiência, ordenaria Roma. No entanto, tal correspondência não é explícita a esta altura, sendo mais tarde, em Sêneca, que ganhará sua mais elaborada forma²⁰⁰.

Mas, voltando ao homem capaz de ordenar e direcionar Roma, mesmo antes do advento do principado de Augusto, Cícero já havia formulado suas necessidades e características formais. O orador romano já havia enunciado a possibilidade de existência de um governante capaz de ser *tutor* da coisa pública, alterando seu destino na medida em que suas virtudes pessoais se espelhariam na *res publica*. A este cidadão ou conjunto de cidadãos proeminentes, Cícero atribui a capacidade de salvar a República, em contraposição à figura usurpadora do tirano. Diz o autor romano:

“A esse [o tirano] se opõe um outro, bom [*bonus*], sábio [*sapiens*] e perito [*peritus*] na utilidade e dignidade civil, por assim dizer, um tutor e um procurador da república; assim deve ser aquele que quer se chamado *rector* e governador da *ciuitas*.”²⁰¹

¹⁹⁸ Jerphagnon, L. *Les divins césars: idéologie et pouvoir dans la Rome impériale*. Paris: Taillander, 2011. p.38.

¹⁹⁹ L&S 53G 7 (*SVF* II, 879)

²⁰⁰ Sobre o fogo artífice: “Seu entrelaçamento e consecução é destino, ciência, verdade, lei infrangível e inevitável dos seres. Por seu entrelaçamento, todas as coisas no mundo são superiormente bem administradas, como em uma sociedade política perfeitamente organizada”. L&S 46G3 (*SVF* I, 98). Para mais fragmentos que assimilam o cosmos à uma cidade, c.f.: *SVF* II, 528, 645 e III, 327, 333.

²⁰¹ Cic. *Rep.* II, 51.

O *rektor*, figura exaltada por Cícero, contribuiu para a sustentação da ideia monárquica em Roma, na medida em que tal homem seria por excelência o bom governante, aquele capaz de salvar a república (de proteger e resguardá-la – *ciuitatem tueri*). Por sua sapiência e racionalidade, poderia antever as consequências das ações empreendidas, podendo direcionar o futuro da república. O *rektor*, espécie de ideia embrionária daquilo que Sêneca sistematizará mais tarde como o *princeps*, é aquele que, nas palavras do orador romano:

“para governar o estado, reuniu prática, conhecimento e dedicação, eu o definiria da seguinte maneira: deve-se considerar como governante do estado e conselheiro da conduta pública aquele que domina e emprega os meios com que se aprestam e aumentam os interesses do estado,”²⁰²

Igualmente no *De legibus*²⁰³, no qual a ideia de um governante por excelência parece prenunciar a defesa da centralização do poder feita mais tarde por Sêneca. Afinal, como sabemos, a legitimação deste poder de ordem monárquica é dada, justamente, pela proeminência das características e virtudes próprias do *princeps*, entre tais virtudes, a mais emblemática, sendo a *clementia*, como veremos.

A partir de então, na política de Roma, o termo cunhado por Cícero passou a ter espaço garantido no pensamento político, influenciando outros filósofos e homens políticos. A grosso modo, podemos afirmar que o pensamento de CíceroSegundo Collares,

No contexto de formação e consolidação do principado, o componente monárquico do ideal ciceroniano de *princeps* seria bastante potencializado. Se o orador tinha como meta recuperar a plena autoridade de cônsules e senadores diante dos poderes ilegítimos de líderes autocratas de sua época, após o Ácio, suas representações ganharam outro sentido, servindo como um meio de exaltação da autoridade superior de um desses líderes. Com a designação de *princeps*, observamos, portanto, traços de continuidade e ruptura nas formas de demarcação da legitimidade do herdeiro de César, no primeiro em razão da utilização de um

²⁰² Cic. *De Orat.* I, 211. (Tradução de Adriano Scatolin).

²⁰³ Cic. *Leg.* I, 22-30.

termo tradicional da linguagem política republicana e, no segundo, em função do novo sentido dado ao termo.”²⁰⁴

Esta mudança gradual dos valores semânticos atribuídos ao governante ideal, permitirá a Sêneca tentar legitimar, movimentando os mais arcaicos valores e pensamentos romanos, o governo de Nero, ainda instável quanto a sua legitimidade. Desta forma, a formação moral do governante, ou a discussão a respeito do conjunto de virtudes necessárias para um governante justo e virtuoso é, sob este ponto de vista, central na construção da filosofia política imperial, como o pensamento de Sêneca nos revela. Tal discussão filosófica se fazia emergencial, frente à recente universalização do império, na exata medida em que era essencial estabelecer uma linha teórica capaz de justificar o tipo de poder que se instaurara em Roma. Deste momento crítico e delicado da história da filosofia, emerge a figura do sábio (*sapiens*), *exemplum* de conduta humana para o alcance da vida feliz, bem como paradigma para a construção do governante virtuoso. O conceito de *sapiens*, como veremos no pensamento de Sêneca, alinhado ao conceito de clemência, será capaz de garantir o bem estar e a coesão social, na exata medida em que refreia as paixões do governante e, por meio da razão, universaliza o direito à toda comunidade²⁰⁵. O governante clemente e virtuoso equivalerá para o autor romano, como pretendemos demonstrar, ao *sapiens* estoico (recuperando igualmente a figura do bom rei, do bom legislador, do (recuperando igualmente a figura do bom rei – o *basileus* helenístico, do bom legislador, do *rector* de Cícero); funcionando como um paradigma moral aplicado à esfera política. Diz Fóulon:

²⁰⁴ Collares, M. A., *As representações do senado romano na Ab Urbe Condita Libri de Tito Livio: livros 21-30*. São Paulo: Ed. Cultura Acadêmica, 2010. p.52

²⁰⁵ Diz Sêneca, a respeito de Cláudio, quando no exílio: "No entanto, o grande consolo de minhas desventuras é ver a sua clemência distribuída por todo o mundo: uma vez que mesmo neste lugar deserto onde estou preso, essa clemência tem retirado várias pessoas esmagadas pela desgraça já há muitos anos e as tem reconduzido à luz". *Ad Polybium*, XIII, 3. É evidente que a clemência tem aqui um papel importante, sendo virtude exaltada e desejada, no entanto, levando em consideração o contexto político e histórico da ocasião da escritura deste texto, não devemos deixar de lado as motivações pessoais de Sêneca, que procurava livrar-se de seu exílio e reaproximar-se da cúpula do poder, neste caso exaltando Cláudio, o imperador. Mais tarde, no entanto, os mesmos personagens públicos se encontram na situação diametralmente oposta, quando Sêneca satiriza publicamente Cláudio em detrimento de Nero, em sua famosa peça teatral *Apocoloquintose do divino Cláudio*, ou da transformação de abóbora do divino Cláudio.

“O basileus helenístico tem forte relação com o rei esclarecido, filósofo de Isócrates, homem real de Platão, chefe e mestre de Aristóteles; mas ele tem ainda uma vantagem em relação à tudo isso, pois tem igualmente relação com o sábio cínico, o sábio céptico e, por fim, o sábio estóico. Para todos estes pensadores, em todas as filosofias, o poder absoluto e pessoal se encontra legitimado pelo saber, pela sabedoria, a virtude. Ainda mais no caso do estoicismo, onde se passa de uma realidade local – em larga medida atrelada à *pólis* – à realidade universal que reflete a ordem cósmica de um Zeus soberano.”²⁰⁶

Assim, para Sêneca, os ditames impostos pela razão conduziram, por meio da aplicação do conceito de clemência, o *princeps* à virtude, transformando-o em uma espécie de instrumento capaz de garantir a virtude e a felicidade do corpo político, pois haveria o espelhamento de sua conduta virtuosa na *res publica*.

O que nos parece importante frisar é que, para a efetivação do principado em Roma, foi necessária a recuperação não somente da discussão acerca do governante ideal, mas igualmente o principado foi apoiado sobre costumes e valores arcaicos do pensamento romano, tais como “o prestígio dos generais vitoriosos, dos *imperatores* reconhecidos e aclamados por seus soldados, o prestígio dos juristas eminentes devotados aos seus concidadãos, aquele dos homens de experiência dos quais o passado mostrou a firmeza de caráter e a *prudentia*.”²⁰⁷

Ainda sobre as influências políticas que Sêneca sofreu ao escrever o *De Clementia*, não podemos esquecer da figura de Augusto, que merece especial atenção. Com o fim da república e a gradativa centralização do poder nas mãos de apenas um cidadão, o *princeps*²⁰⁸

²⁰⁶ Foulon, É. “Basileus Ekipon”. In: Bulletin de l’Association Guillaume Budé. N° 1, Março de 1992. p. 15.

²⁰⁷ Neste trecho Grimal fala sobre as influências que ajudaram Cícero a construir seu *rector*. No entanto, as mesmas características forneceram sólidas bases para Sêneca. C.f.: Grimal, Pierre. “Du *De re publica* au *De Clementia*: réflexions sur l’évolution de l’idée monarchique à Rome.” In: *Mélanges de l’Ecole française de Rome*. Antiquité, tome 91, n°2. 1979. p. 678.

²⁰⁸ O título de *princeps* deriva da época republicana, onde designava o primeiro senador (*princeps senatus*). O significado literal de *princeps* é “o que toma primeiro”, de *primus* (primeiro) e *-ceps*, que deriva da raiz *capere* (“tomar”). Augusto restabelece este título sob o pretexto de restaurar a República, mantendo as instituições já existentes. *Princeps senatus* é um cargo importante no *cursus honorum* de Roma, sendo o líder do senado e tendo como algumas de suas principais atribuições declarar a abertura e o encerramento das sessões do senado, impor ordem e reger sobre o funcionamento das plenárias e, sobretudo, representar o senado perante autoridades ou em negociações estrangeiras. O cargo de *princeps senatus*, que no período republicano estava circunscrito ao período eletivo de cinco anos, podendo ser renovável, a partir da instauração do principado de Augusto torna-se título exclusivo do imperador.

(primeiro dos cidadãos) ou imperador (*imperator*), Roma conheceu um novo tipo de organização política: o principado. Tal forma de administração do negócio público (*res publica*) fez convergir três principais funções do corpo político, desde o reinado de Augusto²⁰⁹, nas mãos de um único homem, o imperador. Desta forma, o *princeps* (1) detinha o poder tribúncio (*tribunicia potestas*)²¹⁰ – que atribuía de forma vitalícia e sem nenhum tipo de interseção de outros tribunos e magistrados, as prerrogativas materiais e morais tradicionalmente consideradas atividades exclusivas desta função, como nos afirma Tácito (Anais III, 56)²¹¹. O imperador detinha ainda (2), o *imperium proconsular* – instância que representava, desde os tempos da República, o poder por excelência dos magistrados, visto que compreendia as esferas civil, militar e judiciária e, por fim, (3) o *princeps* também detinha o

²⁰⁹ Falamos aqui de Otaviano, o primeiro a receber o título de Augustus pelo senado romano. Tal título está intimamente ligado com a religião arcaica romana, sobretudo ao Augures – intérpretes das vontades dos Deuses. Augustus parece indicar, como quer Suetônio (*A vida dos doze Césares*, Augusto VII), que seu possuidor tem a plenitude da força sagrada, que conhece os desígnios divinos.

²¹⁰ *Tribunicia Potestas* ('poder do ptribuno', 'potestade tribunícia'), cargo senatorial de origem republicana (494 a.C.), que desde Augusto, em 23 a.C., era privativo do imperador. Mediante tal cargo o imperador obtinha poderes de tribuno, incluindo a inviolabilidade (*sacrosanctitas*) e a capacidade de vetar as decisões do senado. Renovava-se anualmente (até Trajano no *dies imperii* ou de ascensão ao trono, depois cada 10 de dezembro) pelo qual nas inscrições imperiais é o marcador cronológico mais fiável da titulação. É preciso deixarmos claro que, em 23 a.C., Augusto deu poder legal à figura do imperador, fato de suma importância para a consolidação da própria noção jurídica de clemência, sistematizada posteriormente por Sêneca. Em primeiro lugar Augusto, com a inclusão entre os seus cargos da *tribunicia potestas*, ou poderes de tribuno, garantiu a inviolabilidade e a capacidade de perdoar qualquer civil por qualquer tipo de ato criminal ou de qualquer outro tipo. Com os poderes de tribuno, o imperador podia também punir com a morte, sem juízo prévio, ou qualquer outra instância de julgamento exterior a sua própria sentença, qualquer pessoa que interferisse no desempenho dos seus deveres. Este poder imperial permitia também manejar o senado segundo seus desejos ou aspirações políticas, propor ou vetar leis, bem como anular as decisões e as propostas de qualquer magistrado, incluindo o tribuno da plebe. Também mediante tal título e poder, o imperador podia convocar as assembleias, atuando como presidente das mesmas e podendo propor leis nestes foros.

²¹¹ Tac. *Ann.* III, 56.

máximo pontificado – instância representada pelo cargo de *potifex maximus*²¹² que era capaz de regular a esfera religiosa, bem como garantir a manutenção da *pax deorum*²¹³ romana.

Assim, unindo estas três ordens de comando em suas mãos, Augusto definira as bases de sua autoridade, garantindo, simultaneamente, um poder máximo, universal e irrestrito, ao mesmo tempo em que o ligava, mesmo que virtualmente, às antigas instituições republicanas. Tal ligação se tornava possível graças às referências diretas feitas entre a atual forma de seu governo e as antigas instituições republicanas, tão louvados em épocas passadas, as quais Augusto ainda fazia questão de manter. Era imprescindível, àquela altura, manter ainda – mesmo que somente no plano das ideias – as velhas estruturas republicanas, evitando qualquer levante violento contra Augusto. Afinal, era melhor ser interpretado como homem de Estado restaurador da República que tirano que pretende se fazer rei, tal como seu tio-avô Júlio César. Esta concepção de manutenção e continuidade com aspectos republicanos perdurou no principado, sendo relevante até mesmo no plano arquitetônico de Roma. Nos Diz Wallace-Hadrill²¹⁴, que entre os imperadores romanos, muitos deles preferiram investir mais nas construções ditas “republicanas” que em seus próprios palácios. Por exemplo, Augusto, Vespasiano e Trajano, que preferiram a construção de fóruns e prédios públicos em detrimento de complexos imperiais, fazendo com que Roma dispusesse de elementos tanto republicanos, quanto autocráticos em suas construções. Esta era a essência da nova organização pública

²¹² O título de *pontifex maximus* foi incorporado aos títulos imperiais a partir de Augusto. Tal cargo, inicialmente voltado para a determinação, regulação, fiscalização e manutenção da *jus divinum*, ou lei divina. Este era o mais alto cargo religioso na antiga Roma, e o detentor deste título poderia, além de comandar os leigos nos assuntos religiosos, determinar calendários e datas festivas. A partir de Augusto o título de *pontifex maximus* parece ter perdido seu caráter prático e tornou-se mais uma honraria ao imperador, que a partir de então não ministrava de fato, mas sim indicava todos os demais pontífices, assim como permitia ou não o ingresso ao colégio sacerdotal, sendo estes mais alguns dos *favores prestados* pelo sumo imperador. O último imperador a ostentar o cargo de "sumo pontífice" foi Graciano, que em 382 d.C. cedeu-o a Sirício, tornando-se desde então o título em uma honra acrescentada ao cargo de bispo de Roma.

²¹³ Fundamento da religião romana que assegurava um posicionamento favorável dos Deuses à Roma, desde a fundação da cidade por Rômulo. Tal acordo divino, a *pax deorum*, não somente previa a inclinação favorável dos Deuses, como transformava toda e qualquer injúria recebida pelos Romanos em agravo contra os próprios Deuses, o que lhes incentivava à vingar Roma contra seus agressores.

²¹⁴ Wallace-Hadrill, A. “Civilis princeps: between citizen and king”. In: *Journal of roman studies*. VOL. 72 (1982). p. 32

romana, sempre caracterizada pela ambivalência entre as raízes republicanas e a realidade imperial.

A manobra realizada por Augusto abarcava, portanto, tanto a nova realidade política e social na qual Roma se encontrava, dando uma resposta administrativa e, sobretudo, política à altura deste novo contexto, como se mantinha fiel aos preceitos republicanos pelos quais, indubitavelmente, grande parte da população romana daquela época ainda nutria grande estima moral. Do ponto de vista ideológico, se assim podemos dizer, a proposta apresentada por Augusto parecia agradar a maior parte dos setores da sociedade romana, que àquela altura encontrava-se profundamente fragilizada pelos instáveis momentos políticos por quais Roma havia passado até então²¹⁵. Por que estamos retomando as ações de Augusto, quase oitenta anos antes da redação do *De Clementia*? A resposta mais significativa parece indicar que Sêneca, no *De Clementia*, recupera sistematicamente o modelo de governo augustiniano²¹⁶, exaltando suas prerrogativas e virtudes, ao mesmo tempo em que o amplia e o fundamenta com os acréscimos da filosofia estoica²¹⁷. Não é novidade que, como sabemos, Augusto fora o grande inspirador dos imperadores romanos, não sendo causa de espanto que Sêneca o tenha retomado em sua linha argumentativa. Como nos diz De la Vega:

²¹⁵ Sêneca não deixa de trazer ao primeiro plano, no *De Clementia* (I, 11, 1), o contexto das sangrentas guerras civis pelas quais Roma passara anteriormente a Augusto. São ainda diversos os exemplos sangrentos descritos pelo filósofo romano no decorrer do conjunto de sua obra. Estas exemplificações parecem ilustrar, por meio da História, que Roma continuamente sofreu oscilações internas decorrentes da falta de uma unidade centralizada, de uma única instância de poder capaz de resguardar a totalidade do império, desde sua fundação. As críticas parecem denunciar a habitual insegurança da *res publica*, de modo a exaltar a possibilidade e a capacidade de Nero de manter a paz e a coesão de Roma.

²¹⁶ Sêneca estabelece uma espécie de quadro comparativo entre Augusto e Nero, entre os capítulos 9-11 do Livro I. Mesmo que nosso autor exalte alguns exemplos de crueldades cometidas por Augusto em sua juventude, o exemplo que tal figura política traz na obra é positivo e virtuoso. Sêneca, nesta passagem, parece querer mostrar a superioridade de Nero, visto que este, ainda muito jovem, já dispunha da mesma clemência e virtude que Augusto demonstrava em idade avançada. As crueldades cometidas por Augusto (quando jovem) parecem servir apenas como quadro comparativo com o novo imperador, Nero. Ver: *De Clementia* I, 9-11. Sobre a análise desta comparação, ver Mortureux, B. *Recherches sur le De Clementia de Sénèque*. Col. Latomus. Volume 128, Revue d'Études Latines. Bruxelles: 1973. p.33-34.

²¹⁷ A união do modelo augustiniano com a filosofia estoica é expressa, sobretudo, na exaltação da noção de *Clementia*. A retomada da figura de Augusto, indicada no livro de Sêneca, como já mencionamos, confere ao *princeps* virtudes, dentre elas, a própria ideia de clemência como qualidade moral determinante para o *bonus princeps*. Ver (*De Clem.* I, 9), onde o autor romano exemplifica historicamente a passagem com a narração do perdão de Cínia, nobre que conjurava contra Otaviano, o Augusto, e foi por ele perdoado.

“A concepção romana que prevaleceu até este período [Séc. III de nossa era] foi o do *princeps augusteo*, por meio do qual, de todas as formas, tentava-se salvaguardar a noção de *res publica*. A nível político-institucional o imperador era concebido como o melhor cidadão elegido pela divindade para desempenhar o máximo poder, legitimado por meio de magistraturas republicanas bem definidas”²¹⁸.

Sêneca parece propor, portanto, o ressurgimento da figura de Augusto, modelo de virtude, como contra exemplo oferecido a Nero²¹⁹. Tal ressurgimento é diretamente ligado, também, ao ressurgimento próprio da noção de clemência como virtude principal do sábio, já que, anteriormente, tal noção não se encontrava sistematizada diretamente no estoicismo²²⁰. A própria palavra clemência, como bem nos indica Tácito e nos confirma Pierre Grimal:

“serviu de leit-motiv para a propaganda governamental dos primeiros anos de Nero. É certo que a atribuição de uma das virtudes do estoicismo ao novo *princeps* fora, da parte de Sêneca, um ato calculado. Este movimento já havia sido iniciado nos tempos de Augusto, com a *clipeus virtutis*, mas o que foi somente uma homenagem ocasional transformou-se, para o autor romano, em sistema.”²²¹

A clemência não constituía uma virtude cardinal no período anterior à Sêneca, como as quatro virtudes comumente reclamadas pelo estoicismo: a prudência, justiça, coragem ou moderação, mas, no entanto, estava fortemente atrelada à Augusto. A *Clementia* era, ao lado de *uirtus*, *iustitia* e *pietas*, virtudes próprias de Augusto, como nos testemunham as *Res Gestae*²²².

²¹⁸ Hidalgo De la Vega, Maria José. *El intelectual, la realeza y el poder político en el imperio romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995. p.24.

²¹⁹ Este procedimento não é novidade no conjunto do pensamento do filósofo romano. Antes, no *De Ira*, Sêneca já havia tentado influenciar Cláudio, de modo a ajudá-lo a manter-se sob o domínio da razão e da justiça. Os exemplos oferecidos por Sêneca nesta obra procuram, em sua grande maioria, ilustrar as diferenças entre o *bonus princeps* e o *pessimus princeps*, bem como pretendem ressaltar os vícios e excessos cometidos por Calígula, sucessor direto de Cláudio.

²²⁰ Ainda que autores anteriores a Sêneca utilizem a noção de *clementia*, o fazem sem sistematização. A conceitualização própria desta palavra só se dá com Sêneca, para quem ela transforma-se em atividade estritamente racional. Para o autor romano, *clementia* é, portanto, fruto exclusivo da razão, como estudaremos a seguir.

²²¹ Grimal, P. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris, Les Belles Lettres, 1979. p.241.

²²² *Res Gestae*, 34, 2.

Assim, sob a óptica do *De Clementia* e no contexto da organização política do principado, o jovem Nero seria celebrado como o verdadeiro restaurador da legalidade, das instituições e da moralidade elevada, estabelecendo o contraste aos abusos jurídicos praticados por seus antecessores²²³. Instigar Nero a preservar a clemência como virtude fundamental para o *princeps* seria, enfim, uma forma garantir (1) a aceitação popular – graças à contraposição entre a figura do bom príncipe frente ao tirano sanguinário (*pessimus princeps* x *bonus princeps*), (2) a diminuição das oposições de linha estoica existentes no senado e contrárias a instituição de Nero e, por fim, (3) ajudaria a fortalecer o próprio regime de poder máximo, legitimando-o e transformando-o em uma forma de governo virtuoso.

Em outras palavras, para Sêneca, portanto, fundamentar o poder com base no estoicismo parecia oferecer uma dupla solução. Em primeiro lugar, descrevia uma forma de poder alicerçada pelos mais altos valores morais, garantindo coerência e virtude ao novo modelo de governo, o que, por fim, permitiria a legitimação deste poder, bem como resolveria o antigo problema de suas sucessivas transmissões, garantindo assim a permanência do império no tempo²²⁴. Em segundo lugar, esta tentativa de construção do poder com base na doutrina estoica tinha também por objetivo combater a forte oposição do Senado e das classes dirigentes à Nero, que, como sabemos por Tácito²²⁵, sofria na ocasião pressão de opositores, na maior parte das vezes ligados ao próprio estoicismo.

²²³ Sêneca se refere aos abusos, de ordem jurídica, cometidos por Cláudio, antecessor de Nero. A proposta de clemência neroniana pretendia, entre outras, restabelecer a força das instituições jurídicas de Roma. Além de virtuoso do ponto de vista moral, o governo de Nero, para Sêneca, ainda era correto do ponto de vista legal, estando plenamente de acordo com as antigas instituições romanas. Este é o fato que motiva Sêneca a exaltar a figura de Augusto, tomando-o como modelo para Nero. Augusto, devemos nos lembrar, no momento da instauração do principado, o fundamentou com bases republicanas, conservando suas instituições e regimentos, apesar de reunir em si o poder caracterizado de forma monárquica. Ainda sobre a denúncia e rememoração dos abusos de Cláudio, tal aspecto parece estar de acordo com a perspectiva estoica da possibilidade de, por meio do direito positivo, garantir à toda comunidade política os preceitos ditados pela razão (*logos*) – ou lei natural.

²²⁴ Vale lembrar que as transmissões e sucessões de poder foram sempre conturbadas em Roma, desde a sua fundação. Assassinatos, fratricídios e parricídios são recorrentes nas transmissões de poder em Roma, visto que nem sempre existiam consenso e regulamentação acerca das transmissões de poder hereditárias. Mesmo no caso dos imperadores, seu poder não era de ordem hereditária, sendo necessária a expressa ordenação do imperador indicando seu sucessor, mesmo que este fosse seu próprio filho.

²²⁵ Tácito, *Ann.* XVI, 21-35.

No entanto, a imagem de Augusto, no *De Clementia*, possui por vezes aspectos contrapostos. Ora o imperador é apresentado como cruel e sanguinário, ora é apresentado como clemente e virtuoso. É preciso, portanto, analisar com cautela em que medida Sêneca retoma os feitos de Augusto como *exempla* para o jovem Nero, e em quais circunstâncias o autor romano o rejeita como modelo para o futuro imperador. É preciso, em suma, investigar de modo criterioso o papel de Augusto na formação moral e política de Nero, sua função pedagógica na educação do jovem imperador e os limites que a construção deste *exemplum* implica no conjunto da reflexão política de Sêneca. Para isso, procuraremos ler o *De Clementia* de Sêneca estabelecendo algumas importantes ligações com as *Res Gestae* de Augusto.

A figura do primeiro dos *princeps* é constantemente lembrada por nosso autor em seus textos, fato que faz com que Augusto seja muitas vezes citado no conjunto de sua obra, não somente no *De Clementia*, mas também em diversos outros textos, incluindo suas peças de teatro, consolações e cartas. A quantidade total destas citações ultrapassa o número de quarenta sendo que, na maior parte delas, o julgamento dado a respeito da figura do primeiro imperador se afirma positivamente²²⁶. Conforme muitos comentadores já indicaram, a imagem de Augusto aparece, no total dos escritos de Sêneca, atrelada a atributos como inteligência, sabedoria, coragem, paciência, nobreza de conduta e sobretudo – e o que mais nos interessa – clemência. Assim, a estima que a sociedade romana nutria por Augusto, incluindo aí Nero e Sêneca, não é passível de dúvida e, por muito tempo, o mito do *Divii Augusti* foi amplamente transmitido ao longo dos séculos, seja por seus poetas, seja por seus historiadores²²⁷. Do ponto de vista político, Suetônio imortalizou a importante relação entre os modos de governos difundidos por Augusto e professados por Nero ao reproduzir o discurso de posse do jovem imperador (discurso certamente escrito por Sêneca²²⁸, em data muitíssimo próxima da escritura do *De Clementia*), no qual Nero prometia que, durante seu império, governaria “ex praescriptio

²²⁶ C.f. : JAL, P. “Images d’Auguste chez Sénèque”. REL 35. p.245.

²²⁷ Lembremos que, no tocante a construção do mito de Augusto, nomes como Virgílio, Horácio, Propércio, Tibúlo e Tito Lívio estão entre aqueles que o ajudaram a se consolidar como exemplo por séculos.

²²⁸ O historiador Dião Cássio (*Hist. Rom.*, LXI, 3) é quem indica que Sêneca é o autor do discurso.

Augusti”²²⁹, isto é, de acordo com os preceitos e determinações comumente atribuídos ao governo de Augusto. Em outras palavras, neste discurso, Nero comprometia-se a governar alinhado aos ideais que estavam fortemente ligados à figura do primeiro dos imperadores, tais como o retorno ao regime constitucional do principado (graças ao aumento do poder do senado), reformas sociais e demais medidas que visavam restituir as bases da antiga república, garantindo, assim, respaldo legal e legitimidade ao principado.

A motivação dos elogios de Sêneca à figura de Augusto é diversa e, por muitas vezes, contrapõe comentadores e interpretações. Alguns, como Préchac e Waltz²³⁰, acreditam que Augusto foi o modelo ideal de governante para Sêneca, modelo capaz de guiar de forma eficaz e moralmente elevada Nero em sua jornada política. Outros, como Béranger²³¹, mostraram que Sêneca quis fazer de Augusto o modelo ideal para Nero, mas foi incapaz, dado os precedentes e faltas morais do primeiros dos imperadores romanos. Outros ainda, como Val²³², indicaram que não se tratava de uma incapacidade de fazer de Augusto o modelo ideal, mas sim que Sêneca, propositalmente, pintava a imagem do *princeps* em seus *exempla* de forma retoricamente deteriorada, visando sempre enfatizar os vícios e a crueldade de Augusto, elevando a imagem de Nero frente aos seus antecessores. Pedagogicamente falando, a intenção de Sêneca ao rebaixar a imagem de Augusto seria, na visão deste comentador, encaminhar o jovem imperador Nero para o caminho da verdadeira clemência, diferente da falsa clemência declarada pelo autor das *Res Gestae*²³³.

De todo modo, Sêneca parece buscar, no *De Clementia*, uma forma de instigar Nero a ter prudência ao tomar por modelo Augusto, pois até mesmo o mais aclamado de seus antecessores não era de todo imaculado e livre de deslizes morais. Afinal, Sêneca nos lembra a todo instante, também Augusto tinha as mãos sujas de sangue. Se Augusto fora muitas vezes

²²⁹ Suetônio, *Nero*, 10, 1.

²³⁰ Préchac, *De Clementia*. Paris: Les Belles Lettres. 1921. p. LXXXVI. e Waltz, R. *La vie politique de Sénèque*. Ed. Laville. 2013

²³¹ Béranger, J. “Pour une définition du Principal”. REL XXI-XXII. 1943-1944. p.144-145.

²³² Val, P. “Images d’Auguste chez Sénèque”. REL XXXV, 1957.

²³³ Diz Sêneca, “Eu não dou o nome de clemência a uma crueldade frouxa. A verdadeira clemência, César, é essa que tu desenpenhas,”. (Sêneca, *Cl. I*, 11, 2).

retratado como excelente mediador de conflitos, ótimo governante e exímio solucionador de problemas práticos, moralmente era necessário ter cautela em adotá-lo cegamente como modelo norteador de suas ações.

É preciso lembrar, neste contexto, os escritos de Tácito a respeito das controvérsias existentes acerca da *pax augusta*, que nem sempre despertaram opiniões convergentes no tocante a sua efetiva instituição no império. O historiador romano nos diz que, entre os contemporâneos de Augusto, muitos eram aqueles que viam na famosa *pax augusta*, uma *pax cruenta* – ou uma paz sangrenta²³⁴. Isto é, Tácito denuncia, muito tempo antes de Sêneca fazer referência à crueldade e a sede de vingança de Augusto em seu *De Clementia* que, na verdade, a *pax* imposta por Augusto fora a *pax* das conjurações e das execuções de seus adversários políticos, e não a *pax* perfeita e conciliadora preconizada nas *Res Gestae*. Sêneca traz à tona as conjurações promovidas por Augusto ao dizer que:

“no período de perturbação geral do Estado, [Augusto] empunhou a espada quando tinha a idade que tu [Nero] tens agora, tendo começado seu décimo oitavo ano de vida. Tendo passado seu vigésimo ano, já tinha enterrado o punhal no peito de seus amigos, já tinha procurado golpear traiçoeiramente o flanco do cônsul Marco Antônio e já tinha sido seu colega de proscricções.”²³⁵

Na obra do filósofo romano, portanto, a clemência de Augusto (virtude da qual o imperador tanto se vangloriava em suas *Res Gestae*), era lentamente diminuída e colocada em questão por Sêneca, enfraquecendo pouco a pouco o mito criado em torno do primeiro dos príncipes em favor de Nero²³⁶.

Mas nem somente de críticas a Augusto é formada a obra de Sêneca. Afinal, tratando especificamente do *De Clementia*, é possível perceber que, no geral, a imagem construída acerca de Augusto adquire caráter positivo, mesmo que o primeiro dos imperadores não seja por completo idealizado por nosso filósofo. Trata-se, como veremos, de *elogios políticos*. É

²³⁴ Tácito, Ann., I, 10, 3. “*Pacem sine dubio post haec, verum cruentam*”.

²³⁵ Sên., Cl. I, 9, 1.

²³⁶ Do ponto de vista retórico, tal procedimento de rebaixamento de assuntos ou temas elevados em favor de outro ou de algum ponto de vista é típico do método da Diatribe, método também utilizado por Sêneca.

claro que não se pode deixar de lado a crítica moral feita por Sêneca no *De Clementia* à Augusto mas, politicamente falando, seu modelo de governo permanece sendo um bom exemplo para o jovem Nero²³⁷. Basta perceber a clara divisão na forma de retratar Augusto, existente na obra em questão, que o representa em dois momentos distintos: Sêneca retrata Augusto de uma forma em sua juventude e de outra em sua idade mais madura. É como se pudéssemos delimitar dois *princeps* diferentes na mesma figura histórica, Otaviano e Augusto. O primeiro, Otaviano (ou o jovem Augusto), rende-se facilmente à ira, à vingança e demonstra poucos momentos de verdadeira clemência. É o imperador das conjurações, da batalha de Ácio e dos assassinatos. Ao contrário, quando atinge idade mais avançada e recebe o título de Augusto, Otaviano passa a ser, então, retratado de forma mais afável, sendo descrito como clemente, meigo²³⁸ e adjetivado como um verdadeiro deus²³⁹. É o que nos é bem retratado no trecho a seguir: “Na juventude, [Augusto] inflamou-se e a cólera o arruinou; fez muitas coisas às quais voltava os olhos constrangido. Ninguém ousará comparar a tua mansidão [de Nero] à do divino Augusto, mesmo se fossem levados à disputa os teus anos juvenis e a velhice dele, mais do que madura. Terá sido moderado e clemente; por certo depois de tingir o mar com sangue romano na batalha de Ácio, por certo depois de destroçar frotas na Sicília, não só as suas como as do inimigo; por certo depois dos holocaustos de Perúsia e das proscricções.”²⁴⁰

Em suma, *do ponto de vista moral*, parece que o comportamento de Augusto não serve como modelo para o jovem Nero pois, como muitos dos exemplos dados por Sêneca nos indicam, Otaviano muitas vezes cedeu ao *pathos* e afastou-se dos ditames da *clementia*, sobretudo em tenra idade, ao contrário de Nero, que desempenha “a verdadeira clemência” e que, “não tendo arrependimento de sevícias praticadas, começa [sua vida política] sem qualquer mácula, sem nunca ter derramado sangue civil.”²⁴¹ Moralmente, Sêneca diz que até

²³⁷ c.f. os exemplos dados, sobretudo, em *Cl. I*, 9, 2, quando Sêneca trata do caso de Lúcio Cínia, acusado de conspiração contra Augusto e em *Cl. I*, 10, 1, trecho no qual Sêneca enumera alguns nomes de pessoas que foram agraciadas pela clemência do imperador.

²³⁸ Sên. *Cl. I*, 9, 1.

²³⁹ Sên. *Cl. I*, 10, 3.

²⁴⁰ Sên. *Cl. I*, 11, 1.

²⁴¹ Sên. *Cl. I*, 11, 2.

mesmo o divino Augusto falhou, afastando-se da razão e da clemência e cedendo espaço para as nefastas paixões. Sêneca nos retrata, portanto, o caráter humano de Augusto. É Augusto, o homem, que é retomado no *De Clementia*, e não o Divino Augusto.

A retomada da figura de Augusto, indicada no livro de Sêneca, como já mencionamos, confere ao *princeps* virtudes, dentre elas, a própria ideia de clemência como qualidade moral determinante para o *bonus princeps*. No entanto, a partir dos escritos de Sêneca, não se trata de qualquer clemência, mas da verdadeira clemência – diga-se inclusive, da clemência que é fruto direto da razão. Não se trata, deste modo, de simples indulgência passional, mas de virtude que “se aproxima da razão”²⁴². Em um dos exemplos em que Augusto é elogiado, temos a narração do perdão de Cina²⁴³, nobre que conspirava contra Otaviano, o Augusto, e foi por ele perdoado. Segundo Sêneca, Augusto falou:

“Concedo-te a vida pela segunda vez, Cina; da primeira vez a um inimigo, agora a um conspirador e parricida. Que, a partir de hoje, comece de novo uma amizade entre nós. Disputemos qual dos dois será mais digno de confiança, eu que te concedi a vida ou tu que me a deves.”²⁴⁴

O exemplo mostra o uso acertado da clemência, seu uso racional. Afinal, não se tratou de simples misericórdia, mas de ato calculado com o intuito de manter a solidez e a segurança

²⁴² Sên. *Cl.* II, 5, 1.

²⁴³ Todo o episódio histórico é recuperado enquanto *exemplum* por Sêneca no capítulo 9 do livro I do *De Clementia*. Segundo Griffin, M. *Seneca a philosopher in politics*. Oxford: Oxford University Press, 1976. p. 421, Trata-se de Cneu Cornélio Cina Magno, cônsul no ano 5 d.C. que, de acordo com o relato de Sêneca, foi acusado de conspiração contra Augusto. Augusto, descobrindo o local, a forma que seria agredido e os cúmplices desta ação, resolveu convocar um conselho de amigos para deliberar sobre o que deveria ser feito com Cina. Cina, conforme é dito no *De Clementia*, era neto de Cneu Pompeu e, por isso, qualquer ação contra ele demandava cuidado. Antes disso, porém, aceitou os conselhos de sua esposa, Lúvia, que lhe disse: “Faze o que os médicos costumam fazer, quando os remédios habituais não dão resultado: tentam remédios contrários. Até agora não conseguiste nada com a severidade. A Salvidieno sucedeu Lépido, a Lépido, Murena; a Murena, Cepião; a Cepião, Egnácio, sem falar dos outros cuja ousadia tanto nos envergonha. Tenha, agora, como a clemência poderia favorecer-te. Perdoa Lúcio Cina. Ele já foi apanhado. Já não pode prejudicar-te mais, porém, para sua reputação, pode ser útil.” (Sên. *Cl.* I, 9, 6). Após escutar tais palavras, Augusto resolveu chamar unicamente Cina para conversar. Nesta conversa, Augusto expôs os planos de Cina, falando por mais de duas horas seguidas, onde concluiu para o conspirador que abdicaria se, somente ele – Augusto – fosse impedimento para as esperanças de Cina. Cina, calado por todo o tempo e sem responder nada, foi agraciado ao final da conversa com a própria vida e o consulado. Após o uso da clemência, Cina tornou-se seu amigo mais fiel.

²⁴⁴ Sên. *Cl.* I, 9, 11.

do governo de Augusto. Afinal, como nos lembra o autor romano, após este episódio com Cina, o *princeps* “tinha-no como o mais amigo e fiel; tornou-se seu único herdeiro. Desde então, não foi mais alvo de quaisquer atentados.”²⁴⁵ E, mais adiante, Sêneca lembra Nero que somente por meio da clemência se pode figurar hierarquicamente acima dos súditos: “Teu trisavô, perdoou os vencidos. Pois, se não tivesse perdoado, sobre quem imperaria?”²⁴⁶. Por fim, a recuperação da clemência de Augusto serve para sustentar que, a partir do exercício desta virtude, mantém-se a segurança e o governo a salvo.

“Esta clemência conduzi-o à salvação e à segurança. Trouxe-lhe a gratidão e a estima, embora não tivesse posto mão sobre as cervizes ainda não subjulgadas do povo romano. E, hoje, ela lhe conserva a fama que dificilmente acompanha os príncipes mesmo quando vivos.”²⁴⁷

Sêneca parece propor, portanto, o ressurgimento da figura de Augusto, modelo de *virtude política* (e não moral), como contra exemplo oferecido a Nero²⁴⁸. Afinal, Augusto é exemplo de excelente administrador público e solucionador de conflitos, como nos fica claro ao longo do texto trabalhado. Tal ressurgimento é diretamente ligado, também, ao ressurgimento próprio da noção de clemência como virtude principal do sábio, já que, anteriormente, tal noção não se encontrava sistematizada na história da filosofia. A conceitualização própria desta palavra só se dá com Sêneca, para quem ela transforma-se em atividade estritamente racional e distancia-se do campo semântico de palavras como *misericordia*, *lenitas*, *venia*, *mansuetudo* e *indulgentia*²⁴⁹. Para o autor romano, *clementia* é, portanto, fruto exclusivo da razão. É ato racional. *Clementia* transforma-se, por fim, na síntese

²⁴⁵ Sên. *Cl.* I, 9, 12.

²⁴⁶ Sên. *Cl.* I, 10, 1.

²⁴⁷ Sên. *Cl.* I, 10, 2.

²⁴⁸ Este procedimento não é novidade no conjunto do pensamento do filósofo romano. Antes, no *De Ira*, Sêneca já havia tentado influenciar Cláudio, de modo a ajudá-lo a manter-se sob o domínio da razão e da justiça. Os exemplos oferecidos por Sêneca nesta obra procuram, em sua grande maioria, ilustrar as diferenças entre o *bonus princeps* e o *pessimus princeps*, bem como pretendem ressaltar os vícios e excessos cometidos por Calígula, sucessor direto de Cláudio.

²⁴⁹ Para um estudo comparativo deste vocabulário, procurar o trabalho de Lachapelle, G. F. *Clementia: Recherches sur la notion de clémence à Rome, du début de l'ère chrétienne à la mort d'Auguste*. Ausonius Éditions, Scripta Antiqua 33. Bordeaux: 2011. Sobre tudo o capítulo I.

política dos preceitos estoicos, conceito capaz de reunir em si toda uma linha de argumentação condizente com a filosofia do pórtico. A *Clementia* era, ao lado de *uirtus*, *iustitia* e *pietas*, virtudes próprias de Augusto, como nos testemunham as *Res Gestae*²⁵⁰, virtudes pelas quais o imperador gostaria de se fazer lembrar.

Deste modo, a proposta de clemência como virtude fundamental, racionalmente transformada em sistema, era o que permitiria a condução do jovem imperador em seu plano de governo digno de um *bonus princeps*. Afinal, tal solução pretendia, entre outras, restabelecer a força das instituições jurídicas de Roma. Pois, além de virtuoso do ponto de vista moral, o governo de Nero, para Sêneca, ainda seria acertado do ponto de vista legal, estando plenamente de acordo com as antigas instituições romanas. É neste sentido, inclusive, que o título de *princeps* é retomado em detrimento de *rex*, por exemplo. E aqui temos mais um dos fatos que motivaram Sêneca a exaltar a figura de Augusto, tomando-o como modelo para Nero, uma vez que Augusto, devemos nos lembrar, no momento da instauração do principado, o fundamentou em bases republicanas, conservando antigas instituições e regimentos oriundos ainda da antiga república, apesar de, efetivamente, reunir em si o poder caracterizado de forma centralizada.

Por fim, ao tratarmos destas influências na obra de Sêneca, podemos afirmar que, sobretudo no livro I do *De Clementia*, é inegável a inspiração dos tratados de realeza a respeito do governante ideal. A própria forma do tratado, iniciado tal como um espelho para que Nero possa olhar-se e mirar o retrato de um governante ideal, a recuperação das virtudes e características distintivas de um *princeps* ideal e preocupação com a formação moral do governante estabelecem esta aproximação do texto senequiano com os tratados de realeza antigos, bem como com as discussões ciceronianas a respeito da coisa pública e, sobretudo, com a formulação dos discursos²⁵¹ de exaltação e defesa de César como legítimo homem de Estado.

²⁵⁰ Augusto, *Res Gestae*, 34, 2.

²⁵¹ Trata-se, sobretudo, do *Pro Marcello*, *Pro Ligario* e *Pro Rege Deiotaro*.

São estes elementos, portanto, que motivarão Sêneca em sua incursão na esfera política. Parece claro, neste sentido, que a preocupação teórica de Sêneca não diz respeito à Instituição ou à uma teoria de governo propriamente dita, mas sim à construção de uma base filosófica capaz de fundamentar o poder imperial. O pensamento senequiano estaria, deste modo, ligado à especulação acerca do poder, não tendo como ocupação direta as diferentes formas de exercício deste poder, mesmo que seja sabido que a preferência do autor seja pela estrutura monárquica, tal como já se estabelecia em sua época. Não é o governo ou a forma política de exercício de poder que está em questão, mas sim a construção teórica acerca do próprio poder, seus limites, sua manutenção e sua natureza²⁵². Se Cícero preocupava-se com a usurpação da *libertas* por César, Sêneca já não questiona a existência deste poder centralizado. Antes de questionar o principado, Sêneca, sobretudo no *De Clementia*, parece enfatizar sua necessidade, fazendo do príncipe a maior garantia de seus cidadãos. As preocupações de Sêneca são, portanto, diversas de Cícero e outros pensadores. Sêneca buscava o dever ser de um príncipe justo e clemente.

Neste intuito, Sêneca escreve diversas obras de cunho moral, muitas delas com a temática política, como no caso de peças teatrais²⁵³ e do tratado intitulado *Sobre a Clemência*,

²⁵² O fato de Sêneca não se deter nas instituições formais de governo da Roma imperial – o que ocorre não só nesse tratado, mas em sua obra como um todo – revela que sua preocupação é fixar mais um modelo de poder do que de Estado. Nos parece que Sêneca nunca esteve propriamente preocupado com a forma do governo, mas sim com o direcionamento virtuoso do poder como uma totalidade. Até mesmo para os antigos estoicos fica muito difícil estabelecer qual seria a forma ideal de governo, pois nunca houve um consenso a respeito do tema. Alguns, acreditavam na monarquia como forma ideal, outros no governo misto. Segundo o relato de Diógenes Laércio, da discussão entre Zenão e Crisipo pode-se inferir que “A melhor constituição é um composto de democracia, monarquia e aristocracia”. Diógenes Laércio, VII, 131. Já Marco Aurélio acreditava que a melhor constituição era a monárquica, afinal de contas, nada mais justo pois precisamos ter em mente que ele fora imperador romano por quase vinte anos e necessitava, para resguardar seu poderio, defender a constituição vigente que lhe era propícia. Sêneca também está inclinado ao modelo monárquico, apesar de não ter como preocupação principal de seu tratado os aspectos formais do governo, como já foi dito acima. De acordo com F.E Devine, “Stoicism on the best regime”. In: *JHI*, 31, 1970. pp. 323-336, que se esforça por conciliar os diferentes pontos de vista, o antigo estoicismo não se inclinava para nenhum tipo de regime, o médio estoicismo de Panécio, tendia ao governo misto e, por fim, o estoicismo imperial privilegiava o regime monárquico, com exceção de Epicteto, que deixava claro não preferir nenhum regime em especial.

²⁵³ Muitas peças teatrais de Sêneca possuem caráter político; ilustram a oposição entre o governante virtuoso, guiado pela razão e o tirano. É o caso das peças: *As troianas*, *Tiestes*, *Agamêmnon*, dentre outras. Herrmann, L.; no livro *Le théâtre de Sénèque* (pp.506-510), faz importantes reflexões acerca da figura do governante nas tragédias, chegando a conclusão

escrito no ano de 56 d.C., oferecido a Nero, no início de seu governo enquanto imperador romano. Nas peças teatrais, temos a confirmação da doutrina política expressa em outras obras. Assim, a respeito da figura do governante e sua contraposição com o tirano, temos nas tragédias²⁵⁴, a ideia de que o bom governante é o que pratica a clemência (*Tro.* 327; *Herc. Oet.* 1559 ss.), a piedade (*Tro.* 352), a justiça (*Oed.* 240; *Thy.* 608), a paciência (*Tro.* 255 ss.; 350 ss.) e a moderação (*Tro.* 280; 345; *Herc. Fur.* 741). É ainda aquele que é humilde na prosperidade (*Tro.* 261) e firme no infortúnio (*Oed.* 82). Assim, o governante que seguir tais preceitos, terá o domínio sobre si mesmo, o que é próprio do estoico (*Thy.* 336 ss.)²⁵⁵.

Já no *De Clementia*, Sêneca apresenta um modelo de ação política que seja capaz de guiar o bom governante. A obra *De Clementia* é, portanto, uma obra em que “um autêntico pensamento estoico acompanha as especulações sobre a natureza efetiva do poder monárquico”²⁵⁶; ou ainda uma espécie de aplicação da doutrina estoica, sobretudo no que tange à moral, na esfera política. O pensamento filosófico de Sêneca, portanto, “norteia a vida política, informa a reflexão sobre o poder, traz uma solução para os problemas referentes ao Estado, colocando a clemência como a virtude capital do governante, virtude essa estreitamente ligada aos princípios preconizados pelo estoicismo.”²⁵⁷

Isto posto, é possível afirmar que é por meio da formação moral do princeps, equiparando-o, ao menos teoricamente, ao paradigma do sapiens estoico, que Sêneca procurará educar o governante à virtude, fazendo suas qualidades e virtudes refletir-se no corpo político. Pensar Nero virtuoso e sapiente seria, deste modo, pensar Roma aperfeiçoada do ponto de vista de suas instituições pois, seguindo a analogia dos corpos, se a cabeça do corpo político é sã e

que há apenas dois governantes que podem ser considerados bons: Agamêmnon, em *As troianas* e, sob certos aspectos, Creonte, em *Medéia*. Neste trecho seguimos as orientações do livro *Estudos sobre as tragédias de Sêneca*, de autoria de Zélia A. Cardoso. (São Paulo: Editora Alameda, 2005. pp.152-153). Obra que também contém valiosas indicações a este respeito.

²⁵⁴ As tragédias estão assim abreviadas: *Tro.* - *As troianas*, *Herc. Oet.* - *Hércules no Eta*, *Oed.* - *Édipo*, *Thy.* - *Tiestes*, *Her. Fur.* - *Hércules Furioso*, *Med.* - *Medéia*.

²⁵⁵ Para uma análise completa das obras teatrais de Sêneca, c.f. Cardoso, Z. de A. *Estudos sobre as tragédias de Sêneca*. São Paulo: Alameda, 2005.

²⁵⁶ Grimal, P. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris, Les Belles Lettres, 1979. pp. 240-243.

²⁵⁷ Cardoso, Z. A. *Estudos sobre as tragédias de Sêneca*. São Paulo: Editora Alameda, 2005. p. 147.

virtuosa, igualmente são será seu corpo. Portanto, a ideia em jogo é a de que, tanto para a constituição da figura do sábio, como para a constituição da figura do bom governante, é necessária uma base de formação moral comum, na qual o sujeito fosse educado de acordo com a razão. É ainda na reflexão acerca do sujeito, na contraposição existente entre *otium*²⁵⁸ e atividade, que o filósofo chega a ideia de ação política. Sêneca, como veremos, não propõe a vida contemplativa e retirada, como interpretaram alguns teóricos ao longo do tempo, mas sim, se a ação for capaz de surtir efeito, estimula a participação na vida pública e o engajamento no *negotium*, propondo, portanto, uma vida de ação voltada para a *Res Publica*²⁵⁹. Logo, não é de se estranhar que o autor romano tenha voltado grande parte de sua reflexão filosófica ao campo das ações, da política.

²⁵⁸ Vale lembrar que a ideia aqui é de ócio justificado, onde são exaltadas as atividades filosóficas, literárias e retóricas. *De Otio*, III, 4.

²⁵⁹ No texto *de Otio*, Sêneca nos diz que: "O que se exige do homem é que seja útil ao maior número de semelhantes, se possível. Caso não consiga, sirva a poucos, ou aos mais próximos, ou a si mesmo." *De Otio*, III, 5.

O conceito de clemência: o exercício da razão

A ideia de clemência nos chama muito a atenção graças a sua incontestável plasticidade. Inúmeros foram seus sentidos e atribuições ao longo do desenvolvimento social e político romano. Sabe-se, como já fora trabalhado por muitos estudiosos²⁶⁰, que a ideia de clemência é polivalente e que, desde seu mais remoto princípio até sua sistematização e conceitualização feita por Sêneca, serviu aos mais variados propósitos. Para melhor compreendermos o significado desta ideia tão presente em Roma, vamos analisar alguns de seus aspectos históricos e etimológicos, de modo a circunscrever com precisão o sentido que o autor romano atribui à esta palavra no contexto da política do principado.

Primeiramente, do ponto de vista histórico, podemos afirmar que a ideia de *clementia* sempre esteve presente no ideário do povo romano, desde sua fundação até o período em questão. Mesmo que não tenhamos fontes antigas anteriores à Cícero que tratem diretamente e com precisão da ideia de clemência, sabemos por relatos históricos de outros autores que, mesmo que não teorizada, a *clementia* sempre esteve presente nas bases culturais e políticas romanas. Historiadores e poetas dedicaram um grande número de trechos em suas obras nos quais trataram da *clementia* ou relataram ações que a envolvessem. No entanto, o fato de haver vestígios da existência desta palavra na literatura latina, não garante a solidez de seu significado, nem tão pouco remete à sistematização desenvolvida por Sêneca.

Quanto à assimilação do termo à cultura romana, os estudiosos divergem sobre a forma e a intensidade que a noção de *clementia* contribuiu ou não para a formação de Roma. Alguns, como Weidauer²⁶¹ acreditam que a *clementia* não faz parte das grandes virtudes romanas antigas, tais como *pietas*, *fides* ou *constantia*. Ainda, segundo Weidauer, a clemência não seria um traço da personalidade primitiva do romano porque, caso o fosse, teria encontrado meios de ser valorada ou expressada em propagandas ou textos, desde a antiguidade e, além do mais, para este autor, ancestralmente falando a prática comum do *pater familias* romano seria

²⁶⁰ É o caso de M. Griffin, P. Grimal, I. Braren, E. Malaspina e, recentemente, o trabalho de G. Flamerie de Lachapelle.

²⁶¹ Weidauer, F. *Der Prinzpat in Senecas Schrift de Clementia*. sobretudo entre as pp. 75-84.

a *severitas*²⁶², e não a *clementia*²⁶³. Por fim, ainda de acordo com este autor, a *clementia*, ao contrário da *severitas*, não participava diretamente do *mos maiorum* romano, não servindo diretamente de influência para a organização de seu corpo político. Outros acreditam que, desde a antiguidade romana, existem traços que permitem afirmar a clemência como noção constitutiva do próprio caráter do povo romano, como Grimal e Lachapelle²⁶⁴, por exemplo. Neste trabalho, estamos mais inclinados a compreender a *clementia* como característica que possui suas origens desde os mais remotos tempos do povo romano.

Parece-nos que a noção de *clementia* é uma noção muito antiga no imaginário do povo romano e que, desde o princípio ocupou o pensamento de seus chefes e líderes políticos. Isto é o que nos parece indicar a afirmação de Virgílio, que em sua *Eneida* coloca na boca de Anquises²⁶⁵ a imortal palavra de ordem, muito anterior a fundação própria de roma:

*“Parcere subiectis et debellare superbos”*²⁶⁶

A antiguidade da noção de *clementia* seria, tanto para Virgílio como para o célebre historiador Tito Lívio, algo incontestável. Segundo o próprio historiador, o hábito de perdoar os inimigos é antiquíssimo em Roma. Remetendo ao caso do suplício de Métio, a clemência seria, “*uetustissimus mos parcendi uictis*”²⁶⁷. Salústio, na *Conjuração a Catilina*, narra a forma como os romanos, após a guerra da Macedônia, decidiram sobre o futuro dos inimigos de Rodes. Segundo este trecho histórico, os romanos perdoaram os sobreviventes vencidos de Rodes por acreditarem que eles entraram na guerra por verdadeiro sentimento de injustiça, e não por ambição ou desejo de acúmulo de riquezas²⁶⁸. Metelo, nas cartas de Cícero, menciona

²⁶² gravidade, severidade, rigor.

²⁶³ Id., *Ibidem*, p. 79.

²⁶⁴ Verdade é que Lachapelle busca tão somente expor a história das ideias, não assumindo nenhuma das posições.

²⁶⁵ Segundo a mitologia, Anquises foi príncipe de Tróia e primo do rei Príamo. Anquises fora amante mortal da deusa Afrodite, com quem teve seu filho e futuro fundador de Roma, Eneias.

²⁶⁶ Verg. Aen. VI, 851-853. O trecho completo ficaria assim: “Tu, romano, lembra-te que terás outras habilidades: impor teu império aos demais povos, as leis da paz, poupar os vencidos e submeter os soberbos”.

²⁶⁷ Tito Lívio, *História de Roma*, XXXIII, 12,7.

²⁶⁸ Sal. *Cat.* 51, 5.

a clemência como *maiorum nostrum clementia*²⁶⁹e, por fim, Aulo Gélíio relata que Catão considerava a clemência como de verdadeira utilidade pública (*utilitas publica*).²⁷⁰

Contrariamente a posição de Weidauer, existem aqueles que enxergam nestes relatos antigos a existência daquilo que convém chamarmos *clementia populi Romani*, termo já cunhado por Salústio²⁷¹e por Cícero²⁷². Isto é, há aqueles que veem, já na antiguidade romana, a *clementia* como prática comum e inerente ao espírito do povo romano. Este seria o caso, por exemplo, de Pierre Grimal. Segundo a argumentação deste autor²⁷³, a utilização da noção de clemência em Roma não se deu somente a partir de César, atribuída como virtude cardinal do governante. Ela é, antes, parte inerente do próprio povo romano, ou pelo menos fazia parte da ideia de que os próprios romanos tinham de si mesmos. *Clementia* não seria, portanto, o resultado do desenvolvimento ou evolução de alguma noção política anterior ou relativa aos costumes de Roma. *Clementia* seria, nas palavras de Grimal, parte da própria *civitas romana*, e estivera alicerçada em Roma desde a gênese da cidade, como relatam muitos historiadores antigos²⁷⁴. É dito que a noção de clemência é constitutiva do próprio povo romano na medida em que *Clementia* não teria suas origens diretamente ligadas às fontes gregas, sendo distinta dos conceitos de *praotès*, *epièikeia* e *philanthropia*²⁷⁵. Fato que pode ser comprovado, para citar um exemplo, pela análise dos relatos de Tito Lívio acerca da condenação de Horácio²⁷⁶. Tal trecho nos relata o episódio de Horácio, que deveria ser punido pelo assassinato de sua irmã, mas que, no entanto, fora agraciado pelos romanos que clamaram pela doçura da lei em

²⁶⁹ Cic. *Fam.* V, 1.

²⁷⁰ Gel. *N.A.* VI, 3, 52.

²⁷¹ Sal. *Jug.* 33, 4. “*Si verum aperiat, in fide et clementia populi Romani magnam spem illi sitam*”

²⁷² Cic. *Verr.* 5, 74. “*O clementiam populi Romani seu potius patientiam miram ac singularem!*”

²⁷³ Grimal, P. “La Clémence et la douceur dans la vie politique romaine”. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-lettres*, 128e année, N. 3, 1984. pp.466-478.

²⁷⁴ Plutarco, Tito Lívio, Aulo Gélíio e Dião Cássio, por exemplo.

²⁷⁵ *Praotès* (πραότης)- espécie de resistência à cólera, capaz de evitar a vingança, temperança que pode guiar o sábio em seus julgamentos - E *philanthropia* (φιανθρωπία), simpatia natural, conforme a racionalidade do mundo, que os homens possuem aos seus semelhantes, seriam sim fundamentos da vida social, mas não equivalentes de *clementia*, visto que ambos os conceitos possuem utilidade no momento anterior ao julgamento, e não posterior, como o de clemência. *Clementia* é a virtude que ocupa o tempo posterior ao julgamento. Que dosifica, corrige, adocica e traz para a equidade e para o bem universal as imperfeições do direito positivo.

²⁷⁶ Tito Lívio, *História de Roma*, I, 26.

favor do jovem infrator, garantindo-lhe a vida por meio abrandamento da pena. Em outras palavras, o relato de Tito Lívio, que nos remete aos longínquos tempos dos reis romanos, nos revela a mobilização do povo contra o rigor e inflexibilidade de suas próprias leis. Revela-nos, portanto, a demanda do povo romano em buscar uma solução que considerasse o caso particular do acusado em detrimento da universalidade imperfeita do conjunto de leis romanas, dados os méritos e o alto valor de Horácio para a cidade de Roma.

Tal procedimento, institucionalizado sob o nome de *ius prouocationis*, ou direito de apelar para o povo nas condenações à morte ou em toda circunstância em que se coloca em jogo a integridade física ou jurídica de um acusado qualquer, é considerado, em Roma, como uma das bases de seu direito, considerado como garantia e fundamento de sua *libertas*. Portanto, procedimento de altíssimo valor, seja jurídico, seja moral. Assim, no processo de Horácio, no qual o rei deveria – caso seguisse estritamente a *fórmula* jurídica e a constituição romana - condenar o culpado à pena capital, houve uma ligeira modificação. O rei, em vista do clamor popular, aplicou uma espécie de suavização da pena, uma espécie de abrandamento das leis em função das circunstâncias do crime, procedimento este que abre espaço para o exercício da própria clemência. Afinal, é preciso lembrar que, nos argumentos de defesa de Horácio, contava o fato deste ter agido de forma extremamente patriótica e virtuosa, colocando os valores e os interesses comuns da cidade acima de seus interesses particulares. Em outras palavras e sob o ponto de vista de sua defesa, no caso de Horácio, seu crime, se assim podemos dizer, fora praticar a *uirtus*, compreendida aqui enquanto postura interior de busca da satisfação às expectativas que a *res publica* depositava no indivíduo. Desta forma, muito embora a noção de clemência utilizada neste período ainda esteja muito distante daquela sistematizada e organizada por Sêneca, como veremos, ainda assim, tal exemplo não pode ser negligenciado. Afinal, ele nos confirma a existência de um modo de ser ancestral em Roma, ou melhor, de um traço característico do povo romano, ao menos existente em seu ideário²⁷⁷.

²⁷⁷ Por mais contraditória que esta afirmação possa parecer, é preciso diferenciar com clareza o plano dos acontecimentos históricos do plano dos princípios. Se Roma fora conhecida por suas incontáveis guerras, rebeliões e fatos sangrentos, não é menos verdade que, desde as suas origens, no ideário do povo romano, havia sua auto-representação adornada de *clementia*. Se a ideia grega de *επιεικεια* (*epiēkeia*) estava, segundo os historiadores antigos,

Diversos outros relatos retomam a ideia de *clementia* como componente do *mos maiorum* romano. Outro testemunho histórico acerca da noção de *clementia* para o povo romano, temos o caso de Méteo Fufécio, que fora condenado à morte por traição de forma bárbara²⁷⁸ e tivera seu nome eternamente ligado à questão da clemência romana. Obviamente não por seu esquartejamento desumano, mas sim pelas palavras de Tito Lívio. Segundo relato do historiador, quando Méteo fora condenado e executado, todos aqueles que presenciaram tal cena viraram seus olhos para não contemplar este horrível espetáculo. Consequentemente, diante desta situação atroz, o historiador acrescenta que fora estabelecido que este seria “o primeiro e último caso de um suplício no qual o valor de exemplo despreza a este ponto as leis humanas”²⁷⁹, e a seguir, concluindo com o exemplo histórico e justificando o princípio do *ius prouocationis* romano, diz que a partir de então os “Romanos puderam se vangloriar, pois não havia nenhum outro povo no mundo que aplicava penas menos cruéis”²⁸⁰. Cícero também nos remete a esta noção de clemência primitiva romana, ao comentar que os antigos romanos eliminaram (ao menos no plano do discurso) a *crudelitas regia*, substituindo-a pela *lenitas legum*. Ou seja, Cícero felicita os antigos romanos por substituírem a crueldade de seus reis pela doçura das leis²⁸¹. Por fim, exemplos da existência da noção de clemência em Roma, desde seu princípio, não faltam. Fato que permite a conclusão de Grimal:

“A noção de clemência, por suas aplicações jurídicas e religiosas, parece pois, de certo modo, inata à *ciuitas* romana, ela não é o resultado de uma evolução

sempre relacionada às características e virtudes pessoais de um rei ou determinado indivíduo, *clementia* era, para os romanos, um atributo do povo mesmo, atitude da cidade, coletiva. E este é um ponto de grande divergência entre os termos *epiēkeia* e *clementia*, fato que não nos permite estabelecer uma equivalência perfeita entre o termo grego e o termo latino.

²⁷⁸ Conforme o relato de Tito Lívio, Méteo Fufécio tivera os membros amarrados em cavalos que correram para lados opostos, esquartejando-o. C.f.: Tito Lívio, *História de Roma*, I, 28.

²⁷⁹ Tito Lívio, *História de Roma*, I, 28, 11. “*primum ultimumque illud supplicium apud Romanos exempli parum memoris legum humanarum fuit*”.

²⁸⁰ *Id. Ibidem*. “*In aliis gloriari licet nulli gentium mitiores placuisse poenas*”.

²⁸¹ Cícero. *Pro Rabirio*, 10.

do pensamento político ou dos costumes. Ela pertence aos instintos primordiais desse povo.”²⁸²

e ainda:

“Logo, somos autorizados a concluir que com a clemência estamos diante dessas atitudes romanas mais instintivas, mais radicais, e até mesmo um dos fundamentos do *imperium romanum*.”²⁸³

No entanto, não somente a noção e clemência foi reivindicada no ideário do povo romano. Aliada à *clementia*, uma outra grande virtude fazia parte da construção da imagem de si mesmos por parte dos romanos arcaicos. Tratava-se da *antiqua severitas*, espécie de austeridade e disciplina próprias do povo romano, que por muitas vezes foi incluída nos *mos maiorum* romano, como parte constitutiva da *romanitas*. O problema, portanto, da origem e da utilização da noção de clemência não se esgota aqui. Afinal, estaríamos sendo unilaterais se não tratássemos da aparente noção oposta à *clementia*, a chamada *antiqua severitas*. Ora, sabemos que a *seueritas* parece ser um *mos maiorum* romano tão reivindicado quanto a própria *clementia*. E não são poucos os relatos que nos trazem este conceito à tona. Cícero, Tito Lívio, Tácito e Suetônio, apenas para citar alguns exemplos²⁸⁴, dão à noção de *seueritas* grande importância, reconhecendo-a como peça primordial dos costumes de Roma. Em outras palavras, a noção de severidade é igualmente reclamada como característica inerente da ancestralidade romana. Característica essa que, como sabemos, possui respaldo na própria literatura mitológica de Roma. Lembremos que nessa literatura, o romano é descrito como aquele que descende tanto de Marte, quanto de Vênus²⁸⁵. E, por isso, possui essa linhagem

²⁸² Grimal, P. “La Clémence et la douceur dans la vie politique romaine”. In: *Comptes rendus des séances de l’Académie des inscriptions et Belles-lettres*, 128e année, N. 3, 1984. p.471.

²⁸³ Grimal, P. “La Clémence et la douceur dans la vie politique romaine”. In: *Comptes rendus des séances de l’Académie des inscriptions et Belles-lettres*, 128e année, N. 3, 1984. p. 473.

²⁸⁴ Algumas passagens que citam a *seueritas* na literatura latina são: Cíc. *Verr.* 3, 146; 5, 46; *Cael.* 40; Liv. 22, 60, 5; Tac. *Ann.* 1, 10,2; 3,34,2; 6, 19, 2; 11, 25, 4; 14, 45, 2; e Suet. *Tib.* 19,1.

²⁸⁵ Rútílio Namatíanis, poeta do séc.V, possui em seu *De Redito Suo*, I, 67-70, um hino à Roma, no qual declara:

*Auctores generis Venerem Martemque fatemur,
Aeneadum matrem Romulidumque patrem;*

bilateral que suporta tanto a *severitas*, quanto a *crudelitas*. De acordo com o trecho do poema de Rutilius, tanto a capacidade de punir, quanto a capacidade de perdoar são inerentes aos costumes romanos, graças à sua linhagem que se constrói por complementariedade. Vênus, mãe de Enéias, é identificada à clemência, ao amor e à doçura do povo romano, já Marte, o pai de Rômulo, identificado à severidade e austeridade romana. Assim, já na fundação de Roma temos estes dois aspectos de seu povo postos, de um lado, a ancestralidade divina de Eneias, ligado diretamente à Vênus, ao amor. De outro, Rômulo, responsável pela ancestralidade guerreira do povo romano, de sua *severitas*, atrelada à Marte. Vale ainda lembrar que, bem mais tarde, Júlio César reclamará sua origem ligada a *gens Iulia*, nobre e divina na exata medida em que descende de uma linhagem de reis e deuses. Júlio César (assim como toda a dinastia Júlio-Claudiana da qual Nero pertence), descende de Vênus. Isto é, de uma linhagem anterior mesmo à fundação da cidade de Roma que, desde os mais remotos tempos, está ligada à paz, doçura e clemência. De qualquer forma, ambas as noções, severidade ou clemência, são constituintes do caráter do povo romano, sendo sempre complementares, como veremos, inclusive na sistematização de *clementia* por Sêneca.

É importante notar, no percurso histórico romano, o movimento que a noção de clemência realiza. Parece-nos²⁸⁶ que há um deslocamento da *clementia* enquanto característica atribuída e reivindicada pelo *populi romani*, para transformar-se, pouco a pouco, em característica pessoal. Em outras palavras, ao longo dos séculos da história romana, há uma gradativa apropriação da noção de clemência por parte dos céares. Vemos um movimento de convergência desta atribuição popular para solidificar-se enquanto virtude de ordem pessoal. Pois, sendo uma noção de alto interesse tanto político, quanto moral, a *clementia* parece ter se

*mitigat armatas victrix clementia vires,
convenit in mores nomen utrumque tuos.
Hinc tibi certandi bona parvendiue voluptas:
Quos timuit superat, quos superavit amat.*

Em tradução livre, o texto diz: [Reconhecemos como os autores de nossa raça Marte e Venus/ Mãe de Enéias, Pai de Rômulo/A clemência vitoriosa abrande as guerras dos homens / Todas as duas divindades convém aos seus costumes / Delas vêm a ti esse prazer de vencer e de poupar os bons / Vencer aqueles que tememos, amar aqueles que vencemos]. Tradução gentilmente revista por Isadora Bernardo.

²⁸⁶ Visão corroborada por Flamerie de Lachapelle, *op. cit* acima.

adaptado às transformações do poder em Roma, cada vez mais pessoais. Percebemos que, pouco a pouco e conforme a centralização do poder, a clemência “deixou de ser um ideal puramente coletivo para se transformar progressivamente em virtude individual”²⁸⁷.

Tal mutação na noção de clemência não se deu abruptamente, mas tem seu início até mesmo antes de César. Muitos são os elogios dirigidos à Cipião Emiliano²⁸⁸, por exemplo. Tito Lívio o descreve como possuidor de virtudes como *virtus*, *clementia*, *temperantia*, *continentia*, *prudentia*, etc. Não raros são os elogios de Cícero a este que, muitas vezes é chamado de sábio. O próprio Sêneca, em muitas passagens, exalta sua figura e suas virtudes, dizendo mesmo que Cipião deve ser ²⁸⁹ considerado um dos poucos sábios existentes na história. Tito Lívio nos lembra ainda que Cipião recebera dos hispanos o título de rei, graças às suas virtudes, dentre elas a *clementia*. Título esse que, como sabemos, foi recusado por Cipião Emiliano prontamente. Segundo Grimal²⁹⁰, mesmo a clemência não sendo a única virtude que contribuiu para a nomeação de Cipião como rei, ela contribuiu decisivamente para sua nomeação na medida em que atrelava ao romano àquelas características essenciais dignas de um rei nas filosofias helenísticas. Pois, no momento em que os hispânicos o proclamaram rei, pensavam, segundo Grimal, em uma realeza tribal, ao passo que Cipião pensava a realeza em outros moldes. O romano recusara o título de rei por tinha em mente “toda a ideologia elaborada pelos pensadores helênicos e helenísticos, que descrevia o rei digno deste nome como o modelo de todas as virtudes, as quais precisamente Cipião queria mostrar: inteligência e sabedoria, clemência, magnanimidade, justiça, controle de si”²⁹¹. Ora, se recuperarmos a tradição a respeito das virtudes do governante, veremos que as virtudes reclamadas por Cipião

²⁸⁷ Flamerie de Lachapelle, G. *Idem*. p. 30

²⁸⁸ Trata-se de Públio Cornélio Cipião Emiliano Africano (185–129 a.C.; em latim: *Publius Cornelius Scipio Aemilianus*), conhecido também como Cipião Africano *Menor* ou Cipião Emiliano.

²⁸⁹ Tito Lívio, 27. 19. 2-3. Não podemos deixar de mencionar que Cícero, no livro VI do *De Re Publica*, exalta as virtudes de Cipião, no trecho chamado *Somnium Scipionis*, ou O sonho de Cipião.

²⁹⁰ Grimal, P. “Les éléments philosophiques dans l’idée de monarchie à Rome à la fin de la République”. In: *Aspects de la philosophie hellénistique*. Fondation Hardt pour l’Étude de l’antiquité classique. Entretiens. XXXII. Genebra: 1986. p. 250

²⁹¹ *Idem*, *Ibidem*. p. 250

são as mesmas descritas por Isócrates, atribuída à Nicocles.²⁹² No entanto, apesar de rejeitar o título de *rex*²⁹³, devemos ressaltar que Cipião, apesar de reconhecidamente republicano, agiu de modo independente das determinações do senado, abrindo espaço para a demonstração de características e virtudes pessoais. Neste sentido, a figura de Cipião firma-se como o ponto de ligação entre a *clementia populi romani* e a clemência enquanto característica pessoal. Se, como Tito Lívio nos afirma, o Africano mostrou-se como homem de valor em campanha, símbolo do povo romano e de suas virtudes ancestrais, não é menos verdade que, ao mesmo tempo, por suas ações e julgamentos independentes das determinações diretas de Roma, Cipião foi capaz de, ao demonstrar as virtudes régias helênicas, alicerçar-se enquanto *imperator*²⁹⁴ virtuoso. Isto é, o caso de Cipião é importante por estabelecer este elo entre a clemência enquanto característica *popular* ou senatorial (coletiva) e a *clementia principis* (individual). Lembremos das diversas passagens de Tito Lívio em que, ao afirmar o modo de operar de Cipião no exercício de suas funções, o pintam como alguém que, de fato, assume posições e executa ações para além de suas competências. Se Cipião não aceitou ser chamado rei em virtude de sua formação na república, não quer dizer que, aos olhos de seus subordinados, ele não se assemelhasse à um. O distanciamento do “teatro das operações, a longa duração de sua magistratura na Hispânia, a influência de sua *gens* e de seus escudeiros, são fatores que conferiram ao Africano uma grande independência frente ao senado Romano”²⁹⁵, o que, por sua vez, auxiliaram no enaltecimento de suas virtudes *pessoais* em detrimento das prescrições senatoriais. Isto é, a utilização da clemência, por parte de Cipião, se deu de forma afastada das decisões coletivas previstas na república, o que permitiu a confluência das características reais em si. O exercício das virtudes pessoais de Cipião suscitou os hispânicos a o aclamarem rei e a

²⁹² Isoc. *Or. II* (a Nicocles). 16; 23 - 25; 29 - 32.

²⁹³ Liv. 27.19.4. “*tum Scipio silentio per praeconem facto sibi maximum nomen imperatoris esse dixit quo se milites sui appellassent: regium nomen alibi magnum, Romae intolerabile esse.*” [Então Cipião disse que, afora de Roma, o título de rei era de grande estima, mas que, em Roma, tal título era intolerável.]

²⁹⁴ Trata-se aqui da acepção técnica do termo que, em Roma, designava o comandante de um determinado regimento. O sentido é, portanto, militar.

²⁹⁵ Flamerie de Lachapelle, G. *Idem*. p. 31.

lhe venerarem como um deus, fato que está amplamente relacionado com sua *regalem animum*.

É o que diz o trecho da *História de Roma*, de Tito Lívio:

“Por conseguinte, Cipião se viu rodeado pela multidão hispânica que, unanimemente, o aclamaram rei. Então Cipião, instaurando novamente o silêncio por um arauto, disse que, para ele, o título mais alto era aquele de *imperato*, o qual haviam lhe dado seus soldados. O título de rei, em muitos outros lugares considerado elevado era, em Roma, intolerável. Que ele tivesse uma alma de rei (*regalem animum*) - se fosse isso o que eles julgavam o mais elevado no caráter de um homem - que eles (os hispânicos) pensassem dessa forma entre eles, desde que não utilizassem a palavra. Assim, os bárbaros sentiram a grandeza da alma que, por um título cujo prestígio encantaria todos os outros mortais, não tinha, do alto posto que se encontrava, mais que o desprezo.”²⁹⁶

Outro aspecto que permite pensar o elo entre as diferentes acepções que a noção de clemência assumiu, até sua conceitualização por Sêneca, é a identificação deste comandante supremo e clemente com um deus, para além de ter, com vimos, uma alma real (*regalem animum*). Em determinados pontos da *História de Roma*, Tito Lívio nos narra que Cípião fora muitas vezes idolatrado como um ser divino²⁹⁷ entre os hispânicos, prenunciando o processo de deificação que, a partir de Augusto, tornou-se comum entre *princeps* romanos. Aliado, portanto, à imagem de *homem* virtuoso e acima dos seus subordinados graças às suas virtudes próprias, temos a construção da imagem de Cipião como divino, um dos aspectos mais marcantes dos príncipes do período imperial romano. Enquanto divino, Cipião estaria naturalmente acima dos outros homens, podendo ser, como descreve o historiador Tito Lívio, comparado mesmo à Alexandre, o grande. Segundo Grimal, nesta aproximação com Alexandre,

²⁹⁶ Liv. 27, 19. “circumfusa inde multitudo Hispanorum et ante deditorum et pridie captorum regem eum ingenti consensu appellavit. tum Scipio silentio per praekonem facto sibi maximum nomen imperatoris esse dixit quo se milites sui appellassent: regium nomen alibi magnum, Romae intolerabile esse. regalem animum in se esse, si id in hominis ingenio amplissimum ducerent, taciti iudicarent: uocis usurpatione abstinerent. sensere etiam barbari magnitudinem animi, cuius miraculo nominis alii mortales stuperent id ex tam alto fastigio aspernantis.”

²⁹⁷ Diz Tito Lívio: “uenisse dis simillimum iuuenem, uincens omnia cum armis, tum benignitate ac beneficiis”. In: Tito Lívio, Liv. 26, 50.13). [Ele era um jovem homem parecido com os deuses, triunfante pelas armas e, especialmente, por sua benignidade e generosidade].

“encontramos a ideia que domina todo o mundo helenístico, segundo a qual Alexandre encarnava o arquétipo de rei, o equivalente, no mundo terrestre, ao Zeus-Ammon no plano divino. Assim, na pessoa do *imperator* Cipião confluíam duas fontes da ideia de realeza, a fonte religiosa, que fazia do rei uma encarnação do Deus universal, e a fonte sofística representada pelo discurso de Isócrates, que dotava o rei ideal de todas as virtudes e oferecia aos príncipes reais um espelho através do qual pudessem se reconhecer.”²⁹⁸

O que nos interessou ao tratar de Cipião, neste momento do texto, é mostrar que tais testemunhos históricos parecem nos indicar que, a partir deste ponto, é dado o início da transformação da noção de clemência que passa, de agora em diante, a ser identificada cada vez mais como qualidade *pessoal* de um governante, ainda que proveniente dos ideais de *mos maiorum* da coletividade romana. Mas, no processo de sua transformação, a *clementia* passou por outros estágios. A princípio, merece nossa atenção a questão da reivindicação, por parte dos romanos, da doçura de suas leis. Os legisladores e historiadores romanos constantemente, ao recuperar os *mores*, exaltam que as leis romanas aproximam-se muito mais da clemência que da severidade. Cícero, por exemplo, fala que, em um processo, é preferível a clemência à pena capital, sendo melhor existir um advogado capaz de defender um culpado que um acusador prendendo suspeitos inocentes. De acordo com a filosofia estoica, interpretada por Cícero via Panécio, resguardar tais procedimentos é igualmente um dever (no sentido forte do termo, compreendido enquanto *kathekon* / *officium*). Diz o orador romano:

“Deve-se guardar diligentemente também este preceito do dever: nunca intentar contra um inocente uma ação capital. Com efeito, de modo algum isso pode acontecer sem crime. Haverá algo mais desumano que desviar a eloquência, dada pela natureza para a salvação e a conservação dos homens, para a ruína e o dano dos bons? Todavia, da mesma forma que isso deve ser evitado, não se deve ter escrúpulos em defender, às vezes, um culpado, contanto que não seja um homem abominável e ímpio; a multidão o deseja, o costume o suporta e, até, a humanidade

²⁹⁸ Grimal, P. “Les éléments philosophiques dans l’idée de monarchie à Rome à la fin de la République”. In: Aspects de la philosophie hellénistique. Fondation Hardt pour l’Étude de l’antiquité classique. Entretiens. XXXII. Geneva: 1986. p. 250

o pede. É tarefa do juiz, nas causas, procurar sempre a verdade; é tarefa do advogado defender o verossímil – ainda que menos verdadeiro – o que eu não ousaria escrever ao tratar da filosofia, a não ser que agradasse ao mais grave dos estóicos, Panécio. Mas a glória e o favor são gerados sobretudo pelas defesas, que serão maiores quando ajudarem alguém aparentemente oprimido ou perseguido por um homem de recursos. Isso eu mesmo fiz muitas vezes e, quando adolescente, discurssei em favor de Sexto Róscio Amerino contra o todo poderoso Lúcio Silva; essa obra, como sabes, está disponível.”²⁹⁹

Melhor seria, portanto, optar sempre pela opção jurídica mais branda, inclinando suas punições para as soluções mais doces. Isto é o que os romanos buscavam enfatizar ao chamar suas leis de *lenitas legum*, que, segundo Lachapelle, era reflexo mesmo da própria clemência do povo romano. Dentro das instituições jurídicas, por exemplo, era comum a utilização da *deprecatio*, ou o pedido de perdão frente ao magistrado competente. Na legislação romana estava previsto, portanto, a possibilidade do exercício da clemência por parte daquele que julgaria um réu. Frente ao senado, ao povo e mesmo frente ao *princeps*, havia a possibilidade de clamar por um perdão. A *lenitas legum* romana era assim considerada por já prever, no aspecto formal do direito, uma possível correção particular à universalidade inflexível do direito constituído, dada a particularidade de alguns casos.

Para os antigos romanos, seu sistema jurídico sempre mereceu ser exaltado por sua característica doce. Desde os tempos mais remotos a pena de morte, por exemplo, poderia ser substituída por penas alternativas, como o exílio, por exemplo³⁰⁰. Era ainda previsto pelos romanos o auto-exílio, um “ato voluntário pelo qual cada cidadão poderia evitar uma

299 Cíc. *Off.* 2.51. (Tradução da ed. Martins Fontes, 1999. Por Angélica Chiapetta) Em latim: “Atque etiam hoc praeceptum officii diligenter tenendum est, ne quem umquam innocentem iudicio capitis arcessas; id enim sine scelere fieri nullo pacto potest. Nam quid est tam inhumanum quam eloquentiam a natura ad salutem hominum et ad conservationem datam ad bonorum pestem perniciemque convertere? Nec tamen, ut hoc fugiendum est, item est habendum religioni nocentem aliquando, modo ne nefarium impiumque, defendere; vult hoc multitudo, patitur consuetudo, fert etiam humanitas. Iudicis est semper in causis verum sequi, patroni non numquam veri simile, etiamsi minus sit verum, defendere; quod scribere, praesertim cum de philosophia scriberem, non auderem, nisi idem placeret gravissimo Stoicorum, Panaetio. Maxime autem et gloria paritur et gratia defensionibus, eoque maior, si quando accidit, ut ei subveniatur, qui potentis alicuius opibus circumveniri urguerique videatur, ut nos et saepe alias et adulescentes contra L. Sullae”

³⁰⁰ Suetônio, *Aug.*, 51.

penalidade maior saindo, antes do julgamento, da comunidade.”³⁰¹ Tal procedimento, normal para os costumes romanos, perdurou por toda a República. Durante o principado, apesar de existir, o processo de repatriação dos exilados deixou de ser submetido ao aval do povo para ser decisão exclusiva do imperador. De todo modo, a ideia que se quer recuperar aqui é a de que o povo romano sempre teve como um de seus valores mais altos a doçura de suas leis. Sêneca, por exemplo, nos diz que se houvesse igualdade dos votos durante o julgamento de um réu, o mesmo era absolvido, pois não havia concordância sobre sua punição. Diz o autor:

“Na realidade, mesmo quando a ofensa é equivalente ao benefício, permanece na nossa alma um certo sentido de benevolência. Quando há paridade de votos, o réu é absolvido; quando surge uma situação ambígua, o nosso sentido de humanidade nos inclina para a interpretação mais favorável.”³⁰²

O senado romano também mantinha o costume, apesar de não ser previsto positivamente nas leis romanas, de atrasar certo tempo entre a condenação e a execução da pena de um réu, de modo que este réu pudesse, por sua livre e espontânea vontade, procurar asilo para além dos muros de Roma. Este auto-exílio, por sua vez, era plenamente respeitado pelo senado e demais autoridades romanas, desde que a nação escolhida como nova morada do réu mantivesse relações diplomáticas saudáveis com Roma. Isto é, era aceito e respeitado que um réu condenado, antes de ter sua pena executada, pudesse fugir de Roma como uma forma de interdição de uma pena legal³⁰³.

Já durante o Cesarismo, a *clementia* passou, gradativamente, a ser atributo do ditador. Houve, portanto, entre o fim da república e a ascensão de Júlio César uma condensação desta qualidade nas mãos de um só homem. Verdadeiramente, a condição de Júlio César enquanto *dictator*, lhe permitia dispor legalmente do direito de vida e de morte de seus concidadãos. Por

³⁰¹ Kelly, G. P. *A History of exile in the roman republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 17.

³⁰² Sên. *Ep.* 81, 26.

³⁰³ Kelly, G. P. *A History of exile in the roman republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Sobre tudo os capítulos 1 e 2.

meio da *lex Valéria*³⁰⁴, César poderia decidir livremente, sem a necessidade de recorrer à *prouocatio*, de modo que não estaria subordinado à nenhuma outra instância institucional romana. Salústio³⁰⁵ nos relata que César poderia decidir sobre qualquer caso, ao mesmo tempo em que presidia um tribunal no templo de Castor e Pollux³⁰⁶. Talvez inspirado pelas ideias dos tratados de realza como a *Ciropédia* de Xenofonte³⁰⁷, por exemplo, Júlio César percebeu que, por meio do exercício da *clementia*, poderia elevar-se acima de qualquer outra instituição romana, garantindo, por sua superioridade moral, a superioridade de seu poder. Na *Conjuração à Catilina*, a preocupação de César em se estabelecer enquanto um governante clemente é explícita. O ditador procura se alinhar aos *populares*, estabelecendo a clemência enquanto virtude pessoal³⁰⁸. O exercício da *clementia* figura, deste modo, como uma exceção jurídica que colocava o *Caesar* acima de todos os outros romanos. Ideia que, em Sêneca, reaparece com a seguinte forma:

“Este [o poder da clemência] é um poder divino, o de salva multidões e em massa. Na verdade, matar muitos e indistintamente é poder do fogo e da destruição.”³⁰⁹

Augusto, como sabemos, fez da espaçada e controversa³¹⁰ *clementia* de seu pai adotivo um dos pilares da construção de seu culto imperial. Suetônio, por exemplo, nos diz que Augusto deixou “numerosas provas claras de sua clemência e afabilidade”³¹¹, ao considerar punir apenas com uma multa e um leve exílio Júnio Novato e Cássio Patavino, por exemplo.

³⁰⁴ Lachapelle, G. F. *Recherches sur la notion de clémence à Rome du début du Ier. siècle a.C à la mort d'Auguste*. Bourdeaux: Ausonius Éditions, 2011. p.42.

³⁰⁵ Sal., *Hist.*, I, 55, 24

³⁰⁶ Plut., *Syll.*, 33, 3.

³⁰⁷ Suetônio nos diz no *Divino Júlio*, 87, 1 que “Certa vez, ao ler em Xenofonte que Ciro, durante sua última doença, deixara algumas instruções sobre seu funeral, César manifestou desprezo por um tipo de morte tão demorado e optara por uma súbita e rápida.” Isto é, César foi leitor de Xenofonte, dos tratados de realza da época e das obras de Cícero.

³⁰⁸ Plut. *Caes.*, 15, 4.

³⁰⁹ Sên., *Cl. I*, 26, 5.

³¹⁰ Controversa porque Júlio César ainda sofreu, no fim da República, pressões por não garantir a liberdade do povo e do senado romano. Seus atos de clemência, muitas vezes, foram interpretados como excessos jurídicos e desrespeito às leis romanas.

³¹¹ Suetônio, *Aug.*, 51.

No escudo de virtudes atribuído à Augusto pelo senado romano³¹², o primeiro dos imperadores é celebrado por sua virtude, justiça, clemência e piedade para com o povo e com a pátria. Sendo, aliás, ocasião do recebimento do título de Augusto. Isto é, Otaviano transforma-se em Augusto, em larga medida, pelo reconhecimento de sua clemência. A contraposição entre Otaviano cruel e Augusto Clemente também é visível nos comentários de Sêneca acerca da diferença nas ações entre a juventude e a velhice do primeiro imperador. Isto é, Sêneca nos relembra que se Otaviano foi cruel no período das proscrições e das guerras civis, em tempos de paz foi clemente, prezando tanto pela vida particular de seus concidadãos quanto pela segurança de Roma. O exemplo de Tarius, citado por Sêneca no *De Clementia*³¹³ revela Otaviano (já declarado Augusto) respeitoso das instituições, agindo como um verdadeiro pai, de forma doce e clemente. Augusto, neste contexto, parece ser o primeiro romano a reivindicar a *clementia* enquanto característica pessoal, enquanto virtude própria, mesmo que recuperada dos *mos maiorum* romano. A virtude da clemência, em Augusto, é erigida enquanto atributo do *princeps*, revelando sua superioridade moral e sua autoridade elevada acima dos demais.

Já diante do principado instalado e aceito como uma realidade histórica concreta, Sêneca recuperará a noção de *clementia* e, como veremos, a sistematizará de acordo com a filosofia estoica. Nero será celebrado, neste contexto, como príncipe restaurador dos costumes, anunciando novos tempos dourados aos romanos. Isto é, a essência de seu poder permanece monárquica, mas legitimada agora por uma virtude imprescindível ao bom *princeps*, a clemência. Sêneca constrói tal virtude baseado na herança filosófica que possuía, tal como profundamente alicerçada nos costumes romanos. Isto é, *clementia* encontra respaldo e fundamentação nos mais arcaicos costumes comumente reclamados pelos povos do Lácio, pois faz parte do ideário que o povo romano possuía de si mesmo. *Clementia*, assim como a *severitas*, é uma das qualidades do povo romano, mesmo antes de suas instituições.

Contudo, a reivindicação simultânea de *clementia* e *severitas* como qualidades arcaicas deste povo pode nos levar ao erro, pois tais ideias, aparentemente opostas, pode fazer

³¹² Suetônio, *Aug.*, 7 e nas *Res Gestae* de Augusto, 34.

³¹³ Sên., *Cl. I*, 15, 2-6.

com que a ideia que tenhamos acerca do “antigo romano” torne-se inconciliável à luz destas duas interpretações. No entanto, devemos compreender que, na Roma antiga, *antiqua seueritas* e *clementia maiorum* eram duas noções *complementares*, e não contrapostas, cuja interpretação dependia da exaltação deste ou daquele historiador romano. Isto é, dependendo do autor que escreveu sobre a antiguidade romana, ou do escopo de seu trabalho, uma destas duas noções era exaltada em detrimento da outra. Fato este que Sêneca, no *De Clementia*, soube utilizar muito bem ao seu favor. Nosso autor foi capaz de sustentar a *clementia* sem contrapô-la à severidade, uma vez que uma virtude não se opõe à outra virtude. Assim, não existe oposição direta entre *clementia* e *seueritas*. Diz o autor:

“os inexperientes (*imperitus*) julgam a severidade (*seueritas*) como o contrário da clemência, mas jamais uma virtude é contrária à outra virtude. O que, pois, é o oposto da clemência? é a crueldade (*crudelitas*), que nada mais é do que a dureza da alma ao executar punições.”³¹⁴

A princípio, Sêneca deixa claro, ao usar o termo *imperitus*³¹⁵ que não está no plano da discussão do senso comum. Tal termo, como sabemos, é um dos antônimos de *sapiens*, sendo, portanto, parte da terminologia da escola estoica. Além disso, o próprio ato de diferenciação entre virtudes e vícios faz parte de um conhecido procedimento da *stoa*, a *etiologia das paixões*³¹⁶, que é o conhecimento das causas das paixões³¹⁷. Neste trecho, Sêneca recupera, portanto, a ideia estoica que afirma que nenhuma virtude é oposta a nenhuma outra. Isto é, uma virtude só pode ser oposta a um vício. Assim, *seueritas* não pode ser oposta à *clementia*, pois *seueritas* é igualmente uma virtude, ancorada, além do mais, nos *mos maiorum* romanos. Deste

³¹⁴ Sên., *Cl.* II, 4, 1.

³¹⁵ Sên., *Ira*, III, 36, 4; *Ep.* 56, 13 e *Ben.* VII, 17 são algumas das passagens de Sêneca nas quais tal oposição é encontrada.

³¹⁶ Segundo Kock, I. “Foi apenas na época de Possidônio que a filosofia estoica desenvolveu a etiologia como parte importante da física, dotada de um método específico aplicado, de um lado, à psicologia e à fisiologia (notadamente no caso da etiologia das paixões) e, de outro, aos fenômenos naturais não humanos (particularmente os meteorológicos).” Koch, I. “Explicação causal e interpretação dos signos segundo os estoicos”. In: *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, jul.-dez. 2005. p. 304.

³¹⁷ No caso de Sêneca, muitas são as passagens que ilustram o estudo dos vícios e das virtudes. Por exemplo, Nas *Cartas a Lucílio*, 88, 29-31 e igualmente em seus textos mais longos dedicados ao assunto, como o próprio *De Clementia* ou o *De Ira*.

modo, não existe nenhuma incompatibilidade entre estes dois costumes romanos, a clemência e a severidade, pois, como o autor nos deixou claro, ambos os termos possuem valor positivo em contraposição aos seus reais termos contrários, como *crudelitas* e, como veremos, *miseriordia*. A verdadeira oposição narrada nesta passagem é a de um vício à uma virtude, a oposição entre *clementia* e *crudelitas*, como exposta por nosso autor no *De Ira*:

“O que é mais repousante que a quietude da alma? O que é mais fatigante do que a ira? O que é mais leniente que a clemência? O que é mais atribulativo que a crueldade? A pudicícia descansa, a libido é ocupadíssima.”³¹⁸

Devemos notar, que Sêneca diferencia os termos de modo estabelecer uma escala entre eles. Se *severitas* e *clementia* são virtudes, suas formas degeneradas e viciosas serão, respectivamente, *crudelitas* e *miseriórdia*, levando em consideração a precisão vocabular almejada por nosso autor. Assim, clemência não é o oposto da reclamada severidade (ou da *gravitas*) romana, mas sim é oposto de ferocidade (*feritas*), crueldade (*crudelitas*), sevícia (*saevitia*). Igualmente *clementia* não deve ser confundida com outros termos que lhe são próximos, como *ignoscere*, *uenia* ou *miseriordia*.

Sêneca, sobretudo no livro II, procura nos fornecer as definições preliminares de *clementia*, definições que, na visão de Susana Braund³¹⁹, provavelmente seriam ainda mais aprimoradas e discutidas na continuação do livro, infelizmente perdido ou incompleto. No entanto, o material que nos sobrou é claro quanto à inclinação racional que o termo clemência

³¹⁸ Sên., *Ira*, II, 13, 2.

³¹⁹ Susanna Braund em Sêneca, *De clementia. Edição, tradução e comentários de Susanna Braund*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 392.

adquire em Sêneca. Após expor, portanto, que *clementia* não se contrapõe à *severitas* (*Cl.* II, 4, 1-3), nosso autor tratará de distingui-la de *misericórdia* (*Cl.* II, 4, 4 e II, 6, 4), posteriormente de tipos de “perdão” que não possuem fundamento na racionalidade, como *ignoscere* e *uenia* (*Cl.* II, 7, 1-3), como veremos adiante.

Já do ponto de vista etimológico, de acordo com Lachapelle, bem como de acordo com o dicionário etimológico de Ernout e Meillet³²⁰, o substantivo *clementia* deriva do tema *clement-* e do adjetivo *clemens*, ao qual é acrescido o sufixo *-ia*. No entanto, como sabemos, as origens do termo *clementia* são incertas, sobretudo no tocante aos períodos mais antigos, visto que possuímos apenas referências mais concretas sobre este assunto de Cícero em diante³²¹. Sabemos que *clementia* seria, portanto, o fato de ser *clemens*, mas o que justamente significaria ser *clemens* em Roma? E mais, mesmo em Roma, o que poderia ser considerado ser *clemens* em sua fundação, na áurea república e, em nosso caso, no principado? Etimologicamente falando, não se sabe ao certo a origem precisa do termo *clementia*, tão pouco sabe-se determinar o início de seu emprego na língua latina. Sabe-se, porém, que *clino* possuía dois distintos sentidos, um físico e outro moral. O primeiro, relacionado aos cursos dos rios ou caminhos, significava “declive suave”, ou ainda “que se inclina suavemente”. O segundo sentido, que nos interessa aqui, diz respeito ao âmbito moral e significaria “fácil”, “suave” ou “que se deixa dobrar”, comumente utilizado nas peças teatrais da época³²². Quanto ao uso do termo *clemens*, os romanos, dentre eles o próprio Sêneca, parecem ter associado, com certa regularidade e frequência, a palavra *clementia* à ideia de inclinação (*inclinatio*), tendência ou propensão. Desta forma, Sêneca apresenta, em uma de suas caracterizações do termo, *clementia* como uma “*inclinatio animi ad lenitatem in poena exigenda*”³²³, um pendor – uma inclinação

³²⁰ Lachapelle, G. F. *Recherches sur la notion de clémence à Rome du début du Ier. siècle a.C à la mort d'Auguste*. Bourdeaux: Ausonius Éditions, 2011. p.13-14. e Ernout, A. e Meillet, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. 4ª ed. Paris: Ed. Klincksisck, 2001. p.126.

³²¹ Existe um excelente estudo sobre a noção de *clementia* romana feito por Weidauer, F. *Der Prinzipat in Senecas Schrift de Clementia*. Marburg: Diss, 1950.

³²² Plauto, *Trinummus* 821 ou Terêncio, *Adelphi*. 42; 851; 864. No entanto, a utilização do termo nas peças teatrais romanas não tinha valor político, sendo sempre equivalente de “doce” ou “suave”. C.f. Braren, I. Da Clemência de Sêneca, 1985. p.58

³²³ Sên., *Cl.*, 2.3.1.

da alma à doçura no momento de fixação de uma pena; ou ainda, na definição do príncipe clemente, Sêneca diz que ele “*est inclinatus ad mitiora*”, ou inclinado às mais doces decisões. Tais definições, bem como tais utilizações repetitivas do termo inclinação, levam-nos a compreensão que, para Sêneca, *clementia* seria, possivelmente, uma palavra formada por composição entre *clino* e *mens, mentis*³²⁴. Ou, grosso modo, equivaleria a possuir uma mente inclinada, um espírito inclinado à algo. Além desta ideia de inclinação, cabe ressaltar que o sufixo “*mens*” circunscreve o sentido de *clementia* à própria palavra *mens*, o que nos sugere, possivelmente, que na etimologia da palavra clemência – em latim *clamentia* – contenha já o sentido de mental, racional, em contraposição a qualquer aspecto emocional.

Ainda sobre a etimologia, podemos afirmar da mesma forma que *clementia* não é a transcrição de nenhum termo grego pois, como sabemos, o termo correspondente a clemência é *ἐπιείκεια* (*epieíkeia*)³²⁵ e tal termo não possui todas as correspondências necessárias para ser considerado sinônimo de *clementia*, como bem demonstraram diversos estudiosos³²⁶. Portanto, tanto a certeza das origens da palavra *clementia*, como o início de sua utilização no vocabulário latino são incertas dada a carência de fontes documentais e históricas anteriores ao período de Cícero que pudessem nos comprovar ou garantir com maior certeza o real estatuto da noção de clemência entre os romanos.

Ao recuperarmos a história da noção de clemência, fica evidente que tal virtude sofre uma gradativa mudança, concentrando-se cada vez mais nas mãos de apenas um homem. Passamos da ideia de *clementia* do povo romano, reclamada enquanto um ancestral e louvável costume, um dos *mores* romanos, para uma clemência principesca, atribuída primeiramente à

³²⁴ *Clino*, de acordo com o dicionário latino, significa inclinar. Já *mens*, indica mente, espírito, intelecto. É importante ressaltar esta última definição, pois, com veremos, Sêneca aproveita o lado racional do termo, aproximando *clementia* da razão e afastando-a da passionalidade. Assim, trata-se de palavra relativa ao intelecto e à razão humana. *Clementia* seria, portanto, resultado de um processo intelectual – assentido e organizado pela *ratio*, fato em plena concordância com os preceitos estoicos. *Clementia* não é, nem poderia ser, manifestação da qualquer tipo de emoção ou paixão.

³²⁵ *Epieíkeia* é o termo utilizado, por exemplo, na substituição do termo *clementia* nas *Res Gestae* de Augusto (*Res Gestae*, 8, 34). Seria comumente traduzido por razoabilidade, equidade, bondade ou justiça, mas não é sinônimo perfeito de *clementia* por uma série de pequenas diferenças que mostraremos no decorrer do texto.

³²⁶ Por exemplo Weidauer, F. Op. Cir., p.106-109 e Griffin, M. *Seneca, a philosopher in politics*. Oxford: Oxford University Press, 1976. p. 149.

César, como qualidade e virtude pessoal do governante. Após a trágica experiência com o ditador, Augusto recupera essa que será, em Sêneca, a virtude por excelência dos imperadores romanos³²⁷. Já em Sêneca, a noção de clemência se cristaliza, adquirindo uma definição restrita e filosoficamente embasada³²⁸. Entre as definições propostas por nosso filósofo, algumas merecem nossa atenção.

No livro II, Sêneca nos oferece sucessivas definições daquilo que ele gostaria que fosse compreendido como *clementia*. Verdadeiramente, são cinco as definições seguidas que, para o autor, garantiria a profundidade de significação pretendida, pois seria “mais seguro propor muitas definições para que uma só não contenha pouco conteúdo e sua conceituação se perca.”³²⁹ Seguem aqui as definições propostas pelo autor romano³³⁰:

a) Clemência é a temperança de espírito de quem tem o poder de castigar.
(*temperantia animi in potestate ulciscendi*)

b) Clemência é a brandura de um superior perante um inferior ao estabelecer a penalidade.(*lenitas superiores aduersus inferiorem in constituendis poenis*)

c) Clemência é a inclinação do espírito para a brandura ao executar a punição.
(*inclinatio animi ad lenitatem in poena exigenda*)

d) Clemência é a moderação que retira alguma coisa de uma punição merecida e devida. (*moderatio aliquid ex merita ac debita poena remittens*)

e) Clemência é o que faz desviar a punição pouco antes da execução que poderia ter sido estabelecida por merecimento. (*quae se flectit citra id, quod merito constitui posset*)

As sucessivas definições de Sêneca parecem, a cada frase, precisar o alcance desta virtude, seu espaço de execução. Isto é, ao longo das definições propostas por Sêneca, vai

³²⁷ Após Augusto e Nero, diversos outros imperadores romanos utilizaram-se da *clementia* como virtude pessoal. Entre eles Nerva, Trajano e Adriano, por exemplo.

³²⁸ C.f.: Griffin, M. “*Clementia* after Caesar: from politics to philosophy”. In: Cairns & Fantham (Eds). *Caesar against libertas? Perspectives on autocracy*. , 2003. pp. 157-182.

³²⁹ Sên. *Cl.* II, 3, 1.

³³⁰ Sên. *Cl.* II, 3, 1-2.

ficando cada vez mais claro que *clementia* se refere às relações interpessoais, sobretudo de um superior (*o princeps*) frente ao seu inferior e que, por fim, clemência pode reparar uma falta (*constituendis poenis*). Clemência seria esta espécie de doçura, aplicável nestas condições acima, realizada com o amparo da razão e tendo em vista o bem público.

Clementia, no contexto de uma forma de poder que é absoluta, se coloca como um freio, algo capaz de conter – para além de qualquer instância institucional ou jurídica – o ímpeto do *princeps*, capaz de limitar suas ações potencialmente perniciosas para o corpo político. Por exemplo, no contexto da discussão jurídica que o termo *clementia* pode engendrar, temos clara a ideia de que tal virtude nada tem a ver com a prática jurídica em si. Isto é, ser clemente não é previsto em lei, não é uma prescrição institucional que visa a limitação do poder do príncipe. O poder de Nero é inquestionavelmente absoluto, acima das leis e das instituições, firmado em suas virtudes, fixado pelos deuses. Por exemplo, quando Sêneca, no início do tratado, coloca as seguintes palavras na boca de Nero:

“Assim, contenho-me como se eu tivesse que prestar contas às Leis que, do abandono e das trevas eu chamei à luz.”³³¹

O autor diz *como se*, isto é, num plano hipotético de prestação de contas o que, como sabemos, não acontece na realidade. O príncipe é, portanto, a expressão máxima do poder em Roma. É, inclusive, sua encarnação jurídica – recuperando aqui o ideal helenístico que pensa o príncipe ideal como a própria lei encarnada. Neste sentido, Nero é colocado como aquele que emana a Lei, corrigindo ou desprezando as regras romanas conforme o seu (reto) entendimento. No trecho citado, dois pontos merecem um breve comentário. O primeiro, diz respeito a tentativa de Sêneca em pacientar o senado, afastando a imagem do novo imperador de seu antecessor, Cláudio, conhecido por suas ilegalidades e excessos de ordem jurídica. Mesmo que Nero não esteja submetido às leis romanas, ele pretende restaurá-la, trazê-las novamente à luz da vida política romana. Isto é, subentende-se que o novo *princeps*, assim como fora Augusto, será um restaurador da antiga república e de suas virtudes. Em um segundo lugar, tal citação

³³¹ Sên. *Cl.* I, 1, 4.

parece-nos determinante para a compressão da relação entre o poder do príncipe e as Leis. Nero, não deve prestar contas a ninguém. Ele não tem essa obrigação, nem legal, muito menos moral. O imperador, como sabemos, está acima dos outros membros do corpo político por sua retidão e importância moral. Ele é mais virtuoso, mais sábio. E, por sua sapiência, está inclusive acima das leis comuns. Isto é, Nero, por assimilar-se ao ideal do *sapiens*, parece ser capaz de calcular inequivocamente as relações entre crime e castigo levando em consideração não o conjunto de regras particulares de Roma, mas as leis universais e racionais da Natureza. Nero age, desta forma, *como se* precisasse prestar contas. Quando, na verdade, não *deve* prestá-las. O vocábulo escolhido pelo filósofo romano não deixa dúvida, trata-se de uma hipótese (*sic me custodio tamquam legibus quase x situ ac tenebris in lucem euocati rationem redditorus sim*). A mesma imagem existe na passagem seguinte mas, agora, em relação aos deuses. Tal como um ventríloquo de Sêneca, Nero finaliza seu discurso-pensamento dizendo-se capaz de, *se preciso*, prestar qualquer conta aos deuses:

“Hoje, se os deuses imortais me requisitarem uma prestação de contas estarei apto a apresentar-lhes o número total da raça humana.”³³²

A partícula utilizada neste trecho é *si*. Isto é, caso os deuses requeressem uma prestação de contas, Nero estaria apto a fazê-lo. Não se questiona, portanto, se Nero tem ou não o dever de prestar contas, seja às leis ou aos deuses. Nero está acima das leis e, no caso dos deuses, inteiramente apto lhes prestarem qualquer informação. Há, parece-nos, um claro indício da posição de Nero frente aos homens e frente aos deuses. Se o *princeps* está acima do corpo político assim como a cabeça está acima do corpo humano, o mesmo não ocorre com os deuses. Nero está ao lado do divino, identificando-me mesmo como Deus, como júpiter supremo na condução do universo. Isto quer dizer que, se Nero, com sua clemência, se faz superior aos outros homens por suas virtudes, por sua racionalidade e compreensão das leis do *cosmos*, ele não é superior aos deuses. E Nero nem poderia sê-lo. Afinal, de acordo com a filosofia estóica, se a racionalidade é a característica específica de homens e deuses, não se

³³² Sên. *Cl.* I, 1, 4.

pode ser mais racional que a expressão da racionalidade pura, Deus, Júpiter ou *cosmos*. Mesma relação que, como sabemos, existe na figura do *sapiens* identificado enquanto uma espécie de semi-deus. Diz Diógenes Laércio que os sábios “são criaturas divinas, pois tem em si, por assim dizer, a divindade”³³³. Nesta relação, é a respeito da racionalidade que qualquer comparação pode ser realizada. Um sábio, assim como um deus, é aquele que possui sua *ractio perfecta*, alcançou a perfeição de *sua natureza*, guiado única e exclusivamente pela razão. Os sábios são, poranto, “infalíveis, porque não estão sujeitos a errar.”³³⁴

Sendo Nero, no plano político, aquilo que o *sapiens* é no plano moral, ele seria o único capaz de prestar contas aos próprios deuses. Daí que se desdobra a interpretação do *princeps* como um mandatário dos deuses na terra, uma espécie de, *assim como o sapiens*, um semi-deus entre os homens. Aliás, como é possível perceber desde o proêmio do tratado, Sêneca atrela desde o início o poder de Nero aos deuses. A fonte do poder, em última instância, é divino. Nero seria, em suma, o *eleito* dos deuses, entre os mortais, para desempenhar na terra o papel divino. Nosso autor inicia, inclusive, o hipotético discurso de Nero abruptamente, sem delongas, mostrando claramente a imagem do *princeps* divinizado. São estas as palavras proferidas hipoteticamente por Nero, segundo Sêneca:

“Será que por acaso eu, entre todos os mortais, agradei e fui eleito para desempenhar na terra o papel dos deuses? Eu sou o árbitro de vida e de morte desta gente. Está em minhas mãos a qualidade da sorte e da posição que cabe a cada pessoa.”³³⁵

Nero aparece tanto como um mandatário divino entre homens comuns, quanto como uma espécie de semi-deus, um *sapiens*³³⁶. Mas, que fique claro, esta deificação em Sêneca não

³³³ D.L., VII, 119.

³³⁴ D.L., VII, 122.

³³⁵ Sên. *Cl.* I, 1, 2.

³³⁶ Os imperadores romanos, desde Augusto, acumulavam funções religiosas e sacerdotais. Tal prática está de acordo com os preceitos estoicos pois, segundo os filósofos da stoa, os sábios “são os únicos sacerdotes porque têm ideias claras sobre os sacrifícios, sobre a construção dos templos, sobre as purificações e os demais assuntos divinos.” In: D.L., VII, 119. Ao redor de Nero (igualmente de Augusto) é construída a ideia de captação da benevolência dos deuses, atributo capaz de manter a tão cara *pax romana*.

parece ter relação com nenhum aspecto transcendente ou místico. Se o *princeps* pode ser assemelhado aos deuses, parece-nos que tal aproximação se dá por sua racionalidade. Isto é, não se trata de revelação ou misticismo, mas do simples exercício da razão. É pela *ratio* que o homem alcança sua perfeição moral, é pela mesma *ratio* que a função do governante alcançará sua excelência. A aproximação entre o homem virtuoso e os deuses não é exclusividade de Sêneca, nem tampouco é relatada somente no *De Clementia*. Sabemos que, na tópica estoica, a aproximação daquele que é virtuoso, do sábio, com os deuses é uma constante em diversos autores. O sábio autêntico, diz o autor, “vive em pé de igualdade com os deuses.”³³⁷ Nos escritos de Sêneca, em diversos outros pontos tal aproximação se faz presente, como nos casos deste trecho do *De constantia sapientes*, no qual nosso autor ainda aproxima o sábio da função pública:

“Nós não podemos nem fazer mal ao sábio, nem lhe ser útil: assim como os seres divinos não demandam ajuda e nem podem sofrer nenhum dano, igualmente o sábio, que é vizinho dos deuses e o mais próximo deles que se possa ser, se encontra, salvo sua condição mortal, igual à Deus. Em seu esforço para Deus, na sua procura das coisas sublimes, bem ordenadas, tranquilas, que fluem iguais e em concordância, o sábio, que *é nascido para o bem público*, que é salutar a si mesmo e aos outros, não terá nenhum desejo baixo, nem derramará nenhuma lágrima. Com o apoio da razão, ele avançará com a alma de um Deus, através dos acidentes da vida humana.”³³⁸

Ainda é evidente a função desempenhada por Nero. Como se não bastasse ser escolhido pelos deuses, sua função mostra-se bastante específica. O *princeps* está para além das constituições particulares exercendo o papel de árbitro. A contraposição entre *arbiter* e *iudex* merece nossa atenção. A exata distinção destes termos é proposta por Sêneca em seu *Tratado sobre os Benefícios*, precisamente em 3,7,5. A diferença entre tais funções parece corresponder à diferença entre um tipo de jurisdição particular e outra universal. Ao passo que

³³⁷ Sên., *Ep.* 59, 14. Em outra carta Sêneca afirma: “o poder de Júpiter não é superior ao homem de bem.”. In: *Ep.* 73, 12.

³³⁸ Sên. *Cons. Sap.* VIII, 2.

iudex julga, no direito romano, segundo a lei vigente e de acordo com uma fórmula, o *arbiter* parece ter seu poder de julgamento ligado às instâncias superiores, divinas e imperiais³³⁹. Assim, ao declarar Nero como um árbitro, presume-se que ele julgue não de acordo com a *lex* e a *iustitia*, mas com base na perfeição de sua racionalidade, seguindo os preceitos da *humanitas*. Neste sentido, o imperador seria a última e a mais alta instância de poder e autoridade do corpo político. A distinção é, portanto, clara. Trata-se de distinguir entre as ações realizadas *sub formula*³⁴⁰, daquelas que estão sob uma jurisdição superior. O *iudex* necessita se pautar pela fórmula jurídica, circinscritas às leis escritas, ao passo que o *arbiter* pauta suas decisões de acordo com a equidade e o bem, fundamentado em sua consciência e racionalidade. Cícero, no *De Legibus*³⁴¹, também nos apresenta a diferença entre as leis escritas e a *supra legem*, cuja origem estaria diretamente ligada à mente divina (*diuina mens*). Assim, é com base nesta supra-lei, nesta lei que está acima da particularidades do povo e de seu tempo, que o bom *princeps* deve julgar. Tal julgamento só será possível, pelo exercício da clemência.

A ideia exposta por Sêneca parece não querer pautar o exercício da *clementia* por nenhuma instância menor que a própria razão. É no reto exercício da razão, tal qual o sábio realiza, que a clemência julgará. Isto é, está acima do conjunto normal de leis particulares. *Clementia*, apesar de facilmente confundida com outras palavras e muitas vezes utilizada em relação de sinonímia com outros vocábulos da língua latina, possui, para Sêneca, caráter estrito e com implicações rigorosas do ponto de vista da doutrina estoica. Isto é, em Sêneca, a ideia de clemência passa por um processo de acuidade de sentido, designando tão somente um ato de ordem racional, controlado e oriundo de uma decisão tomada alheia às paixões. Todo o trabalho do filósofo, no livro II de seu *Tratado*, é o de descobrir qual a natureza da *clementia*,

³³⁹C.f.: Comentário de Susanna Braund em Sêneca, *De clementia*. Edição, tradução e comentários de Susanna Braund. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 161.

³⁴⁰ De acordo com Braund, “Durante este período o sistema de leis romano operava sob um sistema formal e, em muitos casos, era conduzido em acordo com uma instrução, a *formula*.” Prossegue a autora, “A *formula* consistia numa série de cláusulas seguidas pelos juízes para condenar ou absolver um condenado.” Susanna Braund em Sêneca, *De clementia*. Edição, tradução e comentários de Susanna Braund. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 394.

³⁴¹ Cíc., *Leg.*, II, 11.

qual seu verdadeiro significado. Sendo assim, Sêneca procura diferenciar o termo de diversos outros que lhe são próximos, como por exemplo *miseridordia*, *ignoscere e uenia*.

No primeiro caso, clemência se difere essencialmente de misericórdia por ser uma virtude, ao passo que misericórdia é vizinha da miséria, na medida em que é uma

“fraqueza dos espíritos excessivamente apavorados com a miséria e, se alguém exigir compaixão de um sábio, estará bem próximo de exigir lamentação e gemidos em funerais de um estranho.”³⁴²

Misericórdia está, portanto, ao lado das paixões³⁴³ e, por esse motivo, não pode ser digna da ação de um sábio. Ela é o sofrimento da alma diante dos espetáculos das misérias alheias, “ou a tristeza causada pelos males alheios”³⁴⁴. A clemência, ao contrário, se aproxima da razão, observa as causas do castigo³⁴⁵, não procura incitar a compaixão, mas sim ser útil ao todo e à cada um. Se assemelha à justiça, dá à cada um o quinhão que lhe é devido. Além do mais, misericórdia não é a atitude de um homem sábio, pois esta causa perturbações na alma (como todas as paixões), tristeza e sofrimento³⁴⁶. O homem sábio não é abatido pelo sofrimento, nem pode ver com clareza e sinceridade ao meio de perturbações. Assim como qualquer outra paixão, a misericórdia deve ser extirpada da alma do *bom princeps*, pois ela não é uma virtude, mas um vício³⁴⁷. Diz Sêneca:

é pertinente investigar o que é a misericórdia, pois a maioria dos homens louva-a como virtude e chamam compassivo o homem bom. Ela é um defeito da alma. Devemos evitar cada uma das atitudes que estão colocadas nas margens da severidade e nas margens da clemência. Pois com a aparência de severidade incidimos na crueldade, com a aparência da clemência, na misericórdia. Neste

³⁴² Sên., *Cl.* II, 6, 4.

³⁴³ Griffin, M. *Seneca, a philosopher in politics*. Oxford: Oxford University Press, 1976. p. 156.

³⁴⁴ Sên., *Cl.* II, 5, 4.

³⁴⁵ Sên., *Cl.* II, 5, 1.

³⁴⁶ A paixão logo decai, a razão é inalterável, diz Sêneca no *De Ira*, I, 17, 6. E, mais adiante completa, a paixão em tudo é instável: ora se manifesta além do que convém, ora perdura bem menos do que é devido.

³⁴⁷ Sên., *De Ira*, I, 7, 3. “a própria razão, à qual estão entregues os freios, detém seu poder durante o tempo exato em que se mantém separada das paixões”. É preciso diferenciar o que é oriundo da racionalidade e o que é fruto das paixões, extirpando estas últimas.

último caso erra-se com um risco mais leve, porém é um erro igual ao dos que se afastam da verdade.”³⁴⁸

Do mesmo modo que devemos diferenciar a *misericórdia* da *clementia*, também o devemos fazer com a *uenia*. A vênia, também deve ser evitada pelo bom príncipe. Pois, o “perdão (*uenia*) é a remissão de uma pena merecida.”³⁴⁹ Isto é, é tirar algo *merecido*, algo de uma pena correta e necessária. No entanto, como sabemos, o *sapiens* (dever ser do príncipe) não age de modo contrário ao que se deve. O sábio, diz Sêneca:

“não faz nada do que não deve, não deixa passar nada do que deve e, deste modo, não absolve ninguém de uma punição que deve exigir.”³⁵⁰

O sábio, assim como o bom príncipe, ao contrário do perdão, agirá como um bom médico, e “verá por qual método determinado caráter deveria ser tratado e de que modo as perversões poderiam voltar-se para a retidão.”³⁵¹ Pois, todo o tipo de punição o *sapiens* aplicará como um remédio³⁵². Diz ainda Sêneca, todos aqueles que pedem o perdão ao sábio, obterão por outro caminho, muito mais honrado. Visto que o sábio não perdoará, mas refletindo, poderá poupar e corrigir³⁵³, ele agirá de forma justa, reemitirá punições, preservará muitos de caracteres pouco sadios, mas que sejam ainda *curáveis*. Neste sentido, o *sapiens* se assemelhará ao bom jardineiro³⁵⁴, aquele capaz de cultivar as almas tortas dos delinquentes como se trata os caules que se entortaram. Não se trata as árvores que perderam o porte reto nem as matando, nem as

³⁴⁸ Sên., *Cl.* II, 4, 4.

³⁴⁹ Sên., *Cl.* II, 7, 1.

³⁵⁰ Sên., *Cl.* II, 7, 1-2.

³⁵¹ Sên., *Cl.* II, 7, 5.

³⁵² Sên., *Ira.* I, 16, 2.

³⁵³ Sên., *Cl.* II, 7, 2.

³⁵⁴ A analogia entre o sábio e o bom jardineiro está em Sên., *Cl.* II, 7, 4. Tal analogia, se pensada no contexto do *De Ira*, revela-se muito útil para pensar nas funções da penalidade para a comunidade. Pode-se penalizar para corrigir, para dar exemplo e evitar o crescimento de determinado crime, ou para evitar que o agente nocivo cause danos maiores à comunidade. Em última instância, porém, a ideia que reaparece em Sêneca é a de que a pena deve ser emitida em função da gravidade do delito ou da possibilidade de regeneração do criminoso. A pena, neste sentido, deve ser emitida livre da ira, tendo como seu imperativo apenas a razão. Procura-se, antes de toda medida drástica, como a pena capital, corrigir e recuperar o criminoso de qualquer maneira. A pena capital, para Sêneca, deve ser usada com extrema cautela e em último caso.

deixando livre, perdendo-as. Mas sim, àquelas que se “entortaram por algum motivo”, escoras devem ser colocadas para lhes restituir o porte e lhes corrigir o crescimento.

Percebemos, deste modo, que a clemência se aproxima muito mais com a razão, com um ato de inclinação racional. Seja por sua etimologia, seja pela diferenciação que possui dos vocábulos que lhe são adjacentes, seja pelas definições que Sêneca nos dá. *Clementia* é, deste modo, uma atividade racional, ligada à *supra legem*, à racionalidade divina e ao correto julgamento do *sapiens*. Trata-se de uma virtude genuína e não de uma paixão, pois “ali onde se introduziu a paixão, já não existe razão.”³⁵⁵

³⁵⁵ Sên. *Ira.*, I, 8, 1.

A figura do *sapiens* como dever ser do *princeps*

O que diferencia o homem comum, do verdadeiro sábio, para os estoicos? O que faz do *sapiens* um modelo moral a ser seguido e admirado? E por que todas as ações do sábio devem ser tomadas como perfeitas, como *katorthómata*? Tais perguntas, fundamentais para o desenvolvimento do ideário político e moral do estoicismo, desde sua origem, nos levam também a procurar pelas origens da construção da ideia própria de *sapiens*, sua capacidade de julgamento e, sobretudo, o alinhamento de suas ações de acordo com as leis da Natureza. O sábio, devemos sempre lembrar, é aquele que vive de acordo com a Natureza. Somente desta forma, para o pensamento estoico, a verdadeira liberdade é alcançada. É, portanto, na exata medida em que se vive de acordo com a Natureza que alcança-se a verdadeira liberdade, em toda sua plenitude.

Quais seriam as influências sofridas pelos estoicos no desenvolvimento deste aspecto de sua teoria, e, quais as implicações desta figura frente a construção de sua moral? Se faz preciso, portanto, o estudo da figura do *sapiens*, para a compreensão plena do pensamento político de Sêneca, uma vez que, suas formulações endereçadas ao governante será, em larga medida, embasada na figura do *sapiens*, como pretendemos sustentar.

Sabe-se que, durante muito tempo, a questão política fora negligenciada pelos intérpretes da *stoa*. Muito frequentemente se creditou ao estoicismo uma posição de indiferença, alheia à vida comum e aos assuntos públicos, além das constantes críticas dirigidas às supostas contradições entre sua ética e a possibilidade de realização da política. Um dos motivos desta interpretação do estoicismo fundamenta-se na construção da imagem do sábio (*sapiens* – *sophos*/σοφός) como um homem impassível, inabalável e acima de suas paixões. O sábio, compreendido enquanto uma espécie de “semi-deus”, viveria, sob o ponto de vista desta leitura, recluso e apartado do mundo, encerrado em si mesmo e insensível aos sofrimentos mundanos. Seria aquele que bastaria a si mesmo, ainda que em um cataclismo. Tal homem, considerado um modelo a ser seguido, espécie de exemplo inalcançável, não padeceria, não teria sentimentos e seria absolutamente indiferente ao mundo que o cerca. Levando a cabo este

viés interpretativo estaríamos, portanto, admitindo uma corrente filosófica apolítica, absolutamente indiferente aos regimes, governantes e corpos políticos. Por fim, tal forma de exposição da doutrina estoica, presumindo que o sábio não tivesse outra preocupação além de seu ostracismo ignóbil e insensível, o pintaria sempre entregue e retirado ao seu ócio especulativo, apartando-o, portanto, das possíveis discussões políticas que o circundassem. No entanto, como pretendemos demonstrar, não somente as questões políticas possuem lugar no pórtico, como são imprescindíveis em seu pensamento. Afinal, pensar o estoicismo nestes termos reduz inevitavelmente a importância das questões políticas na doutrina, pois ao afastar o sábio e sua *modelar* virtude dos assuntos da *res publica*, faz com que o *político* seja eclipsado do horizonte desta filosofia.

Mas, ao contrário disso, acreditamos que não seja possível conciliar tal interpretação defensora do apolitismo da escola com a já conhecida participação e interesse de filósofos estoicos na política³⁵⁶, bem como seria impossível negligenciar o papel da política na reflexão ética estoica. O que é preciso, antes de anular o universo político da filosofia da *stoa*, é *diferenciar, em seu discurso, sua perspectiva modelar de seus apontamentos gerais*. Ora, para bem compreendermos os ensinamentos estoicos, devemos sempre ter em mente que seu discurso possui meandros e sua interpretação requer cuidados. Que o estoicismo, durante muitos séculos, fora por muitas vezes interpretado como escola apolítica, disso não temos dúvida. No entanto, uma análise mais atenta pode nos oferecer outro caminho para sua interpretação. A questão política, na filosofia estoica, ao contrário do que muitos pensaram, sempre obteve espaço nos debates e sempre foi alvo de discussões, desde o início da escola.

³⁵⁶ Desde seu início, como já dissemos, a *stoa* demonstrou interesse na política. Para citar alguns exemplos, Zenão de Cítio, (considerado o criador da doutrina estoica em aproximadamente 300 a.C.), mesmo não tendo participação direta na política, ao ser solicitado por Antígono Gonatas, então rei da Macedônia, enviou em seu lugar seus discípulos, alegando estar muito velho para a tarefa. Sêneca, como sabemos, após cumprir o *cursus honorum* romano, foi preceptor de Nero e seu conselheiro durante o início de seu governo. Marco Aurélio foi imperador de Roma do ano 161 até sua morte, em 180, e dividiu-se entre o império e seus estudos filosóficos. Muitos outros filósofos tiveram interesse, atuaram na oposição de governos ou na participação direta na política romana, como Mussônio Rufo, Thrasea Paetus e Catão de Útica. Para conhecer o papel da *Stoa* na política helenística c.f: DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. VII, 6 (A partir deste ponto iremos nos referir a esta obra por meio das iniciais D.L., seguidas do número de seu livro e respectivo parágrafo.) e ERSKINE, A. *The belleistic Stoa: political thought and action*. p. 80.

Crisipo escreveu *Sobre os governos*³⁵⁷. Panécio escreveu sobre as magistraturas, Diógenes da Babilônia sobre as leis³⁵⁸, Atenodoro de Tarso e Ário Dídimo foram mestres de Otaviano³⁵⁹, o primeiro dos imperadores romanos. Há ainda a história de um discípulo de Zenão, Sphairos, que ao se transformar em conselheiro do rei de Esparta, Cleômenes, contribuiu com reformas, sempre pautando-se pelos ideais estoicos³⁶⁰. Sêneca nos deixou diversas obra nas quais a preocupação política era evidente. Especificamente no caso de nosso autor, suas consolações, alguns de seus diálogos (com atenção especial ao *De Clementia*) e em textos como *De Ira* e *Epistulae Morales ad Lucilium*, revelam o persistente interesse dos estoicos na *res publica*, na política e na vida em comum. Além do mais, não se deve esquecer Marco Aurélio, que além de filósofo estoico tornou-se imperador romano. O estoicismo e seus filósofos, por conseguinte, sempre manifestaram interesse na política; fato que deslegitimaria, em grande parte, a interpretação que considera o pórtico como escola apartada dos assuntos da *res publica*. Mas não somente este interesse garante espaço à política na ética estoica. Existem diversos outros fatores que merecem nossa atenção.

De modo a evitar equívocos, devemos deixar claro que muitas opiniões acerca do estoicismo são baseadas não nas obras de seus filósofos, mas nos relatos de historiadores, doxógrafos, biógrafos e adversários da *stoa*³⁶¹. O estado fragmentário de muitos textos, a inexistência completa de outros, as apropriações, reinterpretações e cópias manuscritas ao longo dos séculos, o descrédito que alguns exemplos históricos deixaram, enfim; tudo isso contribuiu para a formação equivocada desta imagem de apolitismo e indiferença da escola. No caso de Sêneca e sua tortuosa experiência com Nero, por exemplo, o legado histórico comumente propagado é aquele em que um *princeps* educado para a virtude transforma-se em um governante tirânico e violento. Em outras palavras, um legado malogrado de intervenção

³⁵⁷ D.L VII, 131

³⁵⁸ Cíc., *De Legibus*. III, 5-6.

³⁵⁹ C.f.: DIÃO CÁSSIO; *História Romana*, Séc. III, II, 16 e PLUTARCO; *Vidas Paralelas*, Vida de Marco Antônio, I, 80.

³⁶⁰ C.f.: Hadot, I. “Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques”. In: *REL* 48 (1970), pp. 133-179.

³⁶¹ É o caso, apenas para ilustrar, de Plutarco com o texto *De stoicorum repugnantibus*, no qual o autor não preocupa-se em demonstrar a doutrina, mas sim em apontar-lhe contradições, muitas vezes fruto de uma má interpretação por parte de Plutarco.

política por parte do póstumo. No entanto, no que pouco se insiste é que, apesar do insucesso de Sêneca em formar Nero para um governo justo e virtuoso, os cinco primeiros anos de seu governo – justamente aqueles em que Sêneca teve participação direta e determinante – são considerados anos de ouro do império³⁶². Além do mais, avaliar a importância da política na filosofia estoica por meio de seus exemplos históricos revela desconhecimento quanto ao funcionamento mesmo da ética estoica, na qual uma ação não adquire seu valor moral pelos resultados que obteve, mas sim pela intenção que a motivou. Em outras palavras, dentro do estoicismo, se Nero progrediu para a virtude ou não, não é passível de julgamento, pois não se avalia as ações por seus fins, mas por elas mesmas. Ações virtuosas, nascem virtuosas. Diz o autor romano:

“Além disso o sábio pode responsabilizar-se pelas suas decisões, não pelo sucesso das mesmas. Se o início [das ações] depende de nós, o resultado depende da fortuna.”³⁶³

Neste sentido, o realmente importante neste exemplo histórico é a intenção de Sêneca, sua tentativa de tornar Nero um governante virtuoso. O estoicismo, por fim, não julga uma ação pelo seu êxito, mas por sua intenção, uma vez que a ação reta é produzida pela sabedoria³⁶⁴. Uma ação moral, quando correta e virtuosa, o é desde seu princípio, desde a inclinação de seu agente. Afinal, como nos diz Sêneca, “Uma ação não pode ser correta se não for correta a vontade, pois é desta que provém a ação.”³⁶⁵ Finalmente, não devemos mensurar a importância da política no estoicismo por meio de seus resultados históricos, mas sim pelo interesse inerente de sua filosofia nestas questões. Em outras palavras, não se deve pautar a filosofia política estoica apenas por seus exemplos históricos. É preciso ir além. É preciso compreender sua ética para afirmar sua posição.

³⁶² Fala-se aqui daquilo que os historiadores chamam *quinquennium neronis*, ou os cinco primeiros anos do governo de Nero, tidos como justos e com grande desenvolvimento e estabilidade em Roma.

³⁶³ Sên., *Ep.* 14, 15.

³⁶⁴ Cíc., *Fin.* III, 32.

³⁶⁵ Sên., *Ep.* 95, 57.

Para além disso, a comum imagem do sábio estoico, pintado de forma sentimentalmente estéril, também pode corroborar tal interpretação. Mas, não nos deixemos enganar: *a impassibilidade do sábio não se traduz como indiferença ao político*. Lembremos da sentença de Plutarco, que nos relata que Crisipo, sistematizador do estoicismo, dizia que “o sábio participará da vida política se nada o impedir”³⁶⁶. Ao sábio, portanto, é aberta a possibilidade da política, apesar de sua denominação enquanto *indiferente* (*adiaphora - indifferens*)³⁶⁷ para o alcance da vida feliz. Mesmo a política sendo considerada um indiferente para a aquisição da virtude e para a manutenção da felicidade do sábio, ainda assim os mestres estoicos recomendam a sua participação na coisa pública. Além do mais, a impassibilidade do sábio não se traduz como ausência de sentimentos, mas sim como controle dos mesmos³⁶⁸. O sábio, assim como todos os outros homens, sente dor, frio, calor, amor, etc. No entanto, diferentemente dos homens comuns, os sábios não sucumbem a eles³⁶⁹. É o que nos diz o autor romano:

³⁶⁶ Plut., *De stoicorum repugnantibus*. 1045D

³⁶⁷ Na ética estoica, somente a virtude possui valor absoluto. Todo o resto é considerado indiferente (tudo aquilo que não possui valor em si mesmo, por exemplo, como riqueza, saúde, pobreza e etc.). Entre os indiferentes, os estoicos dividem três tipos distintos: os que estão de acordo com a natureza e são, portanto, preferíveis. Em segundo lugar, os absolutamente indiferentes porque não estão nem contra, nem a favor da natureza (se o número de cabelos é par ou ímpar, por exemplo) e, por fim, os indiferentes que devem ser rejeitados por não estarem de acordo com a natureza. No entanto, vale lembrar que os indiferentes configuram uma escala de valores relativos e que somente o *sapiens* poderá efetivamente saber quando uma ação será preferível ou não. Por exemplo, em uma tirania que convoque todos os homens saudáveis para uma batalha injusta, seria mais adequado não ter saúde. Somente o sábio, por ter suas ações perfeitas, saberia quando seria melhor ter saúde ou estar doente. Já os homens comuns, por sua vez, devem pautar-se pelos indiferentes preferíveis, realizando ações comuns alinhadas aos deveres (*kathekon*, *officium*), como, por exemplo, honrar a pátria e defender os familiares das injustiças.

³⁶⁸ Da mesma forma que o *sapiens* não prefere a solidão. O homem é, para os estoicos, um animal social antes de ser um animal político. Parece haver uma precedência do *koinonikos* (κοινωνικός) sobre o *politikos* (πολιτικός). Banateanu, A. *La théorie stoïcienne de l'amitié*. p. 102

³⁶⁹ Diz Sêneca: “As pessoas inexperientes [os não sábios] vêm-se em grandes dificuldades para superar as dores físicas precisamente porque não se acostumaram a contentar-se com a vida da alma, e dão portanto ao corpo grande importância. Por isso mesmo, o homem entregue de coração à sabedoria separa a alma do corpo e ocupa-se mais da primeira – sua parte melhor, de natureza divina –, e apenas dá ao corpo – frágil e sempre queixoso – os cuidados estritamente indispensáveis.” Sên., *Ep.* 78, 10. O sábio tem dor, mas não compromete sua virtude por ela.

“Para que te não pareça que a virtude estoica paira para além do humanamente possível, dir-te-ei que o sábio também pode estremecer, sofrer, perder a cor, pois tudo isso são sensações fisicamente naturais.”³⁷⁰

Talvez a grande dificuldade seja a tradução do vocábulo grego ἀπάθεια (*apatheia*) na língua latina, motivo de muitos mal-entendidos na compreensão do sábio estoico. Traduzido normalmente por *impatientia* em latim, o termo grego *apatheia* pode significar tanto a ausência de *pathos* (sofrimento, afecção, paixão), quanto a invulnerabilidade do ânimo frente ao *pathos*. Por *impatientia*, Sêneca pretende “aludir a alguém capaz de repelir o sentimento da dor” mas, lembra o autor, “a palavra pode entender-se como significando a incapacidade de suportá-la.”³⁷¹ Nesta segunda acepção, o termo é erroneamente compreendido, pois tal interpretação levará a pensar o sábio como aquele que evita todo o sofrimento, dada sua incapacidade de suportá-lo. Neste sentido, nosso autor questiona se não seria

“preferível falarmos em invulnerabilidade do ânimo (*invulnerabilem animum*), ou em ânimo situado para lá de todo sofrimento (*animum extra omnem patientiam positum*)”³⁷²,

de modo a evitar tal equívoco. Esta diferença vocabular interfere diretamente na interpretação do sábio estoico, já que pode ser erroneamente entendido como aquele que não possui sentimentos, quando, na verdade, o sábio estoico *sente*, mas não *sucumbe a eles*. Ainda sobre essa questão, nosso filósofo trata de diferenciar a proposta estoica da cínica, dizendo que:

“A diferença entre a nossa escola [estoica] e a deles [cínicos – recuperados aqui por uma crítica feita por Epicuro à Estilbão, filósofo megárico do séc. III a.C] é que o sábio, na nossa concepção, embora o sinta, domina todo o sofrimento, na deles, nem sequer o sente.”³⁷³

³⁷⁰ Sên., *Ep.* 71, 29. (*Sotericorum veterum fragmenta* - SVF III,7 668, 544, 545)

³⁷¹ Sên., *Ep.* 9, 2-3.

³⁷² Idem, *Ibidem*.

³⁷³ Id. *Ibidem*. “Hoc inter nos et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne sed sentit, illorum ne sentit quidem”.

Talvez, ao invés de falarmos em impassibilidade do sábio, devamos falar em invulnerabilidade do mesmo. Ainda assim, o âmagos da questão política permanece intacto. Impassível ou invulnerável o sábio *não é indiferente*. E a política, *mesmo considerada um indiferente para a aquisição da virtude absoluta*, tem valor na ética, na medida em que pode contribuir com o desenvolvimento moral dos homens comuns e constitui, por isso, um importante espaço de ação política do *sapiens*. Em termos técnicos, o correto é afirmar que o sábio é *invulnerabilis* aos *indifferens*, mas nunca *indiferente* ou *insensível ao político*. Como nos diz Laurand:

“Se engajar na cidade, de uma maneira ou de outra, é uma consequência lógica da *oikeiosis* [apropriação de si mesmo] e do sentimento natural de justiça que isso engloba: a natureza chama desde os primeiros impulsos e, uma vez que a cidade [comum] constitui esse tipo de ponto de união que permite aos insensatos conhecer aproximadamente a ligação social que ela exige, a cidade particular se transforma em lugar privilegiado, mas ambíguo, de ação do sábio.”³⁷⁴

Pensar o estoicismo com apolítico tem ainda uma outra motivação e diz respeito ao significado de paixão (*affectum, pathos*)³⁷⁵. Sêneca, por exemplo, ao analisar a ira oferece uma detalhada explicação do funcionamento das paixões, sua significação exata e o que pode ou não ser considerado uma paixão. Esta questão é central, na medida em que nos permite compreender tudo aquilo que o sábio estoico deve ou não sentir. A ira, assim como as demais paixões, não são movimentos fortuitos da alma, tais como o riso espontâneo ou o entristecer-se frente aos suplícios ou encenações teatrais. Sobre todas estas coisas, Sêneca afirma que “são movimentos de almas que, todavia, não querem ser movidas; não são paixões, mas princípios que preludiam as paixões.”³⁷⁶ Pois, como sabemos, as paixões, assim como os vícios, são movimentos *voluntários* da alma. À estes movimentos voluntários é que o sábio deve resistir,

³⁷⁴ Laurand, L. *La politique stoïcienne*. pp. 125-126.

³⁷⁵ Paixão, muitas vezes traduzida em latim como *perturbatio animi*, é a grosso modo uma implusão irracional que excede a harmonia da razão, tanto do homem, como do mundo. E, por isso, deve ser compreendida como algo contra a natureza. C.f. D.L., VII, 110.

³⁷⁶ Sên., *De Ira*. II, 2, 5.

deve combater com ânimo forte. Assim, o alegrar-se ou entristecer-se frente aos sofrimentos ou júbilos dos homens, o querer bem sua pátria, o amor aos filhos, cônjuges e cidadãos, a amizade, a raiva frente as injustiças diárias, tudo isso pode e deve ser sentido pelo sábio. Pois, como diz nosso autor:

“Nada dessas coisas que impelem *fortuitamente* a alma devem ser chamadas de paixões: a alma, por assim dizer, sofre-as mais do que as produz. Portanto, a paixão não é ser movido em função de imagens que nos ocorrem dos fatos, mas entregar-se a elas e seguir esse movimento fortuito. Realmente, se alguém considera um indício de paixão e um sintoma do estado da alma a palidez e as lágrimas caindo, a excitação de um desejo obsceno ou um suspiro profundo, um olhar repentinamente mais acerbo ou algo semelhante a tais coisas, engana-se e não entende que estes são impulsos do corpo.”³⁷⁷

O sábio, portanto, sente igualmente estes prelúdios das paixões, da mesma forma que os homens comuns. No entanto, a diferença é que o sábio não dá o seu assentimento à este primeiro movimento da alma. Isto é, os mantém sob o julgo da razão. O sábio somente dá o seu assentimento às *representações catalépticas*³⁷⁸, ao verdadeiro. Esse é um dos motivos que faz com que os filósofos estoicos afirmem que somente o sábio tem ciência³⁷⁹, somente o sábio conhece verdadeiramente. O sábio estoico seria, neste sentido, σοφός (*sophós* – *sapiens*). Por ter este conhecimento perfeito, por dar somente seu assentimento às representações verdadeiras, por conformar-se inteiramente à Natureza é que se diz que toda a ação empreendida pelo sábio é uma ação correta (*kathortoma* - *rectum/perfectum officium*). Neste sentido, a invulnerabilidade do sábio tem relação direta com a aceitação das determinações da Natureza, com a aceitação *voluntária* dos desígnios da fortuna.

“O sábio não se lamenta se lhe acontecer algo daquilo que a condição humana está sujeita. Conhece as próprias forças, sabe que não vergará sob o peso.

³⁷⁷ Sên., *De Ira*. II, 3, 1.

³⁷⁸ Do grego *phantasia kataleptike* (φαντασία καταληπτική), traduzido para o latim por *visum comprehendibile*. C.f. Cíc., *Academica*, I, 40-41.

³⁷⁹ C.f.: Brennan, T. “Psicologia moral estoica”. In: Inwood, B. *Os Estoicos*. São Paulo: Odysseu, 2006. p. 292.

Com isso eu não estou a colocar o sábio à parte do comum dos homens nem a julgá-lo inacessível à dor como se de um penedo insensível se tratasse. Apenas recordo que o sábio é formado de duas partes: uma é irracional, e sensível, portanto, às feridas, às chamas, à dor; outra é racional, dotada de convicções inabaláveis, inacessível ao medo, indomável. É nesta parte que reside o supremo bem para o homem.”³⁸⁰

O sábio, neste sentido, é aquele atingiu a perfeição de sua racionalidade, que a elevou ao seu mais alto grau, realizando sempre ações retas e virtuosas. Em outras palavras, é aquele que realizou seu bem específico enquanto homem, que alinhou-se à razão universal. Diz Sêneca:

“No homem, enalteçamos só aquilo que se lhe não pode tirar, nem dar, aquilo que é específico do homem. Queres saber o que é? É a alma e, na alma, uma razão perfeita. O homem é, de fato, um animal possuidor de razão; por conseguinte; se um homem consegue a realização do fim para que nasceu, o seu bem específico atinge a consumação. A razão não exige do homem mais do que esta coisa fácilima: viver segundo a sua própria Natureza!”³⁸¹.

A ideia de retidão das ações do sábio, bem como a fonte de seu auto-controle está ligada, sem dúvida, aos critérios de verdade da própria epistemologia estoica. Se o *sapiens* age bem é porque conhece e, concilia-se a si mesmo, em determinada circunstância. Assim, frente à realidade e as sensações, o sábio, por só dar seu assentimento ao verdadeiro (ao racional), consegue manter-se controlado e agindo única e exclusivamente de acordo com a natureza. Sobre as sensações, para o estoicismo, são todas verdadeiras, mas as representações que daí nascem, umas são verdadeiras, outras pode ser falsas³⁸². Pois, como sabemos, toda sensação é também um assentimento e uma compreensão³⁸³. Sobre este tema, Joseph Moreau nos diz:

³⁸⁰ Sên., *Ep.* 71, 26-27. (*S.V.F* II, 762) (*S.V.F* II, 879 e III, 20) e também *Ep.* 72,5.

³⁸¹ Sên., *Ep.* 41,8.

³⁸² *S.V.F.*, II. 78.

³⁸³ *S.V.F.*, II. 72, 2.

“O mérito e a originalidade de Zenão, na teoria do conhecimento³⁸⁴, é de ter percebido que a percepção sensível não se reduz aos dados dos sentidos, mas que ela implica igualmente um julgamento, chamado assentimento.”³⁸⁵

O caráter ativo do conhecimento, a necessidade da existência de um movimento subjetivo para que se efetue o conhecimento objetivo é aqui a grande contribuição do antigo estoicismo à questão do conhecimento, pois, como já dissemos, todo o esforço de Zenão estava centrado na tentativa de oferecer uma solução conciliadora entre as diferentes teorias do conhecimento de sua época. Deste ponto de vista, a concepção apresentada pelo fundador do Pórtico mostrou-se muito interessante, inclusive reconhecidamente indicada na escolha do próprio vocabulário empregado: na realidade, o adjetivo *katalèptikos* (ou *kataleptikè*; já que as duas formas são encontradas nos textos antigos) pode, em grego, tanto ter um significado ativo e quanto um significado passivo. Isto explica-se, se pegarmos um exemplo simples da formação do conhecimento pelos sentidos, como no caso da visão, já que temos um *pneuma* proveniente da parte hegemônica da alma, que por sua vez cerca o objeto a ser visto para, novamente, trazer-lhe sua imagem.

Desta forma, na formação do conhecimento oriunda do sensível não existe plena passividade da alma, como queriam os filósofos puramente empíricos. Afinal, a parte hegemônica de nossa alma possui um papel ativo no conhecimento, na exata medida em que

³⁸⁴ Como bem nos sintetiza Virieux-Reymond, o Pórtico parece ter ocupado um espaço de conciliação entre as diferentes teorias do conhecimento da tradição filosófica. Se, de um lado, a primeira solução apresentada por Platão nos indica a resolução do problema do conhecimento pela via idealista, na exata medida em que nós conheceríamos a realidade ao nos aproximar das Ideias (remonta-se aqui ao mito da caverna), o filósofo grego passa a admitir, em textos mais tardios, como no Teeteto ou no Parmênides, por exemplo, a necessidade de formar conhecimento não por meio de elementos isolados, mas por meio de elementos “mistos”, afirmando que não se poderia jamais definir um conceito a não ser mediante outros conceitos. Assim, “Platão se dava conta que a sensação não era a ciência, pois o sensível, constantemente desaparecendo em fluxo perpétuo, não poderia ser objeto de conhecimento já que, as vezes, poderia conter características opostas.” C.f.: Virieux-Reymond, Antoinette. *La logique et l'Épistémologie des stoïciens : Leurs rapports avec a) la logique d'Aristote et b) La logistique et la pensée contemporaines*. Thèse de doctorat. Université de Lausanne. Lausanne: Imprimeries Réunies de Chambéry, 1949. p.52. Se para Platão esta intuição intelectual transcende o mundo sensível, seu discípulo Aristóteles não pensava da mesma forma. Para o filósofo de Estagira, não haveria transcendência, e o conhecimento teria fundamento na realidade sensível. Da mesma forma, os estoicos buscaram igualmente oferecer uma solução plausível para o impasse das diferentes teorias do conhecimento, oferecendo por sua vez, a teoria dos incorpóreos.

³⁸⁵ Moreau, Joseph. “Le stoïcisme et la philosophie classique”. In : *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1965, IV. p. 460.

aprova ou recusa uma representação, tarefa que comumente o estoicismo denomina assentimento.

O assentimento, segundo Voelke, é formado a partir de um verbo que, em sua origem significa “o fato de estar de acordo com alguém e evoca a ideia de um escrutínio onde se deposita o mesmo voto que outro votante”³⁸⁶. Assentimento, palavra que vem do grego *sunkatathesis* (συγκατάθεσις) e possui como tradução latina *assensio*, *approbatio*, aparece pela primeira vez na história da filosofia com Zenão³⁸⁷, e constitui uma das faculdades centrais da doutrina estoica tanto no tocante da fundamentação de sua teoria do conhecimento, bem como no âmbito moral, uma vez que o assentimento precede todo impulso de qualquer ação. Neste sentido, fica claro que, para Zenão e os demais filósofos do estoicismo, *dado o aspecto voluntário do assentimento*, pode-se inferir que os homens são plenamente responsáveis por suas paixões, por seus sentimentos e loucuras. Como nos diz Laurand,

“Assim, se os estóicos proclamam o aspecto voluntário desta apreciação (Cíc., Ac., I, 40 “*In nobis positam et uolontariam*”), eles sublinham a fraqueza e a loucura daquele que doa seu assentimento ao falso, ou simplesmente ao provável (o assentimento é nomeado então opinião) ele que é de fato plenamente responsável por sua loucura, ou, o que dá no mesmo, de sua ignorância, aquele que é incapaz de nuançar a adesão normal às representações katépticas.”³⁸⁸

Como nos diz Bréhier,

“A física estóica tem por objetivo nos levar a nos representar, pela imaginação, um mundo totalmente dominado pela Razão, sem nenhum resíduo irracional ; nada dominado pelo acaso ou pela desordem, como em Aristóteles ou Platão, tudo está na ordem universal. O movimento, a mudança, o tempo, nada disso é indício de imperfeição e de ser inacabado, como para o geômetra Platão ou o biólogo Aristoteles. O mundo sempre em modificação e em movimento tem, a cada

³⁸⁶ A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973. p.31.

³⁸⁷ De acordo com L&S, *sunkatathesis* é um substantivo de provável origem estóica. No entanto, um verbo correspondente encontra-se em Platão (*Górgias* 501c) e Aristóteles (*Tópicos* III, 116a11), no sentido de “dar seu assentimento à uma opinião”. L&S, 39A, nota 3.

³⁸⁸ Laurand, V. *Le vocabulaire des stoïciens*. Ed. Ellipses. Paris : 2002. p.13

instante, a plenitude de sua perfeição. O movimento é, em cada um de seus instantes, um ato e não um ponto de passagem ao ato. O tempo é, como o espaço, um incorpóreo sem substância nem realidade, já que é, somente porque ele age ou padece, graças à sua força interna, que um ser muda e permanece. Nenhuma disposição, como para Aristoteles e os sucessores de Platão, a proclamar o mundo eterno para salvar a perfeição ; o mundo dos estoicos é um mundo que nasce e se dissolve sem que sua perfeição seja atingida. A racionalidade do mundo não consiste mais na imagem de uma ordem imutável que se reflete na matéria, o quanto esta lhe permite, mas na atividade de uma razão que submete toda e qualquer coisa ao seu poder.”³⁸⁹

O sábio difere do insensato por suas ações, pela conformidade que mantém com a natureza. Pois, como sabemos, “o bem supremo consiste em viver de acordo com a Natureza”³⁹⁰. Viver de acordo com a Natureza equivale dizer, segundo os estoicos, que o fim último de cada ser vivo é viver conciliando-se tanto à sua própria Natureza, quanto à *physis* universal, constantemente atualizando-a. Viver de acordo com a natureza, para o homem e contrariamente aos animais seria, portanto, viver de acordo com a razão, dado que a racionalidade é uma característica humana que deve ser levada à perfeição. Seria uma espécie de apropriação de si mesmo, apropriação das qualidades e características que são exclusivas daquele ente vivo³⁹¹. Ora, o que haveria de mais específico aos seres humanos? Sêneca nos responde ao dizer que o “homem é, de fato, um animal possuidor de razão”³⁹². Desta forma, a racionalidade é apontada como característica exclusiva dos homens (bem como dos Deuses), uma vez que o *logos* humano é um fragmento do *logos* divino, da *ratio* universal³⁹³. Assim, é no exercício da razão que o homem encontrará o bem supremo, é conciliando-se e apropriando-se à sua própria *physis* (racional) que ao mesmo tempo ele se apropriará e participará da razão universal. O sábio, neste sentido, é aquele que levou sua natureza específica à sua excelência,

³⁸⁹ Bréhier, E. *Histoire de la Philosophie*. Tome I. L'Antiquité et le Moyen Âge. Librairie Felix Alcan. Paris : 1928. pp.213-214.

³⁹⁰ Sên. *De Otio*. V, 1. (*Solemus dicere summum bonum esse secundum naturam uiuere: natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni*.)

³⁹¹ Trata-se aqui, mais uma vez, da ideia estoica de *oikeiosis* – *conciliatio*.

³⁹² Sên. *Ep.* 41, 8.

³⁹³ Sên. *Ep.* 76, 9.

conformando-a à Natureza universal. Ele é, por fim, pura racionalidade em seus atos, apesar de, como já vimos, demonstrar sentimentos. O sábio, aquele que age exclusivamente sob o crivo da razão, é exemplo daquilo que os homens devem alcançar. Aliás, Sêneca sempre coloca a figura do sábio como exemplo a ser seguido, como modelo ao qual devemos nos espelhar. Diz o autor: “Que a nossa alma, portanto, tenha um modelo a quem venere e graças a cuja autoridade torne mais nobre mesmo o seu mais íntimo recesso.”³⁹⁴ ou ainda, em outro trecho: “Temos a necessidade, repito, de alguém por cujo caráter procuremos afinar o nosso: riscos tortos só se corrigem com réguas.”³⁹⁵. Por fim, devemos compreender que o sábio tem função paradigmática, desempenhando uma espécie de *paradigma pedagógico* para a formação dos homens. O sábio é aquele exemplo para o qual todas as ações que se pretendem corretas concorrem. Ele seria, em nossa interpretação, o ponto de fuga das ações dos homens insensatos, indicando o caminho a ser seguido para que a sabedoria seja alcançada.

Percebe-se, portanto, que a figura do sábio estoico deve ser interpretada muito mais com *contornos modelares* que propriamente factuais, caso queiramos estabelecer a política como central na ética estoica. Se, como pensam aqueles que não creditam ao estoicismo uma preocupação política, a única forma válida de pensar a cidade³⁹⁶ fosse aquela na qual somente o sábio e sua excelência moral constituíssem um verdadeiro corpo político, então seria insubsistente toda prática política mundana, com suas cidades particulares e suas comunidades. Isto é, “nós podemos pensar que toda cidade se encontra invalidada nos seus fundamentos frente à excelência da Natureza e do sábio, uma vez que ela (a cidade comum) reúne uma esmagadora maioria de insensatos.”³⁹⁷ Em outras palavras, levando às últimas consequências

³⁹⁴ Sên., *Ep.* 11, 9.

³⁹⁵ Sên., *Ep.* 11, 10.

³⁹⁶ Devemos lembrar que, no estoicismo em geral e igualmente para Sêneca, o tema das *duas repúblicas* é sempre presente. Em sua filosofia, deve ser entendido que existe a cosmópolis, fruto da universalidade da razão no homem, fazendo com que, no limite, todos sejamos iguais independentemente de qualquer outro atributo, social ou espacial. E a república particular, como as pequenas cidades (Roma, Atenas, etc.). Explica o autor: “Em espírito aprendemos duas repúblicas: uma, grande e verdadeiramente pública, que abarca deuses e homens, na qual não nos confinamos a este ou àquele canto, mas na qual os raios do sol marcam os limites de nossa cidade; outra, à qual nos atribui nossa condição de nascimento (essa será a dos atenienses ou dos cartagineses ou alguma outra cidade qualquer), que não se estende a todos os homens, mas a alguns determinados.” SÊNECA, *De otio*. IV, 1.

³⁹⁷ LARAUND, V. *La politique Stoïcienne*. p.06.

a partição entre pequena cidade (a cidade comum, particular) e a grande cidade, o *cosmos*, chegamos à conclusão que o único espaço de participação política possível para o sábio é aquele “reduzido à uma moral perfeita, que consiste em colaborar ao destino e a ser cidadão do mundo”³⁹⁸. Sob este ponto de vista, o sábio deveria se afastar dos assuntos mundanos, da política particular e, portanto, indiferente³⁹⁹ aos propósitos de um homem virtuoso. Caímos novamente naquela imagem do estoico fechado em si mesmo, mais preocupado com o ideal de virtude professado pela doutrina que pela vida cotidiana. Caímos na ideia do sábio que não investe suas forças na *res publica* que o cerca uma vez que esta é imperfeita e habitada por insensatos, fazendo-nos pensar que nunca alcançaremos a virtude.

Pensar a ética e, portanto, a política estoica em termos tão extremados, como na oposição vício / virtude, insensato / sábio, é, primeiramente, reduzir muito o poder de reflexão da *stoa* e, além disso, não compreender bem o cerne da escola, o caráter pedagógico e ambíguo de seu discurso⁴⁰⁰. Afinal, que sentido teria aconselhar aquele que atingiu a perfeição moral e a vida virtuosa (sábio) ou, na outra extremidade, o completo insensato, o homem comum? Se de um lado temos o sábio que, como vimos, realizou plenamente sua finalidade específica, exercendo sua racionalidade de forma a viver de acordo com a Natureza, de outro temos os homens comuns, não sábios, imensa maioria existente nas cidades. Frente à condição raríssima e até mesmo duvidosa da existência do sábio, os estoicos admitiam um conceito fundamental para resguardar o espaço de ação moral entre homens comuns. Trata-se da ideia de progresso moral. Pois, se a sabedoria absoluta, tal qual como concebida e exercida pelo sábio, é inacessível aos homens; a estes cabe o exercício dos deveres como meio de agir virtuosamente.

Sem entrar no mérito das ações perfeitas (*katorthomata*), das ações que são exclusivas de sábios e deuses por serem absolutamente perfeitas, voltemos nossos olhos para as ações possíveis, as ações dos homens comuns, vivendo em sociedade. Seria possível resguardar um espaço para a moral entre eles? Se pensarmos a ação virtuosa como exclusiva do sábio, toda a

³⁹⁸ LARAUND, V. *La politique Stoïcienne*. p.06.

³⁹⁹ Do grego *adiaphora* (ἀδιάφορα - indiferentes).

⁴⁰⁰ C.f.: GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estoico: O duplo discurso da stoa*. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.

ação entre homens comuns perde sua força. No entanto, se considerarmos que, aquém da excelência do sábio existe a possibilidade de uma virtude entre os homens, então será possível dotar as ações comuns de algum valor moral, ainda que relativo frente ao valor absoluto da virtude. Tais ações “relativas”, acessíveis a todos os homens, é o que permite o plano político e moral aos insensatos. Estamos tratando, portanto, não da cosmópolis e do sábio (com suas ações perfeitas), mas da *res publica* particular e dos homens comuns (com suas ações suscetíveis ao erro).

Entre as ações comuns, umas são preferíveis por estarem mais próximas da natureza, outras devem ser evitadas por serem prejudiciais ao alcance da virtude, outras ainda são completamente indiferentes. Para alcançarmos a virtude e o bem viver seria preciso alinharmos nos o máximo possível de nossa *physis*, tanto particular, quanto universal. Deveríamos, caso quiséssemos ser homens virtuosos, agir de acordo com a razão, agir o mais alinhado possível com a *ratio* universal. A este agir de acordo com a razão os estoicos chamam de *kathēkonta* (ações preferíveis) em grego, termo traduzido por Cícero por *commune officium*, ou simplesmente *officium*, e por Sêneca pela palavra *convenientia*, tendo, todos esses vocábulos o mesmo significado: agir, na medida do possível, de forma a apropriar-se de sua própria natureza, atualizando-a e conciliando-se a ela. Frente à excelência da figura do sábio (σοφός – sapiens) e da perfeição de suas ações, é colocada a figura do homem prudente, guiado pela φρόνησις (*phrónēsis* / *prudentia*) na tentativa de aproximar-se da virtude e da vida feliz. A moral equivale, entre homens insensatos, a um código de conduta prática, por meio do qual aqueles que tiverem boa vontade em alcançar a virtude poderão se exercitar. Dessa forma, diz Banateanu:

“existe um lugar para uma virtude humana ao lado da virtude do sábio, uma virtude que não é sabedoria e saber absoluto (σοφός), mas prudência (φρόνησις) e reflexão racional. Esta prudência consiste em fazer todo o nosso possível para atingir o objetivo a natureza que nos é proposta.”⁴⁰¹

⁴⁰¹ Banateanu, A. *La Théorie stoïcienne de l'amitié*. Fribourg: Presses Universitaires de Fribourg Suisse, 2001. p. 62.

Com isso, temos o desenvolvimento de uma filosofia que torna-se cada vez mais parenética, mais preocupada e “especializada nos preceitos concernentes a vida cotidiana”⁴⁰². Pouco a pouco o estoicismo vai se afastando das especulações metafísicas para se concentrar em conselhos práticos, para transformar-se em *ars vivendi*. Afinal, a filosofia, assim como a virtude, não é obra do acaso. Ambas pressupõem um árduo caminho para ser trilhado⁴⁰³. Para Sêneca, a natureza não nos dá a virtude: alcança-la é tarefa dos homens, *é tarefa da filosofia*. É por meio de suas ações, da correta escolha delas, da prática das *kathēkonta* que o homem poderá aproximar-se da virtude e obter uma vida feliz. Mas, não nos enganemos, para usar uma frase de nosso autor: “A via que conduz ao cume da dignidade é extremamente árdua” e, caso se quera obter êxito em alcançar a virtude, é preciso tanto conhecer, quanto agir. Ao homem comum, que tanto não conhece como não age de forma perfeita (em contraposição ao sábio – este sim que possui o verdadeiro conhecimento e é capaz de realizar ações perfeitas, como vimos) é preciso, caso queira progredir rumo ao “cume da dignidade” levar uma vida de acordo com a Natureza. Isto é, uma vida de racionalidade.

O bem viver estaria, deste ponto de vista, absolutamente ligado ao exercício da filosofia, uma vez que, diz o filósofo, “não há filosofia sem virtude, nem virtude sem filosofia”⁴⁰⁴. A prática filosófica seria, na concepção do autor romano, o meio por excelência de alcançar a tão almejada vida virtuosa e são muitos os trechos que nos afirmam que o exercício da filosofia é o meio mais eficaz para alcançarmos a vida feliz. Sêneca nos comenta:

“Quem duvidará, Lucílio amigo, que, se devemos a vida aos deuses imortais, é à filosofia que devemos a vida virtuosa?”⁴⁰⁵.

Mais que isso, a filosofia funcionaria como guia para as ações comuns dos homens. Funcionaria como condutora das ações virtuosas. Diz Sêneca:

⁴⁰² Banateanu, A. *La Théorie stoïcienne de l'amitié*. Fribourg: Presses Universitaires de Fribourg Suisse, 2001.p. 62.

⁴⁰³ C.f.: Sên., *Ep.* 90,2

⁴⁰⁴ Sên., *Ep.* 89

⁴⁰⁵ Sên., *Ep.* 90,1

“ela [a filosofia] ordena a vida, regula a ação, mostra o que deve ser feito e o que deve ser evitado, está no leme e dirige o curso hesitante dos que erram a esmo”⁴⁰⁶.

A filosofia seria a arte do bem viver, longa arte (como bem lembrado por Sêneca ao retomar a famosa frase de Hipócrates: “a vida é breve, longa é a arte”⁴⁰⁷), arte que permitiria ao homem alcançar a virtude.

No entanto, como sabemos, a filosofia é arte ociosa, desprendida da vida em comum. Ela é, ao mesmo tempo, modo de ação. Esta exortação à filosofia não se identifica com a contemplação alheia à atividade pois, ainda segundo a concepção filosófica estoica, não poderia existir contemplação sem ação. O próprio exercício da filosofia seria, em última instância, movimento e ação alinhados à contemplação da Natureza. Fato que está plenamente de acordo com os gêneros de vida expostos pela doutrina estoica⁴⁰⁸. Pois, para os estoicos, a vida que se guia pelo *logos* reveste tanto a prática, quanto a teoria. Trata-se do *logikos bios* (λογικος βίος), gênero que engloba tanto a vida contemplativa, quanto a atividade, tal como Sêneca descreve a verdadeira filosofia. Afinal, a vida racional, como sabemos, é a vida pautada pela natureza e, ainda de acordo com Banateanu, “viver de acordo com a natureza é viver de acordo com a razão e esta nos guia tanto na teoria, quanto na prática. A virtude é, portanto, ao mesmo tempo teórica e prática.”⁴⁰⁹ Igualmente a “A filosofia”, diz Sêneca, “ensina a agir, não a falar”⁴¹⁰. E também a própria virtude é composta por estas duas partes, pois Sêneca a define levando em consideração teoria e prática. Diz nosso autor: “A virtude reveste dois aspectos: um, a contemplação da verdade, outro a ação”⁴¹¹.

⁴⁰⁶ Sên., *Ep.* 16 (C.f.: *Ep.*, 95)

⁴⁰⁷ HIPÓCRATES. *Aforismos*, 1.1

⁴⁰⁸ Diz Diógenes Laércio que, dentre os três gêneros de vida descritos pelo estoicismo, o melhor para alcançar a verdadeira felicidade é o gênero racional. Diz o autor: “Dos três modos de vida – o contemplativo, o prático e o racional – os estóicos dizem que se deve escolher o terceiro, pois a natureza criou o ser racional adaptado para a contemplação e a ação.” D.L., VII, 130.

⁴⁰⁹ Banateanu, A. *La Théorie stoïcienne de l'amitié*. Fribourg: Presses Universitaires de Fribourg Suisse, 2001. p. 86.

⁴¹⁰ Sên. *Ep.* 20

⁴¹¹ Sên. *Ep.* 94, 45. Vale lembrar que a discussão de *praecepta* x *dogmata* é recuperada e sistematizada por Sêneca nas cartas 94 e 95 de suas *Epistulae*.

A filosofia seria, portanto, o meio por excelência para alcançar a vida virtuosa, vida que une em si tanto a apropriação da *physis*, da atualização em si da *ratio* universal, quanto o dever da ação, o dever de ser útil senão ao maior número possível de outros homens, no mínimo a si próprio. Diz Sêneca:

“Assim, vivo segundo a Natureza, já que a ela me entreguei totalmente, já que sou eu seu admirador e servo. Entretanto, a natureza quer que eu faça duas coisas: agir e dedicar-me à reflexão. Tanto uma quanto a outra eu realizo, pois não pode haver contemplação sem alguma forma de ação”.⁴¹²

Não se trata de pura *dogmata*, mas igualmente de conselhos capazes de guiar ações. Há, portanto, uma indissociabilidade entre o plano da reflexão e o plano da ação política, tal como existe uma indissociabilidade entre a teoria e a prática. Na visão de Sêneca, dedicar-se à Filosofia é, ao mesmo tempo, entregar-se à um tipo de ação. Se não é possível estar diretamente envolvido nos assuntos da corte ou enfiado nos palácios, ainda assim é possível agir. Ainda assim é possível intervir. Pois, como sabemos, os estoicos acreditavam que uma das formas (talvez a mais sublime) de cumprir as determinações da Natureza era entregar-se ao estudo da filosofia, uma vez que a contemplação filosófica tem em si mesma a característica de servir ao conjunto dos homens em tempos futuros, de intervir em suas sociedades, de os formar.

“A Filosofia não é uma habilidade para exhibir em público, não se destina a servir de espetáculo; a filosofia não consiste em palavras, mas em ações. O seu fim não consiste em fazer-nos passar o tempo com alguma distração, nem em libertar o ócio do tédio. O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos atos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos. Sem ela ninguém pode viver sem temor, ninguém pode viver em segurança. A toda hora nos vemos em inúmeras situações em que carecemos de um conselho: pois é a filosofia que no-lo pode dar.”⁴¹³

⁴¹² Sen. *De Otio*. IV

⁴¹³ Sên. *Ep.* 16, 3.

Desta forma, a contemplação filosófica e a vida dedicada à Filosofia seria, de acordo com o estoicismo de Sêneca, igualmente uma de ação e – em última instância, uma vida de ação política, uma vez que sendo a filosofia o instrumento para o aperfeiçoamento moral dos homens, seria da mesma forma instrumento de seu aperfeiçoamento político. Por meio do ensino da virtude, tarefa por excelência da filosofia, pode-se pensar em transformar cidadãos particulares em cidadãos do mundo, universalizando-os pela ampliação (apropriação) de sua racionalidade. E, como já dissemos, também a política pode ser interpretada enquanto instância indiferente que pode propiciar o acesso dos insensatos à justiça, pelo menos. É sempre preferível, portanto, ter uma vida ativa, manter-se em movimento. Pois a política e a *res publica* particular, mesmo sendo considerados *indiferentes* para a aquisição da virtude e da vida feliz, ainda assim resguardam algum valor entre os homens comuns, já que podem ser interpretadas enquanto *indiferentes aos quais atribuímos valor relativo*. A política é, portanto, um *preferível*. E, sendo um preferível, devemos sempre buscá-la em nossas ações de homens comuns, em nossos *deveres*. Neste sentido, o ócio é indicado pelos estoicos apenas quando toda e qualquer tentativa de ação na esfera pública se mostrar inócua. E, ainda assim, o sentido da palavra *ócio* merece uma interpretação cuidadosa: não se trata de ócio indiferente, mas sim de um retiro da vida pública tendo em vista uma ação posterior⁴¹⁴. Pois Sêneca, retomando os ensinamentos de Zenão e Crisipo, diz que também no ócio pode-se empreender grandes feitos.

Diz o autor:

“Somos nós [os estóicos] certamente que afirmamos tanto de Zenão quanto de Crisipo terem feito eles maiores coisas do que se tivessem conduzido exércitos, exercidos cargos honrosos, promulgado leis – que aliás eles promulgaram, não para uma só cidade, mas para todo o gênero humano.”⁴¹⁵

⁴¹⁴ O *otium* proposto por Sêneca igualmente não se confunde com o lazer. A vida dedicada à filosofia é louvável e, mesmo nela, a utilidade é estimada. Ao comentar o caso de Vátia, famoso figurão romano que resolvera afastar-se de Roma e retirar-se da vida política e social, de modo a não ser atormentado pelos problemas comuns, Sêneca fala à Lucílio: “Não, Vátia sabia esconder-se, isso sim, mas não viver; pois há uma enorme diferença entre viver no ócio ou viver na indolência.” In: Sên., *Ep.* 55, 4.

⁴¹⁵ Sên., *De Otio*. VI, 1.

Isto é, mesmo sem tomar parte nos negócios públicos, tais filósofos, nos lembra Sêneca, “não levaram vida inerte: descobriram o modo de tornar sua inatividade mais útil aos homens que a agitação e o suor de outros.”⁴¹⁶ É preciso, não somente ter em mente os ensinamentos da filosofia, mas igualmente coloca-los em prática⁴¹⁷. Neste sentido, tanto a filosofia, quanto o filósofo possuem seu lugar resguardado na ética e, igualmente na política.

Toda a discussão se concentra na seguinte relação: o *sapiens* está para a sociedade do gênero humano assim como o filósofo está para os homens da *res publica*. Isto é, se de um lado temos o sábio como o exemplo das ações morais para os homens da *cosmópolis*, de outro temos o filósofo como condutor das ações convenientes nas sociedades particulares. De acordo com esta interpretação, vemos que o papel educador do filósofo se sobressai. E, para além da ideia comumente atribuída ao filósofo estoico (igualmente ao *sapiens*) como retirado e impassível frente aos sofrimentos do mundo, ganha espaço o filósofo que possui uma das mais nobres funções, a *educação*. É construída a imagem da filosofia como formadora dos homens, para os quais o filósofo assumiria a função de pedagogo. Não qualquer pedagogo, mas o filósofo teria como função o ensinamento da virtude. Diz Sêneca, ao comentar sobre as artes liberais⁴¹⁸, que a única *arte* verdadeiramente liberal é aquela que garante a liberdade do homem, ou seja, a filosofia: “A recompensa que te promete a filosofia é de longe superior: a liberdade permanente, a ausência de receio quer ante os homens, quer ante os deuses.”⁴¹⁹ E, não se pode deixar de comentar, tal arte é acessível à todos os homens. Diz Sêneca:

⁴¹⁶ Sên. *De Otio*. VI, 5.

⁴¹⁷ Diz Sêneca: “A pior crítica que nos podem fazer é a acusação de repetirmos as sentenças da filosofia sem pormos em prática seus ensinamentos.” In: Sên. *Ep.* 24,15. Além do mais, a ação é sempre permitida e possível, seja ao *sapiens*, seja ao filósofo. Pois, diz nosso autor, “mesmo que algumas dificuldades o aflinjam, nem assim o sábio é impedido de ser útil aos outros.” In: Sên., *Ep.* 85, 38.

⁴¹⁸ Entende-se aqui o sentido antigo do termo. Sêneca, na Epístula 88, diz que as artes liberais (que os gregos chamavam enciclopédicas) seriam a gramática, a música, a geometria e a astronomia. No entanto, para nosso autor, tais artes não deveriam ser chamadas de liberais, pois as artes “verdadeiramente liberais, ou com mais propriedade, verdadeiramente livres, são aquelas cujo objetivo é a virtude.” In: *Ep.* 88, 23. (*Pueriles sunt et aliquid habentes liberalibus simile hae artes, quas ἑγκυκλίους Graeci, nostri autem liberales vocant. Solae autem liberal es sunt, immo, ut dicam verius, liberae, quibus curae virtus est.*)

⁴¹⁹ Sên. *Ep.* 90,1.

“Que razão me impede de pensar que pode vir a ser sábio um homem que desconhece o alfabeto, uma vez que a sabedoria não reside no alfabeto? A sabedoria cinge-se às ações, não às palavras”.

Todos os homens, de qualquer república particular, podem agir virtuosamente se quiserem. É a universalidade da razão que possibilita os laços entre os homens, ainda que invisível. Aos filósofos, portanto, cabe exortar os homens a ter consciência destes laços, cessando de ceder às tendências de isolamento e solidão⁴²⁰. Pois é retomando a natureza *social* dos homens (*koinonikós*) que será restabelecida sua face política. A tarefa do filósofo, ao ensinar a virtude (ao ensinar a vida de acordo com a natureza), possibilita ações preferíveis e faz do espaço político (das sociedades particulares) uma instância capaz de resguardar o acesso à justiça e a equanimidade entre homens comuns (não sábios).

O sábio estoico, como modelar, não é descrito diferentemente de um sujeito perfeito, ideal, próximo dos deuses por sua perfeição. O sábio, diz Sellars:

"é descrito por uma variedade de fontes como aquele que faz tudo o se propõe bem, aquele que nunca é impedido de fazer nada, que é infalível, que é mais poderoso que os outros, mais rico, forte, livre, feliz; ele é o único merecedor do título de rei."⁴²¹

Para tal figura, dois termos são comumente aceitos para designá-la: *Sophos* ou *spoudaios* (*sapiens*). Isto é, aquele que é bom, excelente, em contraposição com o insensato, o *phaulos*⁴²², diametralmente oposto ao ideal de sábio estoico. Ário Dídimo⁴²³, por exemplo, diz que o sábio, para os estoicos, é forte, eminente, querido aos deuses, é aquele que domina mas nunca é dominado, é afortunado, é rei, general, virtuoso homem de Estado, etc. Há, portanto,

⁴²⁰ C.f.: Chronis, N. (1984). p. 60. “Em resumo, o homem é um animal social não porque ele vive em sociedade, mas o homem vive em sociedade porque é um animal naturalmente sociável por sua participação ao *logos* universal.” In: Banateanu, p. 100

⁴²¹421 Sellars, J. *The art of living: The stoics on the Nature and function of philosophy*. Ashgate Publishing Limited, 2003. p. 60

⁴²² L&S 59 N. (Em latim, os termos são *insipiens* e *stultus*). Devemos lembrar que a distinção entre sábios e insensatos não é exclusividade estoica. Os Cínicos (D.L VI, 41) já haviam descrito a maior parte do gênero humano como inferiores frente ao sábio, único verdadeiramente feliz e livre. Concepção muito próxima à estoica e que, como sabemos, deriva diretamente do ideal socrático. C.f.: D.L. VII, 2.

⁴²³ Ário Dídimo 2.7.11g ou *S.V.F* III 567.

uma clara aproximação entre o ideal de *sapiens* e o governante ideal, pois o único realmente capaz de governar é aquele que, a princípio, sabe governar a si mesmo.

Mas, não devemos acreditar que o *sapiens* funciona, na filosofia estoica, apenas como subterfúgio teórico, como ideal inalcançável. O sábio, como Sêneca nos diz ao recuperar a figura de Catão⁴²⁴ ou Sócrates, por exemplo, apesar de raríssimo, pode existir entre os homens. Mesmo sendo tão raro quanto uma fênix⁴²⁵, ocorrendo na História dos homens uma única vez a cada quinhentos anos⁴²⁶, ainda assim pode ser alcançado. Não se trata de modelo apenas hipotético, mas de ideal atingível, modelo compreendido enquanto ponto de fuga para as ações humanas. Ao compreender o sábio como modelo passível de ser atingido, o pórtico, sobretudo em seu período imperial, admite a possibilidade de progressão moral e aperfeiçoamento de todos os outros homens que não estão nos extremos morais. Isto é, admitem a possibilidade de aprimoramento de todos aqueles que não são nem completamente néscios, nem completamente virtuosos, como o *sapiens* / *sophós*. A este terceiro grupo, chamado de progressantes, é que a filosofia deve investir suas forças.

Do ponto de vista da ortodoxia da filosofia estoica, não existiria diferença entre um sábio e um néscio pois, mesmo “quem vai progredindo no estudo da filosofia pertence ainda ao número dos não sábios”⁴²⁷. Em outras palavras, enquanto não for alcançada a plenitude e solidez das ações corretas, qualquer homem constinuará sendo um tolo. No entanto, o que os interessa aqui, é a ideia da possibilidade de aprimoramento entre aqueles que não são sábios, isto é, apesar da diferença absoluta entre sábios e ignorantes, Sêneca afirma a existência de variações entre os aspirantes à virtude. Existem, deste modo, três grandes grupos de homens em “progresso”, estando uns à frente de outros no tocante ao desenvolvimento moral. Estes três grupos de homens são:

“A primeira classe abarca aqueles que, embora ainda não atingindo a sapiência, já se encontram muito perto de o conseguir; o próprio facto de estarem

⁴²⁴ Sên. *Const. Sap.* VII, 1.

⁴²⁵ L&S 61 N.

⁴²⁶ Sên., *Ep.* 42, 1.

⁴²⁷ Sên., *Ep.* 75, 8.

perto, contudo, implica que a sapiência ainda lhes é exterior. Se me perguntas que classe de homens é essa, a minha resposta será: são os que se libertaram já das paixões e dos vícios, e adquiriram os conhecimentos necessários a esse fim, sem conseguirem ainda prosseguir nessa via com confiança inabalável.”⁴²⁸

O segundo tipo de homem, seguindo o mesmo trecho de Sêneca, compreende aqueles que conseguiram se libertar das principais enfermidades da alma e das paixões, mas não ao ponto de gozarem definitivamente de um estado de perfeita tranquilidade. Esta segunda classe de homens está, portanto, sujeita ainda ao retrocesso às etapas anteriores de desenvolvimento. Já o terceiro grupo de homens aos quais Sêneca se refere, estão aqueles que, ainda que libertos de consideráveis vícios, ainda não se libertaram de todos. Nesta terceira classe de homens, nosso filósofo se inclui, uma vez que reconhece que livrou-se de muitos vícios, mas ainda possui outros. Por exemplo, tais homens podem ter se livrado da avareza, mas ainda sofrem com a ira. Podem ter se livrado das tentações do prazer, mas ainda são feréns do medo, mostram-se firmes perante alguns vícios, mas cedem perante outros. Isto é, podem, por exemplo, estarem livres do medo da morte, mas ainda sucumbem às dores físicas. Por fim, a diferença entre estes três tipos de homens se dá pela proximidade ou distância da virtude, sendo o caminho para a progressão moral o estudo da filosofia.

Tratando deste terceiro grupo de homens, dos filósofos propriamente ditos, podemos perceber que existe, para Sêneca, uma diferença entre o amante da sabedoria e o sábio propriamente dito. Isto é, há uma diferença entre o *sophós* (*sapiens*) e o *philosophos*. O primeiro, como sabemos, é aquele que alcançou o mais alto ponto de seu desenvolvimento moral, é virtuoso e plenamente racional. Ao segundo, o filósofo, cabe trilhar o árduo caminho de desenvolvimento, caminho este que possui o *sapiens* como ponto final. A diferença entre tais homens se traduz, nas palavras de Sêneca, na própria diferença existente entre sabedoria e filosofia. Diz o autor:

⁴²⁸ Sên., *Ep.* 75, 9.

“A sabedoria é o bem supremo do espírito humano, enquanto que a filosofia é o amor, o impulso para a sabedoria; aquela aponta o fim que essa alcança.”⁴²⁹

A partir de então, entra em cena a filosofia como instrumento necessário ao aprimoramento dos homens. Isto é, a filosofia enquanto atividade capaz de condicionar a alma, capaz de curar seus vícios. Neste sentido, a filosofia poderia ser compreendida enquanto análoga à arte da medicina, isto é, a filosofia como terapia da alma⁴³⁰. A filosofia, de acordo com Cícero, por exemplo, seria próxima da medicina, na medida em que sua principal função coincidiria com a ideia de que o cultivo da sabedoria (*sapientia*) seria capaz de restabelecer saúde da alma (*animi sanitas*). A filosofia seria, por ser capaz de curar a alma, aproximar aquele que a exerce do ideal do *sapiens*. Toda a relação se dá, portanto, aproximando a ideia de filosofia como a arte capaz de curar as almas viciosas, assim como a medicina é capaz de curar os corpos doentes⁴³¹. No entanto, como bem sabemos, não basta o conhecimento da verdade para se tornar virtuoso. A sapiência, para o estoicismo, está ligada à ação. É preciso o conhecimento da ética, de suas três partes⁴³², para empreender uma ação virtuosa. É preciso 1) a análise e atribuição do valor legítimo a cada coisa, 2) a tendência (o ímpeto / *impetus*) e, por fim, 3) a análise das ações. Estas são as esferas da ética que, como sabemos, podem ao aprimoramento moral. Afinal, como nos diz o autor romano:

“Se alguma destas três partes faltar, todo o sistema fica alterado. De que te serve, afinal, teres construído uma justa e completa escala de valores se fores demasiado impetuoso nas suas tendências? De que te serve saber moderar as tendências e dominar os desejos se, ao empreenderes uma ação, não souberes decidir o momento, a natureza, o local e o modo oportunos de a levar a cabo? Uma coisa é

⁴²⁹ Sên., *Ep.* 89, 4.

⁴³⁰ Para uma completa análise da filosofia enquanto terapia da alma C.f.: Sellars, sobretudo Cap. III. Nessa aproximação é inegável, como o autor bem mostra, a aproximação com autores como Galeno, Platão e Hipócrates, por exemplo.

⁴³¹ Uma das mais claras exposições desta analogia se encontra no pensamento de Cícero, em suas *Tusculanas. Disp.* III, 7 – 13.

⁴³² Sên., Sên., *Ep.* 89, 14.

conhecer o valor justo de cada coisa, outra, a conjugação das oportunidades, outra ainda, dominar os impulsos e empreender uma ação sem precipitações.”⁴³³

O simples conhecimento da virtude ou do vício não garante a execução de ações virtuosas ou o afastamento dos vícios. Que as *perturbationes* da alma devem ser afastadas, não se tem dúvida, mas não basta conhecer. É preciso agir. Pois, como nos lembra Sêneca, a vida só estará de acordo consigo mesma quando “a ação não desmentir o impulso e quando o impulso for à medida do valor de cada coisa, mostrando-se mais ou menos intenso conforme essa coisa merecer que a procuremos.”⁴³⁴

A filosofia, portanto, adquire um papel central na ética (e por conseguinte na política e na economia, que lhe estão atreladas⁴³⁵), pois seu exercício confunde-se com a busca de uma razão justa, com o estudo da virtude e do modo de adquirir ideias corretas⁴³⁶. O estudo e o exercício da filosofia tornam-se, portanto, imprescindíveis para aquele governante que queira alcançar a virtude. Adentrar-se na ética e nos estudos filosóficos se faz mais que necessário para o bom governante, na medida em que é por meio desta que, como sabemos, a virtude pode ser alcançada. Diz Sêneca, sobre a relação entre virtude e filosofia que:

“A filosofia é o estudo da virtude, mas através da própria virtude; não pode existir virtude sem o estudo dela mesma, e não pode haver estudo da virtude na ausência desta.”⁴³⁷

A função primordial da filosofia é, então, determinar em que consiste a felicidade e em guiar-nos pela via que conduz a esse fim. Sua tarefa é distinguir os males reais dos males aparentes, é libertar os espíritos de vãs ilusões, como nos diz Sêneca:

“é introduzir neles uma grandeza efetiva e reprimir as exageradas aparências derivadas de juízos fúteis, é evitar toda e qualquer confusão entre

⁴³³ Sên., *Ep.* 89, 15.

⁴³⁴ Sên., *Ep.* 89, 15.

⁴³⁵ Sên., *Ep.* 89, 10. Neste trecho Sêneca diz que política e *oikonomia* são, na realidade, matérias próprias à ética.

⁴³⁶ Sên., *Ep.* 89, 5.

⁴³⁷ Sên., *Ep.* 89, 8.

grandeza real e presunção; é, em suma, facultar-nos o conhecimento da natureza, inclusive da natureza da própria filosofia.”⁴³⁸

No entanto, mesmo que a filosofia tenha tais objetivos, ela não deve ser reduzida à tecnicidade das artes comuns. Isto é, o resultado da filosofia não é a materialidade das construções, como na arquitetura, ou a produção de armas, como nas engenharias a serviço da guerra. A verdadeira tarefa da filosofia e, em última instância, aquilo que a faz necessária ao bom príncipe, é sua preocupação com a paz e seu empenho em incitar os homens à concórdia⁴³⁹. O filósofo, neste sentido, não é um artesão, pois sua arte não resulta num produto específico. Ao contrário, o filosofar (entendido de modo estoico) se confunde com o próprio exercício da virtude. Neste sentido, a filosofia, assim como a virtude, por não possuir um *télos* específico, mas sim o simples exercitar das ações virtuosas, se assemelha muito mais às artes performativas que propriamente à medicina. Segundo Sellars:

“O que sugere que a sabedoria – identificada mesma com a arte de viver e caracterizada como aquela que garante a *eudaimonia* (εὐδαιμονία) – é uma arte performativa como dançar, atuar ou tocar um instrumento, e não como as artes stochasticas da medicina ou da caça, por exemplo.”⁴⁴⁰

Pois, devemos sempre ter em mente que no processo de aquisição da sabedoria, seu objetivo é idêntico a própria atividade de adquirir. Pois, o tornar-se sábio não produz nenhum produto além do tornar-se sábio em si mesmo. Assim, o filósofo “não fabrica instrumentos às necessidades correntes”, pois, sua arte tem o fim em si mesma. Deste modo, pergunta Sêneca: porquê atribuir ao filósofo “uma atividade tão subalterna quando ele, na realidade, é um artista da vida?”⁴⁴¹

O *télos* da atividade virtuosa é a *eudaimonia* que, como sabemos, é idêntica a atividade de praticar essa arte mesmo. Deste modo, é “inexata a comparação entre o fim da sabedoria e

⁴³⁸ Sên., *Ep.* 90, 28.

⁴³⁹ Sên., *Ep.* 90, 27.

⁴⁴⁰ Sellars, J. *The art of living: The stoics on the Nature and function of philosophy*. Ashgate Publishing Limited, 2003. p. 74.

⁴⁴¹ Sên., *Ep.* 90, 27.

o fim da medicina ou da pilotagem.”⁴⁴². A mesma ideia parece ser recuperada por Cícero, ao aproximar o *sapiens* do artista (ator, músico). Diz o orador romano:

“Não consideramos a sabedoria semelhante à arte da navegação ou à da medicina; mas antes às artes do histrião e à arte da dança, porque estas têm em si mesmas o seu próprio fim último, sem buscá-lo fora dela.”⁴⁴³

A imagem que nos interessa, portanto, é a do *sapiens* que, a cada ação, emana a ordem da Natureza. Ele é, sob este ponto de vista, muito mais *performático* que artífice. O sábio, no entanto, não age como um ator que, a cada peça, escolhe um novo personagem para encenar. Ele é sempre igual a si mesmo, pois “os princípios mantêm-se constantes, as falsas aparências pouco duram.”⁴⁴⁴. O *sapiens*, desempenha apenas um papel na vida. E, além dele, “ninguém se contenta em fazer só um personagem, todos estamos em constante mudança. Ora nos damos ares de gente frugal e austera, ora de dissipadores e libertino, para logo a seguir pormos no rosto a máscara oposta àquela que acabamos de tirar.”⁴⁴⁵

Por fim, o que se pretende recuperar como *dever ser do princeps* é sua conduta, sua forma de se portar no mundo, seu assentimento perfeito, unido à impulsos virtuosos, garantindo ações de acordo com a Lei da natureza, pois “ninguém pode estar acima daquele que está acima da fortuna.”⁴⁴⁶ O sábio é justo, equânime, constante, forte, implacável, pois o *sapiens*

“impede-nos de dar crédito às falsas opiniões, e avalia tudo quanto existe pelo justo valor; condena os prazeres de que nos podemos vir a arrepender, e exalta os bens cujo estatuto permanece inalterável; demonstra que o homem mais feliz é o que é indiferente à felicidade, que o homem mais poderoso é o que tem poder absoluto sobre si.”⁴⁴⁷

⁴⁴² Cíc., *Fin.* III, 7.

⁴⁴³ Cíc., *Fin.* III, 7.

⁴⁴⁴ Sên., *Ep.*, 120, 19.

⁴⁴⁵ Sên., *Ep.*, 120, 22.

⁴⁴⁶ Sên., *Brev. Vit.* V, 2.

⁴⁴⁷ Sên., *Ep.*, 90, 35.

Do modelo à ação: A política no *De Clementia* de Sêneca

Sabe-se que, desde a instauração do principado, falar sobre política ou, melhor, escrever sobre política, demandava cuidados especiais. Era preciso preocupar-se com a ideologia do governo em questão, sempre censurando-se quanto as críticas dirigidas ao *princeps*, de modo a evitar ataques diretos ou julgamentos por demais desfavoráveis ao exercício de seu poder. Havia, durante o império romano, um atuante mecanismo de censura política em curso. É certo que existia, desde ao menos III séc. a.c, a censura política em Roma, no entanto, é somente a partir de Augusto que, como *princeps* e, portanto, encarnação do corpo político, toda ofensa dirigida contra o imperador passou a ser considerada um “*crimen maiestatis*”⁴⁴⁸, isto é, um crime contra a majestade. Augusto, desde o início de seu principado preocupou-se com tal questão e, por meio da instauração desta lei no direito positivo, procurou tanto garantir a segurança de sua pessoa, quanto estabelecer certo controle do pensamento político de seus opositores. Tratava-se da *lex maiestatis*, lei que fora bem compreendida e executada por Augusto, fato que contribuiu para que o escritor político, durante o regime que se chamou principado, não pudesse mais escrever tudo aquilo que ele queria, porque sua obra estava certamente subordinada a censura imperial. Diz Simelon:

Em Roma, “Suas [dos escritores] críticas eventuais só poderiam figurar sobre príncipes defuntos, e ainda sobre uma certa medida somente. A imagem do principado que se forma a partir da literatura latina corresponde, portanto, muito bem àquela que os imperadores gostariam de dar ao seu regime. Neste sentido, então, a literatura contribui em difundir a ideologia imperial, ela é, para retomar a expressão de Bardon, igualmente um meio de governo.”⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ C.f.: Tácito, Ann. I, 42, 73 ; II, 50 ; III, 38, 50, 67 e IV, 19, 34.

⁴⁴⁹ SIMELON, Paul. “Regards sur le principat dans la littérature latines de deux premiers siècles”. In: Latomus, T. 63, Fasc. 3. (Julho-Setembro de 2004). Bruxelas: Societe d’Etudes Latines de Bruxelles. pp.631. (C.f. BARDON, H. *Les Empereurs et les lettres latines d’Auguste à Hadrien*. Paris: 1940. p.456). Lembrar que os principais poetas e escritores romanos da época de Augusto ajudaram a promover suas ideologias, tais como Horácio, Ovídio, Tibulo, Propércio, entre outros.

A literatura, nesta época, era sem dúvida meio de governo. Era também propaganda (apesar da anacronia do termo) e, no caso específico de Sêneca, era igualmente tentativa de estabelecer as diretrizes filosóficas para um governo que ainda não tinha tal respaldo. A tarefa de nosso autor era de promover um direcionamento espiritual do *princeps* de modo a transformar seu incipiente governo em um regime virtuoso e justo. No entanto, como operar tal intervenção política em um sistema absolutamente autocrático e, desde Augusto, repressor?

A tarefa de Sêneca, como sabemos, lhe custou a vida. A tentativa de influenciar Nero e os rumos do principado foi, para dizer o mínimo, penosa, uma vez que, dada a censura existente no período, qualquer passo e falso poderia ter um desfecho trágico. Neste contexto, portanto, escrever sobre política se transformou, mais do que nunca, em um imenso desafio. A censura exercida pelos imperadores, a partir de Augusto, limitava cada vez mais a atividade e a teorização política e, como se sabe, a *libertas* proclamada e restaurada pelo divino Augusto não passava de uma liberdade em aparência. Pois, na realidade, o poder, em todas as suas instâncias, estava concentrado exclusivamente nas mãos do imperador (*do princeps*). A liberdade de discurso e posicionamento político, existentes nos áureos tempos da república, haviam sido vencidos pela concentração cada vez maior de poder na mão de cada vez menos homens. Desde modo, a difícil tarefa do filósofo em escrever a Política nesta época demandava, além de cautela, criatividade, uma vez que era preciso muito engenho para tentar direcionar as ações do governo sem cair em desgraça.

Neste contexto, o propósito mais imediato de Sêneca parece ser, portanto, a incitação de Nero para preservar a clemência como virtude fundamental para o *princeps*. A virtude da clemência seria uma forma garantir (1) a aceitação popular – graças à contraposição entre a figura do bom príncipe frente ao tirano sanguinário (*pessimus princeps x bonus princeps*), (2) a diminuição das oposições de linha estoica existentes no senado⁴⁵⁰ e contrárias a instituição de Nero e, por fim, (3) ajudaria a fortalecer o próprio regime de poder monárquico, legitimando-o e transformando-o em uma forma de governo virtuoso, facilitando suas próximas

⁴⁵⁰ Como sabemos por Tácito (*Ann.* XVI, 21-35), Nero sofreu grande oposição no Senado, na maior parte delas ligadas a estoicos.

transmissões⁴⁵¹. Tais diferentes propósitos são o que nos permite afirmar que a obra *De Clementia* fora escrita não somente como um espelho de príncipes⁴⁵² ou como plano de governo, mas possuía também a função de aplacar os ânimos da oposição e de reaproximar Nero do Senado, sem contar, claro, que buscava a fundamentação de um tipo de poder alicerçada em conceitos estoicos de elevada moralidade. O *De Clementia* buscava, neste sentido, unir àquilo que Augusto possuía de elevado no plano político, um conjunto racional de regras e pressupostos capazes de educar moralmente Nero, de o guiar, portanto, virtuosamente pelo plano moral.

Sendo assim, se faz necessário, neste momento de nosso trabalho, nos determos mais incisivamente do *Tratado sobre a clemência*, propriamente falando. Lembrando do breve, mas conciso texto que Pierre Hadot utilizou na aula inaugural da cadeira de história do pensamento helenístico e romano no Collège de France, temos a afirmação que, para uma boa interpretação da obra é preciso conhecer seu gênero. Trata-se do “simples princípio segundo o qual um texto deve se interpretar em função do gênero literário ao qual ele pertence”⁴⁵³. É neste ponto que não se pode menosprezar o valor destes aspectos na análise e na interpretação dos textos

⁴⁵¹ A ideia de clemência como instrumento de consolidação do poder não é nova, nem é exclusividade de Sêneca. Devemos lembrar aqui os diversos tratados helenísticos do gênero περί βασιλείας, bem como os escritos pitagóricos que tratavam deste assunto. Entre os mais conhecidos destes textos, podemos encontrar a Ciropédia, escrita por Xenofonte (430-355a.c), que fora exaltada por Cícero (Cic., *Fam.* 10.24.1) e que, de acordo com muitas fontes da antiguidade, teria inspirado César. O próprio Sêneca, no *De Clementia*, admite a influência do livro de Philodemo, *De Bono Rege*, em seu pensamento, mesmo que este seja de orientação epicurista. Lemos em *De. Clem.* I, 3, 2 “É necessário constar que, entre todas as virtudes, nenhuma convém mais verdadeiramente ao homem, já que nenhuma outra virtude é mais humana, não só entre nós, que queremos o homem visto como um ser social, gerado para o bem comum, *mas também entre aqueles que destinam o homem ao prazer*, dos quais todas as palavras e atos se voltam para seus próprios interesses. Portanto, se o homem procura o repouso e o lazer, alcança com esta virtude o máximo de sua natureza que *ama a paz e refreia sua mão*.”

⁴⁵² Mesmo que o *De Clementia* ultrapasse este gênero de discurso, não devemos perder de vista que Sêneca busca também ser espelho para Nero. Tal propósito está plenamente de acordo com a filosofia estoica ortodoxa, pois segundo o testemunho de Plutarco, a respeito daquilo que Crisipo recomendava, “Se o sábio não poder ele mesmo ser rei, ele que viva em companhia dos reis” (Plutarco, *Sobre as contradições estoicas*, 1043bc). Assim, mesmo que Nero não alcance o ideal da sabedoria estoica, a presença de um sábio / filósofo nas redondezas do rei ainda parecia ser a melhor das opções.

⁴⁵³ Hadot, P. *Éloge de la philosophie antique*. Paris: Éditions Allia, 2013. p. 14. Neste trecho temos o comentário de Hadot a respeito da ousada tese desenvolvida por Pierre Courcelle, mais precisamente um elogio de sua inovadora interpretação para a época sobre as *Confissões* de Agostinho.

políticos, como no caso específico do único tratado estritamente político de Sêneca, e uma das principais obras políticas do período neroniano, o *De Clementia*.

Sobre o gênero do *De Clementia*, podemos dizer que se trata de um texto único, texto com qualidades e especificidades que fazem com que ele seja considerado por muitos⁴⁵⁴ como extremamente original. Sua originalidade se dá, porque, conforme muito já se discutiu, ele parece organizar em si três gêneros distintos de discurso, a saber: O *De Clementia* é ao mesmo tempo, 1) Tratado sobre a realeza, 2) Oração panegírica e 3) Tratado filosófico. Sêneca nos ofereceu, portanto, um rico material, seja do ponto de vista do conteúdo e da sustentação filosófica de suas ideias políticas, com a recuperação do estoicismo para o direcionamento espiritual do príncipe, seja do ponto de vista da forma, cuja construção nos revela uma belíssima e inovadora organização retórica.

Primeiramente, sobre seu aspecto de “Tratado sobre a realeza”, é possível afirmar que a maior parte das escolas filosóficas da antiguidade se preocupou com a questão da realeza⁴⁵⁵. Epicuristas, peripatéticos, megáricos, cínicos e estoicos desenvolveram tratados teóricos a respeito deste tema. Muito antes, no que chamaríamos de “mundo helenístico”, diversos filósofos trataram da questão política após as mudanças provocadas pelas conquistas de Alexandre, o grande e a inevitável queda do modelo de *polis*. Também, não devemos nos esquecer, tempos antes, Platão e Aristóteles preocuparam-se com o assunto. Tratava-se, durante o helenismo, de um tema recorrente e muito discutido, em larga medida graças à emergência deste tipo de reflexão no contexto histórico daquela ocasião⁴⁵⁶.

⁴⁵⁴ Braund, S. *Seneca, De Clementia*. Edited with text, translation and commentary. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009. p. 17. C.f. igualmente Griffin, M. “Political Thought in the Age of Nero”. In: J. –M. Croisille e Yves Perrin (Eds.). *Neronia VI: Rome à l’époque néronienne*. Bruxelas: Coll. Latomus, 268, 2002. p.328

⁴⁵⁵ C.f.: Capítulo deste trabalho acerca das influências helênicas e helenísticas no *De Clementia*.

⁴⁵⁶ “Na época das monarquias helenísticas (Século I.V a.C), esse tipo de reflexão tomou especial relevância, pois é nessa época que se dá a fusão da cultura grega com as práticas orientais, o que, no âmbito político, significava a incorporação da noção de uma monarquia absoluta, cujo governante se configura como um rei divinizado. Fundamentando-se, portanto, “no personalismo individualista e no universalismo cosmopolita”, essa nova concepção transfere os vínculos que uniam o homem à *polis*, para os vínculos do homem à figura do monarca.” In: VIZENTIN, Marilena. *Imagens do poder em Sêneca: Estudo sobre o De Clementia*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2005. p.91. C.f.: igualmente: M. J. H de la Vega. *El intelectual, la Realeza y el Poder Político en el Impero Romano*. Salamanca: Universidade de Salamanca, 1995. p.36.

Tempos depois, em Roma, muito desta produção intelectual helenística foi absorvida e sintetizada pelos filósofos, seja na república, seja no império. Deste modo, não é possível negar a influência de todo este pensamento helenístico (e helênico) anterior ao debate e à construção do pensamento político romano. Existem antigas fontes que nos afirmam a boa recepção de, por exemplo, Xenofonte e sua *Ciropédia* na sociedade romana, este considerado um dos mais importantes tratados sobre a realeza do mundo helenístico. Sabe-se que até mesmo Cícero tenha se beneficiado desta discussão em seus textos, sobretudo no *De Res Publica*, *De Legibus* e *De Officiis*. No entanto, o que não podemos afirmar é que estes últimos sejam verdadeiramente “tratados sobre a realeza” de Roma. Longe disso. Apesar da recuperação de elementos dos tratados anteriores, o objetivo da escritura dos textos romanos nos parece ser outro. Eram outros tempos, com aspirações históricas bem diferentes. Cícero, portanto, não escrevera nenhum tratado sobre a realeza, apesar de dedicar-se à política em muitos de seus textos. Susana Braund nos diz que, apesar dos esforços de Cícero, o exemplo mais próximo escrito em Roma do gênero “tratado sobre a realeza” fora mesmo o *De Clementia* de Sêneca⁴⁵⁷. O mesmo *De Clementia* que, não se deve esquecer, contribuiu para a consolidação da tradição dos espelhos de príncipes⁴⁵⁸. Espelho este descrito no texto do filósofo romano não simplesmente como capaz de “refletir um retrato idealizado”, mas capaz de “permitir, antes de tudo, uma reflexão ética e preencher assim sua função preceptiva”⁴⁵⁹. Sêneca, como sabemos, abre o *De Clementia* afirmando que se dispôs a escrever o tratado em questão

⁴⁵⁷ Diz a autora: “O *De Clementia* de Sêneca é a produção mais próxima que temos de um tratado sobre a realeza na literatura latina do período”. Braund, Susanna. *Seneca, De Clementia*. Edited with text, translation and commentary. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009. p. 19. Não devemos esquecer que Dião Crisóstomos, tempos depois, também escrevera um tratado endereçado à Trajano, no qual recupera, em larga medida, muitos pontos desenvolvidos anteriormente por Sêneca no *De Clementia*.

⁴⁵⁸ Sobre a influência do *De Clementia* na formação e consolidação deste gênero específico da literatura política, ver Leighton Durham Reynolds (Eds.). *Texts and transmission*. Oxford: Clarendon Press, 1998. pp. 224-231 e pp. 363-365. Segundo o autor, um grande número de manuscritos medievais transmitia, a partir do Séc. XI, o texto de Sêneca, período no qual muitas obras deste gênero foram escritas.

⁴⁵⁹ AUVRAY-ASSAYAS, Clara. “Le cosmos et l’éthique du prince: une relecture du *De Clementia* de Sénèque et du *Songe de Scipion* de Cicéron.” In: *Le Prince au miroir de la littérature politique de l’Antiquité aux lumières*. Lachaud et Scordia (Eds.). Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007. p. 21

“para que eu, de certa forma, desempenhasse a função de espelho e te mostrasse a tua pessoa como a que há de vir para a maior de todas as satisfações.”⁴⁶⁰

Isto é, Sêneca pretende mostrar à Nero sua imagem no espelho, de modo a incitá-lo a se manter virtuoso. No entanto, a construção do trecho, em latim, não é suficientemente claro para que possamos interpretá-lo de forma unívoca. Não é possível, por exemplo, sabermos com clareza se quem cumprirá a função de espelho é Sêneca, ele mesmo, ou o seu texto, o *De Clementia*. Não se sabe, tampouco, se a imagem que se forma no espelho é uma imagem que representa Nero no tempo presente ou, como estamos mais inclinados a pensar, a imagem formada reflete o *dever ser* do príncipe romano, no futuro, portanto. Tanto em relação à quem desempenha o papel de espelho, quanto em relação a imagem que é formada, as duas possibilidades de interpretação são aceitas por comentadores e estudiosos do texto. Em nossa interpretação, tendemos a considerar, pelo uso do verbo *fungerer*⁴⁶¹, que é Sêneca mesmo quem pretende ser o espelho para Nero. Pois, sob a chave de interpretação estoica e recuperando a imagem do filósofo como uma espécie de pedagogo por excelência das virtudes humanas, o papel desempenhado pelo *amicus princeps filósofo*⁴⁶² nos parece ter uma intenção claramente didática. É preciso, portanto, educar Nero. Sêneca, enquanto filósofo, tem esta missão.

Além do mais, considerar Sêneca uma espécie de pedagogo de Nero igualmente nos remete ao segundo ponto de impasse deste proêmio, a interpretação acerca de qual imagem é refletida neste espelho. Pois, se considerarmos que Nero necessita ser educado, então a imagem refletida no espelho não pode ser a imagem presente do imperador, mas sim sua imagem futura construída após sua formação moral. Estamos, portanto, no plano do *dever ser da política imperial*. Entre a imagem do espelho interpretada descritivamente – isto é, de Nero tal como

⁴⁶⁰ Sên. *Cl.* I, 1, 1. Em Latim, este controverso trecho fica assim: “*Scribere de clementia, Nero Cesar, institui, ut quodam modo speculi uice fungerer et te tibi ostenderem peruenturum ad uoluptatem maxiam omnium.*”

⁴⁶¹ Do verbo latino *fungor* desempenhar, atuar, executar, ocupar-se com.

⁴⁶² Sobre o papel do conselheiro imperial, vale lembrar que existe uma forte influência das realzas helenísticas, pois, tanto o principado quanto o rei helenístico “tem um poder incondicional, absoluto. Nenhum assembleia contesta suas competências, nem limita suas ações. Seus conselheiros, pois eles são necessários, são seus amigos pessoais, não magistrados. O rei incorpora o Estado, ele é Lei incarnada e, mesmo que a lei submeta os homens, é o soberano que eles obedecerão, pois é o soberano que as edita e as personifica.” In: Béranger, J. *Principatus: Études des notions et d’histoire politique dans l’antiquité gréco-romaine*. Genebra: Librairie Droz, 1973. p. 38.

ele já é – e a imagem do espelho interpretada *de forma prescritiva*, certamente estamos de acordo com a segunda interpretação. Isto é, o *De Clementia* é uma obra preceptiva, ainda que composta de forma sutil e engenhosa, dado que o destinatário era o mais poderoso dos homens romanos e não era prudente dirigir-se à ele de modo direto ou informal.

Retomando nosso segundo ponto, acerca da forma do texto, não podemos negligenciar a influência das orações panegíricas no *De Clementia*, gênero de discurso iniciado por Isocrates em 365 a.C e rapidamente desenvolvido depois por outros pensadores da antiguidade, já que no texto do filósofo romano igualmente é perceptível um discurso de estilo laudatório, de exortação de reis e príncipes. No entanto, algumas diferenças merecem atenção. No caso dos gregos, como Isocrates, tratava-se da exortação de reis e príncipes mortos (ideia que já havia sido assimilada em Roma por meio das *laudatio funebris*, orações fúnebres muito comuns realizadas para nobres membros da sociedade). Já em Roma, as orações panegíricas propriamente ditas, ao contrário de seus antecessores gregos, contemplavam governantes vivos⁴⁶³, como Nero, por exemplo. Nos textos romanos, em geral, tratava-se de exortar as qualidades principescas de um governante, ao mesmo tempo que indicava as esperanças e diretrizes para o futuro governo. Neste sentido, não podemos negar que Sêneca, em seu *De Clementia*, faça uso, ainda que não em sua totalidade, deste tipo de gênero literário, pois, como sabemos, Nero César é constantemente louvado, seja por suas características e qualidades pessoais, seja em comparação com seus antecessores políticos, sem perder de vista, como já afirmamos, o caráter preceptivo da obra.

⁴⁶³ Plínio, o jovem (61 – 113 d.C) com o seu “*Panegyricus*” é o exemplo mais característico deste tipo de gênero em Roma, tendo nos deixado um excelente discurso de elogio de Trajano. Não são poucos os pontos de encontro entre este texto e o *De Clementia* de Sêneca, sendo possível estabelecermos muitas aproximações. Com certeza, Plínio apropriou-se de muitos pontos desenvolvidos anteriormente por Sêneca. Ainda sobre este gênero em Roma podemos dizer que anteriormente, tanto com Cícero, quanto com Sêneca, era possível observar – ao menos em embrião – este gênero de discurso. C.f. Cíc. *Pro Lege Manili*, no qual Cícero exalta Pompeu. Ver também os famosos “Discursos Cesarianos” de Cícero: *Pro Marcello*, *Pro Ligario* e *Pro Rege Deiotaro*, nos quais o autor elogia as qualidades principescas de César, apesar de suas diferenças políticas.

Por fim, no tocante aos tratados “propriamente” filosóficos, gênero inclusive já trabalhado por Sêneca⁴⁶⁴ bem como por muitos outros em Roma, não se pode negar o pertencimento do *De Clementia* à este modelo literário. No caso específico deste tratado, há, por trás de toda parenética, uma análise filosófica ordenada, revelando um esforço teórico e sistemático em busca da virtude principesca por excelência e de sua fundamentação lógica. Não é qualquer virtude que é enaltecida mas, a saber, Sêneca procura favorecer o exercício da *clementia*, sustentando sua argumentação e fundamentando suas escolhas por meio dos princípios oferecidos pelo estoicismo. Do ponto de vista formal, que estamos tratando aqui, o tratado desenvolvido por Sêneca respeita rigorosamente as determinações necessárias para a escritura da filosofia de acordo com o estoicismo, abrangendo tanto o lado prático – com o direcionamento espiritual de Nero –, quanto exercendo a função pedagógica de ensinamento da doutrina estoica. Igualmente a disposição do texto, sua ordenação interna e modo de exposição dos argumentos (diatribe), fazem deste tratado, sem dúvida, um dos mais importantes registros filosóficos do período neroniano.

O *De Clementia* reúne em si, portanto, tanto o aspecto parenético, isto é, de aconselhamento moral prático, quanto o aspecto dogmático, de explanação dos fundamentos teóricos da filosofia, como tão bem exposto pelo próprio Sêneca ao longo das cartas 94 e 95 das *Epístolas à Lucílio*, nas quais nosso autor trabalha com as questões relativas a *praecepta* versus *dogmata*. Retomando a filosofia estoica, Sêneca nos diz que “A virtude se assenta em parte na teoria, e em parte na prática.”⁴⁶⁵ E, ainda, conclui que:

“A virtude reveste dois aspectos: um, a contemplação da verdade; outro a ação. O estudo teórico leva-nos à contemplação, a preceptística conduz-nos à ação.”⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Lembremos aqui do *Quaestiones Naturales*, *De Beneficiis*, e, em certa medida, o próprio conjunto das *Epistulae Morales ad Lucilium*.

⁴⁶⁵ Sên. *Ep.* 94,47.

⁴⁶⁶ Sên. *Ep.* 94,45.

Para Sêneca, por fim, não se pode subestimar nem a teoria (*dogmata*), tão pouco a prática (*praecepta*). Relação que sempre esteve presente em seus textos, incluindo aí o *De Clementia*, pois, ao mesmo tempo em que o texto oferecido por Sêneca ao príncipe continha uma metódica exposição da filosofia estoica, procurava igualmente guiar as ações principescas, funcionando também como um instrumento de “direção espiritual”⁴⁶⁷. O *Tratado sobre a clemência*, como é possível constatar, trata tanto do aspecto dogmático da filosofia – ao expor as principais máximas e os fundamentos da política estoica – como da função parenética, preceptiva que ela deve conter. Sêneca busca a formação moral de Nero seja a partir do fornecimento da fundamentação da doutrina filosófica, seja por meio do aconselhamento prático, pois, de acordo com o autor romano:

“Ninguém, a não ser que formado a partir da base e totalmente orientado pela razão, pode estar apto a conhecer todos os seus deveres e saber quando, em que medida, com quem, de que modo e por que razão deve agir”⁴⁶⁸.

Seria preciso, portanto, oferecer conjuntamente com os conselhos práticos direcionados ao imperador, um conteúdo lógico que fundamentasse o modelo de virtude fornecido, garantindo a parte *preceptiva* de uma organização lógica, de filosofia, o que é, por sua vez, exatamente o que o *De Clementia* busca oferecer à Nero. Neste sentido, I. Hadot nos diz:

“*De Clementia* não é nada mais que a continuação lógica da tendência, enunciada ainda por Xenofonte, de querer fornecer modelos diretivos para a virtude. Na Antiguidade, a valorização do *exemplum*, do modelo forte, especialmente no domínio da direção espiritual, não se explica a não ser pela presença de uma consciência forte da norma ética”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁷ Esta é a posição defendida por muitos comentadores, entre eles: Guillemin, A, Armisen-Marchetti, M. e Ilsetraut Hadot.

⁴⁶⁸ Sên. *Ep.* 95, 5.

⁴⁶⁹ Hadot, Ilsetraut. *Sénèque : Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2014. p.65.

Consciência essa que, no caso de Sêneca, busca suas origens nos mais ortodoxos princípios do estoicismo. Este é o caso, apenas para citar brevemente um, do *exemplum* de Cina, emblemático por uma série de motivos. Tal exemplo, que é muito bem analisado por Mortureux, nos é revelado como algo além da simples exemplaridade e necessidade pragmática dos discursos romanos: ele é essencial mesmo à discussão política e a fundamentação do governo que Sêneca pretende estabelecer durante o principado de Nero. Segundo o mesmo comentador, o exemplo de Cina é, em seu conjunto, um “*exemplum destinado a ilustrar uma verdade de ordem moral*”, e adiante completa afirmando que:

“este episódio [o de Cina] aparece como necessário ao tratado, na medida que a verdade que ele deve ilustrar é que a clemência é útil e honesta, o que por sua vez pertence aos desenvolvimentos conformes à retórica sobre o útil e o honesto”⁴⁷⁰

Mesma retórica que, como sabemos, orientou todo o debate estoico romano, da república ao império. Além do mais, inserir o discurso na tópica do útil e do honesto está tanto de acordo com a tradição professada por Quintiliano⁴⁷¹ bem como, acrescentamos aqui, previsto igualmente no conjunto de dogmas essenciais do estoicismo grego e romano. Por fim, no emblemático e muito comentado caso de Cina temos o claro imbricamento entre forma e conteúdo, entre preceitos e princípios, tão caros à filosofia de Sêneca.

Ainda sobre o aspecto formal do *De Clementia*, Mortureux realizou um excelente trabalho no qual analisa pormenorizadamente os procedimentos retóricos e o vocabulário utilizado por Sêneca na confecção desta obra. Vale dizer que o trabalho de Mortureux não é o único, tão pouco é o primeiro a realizar tal empreitada. Na verdade, tal autor aprofunda e segue

⁴⁷⁰ Mortureux, B. *Recherches sur le De Clementia de Sénèque : Vocabulaire e Composition*. In: REL 128. Ed. Collection Latomus. Bruxelles: 1973. p.26

⁴⁷¹ Quintiliano, Inst. Orat. III, 8, 22.

a linha de desenvolvimento de comentadores anteriores, como Kindler⁴⁷² e Grimal⁴⁷³, por exemplo. O interessante do trabalho de Mortureux é a pormenorizada análise feita, sobretudo do livro I do *De Clementia*, na qual o autor estabelece linhas comparativas entre alguns capítulos da obra, de maneira a expô-la sempre em pares binários. Por exemplo: Mortureux aponta que, no conjunto da obra do filósofo romano, os temas são expostos sempre na forma de conjuntos acoplados, espécie de contrapostos binários, como as apresentações de Nero clemente frente as imprecizações da crueldade, as diferenças existentes entre a clemência encontrada no jovem Nero e a crueldade de Augusto no mesmo período, ou ainda, o paralelo entre o bom rei e o tirano.

Sêneca nos oferece, portanto, uma engenhosa solução ao desafio da escrita política durante o desfavorável período imperial, utilizando-se destes três gêneros (panegírico, tratado sobre a realeza e discurso filosófico) dos quais o *Tratado sobre a Clemência* partilha inspiração. Mas, é importante ressaltar, a escolha destas formas de composição da obra não se deu aleatoriamente pois, como sabemos, nenhuma delas é criação exclusiva de Sêneca, sendo velhas conhecidas *formas* literárias dos romanos (e, como já apontamos, conhecidas também desde o helenismo grego). A escolha desta tríplice forma de composição, nos parece, teria direta relação com a preocupação do autor acerca da aceitação e do alcance do *De Clementia*. Deste modo, o texto de Sêneca, apesar da originalidade de sua composição num todo, se revela de fácil assimilação na época em que fora escrito, ao mesmo tempo em que facilitava a absorção de seus conteúdos por parte do interlocutor, o *princeps* que procura o aperfeiçoamento moral.

⁴⁷² Kindler oferece um novo caminho à interpretação e à composição da obra *De Clementia* proposta por Prêchac. Em seu trabalho, Kindler procura estabelecer um paralelo entre a construção do *De Clementia* e os exercícios retóricos chamados *suasoriae*, de modo que, enfim, possa afirmar que o *De Clementia* segue rigorosamente a divisão clássica proposta por Quintiliano no *Institutio Oratoria* (*Inst. Orat.*, III, VIII, 22). C.f.: A. López Kindler. *Problemas de composición y estructura en el De Clementia*. Emerita, XXXIV, 1966, p. 39-60.

⁴⁷³ Pierre Grimal é conhecido por oferecer uma análise das obras de Sêneca que leva em conta, com muita sensatez e rigor, aspectos retóricos antes completamente negligenciados pela crítica. Em seus trabalhos, Grimal nos revela que Sêneca, para além da qualidade técnica e artística de sua composição, é possuidor de uma sólida base filosófica. Sobre a composição retórica das obras de Sêneca C.f.: P. Grimal. “La composition dans les dialogues de Sénèque : 1. *Le De Constantia Sapientis*” (in: R.E.A., 1949) e “II. *Le De Providentia*” (in: R.E.A., 1950). Ainda sobre os desenvolvimentos retóricos de Sêneca aos olhos de Grimal conferir a edição do *De Brevitate Vitae* feita pelo pesquisador. (Coll. Erame, 2ª Ed. 1966).

Neste contexto, a obra de Sêneca ao mesmo tempo em que buscava solucionar o problema efetivo da legitimação e transmissão de uma espécie de poder universal e irrestrito, centralizado em um só homem, o *princeps*, pretendia também oferecer uma base teórica capaz de fundamentar tal poder absoluto, garantindo-lhe a possibilidade de sua manutenção no tempo, alinhando-o concomitantemente com as instituições romanas e também aos preceitos da filosofia estoica. Ora, se estas são as prerrogativas que levaram Sêneca ao poder, na condição de preceptor do jovem Nero e *amicus principis*, não haveria outro caminho além do pareamento com a doutrina estoica, doutrina esta que, desde seu princípio, apoiava-se na ação política e na preocupação com a coletividade, como já apontamos anteriormente.

Assim, a solução mais contundente encontrada pelo filósofo romano foi a de estabelecer um tipo de poder guiado por uma virtude, a clemência – a mais apropriada à figura do imperador. Toda a argumentação inicial de Sêneca, deste modo, pretende indicar a utilidade do exercício da *clementia* nos corpos políticos. Pois, um governo justo e virtuoso, comandado pela clemência, não teria, segundo Sêneca, problemas para assegurar sua transmissão⁴⁷⁴, nem poderia ser alvo de conspirações ou golpes. O corpo político liderado pelo *princeps* clemente seria, assim, duradouro e estável. Para o filósofo, portanto, o governo justo, aquele que está sob o julgo da clemência e ditado pela razão, torna-se mais sólido, mantendo-se constantemente firme e protegido de ações danosas externas, como nos diz o próprio filósofo:

“Logo, a clemência conserva os príncipes não só mais honrados como também mais seguros e é, ao mesmo tempo, seu ornamento e o mais sólido meio de preservação dos poderes imperiais. Por que é, então, que os reis envelhecidos têm

⁴⁷⁴ A ideia de clemência como instrumento de consolidação do poder não é nova, nem é exclusividade de Sêneca. Devemos lembrar aqui os diversos tratados helenísticos do gênero *περι βασιλείας*, bem como os escritos pitagóricos que tratavam deste assunto. Entre os mais conhecidos destes textos, podemos encontrar a Ciropédia, escrita por Xenofonte (430-355a.c), que fora exaltada por Cícero (Cic., *Fam.* 10.24.1) e que, de acordo com muitas fontes da antiguidade, teria inspirado César. O próprio Sêneca, no *De Clementia*, admite a influência do livro de Philodemo, *De Bono Rege*, em seu pensamento, mesmo que este seja de orientação epicurista. Lemos em *De Clem.* I, 3, 2 “É necessário constar que, entre todas as virtudes, nenhuma convém mais verdadeiramente ao homem, já que nenhuma outra virtude é mais humana, não só entre nós, que queremos o homem visto como um ser social, gerado para o bem comum, *mas também entre aqueles que destinam o homem ao prazer*, dos quais todas as palavras e atos se voltam para seus próprios interesses. Portanto, se o homem procura o repouso e o lazer, alcança com esta virtude o máximo de sua natureza que *ama a paz e refreia sua mão*.”

transmitido seus tronos a filhos e netos, ao passo que o reinado dos tiranos é abominável e efêmero?”⁴⁷⁵

A Clemência, que desde outras épocas era considerada um dos *mos maiorum* romanos, adquire um papel fundamental no contexto do principado. Tornou-se não somente virtude cardinal e imprescindível ao bom governante, mas também um dos estandartes da política imperial romana a partir de então. Para Sêneca, como sabemos, a clemência era a indispensável qualidade do governante de um corpo político que almejava sua expansão territorial pois, nas palavras do próprio autor, a *clementia* era:

“uns dos meios mais eficazes de ganhar os corações ao longo de uma conquista e consolidar o poder adquirido por meio das armas, fundando um vasto império”⁴⁷⁶.

A virtude reclamada por nosso autor seria igualmente interessante na consolidação do império, de sua territorialidade e relação com os povos dominados. Pensamos aqui, não na configuração da clemência como uma virtude do povo romano em relação aos estrangeiros, mas na sua potencialidade, enquanto virtude principesca, de unificação do corpo político. Isto é, na medida em que tal virtude se condensa no *princeps*, governante não mais de uma república particular, mas sim de um vasto império (podendo até mesmo ser aproximado do *cosmos* estoico), ela deixa de ser reclamada por instâncias externas, por povos estrangeiros e passa a desempenhar o papel de unificadora. Se antes a clemência era reclamada enquanto uma das doces características do povo romano em relação aos povos hostis, no principado, dada sua imensidão e configuração política para além das fronteiras da *urbs*, tal virtude fez convergir para o mesmo fim povos tão distantes. A universalidade do império seria mantida e garantida pela universalidade da clemência, uma vez que os homens, dada sua condição racional, poderiam todos – independentemente de suas origens, línguas ou posições sociais – usufruir

⁴⁷⁵ Sên. *Cl.* I, 11, 4.

⁴⁷⁶ Lachapelle, G. F. *Clementia: Recherches sur la notion de clémence à Rome, du début du Ier. siècle a.c. à la mort d'Auguste*. Ausonius Éditions, Scripta Antiqua 33. Bordeaux: 2011. p.47. (Grifo nosso). Devemos lembrar inclusive os comentários de Tito Lívio a respeito da clemência como mantenedora da estabilidade política das conquistas romanas. Ver Tito Lívio, *História de Roma*, (XXVIII, 34, 3).

desta virtude de Nero⁴⁷⁷. A clemência adquire, portanto, um papel unificador no império, já que é uma virtude capaz de transformar o fragmentado império em um todo coerente, em um corpo político comandado por um imperador que zela pelo conjunto dos seus cidadãos⁴⁷⁸. A manutenção do poder absoluto imperial é garantida, em Sêneca, também pela utilidade que a noção de Clemência adquire. Como nos diz o próprio autor:

“Enfim, é fundamentada e estável a grandeza daquele que todos sabem estar tanto acima como a favor deles; cuja preocupação, ao velar pela salvaguarda de cada um, em particular, e de todos, em geral, se comprova diariamente; quando ele [o príncipe clemente] se aproxima, não se dispersam todos, como se qualquer animal daninho e nocivo tivesse saltado de seu covil, mas correm apressadamente, como para uma estrela luminosa e benfazeja.”⁴⁷⁹

Ainda nesta última citação, o uso do vocabulário merece especial atenção, visto que está alinhado com a doutrina estoica no tocante à natureza racional dos homens. Sêneca, neste trecho, estabelece a comparação entre o governante cruel (identificado com uma fera⁴⁸⁰, um animal irracional) e o bom príncipe, racional e sociável, capaz de unir ao invés de espantar seus concidadãos. O governante clemente, isto é, participante ativo da ordem racional do universo, é respeitoso das leis da Natureza, das leis do *logos*, por isso é capaz de viver em sociedade, harmonicamente. Já o tirano, se reduz à animalidade compartilhada com os outros seres não racionais. Está entregue aos impulsos, não sendo capaz de assentir corretamente, não possui controle de si mesmo.

⁴⁷⁷ Pode-se estabelecer a relação entre a clemência e a *pax* augusta, na medida em que tal virtude pode ser comparada à forma que Augusto conseguiu ampliar e manter o império romano. Afinal, o primeiro dos imperadores romanos era reconhecido entre os concidadãos por ter garantido a segurança de Roma graças à sua *pax*.

⁴⁷⁸ Sobretudo após o cesarismo, o conceito de cidadão mudou muito em Roma. Se antes o cidadão deveria ser nascido na *urbs*, na medida em que o corpo político se expandiu, os direitos de cidadania também foram ampliados. Deste modo, na época de Sêneca, nobres e importantes homens das províncias romanas seria agraciados com a cidadania romana, tendo seus direitos equiparados à qualquer um nascido na cidade de Roma.

⁴⁷⁹ Sên. *Cl.* I, 3, 3. Sobre a característica solar de Nero, sua aparição enquanto astro luminoso e sua aproximação com o Deus Sol, ver o artigo de Pierre Grimal, “Le *De Clementia* et la royauté solaire de Néron”, in: REL, 49, 1977.

⁴⁸⁰ C.f.: *De Ira*, II, 30, 6-7. Neste trecho Sêneca afirma que o comportamento nocivo é repulsivo, até mesmo para os animais que convivem com os homens. Segundo o autor, a natureza do homem é benévola, fato que amansa até as mais violentas feras. Comportar-se como uma fera, portanto, seria “trocar de costume com os próprios animais.”

Enfim, a ideia principal exposta é que o *princeps*, quando dotado desta virtude – a clemência, adquire um poder de coesão do corpo social. Age como instrumento de união dos membros particulares, formando um universal, um todo coerente. Na política, um tal príncipe seria capaz de formar um vasto e coeso império, regido sob sua cabeça⁴⁸¹. Mais que força capaz de unir os homens dispersos, a clemência ainda garante a lealdade e a proteção do corpo político e de seu imperador, pois, diante de um governante clemente e justo,

“Todos estão muito preparados para se atirarem às pontas das espadas conspiradoras em sua defesa e, se o caminho da sua salvação tiver de ser construído com despojos humanos, usariam para pavimentá-lo o próprio corpo. Guardam-lhes o sono com sentinelas noturnas, tendo obstruído e cercado seus flancos, defendem-no e interpõem as suas próprias vidas aos perigos que o ameaçam.”⁴⁸²

A questão da segurança do corpo político é muito exaltada por Sêneca, já que o filósofo acredita que o medo gerado pela figura do tirano tem como resultado mais prejuízos que benefícios ao Estado. O medo faz com que os homens, até mesmo os mais pacíficos, ajam de forma violenta, dado que as reações serão mais corajosas quando forçadas por profundas necessidades⁴⁸³. A diferença entre o bom príncipe e o tirano não está nas suas forças, pois ambos têm a mesma potência, ambos podem usar suas armas como lhes convier. O que permite a diferenciação do príncipe de um tirano é o exercício de sua clemência. Tal virtude é o critério de distinção. Diz Sêneca:

“a clemência prova a profunda diferença entre um rei e um tirano, embora nenhum dos dois esteja menos equipado em armas que o outro. Porém, um dispõe de armas das quais se serve em defesa da paz, o outro, como reprime grandes ódios por meio de grande medo, nem às próprias mãos, às quais se confiou, olha-as com segurança.”⁴⁸⁴

⁴⁸¹ Existe uma recorrente relação de analogia entre o imperador/império e cabeça/corpo, como veremos mais adiante.

⁴⁸² Sên. *Cl.* I, 3, 3.

⁴⁸³ Sên. *Cl.* I, 12, 5.

⁴⁸⁴ Sên. *Cl.* I, 12, 3.

O bom príncipe manterá um bom corpo político, assim como uma mente sã comanda virtuosamente seu corpo. De acordo com Mortureux, a metáfora do corpo e alma para designar o povo e o *princeps* tem dois motivos claros. O primeiro,

“o papel do príncipe é definido conformemente à filosofia política estoica: sua autoridade, dominando a massa insensata da qual contém as tendências anárquicas, contribui com a ordem do mundo. Sua autoridade vem de sua grandeza e sua potência que, por sua vez, é oriunda dos deuses.”⁴⁸⁵

Conclui-se que o imperador, para Sêneca, é a unidade de seu império, assim como, para o estoicismo, é a alma que unifica o corpo. Tal ideia, iguala o *princeps* à alma do império, sendo sua matéria o conjunto dos membros subordinados. Forma-se, por meio dessa analogia, a equiparação entre o universo estoico, o *cosmos*, e a unidade do império. O autor nos diz:

“Da mesma forma como o corpo inteiro está a serviço da alma e, embora ele seja tão grande e vistoso e ela permaneça sutilmente oculta e dúbia, quanto ao lugar em que se esconde, todavia as mãos, os pés, os olhos trabalham para ela, e a pele a protege. Sob o comando da alma, repousamos ou corremos inquietos.”⁴⁸⁶

Roma seria um *cosmos*, regido pela racionalidade de seu *princeps*, assim como a razão dirige a materialidade da Natureza. O mundo, compreendido enquanto um ser vivo, animal e racional, teria como parte diretora esta alma, este éter (nas palavras de Antípater de Tiro), capaz de “administrar de forma inteligente e providencial o *cosmos* em todas as suas partes, da mesma forma que a alma age em nós.”⁴⁸⁷ Percebe-se, portanto, o princípio de interpenetração⁴⁸⁸ estoica, na qual o princípio racional permearia toda natureza, organizando-a.

Já a segunda posição de Mortureux nos revela que tal metáfora possui um outro significado, no qual o *princeps* é reduzido ao seu papel moral. Isto é, em alguns exemplos

⁴⁸⁵ Mortureux, B. *Recherches sur le De Clementia de Sénèque: Vocabulaire et composition*. Bruxelas: Latomus, Vol. 128. REL, 1973. p.79

⁴⁸⁶ Sên. *Cl.* I, 3, 5.

⁴⁸⁷ D.L VII, 138-139 (*J.V.F* II, 634 ou L&S 47 O)

⁴⁸⁸ C.f.: L&S 47 D-J.

oferecidos por Sêneca o príncipe é descrito como um modelo a ser seguido, sendo exemplo moral para a massa de insensatos que lhe são subordinados. Afinal, como nos diz o comentador:

“seu comportamento [do *princeps*] serve simplesmente de exemplo à massa, que o toma como modelo para si mesma (*in similitudinem tuam formabuntur*). Esta é uma concepção talvez mais otimista, mas seguramente mais afastada da doutrina estoica e muito menos grandiosa para o príncipe.”⁴⁸⁹

Voltando à relação do *princeps* com a filosofia estoica, até mesmo a teoria da conflagração do pórtico está de acordo com a posição do príncipe pretendida por Sêneca. Nero, o imperador-sol, tão brilhante quanto Apolo, é assimilado à parte diretora do universo, recuperando o relato de Plutarco acerca dos estoicos:

“Cleanto, ademais, ao defender a teoria da conflagração universal, diz que o sol (enquanto parte diretora) assimila à si mesmo a lua e todos os outros astros, transformando-os neles mesmos.”⁴⁹⁰

Assim como a racionalidade permeia todo o universo, igualmente a virtude do príncipe permeará o corpo político, animando-o tal qual a alma anima um corpo inerte. Se lembrarmos que, para os estoicos, alguns elementos seriam ativos e outros passivos⁴⁹¹, então poderemos pensar que o *princeps* é o elemento ativo do império, sendo o conjunto de todos os outros homens sob ele, igualados ao corpo passivo que deve ser colocado em movimento. Por meio do exercício da *clemência*, a racionalidade poderá permear todo o corpo político, fazendo do império um todo igualmente racional. Diz Sêneca, incitando a virtude em Nero:

“Esta mansidão de seu espírito se propagará e, paulatinamente, se difundirá por todo o vasto território do teu império, e todas as partes reunidas se configurarão à semelhança tua.”⁴⁹²

⁴⁸⁹ Mortureux, B. *Recherches sur le De Clementia de Sénèque: Vocabulaire et composition*. Bruxelas: Latomus, Vol. 128. REL, 1973. p.79

⁴⁹⁰ L&S 46 L (Sobre a conflagração universal ver L&S 46 G)

⁴⁹¹ L&S 46 D (S.V.F II, 418).

⁴⁹² Sên. *Cl.* II, 2, 1.

O mesma compreensão do imperador como sol, como *anima* diretora do império, pode ser lida em diversas outras passagens que recuperam a filosofia estoica. Galieno⁴⁹³, Plutarco⁴⁹⁴ e Diógenes Laércio⁴⁹⁵ são as principais fontes. Sexto Empírico⁴⁹⁶ nos relata que os estoicos pensam essa *anima*, esta parte diretora, de duas formas: a primeira como aquela que sustenta o composto [corpo e alma] no seu conjunto, de outra parte, pensam a alma como particularmente a parte diretora, como *hegemonikon*⁴⁹⁷. O que nos permite inferir que se o homem é composto por corpo e alma, o império deverá ser formado da mesma forma. O império, nesta analogia, seria o resultado da junção de um corpo (político) e uma alma diretora (Nero). Nas *Cartas a Lucílio*, Sêneca apresenta a mesma ideia, afirmando que tal como a estrutura do nosso corpo está organizada para alcançar os mais altos degraus e se aproximar do céu, nossa alma igualmente tem capacidade para se elevar até a divindade, pois “foi formada pela natureza com a finalidade de conformar os seus propósitos aos dos deuses.”⁴⁹⁸ A alma, parte ativa que dá vida ao corpo inerte, é aquela que, se bem formada, governará os membros de acordo com a ordenação racional do universo. Isto é, a alma (equiparada metaforicamente à Nero) não é simples condutora do corpo, mecanicamente. Ela é, para além disso, o princípio de ordem capaz de harmonizar dos membros deste corpo de acordo com as Leis da Natureza. Neste sentido, mais uma vez, a imagem do *princeps* supera a aproximação metafórica com o bom timoneiro, aquele capaz de guiar a nau nas tempestades, para assumir, assim como o *sapiens*, a função de artista. Isto é, aquele que no exercício mesmo de sua função régia (e nada além disso), emana, na medida em que age no corpo político, as leis universais que, ao mesmo tempo que organizam tal corpo, o constituem como tal. Recuperando Cícero, temos a seguinte passagem que pode ilustrar esta ideia.

⁴⁹³ Diversos trechos de suas obras estão compilados em L&S 47.

⁴⁹⁴ Sobretudo nos trechos L&S 46 F e N, 47 G, M e T.

⁴⁹⁵ *Vida e obra dos filósofos ilustres*, Livro VII.

⁴⁹⁶ L&S 53 F.

⁴⁹⁷ Goldschmidt, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 1979. p. 107 nos diz que “Eu sou, eu também, um *pneuma*, capaz de transmitir a tensão à periferia e, de lá, corporalizar os efeitos incorporais dos quais eu sou a causa. Uma caminhada, como vimos, incorporal como maneira de ser, toma corpo sob o efeito do princípio hegemônico que nele se manifesta.”

⁴⁹⁸ Sên. *Ep.* 92, 30.

“E, assim como os membros nos foram dados por certa razão e para certo modo de viver, assim o apetite da alma, ao qual os gregos chamam hormé, não nos foi concedido para qualquer espécie de vida, mas para determinada regra e norma dela; e o mesmo se passa com a inteligência e a reta razão. E, assim como na sua arte o histrião não deve usar nenhum tipo de movimento, mas sim o movimento que seja ordenado e harmônico, assim a vida tampouco pode ser vivida de qualquer maneira, mas daquela maneira que chamamos conveniente e ordenada.”⁴⁹⁹

Há ainda, na assimilação do príncipe como a alma do império, a idéia de indissociabilidade entre tais partes para a manutenção da vida. Isto é, caso o corpo não tenha uma cabeça que o dirija, ele sucumbirá. Um homem sem sua cabeça morrerá, assim como um corpo político sem seu sopro vital perecerá. Logo, um bom príncipe não fere nenhum súdito, pois estaria ferindo a si mesmo. Diz Sêneca:

“É um sacrilégio ser nocivo à pátria; portanto, também a um cidadão, pois este é parte da pátria – as partes são sagradas se todo é venerado –; consequentemente, também a um homem, pois este é teu concidadão em uma cidade maior.”⁵⁰⁰

A imagem do príncipe e do povo como, respectivamente, cabeça e corpo do império, por vezes é construída de modo a exemplificar o caráter ativo do governante, sua força motriz. Não somente o governante anima o corpo político, dando-lhe vida e coesão, como igualmente o transforma. O *princeps* teria a capacidade de modificar, por meio de suas virtudes, o corpo do Estado. Afinal, é do espírito que provém a vitalidade do corpo. Diz Sêneca:

“Da cabeça provém a saúde que se espalha por todas as partes do corpo. Todas são vigorosas e aprumadas, ou prostradas pela debilidade, conforme vive ou fenece o espírito delas.”⁵⁰¹

Entramos em um segundo tipo de metáfora utilizado por Sêneca para falar da relação *princeps* / corpo político, a metáfora do governante descrito como um médico, capaz de curar

⁴⁹⁹ Cíc. *Fin.* III, 7.

⁵⁰⁰ Sên. *Ira.* II, 31, 7.

⁵⁰¹ Sên. *Cl.* II, 2, 1. (C.f.: *Ben.* IV, 13, 1)

o corpo político. Tal metáfora, reconhecidamente recuperada dos textos helênicos, aparece igualmente no *De Ira*⁵⁰², e apresenta o bom príncipe como aquele capaz de curar, por meio da clemência, um corpo político doente⁵⁰³, aproximando a arte política da arte médica. Isto é, o bom médico, assim como o bom príncipe, deve zelar pela saúde do corpo inteiro, sem desistir ou cair em desespero. Diz o autor:

“Tratamos de medicar doenças sem nos irritar. Não obstante, este mal é uma doença de alma. Requer um tratamento suave e um médico menos rude para com o doente. É próprio do mal médico desesperar de que não tenhas cura. O mesmo procedimento para com as pessoas cujo espírito está afetado deverá usar aquele a quem se atribuiu a salvação de todos: não projetar esperanças cedo demais, nem revelar antes os sintomas da morte.”⁵⁰⁴

O bom *princeps*, assim como o médico excelente, é capaz de afastar a morte, salvando muitos e, “da própria morte, fazê-los retornar à vida”⁵⁰⁵. Cuida da vida de seus filhos como um bom pai⁵⁰⁶, antes desejando curar seus vícios que tirar-lhes a vida. O conselho dirigido à Nero, o lembra do título de *pater familias* recebido pelo jovem imperador, no ano de 55, ao mesmo tempo que o recorda de Augusto, que igualmente recebeu tal título, anos antes. Sêneca reitera que o bom governante deve agir como um bom pai, isto é, não deve reprimir seus filhos de forma violenta ou rude, mas educá-los para que possam corrigir seus erros. Educar, como sabemos, não é punir. Da mesma forma que um domador ou caçador não fere desnecessariamente seus animais, pois sabe que estes melhor serão adestrados se tratados docemente⁵⁰⁷, bem como o melhor mestre será aquele que “prefere corrigir e ensinar por meio de recomendações e de respeito”, ou ainda, que os comandantes (os tribunos ou centuriões)

⁵⁰² Sên. *Ira*. I, 6, 3. E III, 10, 3.

⁵⁰³ A aproximação entre as doenças do corpo e as doenças da alma são tratadas diretamente por Armisen-Marchetti, M. *Sapientiae facies: études sur les images de Sénèque*. Paris: Belles Lettres, 1989. pp. 133-138.

⁵⁰⁴ Sên., *Cl*. I, 17, 1-2.

⁵⁰⁵ Sên., *Cl*. I, 26, 5.

⁵⁰⁶ Sên. *Cl*. I, 15, 3. Neste trecho Sêneca recupera, mais uma vez, o exemplo de Augusto como solucionador de conflitos, trazendo à tona o exemplo de Tário, pai que havia descoberto um plano parricida de seu filho. Nesta ocasião, Augusto fora clemente e sugeriu o banimento, pena mais branda que a comumente aplicada aos patricidas.

⁵⁰⁷ Sên., *Cl*. I, 16, 2-5.

não terão desertores se não forem brutais, igualmente o bom príncipe só será efetivamente obedecido (e defendido) quando for clemente. O bom príncipe é como um bom mestre, corrige, aperfeiçoa, conduz.

A posição do príncipe ainda se assemelha àquela dos senhores de escravo e deve, para garantir sua segurança, agir de modo moderado. Sêneca fala em *imperare moderate*⁵⁰⁸, em comandar os escravos de forma moderada, já que o seu contrário poderia engendrar certa retaliação ou resistência dos subordinados. Esta mesma ideia de evitar resistências ao comando é exemplificada por nosso autor no tocante aos animais de carga, aos cavalos, cachorro, soldados, alunos, filhos e súditos. Enfim, Sêneca diz que todos aqueles que exercem comando devem ter moderação com seus subordinados e agir com clemência e doçura, de modo a melhor atingir seus objetivos. Àqueles que governam sabiamente,

“Ninguém tentava experimentar contra eles as suas forças, pois a eles deviam essas forças; ninguém tinha a ousadia de os injuriar, nem para tal havia motivo, pois é fácil obedecer a quem governa com justiça; a maior ameaça que o rei podia fazer aos seus súditos era a de retirar-se do poder.”⁵⁰⁹

Esta é a diferença entre um bom e um mau pai, entre um bom e um mau chefe militar. Este é o critério de diferenciação entre o bom príncipe e o tirano: é preciso, para além da lei escrita, pautar-se pela lei da natureza.

“Embora tudo seja lícito contra os escravos, existe algo que o direito comum dos seres humanos impede de usar contra um ser humano.”⁵¹⁰

Deste modo, seria preciso se pautar pela Natureza, alinhando-se com as leis comuns ao gênero humano, àquelas que não são escritas. Tal como não existe regulamentação prevista entre homens e animais, devendo os homens agir sem injustiça para com eles, igualmente deve-

⁵⁰⁸ Sên., *Cl.* I, 18, 1.

⁵⁰⁹ Sên. *Ep.* 90, 5. Neste trecho Sêneca traça o que seria a “idade de ouro” da humanidade, em seus modos de governos antigos.

⁵¹⁰ Sên., *Cl.* I, 18, 2.

se observar a ordem do *cosmos* ao tratar com outro homem, seja ele escravo ou não. Afinal, se o direito é natural, seria indigno ao sábio fazer a menor injúria a outro homem⁵¹¹, pois:

“Os homens estão ligados pelos vínculos do direito, mas nenhum direito cabe entre homens e animais. E, assim, disse muito bem Crisipo que tudo foi criado por causa dos deuses e dos homens, e que estes nasceram para a comunidade e sociedade – donde os homens poderem usar os animais sem injustiça e sem contradizer a ordem.”⁵¹²

Se pensarmos a lei (*nomos*) como conjunto de regras atrelado ao aspecto político (*politikós*) do homem, então teremos um escopo mais limitado e restrito ao homem enquanto inserido na “pequena cidade”, nas repúblicas particulares, como Roma, Atenas, etc. No entanto, se levarmos em consideração a definição de homem enquanto *koinônikos*, enquanto homem social, ampliamos o alcance desta lei, transformando-o em cidadão do mundo, da *cosmopolis*. De acordo com Banateanu⁵¹³, os fragmentos estoicos sobre este tema não são muito precisos, o que possibilita a interpretação de *nomos* tanto como lei civil, quanto como razão divina que governa o universo, pois não existe, no vocabulário estoico, antonímia entre *physis* e *nomos*. A diferença se situa, portanto, na compreensão do homem. Se o tratamos como *politikos*, então o atrelamos a *pólis*, à cidade compreendida enquanto manifestação limitada e imperfeita da comunidade universal. Se o considerarmos, como querem os estoicos, *koinônikos*, ampliamos seu alcance ao gênero humano, ao cosmos. Nos diz a autora:

“Nós podemos afirmar que a diferença entre o homem como animal social (*koinônikos*) e o homem enquanto animal político (*politikos*) consiste nisso: Para Aristóteles, *politikos* implica uma referência à cidade. O homem não pode viver isolado, sendo somente na cidade que ele realiza sua essência. *Koinônikos* é utilizado apenas uma vez por Aristóteles, para mostrar que o homem não é um animal que vive só, mas em família. Para os estóicos, *koinônikos* vai muito além da família tradicional. Implica uma referência ao *logos* e à cidade universal dos seres humanos,

⁵¹¹ Cic. *Fin.* III, 21.

⁵¹² Cic. *Fin.* III, 20.

⁵¹³ Banateanu, A. *La Théorie stoïcienne de l'amitié*. Fribourg: Presses Universitaires de Fribourg Suisse, 2001. p. 105

pois, existe um parentesco natural dos homens por meio do *logos*. O *politikos* não seria, para os estoicos, nada além de uma expressão limitada e imperfeita do *koinônikos*.⁵¹⁴

O príncipe ideal é aquele, portanto, que tal como o sábio, age segundo às leis do *cosmos*. Ele é, para além de político, social. Ele ultrapassa o *politikós* para se definir enquanto *koinônikos*. “Em resumo, o homem é um animal social não porque ele vive em sociedade, mas o homem vive em sociedade porque ele é um animal naturalmente social e porque participa do *logos* unificador.”⁵¹⁵ A verdadeira realeza, portanto, é aquela que está assentada na própria Natureza – para além da particularidade política de cada comunidade civil. O bom príncipe deve ser tal qual o rei das abelhas⁵¹⁶, que “possui o alvéolo mais espaçoso, colocado no centro e no lugar mais seguro” mas que, apesar de sua proeminência em diversos sentidos, não possui aguilhão. Pois, diz Sêneca:

“A natureza, não querendo que ele fosse brutal ou que procurasse vingança que haveria de custar-lhe caro, subtraiu-lhe o dardo e deixou sua fúria desarmada. Enorme exemplo de reis é este; pois a natureza tem o costume de se manifestar e trazer no bojo das pequeninas coisas grandes lições.”⁵¹⁷

O bom rei é, assim como nos exemplos da Natureza, aquele que está disposto a servir sua comunidade, ao mesmo tempo em que lhe dá forma e vitalidade. Se o rei das abelhas é mantido no mais seguro local é porque o restante da comunidade reconhece sua importância e utilidade, pois a vida dele é o que garante a vida de todo o enxame. Na natureza, mesmo não havendo leis escritas, é resguardada a segurança do rei, visto que se este perecer, todo o enxame se dispersa⁵¹⁸. A mesma ideia do rei como elemento de coesão do corpo político, é exposta por

⁵¹⁴ Banateanu, A. *La théorie stoïcienne de l'amitié*. Fribourg: Presses Universitaires de Fribourg Suisse, 2001. p. 105.

⁵¹⁵ Banateanu, A. *La théorie stoïcienne de l'amitié*. Fribourg: Editions Universitaires de Fribourg Suisse, 2001. p. 100

⁵¹⁶ Cícero nos fala que ao passo que os animais ferozes nasceram apenas para si, os demais animais nasceram para a vida em comum, dentre eles, o homem. Os animais que se portam comunitariamente colocam o interesse do conjunto acima do seu próprio interesse, tais como “aquele pequeno caranguejo dito penoteiro, que parece avisar todos os da sua espécie que se guardem”. In: Cic. *Fin.* III, 19.

⁵¹⁷ Sên., *Cl.* I, 19, 2-3.

⁵¹⁸ Sên., *Cl.* I, 19, 2.

Sêneca ao recuperar os versos de Virgílio: “Preservado o rei, todos têm um único ideal. Perdido o rei, todos rompem o compromisso de fidelidade.”⁵¹⁹

O *princeps* é aquele que, escolhido pelos deuses, veio para servir. É compreendido como um homem forte e corajoso que, tal como os deuses, sente natural impulso para proteger o gênero humano⁵²⁰. Diz Simelon:

“no *De Clementia*, Sêneca relembra Nero que o imperador não é nada mais que um homem escolhido entre os mortais para desempenhar sobre a terra o papel dos deuses. Mas, ser um deus, é se conduzir de acordo com as máximas essenciais da divindade, fazendo o bem e não usando de seu poder senão para aumentar a felicidade”⁵²¹.

Da mesma forma que a salvação do corpo político está nas mãos dos príncipes, a salvação dos homens está nas mão dos deuses. O filósofo romano afirma, portanto, a responsabilidade em participar da vida pública, sempre servindo aos homens⁵²². A realeza é servidão. Diz Sêneca, ao fazer uma digressão sobre a possível “idade de ouro” da humanidade, que, àquela época, “governar era o exercício de um *dever*, e não a mera posse do poder.”⁵²³ Ao recuperar a célebre frase de Antígonas Gonatas⁵²⁴ que diz: “nossa realeza é uma gloriosa escravidão”, ou nas palavras de Sêneca, “uma nobre servidão”⁵²⁵, o *De Clementia* recupera a ideia helenística segundo a qual,

⁵¹⁹ Verg. *Geor.* IV, 212.

⁵²⁰ Cíc. *Fin.* III, 20.

⁵²¹ Roma, por influência das monarquias helenísticas, passou muito a sacralizar e divinizar seus imperadores. Tal sacralização não via limites e, em muitos casos, beirava a completa loucura. Alguns autores, não muito numerosos, como sabemos por meio da História, tentaram em seus escritos políticos refrear um pouco esta tendência de divinização desenfreada por meio de escritos de educação moral dirigidos ao *princeps*. SIMELON, Paul. “Regards sur le principat dans la littérature latines de deux premiers siècles”. In : *Latomus*, T. 63, Fasc. 3. (Julho-Setembro de 2004). Bruxelas: Societe d’Etudes Latines de Bruxelles. pp.631.

⁵²² Para Pierre Grimal, não temos o direito de pensar que a filosofia estoica se encontra em um mundo à parte: “ao contrário, ela impregna, como nunca antes, a vida política” In: *Sénèque ou la conscience de l’Empire*. Paris: Les Belles Lettres, 1979. p. 242.

⁵²³ Sên. *Ep.* 90, 5.

⁵²⁴ Adam, T. *Clementia principis. Der Einfluss hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*. Stuttgart: 1970. p. 27 e Béranger, J. *Principatus: Études des notions et d’histoire politique dans l’antiquité gréco-romaine*. Genebra: Librairie Droz, 1973. p. 35-36.

⁵²⁵ Sên., *Cl.* I, 8, 1.

“o rei desempenha um papel ativo, ele serve, ele é o primeiro servidor do corpo político, como era Frederico II, o grande; passivo: ele é escravo de sua função, que ele deve cumprir com uma glória inequívoca.”⁵²⁶

O *princeps* deve encarar sua função como um “servir ao outro”, exercendo um papel ativo, cumprindo o seu dever. Todas as suas atividades ganham contornos tão extensos quanto for sua majestade. Ao príncipe não é permitido esconder-se, ele é tão visível e iluminado quanto o sol⁵²⁷, sua voz se faz ouvir nos mais remotos cantos do império e suas ações, são capazes de estremecer tudo ao seu redor. Por isso, Sêneca lembra ao príncipe que, mesmo que lhe seja tudo lícito, nem tudo lhe convém. O príncipe está preso, portanto, à sua própria realeza.

“Esta é a servidão de suprema grandeza: a que não pode tornar-se menor; porém esta mesma servidão é comum aos deuses e a ti. Porquanto o céu os mantém prisioneiros e não lhes é dado descer mais vezes do que a ti, por razões de segurança. Estás preso à tua proeminência.”⁵²⁸

A Natureza, nos diz Sêneca, prevê tanto a reflexão, quanto a ação⁵²⁹. Faz parte, portanto, da natureza humana agir e, conseqüentemente, o sábio - aquele que vive de acordo com sua natureza - encontrará meios possíveis para a ação, assim como o *princeps* o faz no exercício de seu papel. Afinal, justamente por viver de acordo com a natureza, o sábio desejará governar e administrar a coisa pública⁵³⁰, uma vez que assim na cidade como no *cosmos*, o direito de todos não se opõe ao direito de cada um, pois o homem nasceu para conservar e defender tanto a si mesmo, quanto à todos os outros homens⁵³¹. O homem, descrito como naturalmente sociável, tem sempre em vista a comunidade, muitas vezes em detrimento de si mesmo.

⁵²⁶ Béranger, J. *Principatus: Études des notions et d'histoire politique dans l'antiquité gréco-romaine*. Genebra: Librairie Droz, 1973. p. 35-36.

⁵²⁷ Sên., *Cl. I*, 8, 1.. No caso de Nero essa aproximação entre o imperador e o sol ganha contornos mais complexos, pois têm ampla relação com a deificação do imperador, com sua aproximação com Apolo, com a luz e com a verdade. Há ainda, segundo alguns autores, implicada nesta analogia, a tentativa de aproximação da *urbs* com as regiões mais ao oriente do império, como o Egito, por exemplo.

⁵²⁸ Sên., *Cl. I*, 8, 3.

⁵²⁹ Sên., *De Otio*, V, 8. “A Natureza quer que eu faça duas coisas: agir e dedicar-me à reflexão. Tanto uma quanto a outra realizo, pois não pode haver contemplação sem alguma forma de ação.”

⁵³⁰ D.L. VII, 121.

⁵³¹ Cic. *Fin.* III, 20.

O sábio é descrito, no *De Clementia*, como aquele que "nasceu para a assistência comum e para o bem público, do qual dará a cada um a sua parte."⁵³² Por outro lado, o príncipe é aquele que é capaz, na cidade, de inspirar o desejo do bem e da justiça, aquele capaz de proteger as leis e as instituições⁵³³, mesmo que não se pautе pelas leis civis – pois está alinhado à Lei universal. Segundo Diógenes Laércio, somente os sábios podem ser reis, visto que o papel régio está isento de prestações de contas às leis escritas, o que só subsistiria se o governante conhecesse a ciência do bem e do mal.

“Além disso, os sábios não são somente livres, mas são também reis, porque reinar é uma forma de domínio isenta de prestação de contas, que pode subsistir apenas nas mãos dos sábios. Com efeito ele [Crisipos] sustenta que o conhecimento do bem e do mal é um atributo necessário ao governante, e que nenhum homem mau possui essa ciência. Da mesma forma, somente os sábios estão capacitados para governar, para administrar a justiça e para praticar a oratória, enquanto dos homens maus nenhum é capaz.”⁵³⁴

A essência do governante ideal estaria apoiada, desta forma, tanto nos ideais do sábio estoico, quanto no exercício das virtudes características e exclusivas do príncipe⁵³⁵. Isto porque, assim como o *sapiens*, o *princeps* ideal julgaria não de acordo com as aparências, mas de acordo com a equidade e o bem, uma vez que a clemência está para além das leis civis, “tem livre- arbítrio, julga não segundo fórmula legal, mas de acordo com a equidade e o bem.”⁵³⁶ Esta ideia, parece recuperada na peça teatral *As Troianas*, que, nas palavras de Lachapelle, apresenta (assim como no *De Clementia*)

⁵³² Sên., *Cl.* II, 4, 3.

⁵³³ Sên., *De Ira*, I, 6, 3.

⁵³⁴ D.L., VII, 122.

⁵³⁵ Para ser *princeps* é preciso ter a alma real, é preciso ter algo da realeza. Para Sêneca, a característica principal de um bom governante é a *clementia*. Difere, portanto, βασιλικός (Basilikos) – régio, que tem algo real, de basileus (βασιλεύς), o rei em si.

⁵³⁶ Sên., *Cl.* II, 7, 3.

“o poder absoluto reúne a liberdade material e jurídica de uma obrigação moral que se funda sob os princípios fundamentais e naturais chamados *pudor* nas *Troianas*, ou *natura aequi bonique* no *De Clementia*.”⁵³⁷

Isto é, o bom príncipe é descrito por Sêneca como *arbiter*⁵³⁸, em contraposição à figura comum no mundo jurídico romano do *iudex*. Para compreender tal ampliação moral proposta pela filosofia estoica, bem como a diferença fundamental entre *iudex* e *arbiter* na filosofia política de Sêneca, devemos voltar ao já mencionado exemplo de Cina. Como sabemos pela análise retórica desenvolvida por Mortureux, o exemplo em questão apresenta uma clara diferença entre a forma que foi apresentado (sua forma) e a forma que foi propriamente conduzido por Augusto. Se, pelo aspecto formal da narração processual, as peças do processo foram devidamente dispostas e construída, o mesmo não ocorreu em relação ao desenvolvimento das etapas do processo jurídico mesmo. O exemplo, tal como descrito por Sêneca, foi exposto como se exporia uma peça ao juiz, mas o juiz – no caso Augusto – não cumpriu todas as etapas esperadas na condução do julgamento, mantendo apenas em aparência o esqueleto jurídico da ação. Por exemplo, devemos lembrar que Augusto não recorre ao seu conselho no momento de julgar Cina – fato que era esperado em uma condução jurídica normal, tão pouco é dado espaço para a figura de um defensor do réu. Ao invés de um conselho ou de um defensor de Cina, o que se apresenta em seu lugar é o silêncio do próprio acusado. A figura do defensor é subentendida e identificada, retoricamente, com a própria mudez de Cina. Isto é, o acusado teve o direito e a oportunidade de falar, mas por falta de argumentos (e por falta de defensores), calou-se. Por fim, como relata Mortureux,

“A sentença, pronunciada por Augusto, não é a conclusão lógica do processo: ela opera uma torsão na justiça em favor da clemência, e tudo isso por razões políticas às quais Lúvia já havia mostrado”⁵³⁹.

⁵³⁷ Lachapelle, G. “*Clementia et raison d’État*”. In: *Classica e Mediaevalia*. Museum Tusculanum Press. Vol 62, 2013. p.177.

⁵³⁸ Sên., *Cl*. I, 1, 2.

⁵³⁹ Mortureux, B. *Recherches sur le De Clementia de Sénèque : Vocabulaire e Composition*. In :REL 128. Ed. Collection Latomus. Bruxelles: 1973. p.28.

O que pensamos a respeito deste exemplo é que, ao contrário do que pensa Mortureux, o que está em jogo não seriam razões políticas, mas algo que se distingue e supera o plano político, compreendido enquanto conjunto de normas civis particulares. O que está em jogo, em nossa interpretação, é a função primordial do *princeps* enquanto verdadeiro árbitro das ações humanas, pautado pela comunidade (*koinôs*) e, portanto, para além do âmbito da *pólis*.

O que fica evidente neste trecho e na forma como opera Sêneca, é que há uma sensível predileção do autor romano pela razão em detrimento da formalidade das leis. Isto é, uma predileção da lei universal em detrimento das leis particulares. Diz o autor:

“Sempre que queiras saber qual a atitude a evitar ou a assumir, regula-te pelo bem supremo, pelo objetivo de toda a sua vida. Todas as nossas ações devem se conformar-se ao bem supremo: somente é capaz de determinar as suas ações individuais o homem que possui a noção do objetivo supremo da vida.”⁵⁴⁰

Assim como o sábio é o único capaz de determinar efetivamente o que é ou não é conveniente, o *princeps* ideal e justíssimo, porque animado pela lei universal e agindo, desde o princípio, de forma virtuosa, seria o único capaz de julgar corretamente, operando qualquer torção na lei escrita em detrimento da lei comum ao gênero humano⁵⁴¹. No plano do dever ser, a ação do *princeps* teria a mesma retidão da ação do *sapiens*. Pois ambos possuiriam o julgamento do que é conveniente, a cada caso, e não de acordo com preceitos comuns. Exerceriam, os dois, ações retas (*katórtoma – actio recta*), porque de acordo com o *honestum* e não, como os ofícios comuns, pautados pelos valores relativos dos indiferentes.

⁵⁴⁰ Sên. *Ep.* 71, 2.

⁵⁴¹ Assim como o sábio pode escolher a morte, quando o dever lhe prescreve a vida, de modo a melhor conformar-se a Natureza. Isto é, se os homens comuns devem se guiar pelas prescrições do *officium*, o sábio tem liberdade para proceder de modo diverso. Diz Cícero: “De onde se infere que pode ser dever do sábio deixar a vida, ainda que seja feliz; e que pode ser dever do néscio permanecer na vida, ainda que seja infeliz, porque, de acordo com as suas respectivas decisões, daí se seguirão aqueles bens ou aqueles males de que antes falávamos. Os primeiros, princípios naturais, ou os segundos, ou os contrários ficam sob o juízo e decisão do sábio. E, assim, a razão de permanecer ou não na vida deverá ser medida por todas as coisas que antes dissemos.” In: Cic. *Fin.* III, 23.

“Por que o exercício do poder exige que se possua a ciência do bem e do mal – e somente o sábio a possui, se diz que somente o sábio pode se dizer rei. Somente ele é digno de gerir os negócios públicos”.⁵⁴²

É a mesma ideia, defendida por Cícero, que aproxima o *verdadeiro princeps* do sábio, na medida em que somente este último é capaz de julgar os bens e os males, para além das ações convenientes. Isto é, somente o *sapiens* (e em nossa interpretação o *princeps*) é *arbiter*, em detrimento da limitação do *iudex*. Pois, como nos lembra Cícero,

“não pode verdadeiramente julgar os bens e os males se não conhece a razão da natureza e da vida dos deuses e a harmonia que a natureza humana tem com a natureza universal.”⁵⁴³

Os homens comuns, como sabemos, dão seus assentimentos à representações falsas, ao passo que o sábio – porque possui ciência – assente de forma firme e estável. O sábio não muda de opinião uma vez que uma decisão foi tomada, não muda de opinião justamente por possuir o conhecimento. O sábio não crê, ele conhece. O ato de julgar (*sunkatathesis* / *assensus*) designa uma ação que está *totalmente* em nosso poder, sendo o agente desta ação inteiramente responsável por seu julgamento.

Sendo a maioria dos homens insensatos ou, em outras palavras, desconhecedores da Lei do *cosmos*, estes não estão suficientemente preparados para o julgamento correto e, caso queiram viver de acordo com a Natureza, devem se pautar pelas ações ditas corretas (*officium*), não devendo extrapolar seus preceitos, sob pena de incidirem no erro. Os homens comuns, dando seu assentimento às representações adotadas pelos outros, assumem o risco do erro. Isto é, eles alienam voluntariamente aquilo que lhes era reservado, a possibilidade de julgamento. A incapacidade de julgar segundo a *recta ratio* faz com que juízes comuns se apeguem às leis civis, ao passo que o correto e firme assentimento do sábio (*princeps clemens*) o permite que este faça qualquer deslocamento na lei particular tendo em vista a conciliação com a Natureza.

⁵⁴² Grimal, p. 246.

⁵⁴³ Cic. *Fin.* III, 22.

Neste sentido, o bom príncipe é árbitro, encarnação da lei do universo, capaz de estabelecer os bons costumes da nação e lhe diminuir os males⁵⁴⁴.

A aproximação entre *princeps* e *sapiens* é, ainda, confirmada pelo uso do vocabulário feito por nosso filósofo. Como sabemos, há uma brusca diferença na escolha do vocábulo que representa o governante entre os livros I e II do *De Clementia*. Se, no livro I, Sêneca preocupasse frequentemente em chamar o governante de *princeps* ou *rex*, no livro II, justamente onde nosso autor refina e apura suas ideias ao fazê-las convergir para o estoicismo, o governante passa a ser chamado de *sapiens*. Isto é, se no livro I do *Tratado* Sêneca emprega o termo *princeps*/*rex* por 30 e 27 vezes, respectivamente, no livro II a palavra *princeps* ocorre apenas uma vez⁵⁴⁵, ao passo que um vertiginoso aumento do termo *sapiens* é constatado. Teria Sêneca mudado o foco de seu livro ou simplesmente, como afirma Malaspina, se dado conta que, apesar de tentar fundar uma “meta-ética da realeza fundamentada sobre a virtude extraordinária da *clementia*, acabou retornando às fontes do estoicismo e caindo no paradoxo segundo o qual somente o sábio é rei.”⁵⁴⁶?

Para alguns comentadores, tal mudança vocabular poderia ter algumas explicações. Por exemplo, o próprio Mortureux pensa que o livro II extrapola o público inicialmente visado por nosso autor, fazendo com que o *De Clementia* deixe de ser um texto direcionado ao imperador, um texto com finalidade política específica, para se consolidar como “lição geral que se endereça à todo aspirante à sabedoria.”, o que não deixa de ser verdade, em nossa interpretação, já que a mudança de vocabulário sugere que o texto deixe a particularidade histórica de Nero e possa abranger a universalidade do regime imperial, sustentando-o para além deste governo particular. O que nos parece central, é que a mudança vocabular de Sêneca não se dá apenas no contexto da diferença entre *princeps* e *sapiens*, mas se dá igualmente no refinamento

⁵⁴⁴ Sên., *Cl.* I, 22, 3.

⁵⁴⁵ Tal contagem de vocabulário foi feita exaustivamente por Mortureux, B. *Recherches sur le De Clementia de Sénèque : Vocabulaire e Composition*. In :REL 128. Ed. Collection Latomus. Bruxelles: 1973. p.81.

⁵⁴⁶ Malaspina, E. “De la royauté chez Sénèque le philosophe et le tragédien”. In: *Le philosophe, le roi, le tyran:Études sur le figure royale dans la pensée politique grecque*. Silvia Gastaldi & Jean-François Pradeau (Eds.). Michigan: Academia-Verlag, 2009. p. 83.

filosófico da noção de clemencia⁵⁴⁷ que, a partir do livro II, ganha contornos bem delimitados e definições cada vez mais precisas. Isto é, *clementia* deixa de ser uma noção advinda dos tratados sobre a realeza, dos costumes arcaicos romanos, dos posicionamentos políticos de alguns governantes, para transformar-se em conceito rigorosamente sustentado pela filosofia estoica, facilmente comprovado pelo rigor com que nosso autor diferencia tal virtude de outras que lhe são próprias, como *miserericordia*, *venia* e *lenitas*, por exemplo.

Neste sentido, estamos inclinados a compreender o *Tratado sobre a Clemência* como um importante texto filosófico e político, no qual o estoicismo teria fornecido tanto as soluções necessárias para suprir as demandas políticas do império romano, quanto os elementos teóricos indispensáveis para a fundamentação de um tipo de poder baseado na virtude e em pleno acordo com a mais alta orientação moral, submetendo a política à moral. Funda-se um império, nesta interpretação, inscrito na Lei universal, única capaz de temperar o absolutismo. Diz Grimal:

“O novo principado é fundado sobre um postulado: que o príncipe governa em nome da virtude, quer dizer, em nome de sua excelência moral e da retidão de sua razão.”⁵⁴⁸

Por meio da clemência, é possível "elevar o direito acima das injustiças", garantindo o ideal estoico do bem comum. É assim que, em muitos aspectos, a obra escrita pelo filósofo romano adquire mesmo um papel moderador. Apresenta-se como espelho para que o *princeps* tenha consciência de si e de seus poderes, restando suas paixões e agindo de acordo com equidade e o bem do corpo político. O *Tratado sobre a clemência*, por fim, este modelo híbrido de texto, diferencia-se de tudo o que fora anteriormente produzido justamente por oferecer uma teoria romana acerca do poder absoluto: por ser capaz de indicar uma solução original de escrita política na qual, ao passo em que descreve as diretrizes que orientarão o *princeps* a ser justo e virtuoso, apresenta a mais apurada tentativa de exercício da filosofia estoica no período imperial romano. Sêneca, deste modo, pelo único caminho que lhe era permitido, a saber – o aconselhamento do príncipe; *intercede ativamente no império ao direcionar espiritualmente*

⁵⁴⁷ C.f.: Capítulo desta tese intitulado “O conceito de clemência: o exercício da razão.”

⁵⁴⁸ Grimal, P. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris, Les Belles Lettres, 1979. P. 242.

seu imperador, cumprindo a função por excelência do filósofo entre os homens, que é o de educá-los para a virtude e o bem.

O tratado sobre a clemência se mostra, portanto, como algo além de um simples plano de governo ou de exortação propagandística do novo imperador. Sêneca nos oferece uma teoria política que não deve ser esvaziada pela análise de sua simples aplicabilidade, mas sim pelo conjunto de reflexões que foram capazes de sustentar este novo modo de organização política. A reflexão oferecida versa não somente sobre a execução do principado, mas também sobre a legitimidade deste poder que está nas mãos do *princeps*. Está, para além da legalidade civil, alicerçada na lei imutável inscrita naturalmente nos homens, na lei da razão. Assim, *De Clementia* oferece um denso e completo leque teórico que permite fundamentar racionalmente todas as ações do imperador, tais como as ações preferíveis podem ser justificadas⁵⁴⁹. Tudo isso, graças ao cuidadoso aspecto formal da obra, minunciosamente esculpido pelo autor romano⁵⁵⁰. Deste modo, pensamos a obra de Sêneca não como um texto inacabado ou fracassado no sentido de

Evidentemente que o *princeps* não é o *sapiens*. Nem poderia sê-lo, caso contrário redundaríamos nas formulações platônicas do filósofo-rei, nas quais somente o *sapiens* poderia ser verdadeiramente rei. No entanto, o fato de não haver a completa identificação do governante com o sábio não diminui a obra do filósofo romano. O *sapiens*, como buscamos demonstrar, é o paradigma, o *dever-ser* do bom *princeps*. Mas, não basta ser sábio, é preciso ao mesmo tempo possuir a alma régia, é preciso ser clemente. Diz Foulon:

⁵⁴⁹ Como nos diz Cícero: “Ora, se nós definimos o dever como uma ação de que se pode dar uma razão provável, segue-se que o dever é algo intermediário que não se conta nem entre os bens, nem entre os males.” E, conclui mais adiante: “o que é feito com razão é o que chamamos dever (*officium*). Vê-se, pois, por que o dever pertence à espécie de coisas que não se devem incluir nem entre os bens, nem entre os males.” In: Cic. *Fin.* III, 22.

⁵⁵⁰ É preciso lembrar que, na Antiguidade, existia uma intrínseca relação entre forma e conteúdo do discurso de modo que, muitas vezes, a retórica auxiliava e fazia justiça ao tema. Para Cícero, são as palavras que iluminam as ideias (Cic. *De Oratore*, III, 24, 50). E Sêneca, por sua vez, demonstra preocupação com a forma utilizada para assuntos de tão alto valor espiritual (Sên. *Ep.* 75, 3). C.f. Hadot, Ilsetraut. *Sénèque : Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2014. p.50 e ss.

“Em suma, portanto, o rei é um ser de exceção, cujo título é justificado por qualidades transcendentais, tanto militares, quanto intelectuais e morais, isto independentemente se ele exerce ou não o poder real.”⁵⁵¹

A monarquia é compreendida por Sêneca não por seu aspecto constitucional, pois as leis escritas devem à Lei universal sua retidão, sendo incompletas frente às leis da Natureza, mas sim sob seu aspecto ético. A reflexão de Sêneca, nunca podemos perder isso de vista, se inscreve na discussão estoica a respeito da política⁵⁵², que a subentende como um conjunto da ética propriamente dita. Ética e política estão, desta forma, imbricadas e são indissociáveis. Assim, quando na Carta 90 de sua *Epístulas*, Sêneca discorre sobre o que seria a idade de ouro (*saeculo aureum*) da humanidade, ele afirma que àquela altura, eram os sábios que governavam, pois, para eles, *officium erat imperare, non regnum*, isto é, *comandar os homens era um dever (officium)*, não o simples exercício de um poder régio. Se existe a mudança no vocabulário entre os livros I e II do *Tratado*, ela se dá, em larga medida, pela compreensão de Sêneca que esse rei, esse *princeps*, deve agir pautado pela ética, uma vez que “Um homem que entende o dever como limite rigoroso ao poder, pode exercer o seu poder sem perigo para os demais.”⁵⁵³ Para tanto, afirma-se como virtude por excelência do *princeps*, a *clementia*. Não se tratam, portanto, das virtudes tipicamente atribuídas ao *sapiens*, como *iustitia*, *temperantia*, *fortitudo* ou *sapientia*. Mas daquela virtude que é *exclusiva* do bom governante, virtude que é capaz de diferenciar o bom rei do tirano.

Segundo Malaspina, a redução das virtudes à uma só (clemência), colocaria Sêneca em uma posição contraditória, pois “tomada de um lado pelo elogio de uma *virtus* exclusiva ao príncipe e, de outro, pelo apelo da tradição republicana e imperial da *clementia principis*.”⁵⁵⁴ não encontraria, contudo, respaldo na tradição filosófica propriamente dita. Em outras palavras,

⁵⁵¹ Foulon, É. “Basileus Ekipon”. In: Bulletin de l’Association Guillaume Budé. N° 1, Março de 1992. p. 16.

⁵⁵² Sên. *Ep.* 89, 10.

⁵⁵³ Sên. *Ep.* 90, 4.

⁵⁵⁴ Malaspina, E. “De la royauté chez Sénèque le philosophe et le tragédien”. In: *Le philosophe, le roi, le tyran: Études sur le figure royale dans la pensée politique grecque*. Silvia Gastaldi & Jean-François Pradeau (Eds.). Michigan: Academia-Verlag, 2009. p. 78

“Sem apoio na tradição e, dada a impossibilidade de falar em *clementia* sem poder ignorar as outras virtudes, Sêneca se vê no fim do livro II na obrigação de renunciar *de facto* à sua tentativa, para retomar a argumentação e o léxico tradicional a partir, precisamente, do termo *sapiens*, que como notaram muitos comentadores, substitui *rex e princeps* do livro I.”⁵⁵⁵

Em nossa interpretação, não acreditamos que o retorno ao léxico e à argumentação tradicional seja uma falha do autor, mas justamente seu maior mérito. Sêneca não recorre ao estoicismo por vislumbrar uma falha, mas recorre à filosofia estoica no intuito de fundamentar filosoficamente tanto o governo histórico de Nero, quanto o tipo de poder imperial que daí resultará. A escolha da *clementia* como virtude, além de estabelecer um elo profundo com os costumes dos antepassados romanos (pois foi recuperada dos *mos maiorum*), de recuperar as discussões helênicas e helenísticas acerca do bom rei, de oferecer uma resposta à oposição do senado romano, ainda se tornou capital para limitar um poder que, por sua própria natureza ilimitada, poderia ser muitíssimo cruel, o poder dos imperadores romanos. Desta forma, não se trata de um *sapiens* no poder, mas da formação moral de um *princeps que se pretende sábio*.

⁵⁵⁵ Malaspina, E. “De la royauté chez Sénèque le philosophe et le tragédien”. In: *Le philosophe, le roi, le tyran: Études sur le figure royale dans la pensée politique grecque*. Silvia Gastaldi & Jean-François Pradeau (Eds.). Michigan: Academia-Verlag, 2009. p. 78

Conclusão

Ambas as definições, seja do sábio, seja do bom governante, estão intimamente ligadas com a ideia de controle de suas próprias paixões. Sábio é aquele que, para Sêneca, é capaz de viver sem se atormentar pelos caprichos da paixão; vivendo, portando, de forma feliz. E, devemos lembrar, só é possível passar ileso pela fortuna na exata medida em que, por meio da razão, for possível refrear as paixões, controlando a alma e guiando-a no reto caminho da virtude. Feliz é aquele a quem a fortuna não faz refém, feliz é aquele guiado pela razão. Aqui, portanto, o papel da filosofia e da formação moral é imprescindível, justamente porque é capaz de guiar tanto o sábio, quanto o César em boas ações. Já a figura do príncipe elogiada no *De Clementia*, apresenta o governante ideal como sendo aquele dotado de clemência, aquele capaz de moderar seus julgamentos, levando tudo o que for além de equidade para um lado mais humanitário⁵⁵⁶. No raciocínio de Sêneca, se o sábio busca a vida feliz no exercício da virtude, o príncipe só será capaz de garantir a segurança, a coesão do corpo político, a felicidade e o bem da comunidade graças ao exercício da clemência que, como vimos, é a expressão da racionalidade, é seu *officium* por excelência.

Assim, "a clemência se aproxima da razão"⁵⁵⁷, ela é capaz de guiar os homens para a virtude e, conseqüentemente, para a felicidade. O conceito de *clementia* funcionaria, portanto, como uma unidade regulamentadora do poder, impedindo que o príncipe se torne um tirano. Isto é, mesmo sabendo que o supremo governante não é submetido a nenhuma lei ou obrigação terrena, visto que só aos Deuses ele prestará contas, o conceito de clemência é capaz de guiar as ações do príncipe, levando-as para o reto caminho da razão. É preciso deixar claro que, dado o grande alcance do poder do príncipe, suas ações ganham outros contornos, visto que elas repercutirão de forma ampliada. O poder do príncipe é de tal ordem que necessita de uma instância a altura capaz de moderá-lo⁵⁵⁸, ou melhor, capaz de fazer com que este poder seja

⁵⁵⁶ Sêneca, *De Clementia*, I, II, 2.

⁵⁵⁷ Sêneca, *De Clementia*, II, III, 1.

⁵⁵⁸ O poder político de Nero é assim descrito no próêmio do *De Clementia*, sob a forma de discurso do próprio Nero: "Será que por acaso eu, entre todos os mortais, agradei a fui eleito para desempenhar na terra o papel dos Deuses? Eu

encaminhado para o bem público, e não para a satisfação de interesses pessoais. Por meio da clemência, é possível "elevant o direito acima das injustiças", garantindo o ideal estoico do bem comum.

Temos, portanto, na teoria política de Sêneca, aspectos comuns tanto à formação do sábio, quanto à formação do governante. Em ambos os casos, a noção que permeia a construção de um modelo ideal é a de moralidade elevada. Tanto o príncipe, quanto o sábio, deverão viver de acordo com a natureza, guiando suas ações pela razão, entendendo razão aqui com todos os traços que a doutrina estoica pode lhe fornecer. A imagem do sábio estoico, como nos diz Marco Aurélio, algum tempo mais tarde, é daquele que não vive em sociedade apenas consigo mesmo, mas é aquele que sabe que “o que não é útil ao enxame não o é também à abelha”⁵⁵⁹. Sendo assim, a lei universal deve, pois, reinar ao mesmo tempo na natureza – a qual o sábio deverá seguir – e entre as cidades, que o príncipe virtuoso deverá instituir. Por isso, os estoicos se insurgem contra uma organização do mundo dividida em cidades e povos, possuindo cada um leis particulares e vendo nos outros estrangeiros e inimigos. Todos os homens, nos diz Brun, “são cidadãos da república de Zeus, devem viver unidos sob uma lei comum, como um rebanho guiado por um pastor”⁵⁶⁰, que, acrescentamos aqui, deverá ser compreendido como a encarnação política do sábio estoico, na exata medida em que, ao aplicar os ideais propostos pela doutrina, seria capaz de expandir universalmente seus preceitos morais. A principal ideia em jogo é a de que o *princeps*, ao aproximar-se do *sapiens*, é capaz de organizar corpos políticos convenientes ao desenvolvimento moral dos homens, fazendo das cidades particulares, portanto, um instrumento – ainda que imperfeito – que permite o alcance da virtude e da felicidade à toda comunidade⁵⁶¹.

A figura do príncipe permitiria, assim, a universalização das premissas particulares do sábio estoico, transmitindo à toda comunidade a possibilidade da felicidade, já que, assim como

sou o árbitro da vida e da morte desta gente. Está em minhas mãos a qualidade da sorte e da posição que cabe a cada pessoa. Por minha boca, a fortuna anuncia o que deseja que se reserve a cada mortal.” O *princeps* possui, portanto, não somente poder jurídico, mas poder sobre a vida e a morte dos indivíduos no interior da comunidade política.

⁵⁵⁹ Marco Aurélio, *Pensamentos*, VI, 54.

⁵⁶⁰ Brun, J. *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986. p.89

⁵⁶¹ Laurand, V. *La politique stoïcienne*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 2005. pp. 142-143.

o sábio, ele seria capaz de governar suas paixões. Qualidade imprescindível para o bom governante, afinal “ninguém pode governar se também não puder ser governado.”⁵⁶² Nas palavras de Sêneca, - e em uma das sentenças mais profundas do ponto de vista moral e político - *governar a si mesmo é o mais importante dos governos*, como podemos ler na passagem sobre Alexandre, nas Cartas a Lucílio:

"Alexandre derrotou e pôs em fuga Persas, Hircanos, Indianos e todos os demais povos que desde o oriente se espalham até ao mar oceano; quando, porém, de uma vez ordenou a morte de um amigo, de outra perdeu um segundo amigo, Alexandre deitava-se às escuras, lamentando-se num caso do seu crime, no outro roendo-se de saudades. O vencedor de tantos reis e tantas nações deixava-se vencer pela ira ou pela amargura! E como não seria assim, se ele próprio julgava preferível conquistar o universo a dominar suas paixões? Em que enorme teia de enganos de deixam enredar os homens que põem a sua ambição no desejo de estender a conquista para lá dos mares, que se julgam no cúmulo da felicidade quando ocupam militarmente imensas províncias, juntando novas terras às que já possuíam - e não se dão conta da forma de poder mais alta e divina que existe: o poder de nos dominarmos a nós mesmos!"⁵⁶³.

É necessário, pois, ter a razão como única condutora da ação para que a virtude e, no caso da comunidade política, o bem estar comum, sejam alcançados. Neste sentido, a formação moral se apresenta como imprescindível. É, portanto, na junção entre a figura do sábio estoico e a do governante virtuoso que a ideia de política cosmopolita se apresenta no império romano. É por meio da razão que a universalidade pode ser atingida. Somente a razão transforma os homens, permitindo o exercício pleno da liberdade, na exata medida em que os mantém distantes da força da fortuna, tanto individualmente, quanto coletivamente, enquanto comunidade política.

⁵⁶² Sên., *Ira*, II, 15, 4.

⁵⁶³ Sêneca. *Cartas a Lucílio*, 113, 30.

Referências Bibliográficas

Obras de referência:

- Aristóteles, *Ética a Nicômaco*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973
- Augusto, *Res Gestae Diui Augusti. A vida e os feitos do divino Augusto*. Trad. Matheus Trevizan, Paulo Sérgio Vasconcellos e Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- Aulo Gélíio, *Noites Áticas*. Tradução e notas de José R. Seabra Filho e Introdução de Bruno Fregni Basseto. Londrina: EDUEL, 2010.
- Auréliio, Marco. *Meditações*. Introdução e notas de William Li. São Paulo: Editora Iluminaturas, 1995
- Cícero, *De Officiis (Dos Deveres)*. Trad e notas Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *De Finibus bonorum et malorum (Do sumo bem e do sumo mal)*. Trad. e notas Carlos Ancide Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *De Natura Deorum. (Da Natureza dos Deuses)*. Tradução, introdução e notas de Pedro Braga Falcão. Lisboa : Editora Nova Vega, 2004.
- _____. *Pro Rabirio*. Trad. A. Boulanger. Paris: Belles Lettres, 1992.
- Dião Cássio, *Historia Romana*. Trad. Earnest Cary. Cambridge: Loeb Classical in 9 vol, 1990.
- Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. 2ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- Epiteto. *Entretiens*. Livre I à IV. Tradução e notas Joseph Souilhé. Paris: Gallimard, 1991.
- Filodemo. (Editor: Dorandi, T.), *Filodemo: Il buon re secondo Omero*. Nápoles: Bibliopolis, 1982.
- Hipócrates. *Aforismos*. Tradução de Joffre Marcondes de Rezende. Campinas: Editora UNICAMP, 2010.
- Isócrates, *Discursos I e II*. Madrid: Editorial Gredos S.A. 1980.
- P.-M. Schuhl et É. Bréhier, *Les Stoïciens : Diogène Laërce, Plutarque, Cicéron, Sénèque, Épictète, Marc Aurèle*. Paris: Gallimard, col. Pleiade 1962.
- Platão, *A República*. Trad. e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. 14ª Edição.
- Plauto, *Trinummus*. Trad. Alfred Ernout. Paris: Belles Lettres, 1940.
- Plutarco, *Against the stoics*. Trad. Harold Cherriss. Cambridge: Loeb Classical Vol. XIII, 1997
- _____. *César*. Edição Bilíngue. Tradução e notas: Ísis Borges Belchior da Fonseca. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.
- Plutarco, *On Stoic self contradictions*. Trad. Harold Cherriss. Cambridge: Loeb Classical Vol. XIII, 1997

- Salústio, *Conjuración de Catilina; Guerra de Jugurta; Fragmentos de las "Historias"*. Biblioteca Clássica Gredos v. 246. Madrid: Gredos, 1997.
- _____. *A conjuração de Catilina / A guerra de Jugurta* (Introdução, tradução e notas de A.S. MENDONÇA). Petrópolis: Vozes, 1990
- _____. *Dos deuses e do mundo*. Trad. e notas G. Rochefort. Paris: Belles Lettres, 2003.
- Sêneca. *Tratado sobre a clemência (De clementia)*. (Intr., trad. e notas de I. Braren) Petrópolis: Vozes, 1990
- _____. *De Clementia*. Texte bilingue. Text établi et traduit par François-Régis Chaumartin. Paris: Belles Lettres, 2005.
- _____. *De Clementia*. Tradução, edição e comentários Susanna Braund. Oxford : Oxford University Press, 2009.
- _____. *Agamêmnon*. Tradução, introdução, posfácio e notas de José Eduardo dos Santos Lohner. Edição Bilíngue. São Paulo : Globo, 2009.
- _____. *Cartas Consolatórias : Consolação a Márcia, Hélvia e Políbio*. Tradução de Cleonice Furtado Mendonça Van Raij. Campinas : Editora Pontes, 1992.
- _____. *De la constance du sage. (De constantia sapientis)*. Traduzido por Émile Bréhier e Editado por Pierre-Maxime Schuhl. Paris : Gallimard, 2006.
- _____. *De Ira (Sobre a Ira)*. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo : Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.
- _____. *De Otio (Sobre o ócio)*. Tradução, apresentação e notas de José Rodrigues Seabra Filho. Edição Bilíngue. São Paulo : Nova Alexandria, 2001.
- _____. *Entretiens / Lettres a Lucilius. (Consolation a Marcia, Consolation a ma lère Helvia, Consolation a Plybius, La Colère, La Clémence, La vie Heureuse, La Brièveté de la vie, La providence, La constance du sage, La tranquillité de l'âme, L'oisiveté, Les Bienfaits, Lettres a Lucilius)*. Aylesbury: Robert Lafont, 1993.
- _____. *Naturales Questiones*. Trad. Paul Oltramare. Paris: Belles Lettres, 1929.
- _____. *De Brevitate Vitae (Sobre a Brevidade da Vida)*. Edição Bilíngue. Tradução, Introdução e Notas: Willian Li. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- _____. *De Vita Beata (Sobre a vida feliz)*. Edição Bilíngue. Tradução, Introdução e Notas: João Teodoro D'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.
- _____. *Epistulae Morales (Cartas a Lucílio)*. Tradução e notas de J. Segurado e Campos. 4ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- _____. *Tutte le opere. (Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia)*. A Cura di Giovanni Reale. Milano: R.C.S. Libri S.p.A. Ed. Bompiani, 2000.

- _____. *De Tranquillitate animi. (Sobre a tranquilidade da alma)*. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo : Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.
- Suetônio, *O Divino Júlio*. Ed. Bilíngue. Tradução e Notas: Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.
- _____. *Les vies des douze Césars*. Tradução e notas de Henri Ailloud. Paris: Gallimard Folio Classique, 2014.
- Tácito, *Oeuvres Completes. (La germanie – Dialogue des Orateurs – Histoires – Annales)*. Textes traduits, presentes et annotes par Pierre Grimal. Bibliothéque de la Pleiade n. 361. Paris: Gallimard, 1990.
- _____. *Annales*. Tradução, apresentação e notas de Pierre Grimal. Paris: Gallimard, 1993.
- Terêncio, *Adelphi*. Trad. J. Marouzeau. Paris: Belles Lettres, 1966.
- Tito Lívio, *História de Roma: Ad Urbe Condita Libri*. 6 Volumes. Introdução, Tradução e Notas: Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Editora Paumape, 1989.
- Vergílio, *Aeneidos*. Trad. Jacques Perret. Paris: Belles Lettres, 1981.
- Xenofonte. *Cyropaedia*. Trad. e notas Walter Milter. Cambridge: Loeb Classical. Vol. V e VI, 1960.

Obras diversas:

- Adam, T. *Clementia principis. Der Einfluss hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*. Stuttgart: 1970.
- Alexandre, S. *évaluation et contre-pouvoir : portée éthique et politique ju jugement de valeur dans le stoïcisme romain*. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2014.
- Albertini, E. La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque. Paris: 1923.
- André, J. M-. “Sénèque et la chute de la République”. In: *BAGB*, 1990. pp.190–203.
- Araújo, S. R. R. ; Rosa, C. B e Joly, F. D. *Intelectuais, poder e política na Roma antiga*. Rio de Janeiro : FAPERJ, 2010.
- Armisen-marchetti, M. *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*. Paris: Belles Lettres, 1989.
- _____. “Pourquoi Sénèque n’a-t-il pas écrit l’histoire?”. In: *REL* 73: 1995. pp.151–167.
- _____. “Les ambiguïtés du personnage de Néron dans le *De clementia* de Sénèque”. In: *Vita Latina* 124, 2006. pp. 92–103.
- _____. “*Speculum Neronis*: Un mode spéci_que de direction de conscience dans le *de clementia* de Sénèque.” In: *REL* 84, 2006. pp.85–201.
- Auvray-Assayas, C. “Le cosmos et l’éhique du prince: une relecture du *De Clementia* de Sénèque et du *Songe de Scipion* de Cicéron.” In: *Le Prince au miroir de la littérature politique de l’Antiquité aux lumières*. Lachaud et Scordia (Eds.). Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007.

- Balsdon, J. P. V. D. (org). *O mundo romano*. Tradução de Victor M. de Morais. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968.
- Bardon, H. *Les Empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrien*. Paris: 1940.
- Béranger, J., *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*. Bâle, 1953.
- _____. *Principatus: Études des notions et d'histoire politique dans l'antiquité gréco-romaine*. Genebra: Librairie Droz, 1973.
- _____. "Pour une définition du Principat". In: REL XXI-XXII. 1943-1944.
- Bellincioni, M. *Potere ed etica in Seneca. Clementia e uoluntas amica*. Rome: Paideia Editrice, Brescia, 1984.
- Boyancé, P. *Le stoïcisme à Rome*. Actes du VIIe. Congrès de l'association G. Budé. Paris: 1963.
- Bougery, A. *Sénèque le philosophe*. Paris : Hachette, 1938.
- Banateanu, A., *La théorie stoïcienne de l'amitié*. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 2001.
- Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press. 1998.
- Braund, S.M., and C. Gill (eds.). *The Passions in Roman Thought and Literature*. Cambridge: Cambridge University Presse. 1997.
- Braren, I., *Da Clemência de Sêneca*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1985. 143p.
- Bréhier, E., *Histoire de la Philosophie*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1928.
- _____. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris: PUF, 1951.
- _____. "Introduction à l'étude du stoïcisme". In: *Les Stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Éditions Gallimard, 1962.
- _____. *Études de Philosophie antique*, Paris, 1955, seção C.
- _____. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 1908.
- Brennan, T. "Psicologia moral estoica". In: Inwood, B. *Os Estoicos*. São Paulo: Odysseu, 2006.
- Bridoux A., *Le Stoïcisme et son influence*, Paris: Vrin, 1965.
- Brouwer, R. "Sagehood and the Stoics". In: *OSAPh* 23, 2002. pp.181–224.
- Brown, E., "Hellenistic Cosmopolitanism," in: *A Companion to Ancient Philosophy*, M.L. Gill and P. Pellegrin (eds.), Oxford: Blackwell, 2006. pp. 549–558.
- Brun, J., *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- Brunschwig, J., *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 1994.
- Bryan, J. "Neronian Philosophy". In: *A companion to the Neronian Age*. Eds. Emma Buckley e Martin T. Dinter. Reino Unido: Blackwell Publishing, 2013.
- Cardoso, Z. A., *Estudos sobre as tragédias de Sêneca*. São Paulo: Editora Alameda, 2005

- Chauí, M. *Introdução à História da Filosofia: As Escolas Helenísticas*. Companhia das Letras, São Paulo, 2010
- Cizek, E. “L’époque de Néron et ses controverses idéologiques”. In: *L’antiquité classique*. Vol. 42, N° 2. 1973
- Collares, M. A., *As representações do senado romano na Ab Urbe Condita Libri de Tito Livio: livros 21-30*. São Paulo: Ed. Cultura Acadêmica, 2010.
- Damschen, G. e Heil, A. *Brill’s companion to Seneca: philosopher and dramatist*. Boston: Leiden, 2014.
- Dupont, F. *L’acteur roi. Le théâtre dans la Rome antique*. Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- _____. *Le théâtre latin*. Paris, Colin, 1988.
- Devine, F. E., “Stoicism on the best regime”. In: *JHI*, 31, 1970. pp. 323-336
- Ducos, “César et la clémence”, In: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 40-41, 2004-2005, p. 117-127
- Duhot, J. J.-., *Epicteto e a Sabedoria Estóica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- Eck, W. *The Age of Augustus*. Oxford: Blackwell, 2009.
- Eder, W. “Augustus and the power of tradition”. In: Galinsky, K, *The age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Étienne, R. *Le siècle d’Auguste*. Paris: Armand Colin, 1970.
- Ernout, A. e Meillet, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. 4ª ed. Paris: Ed. Klincksisck, 1967
- Erskine, A. *The hellenistic Stoa: political thought and action*. Nova Iorque: Duckworth, 1990.
- Faider, P. *Études sur Sénèque*. Paris: Gand, 1921.
- Faversani, F., *A sociedade em Sêneca*. Tese Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2001.
- _____. “a concepção de estado em Sêneca” *Boletim do CPA*, Campinas, nº 5/6, jan./dez. 1998
- _____. “Estado e governo em Sêneca”. In: *Intelectuais, poder e política na Roma antiga*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2010.
- Favez, C. “Les opinions de Sénèque sur la femme”. In: *REL*, 1938. pp. 335-345.
- Fears, J. R. “Nero as the Vice-regent of the Gods in Seneca’s *De clementia*”. In: *Hermes*, 103, 1975, p. 486-496.
- Fillion-Lahille, J. *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*. Paris, 1984.
- Foulon, É. “Basileus Ekipon”. In: *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*. N° 1, Março de 1992. pp. 9-30.
- Galinsky, Karl (ed.). *The Cambridge companion to the age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- Gibbon, E., *Declínio e Queda do Império Romano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005
- Gill, C., “A Escola no período imperial romano”. In: Inwood, B (org.). *Os estoicos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- _____. “Stoics Writers of the Imperial Era” In: Rowe, C. e M. Schofield (Eds.) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge University Press. 2000. pp. 606-608.
- _____. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford: Oxford University Presse, 2006.
- Gigandet, A e Morel, P.-M. (orgs.) *Ler epicuro e os epicuristas*. Tradução de Edson Bini. São Paulo : Edições Loyola, 2011.
- Gazolla, R. *O ofício do filósofo estóico : o duplo registro do discurso da stoa*. São Paulo : Edições Loyola, 1999.
- Goldschmidt, V., *La doutrine D'épicure et le droit*. Paris: Vrin, 2002.
- _____. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 1979.
- Gourinat, J-B e Barnes, J. (orgs.) *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo : Edições Loyola, 2013.
- _____. *La dialectique des stoïciens*. Paris: Vrin, 2000.
- Grandazzi, A. *As origens de Roma*. Tradução de Christiane Gradwohl Colas. São Paulo : Editora UNESP, 2010.
- Griffin, M. T., *Nero: the end of a dynasty*. London: B. T. Batsford, 1984.
- _____. “Political Thought in the Age of Nero”. In: J. –M. Croisille e Yves Perrin (Eds.). *Neronia VI: Rome à l'époque néronienne*. Bruxelas: Coll. Latomus, 268, 2002.
- _____. *Seneca, a philosopher in politics*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- _____. “Seneca and Pliny”. In: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: ed. C. ROWE -M. SCHOFIELD, 2000, p. 532-551.
- _____. “Clementia after Caesar: from politics to philosophy”. In: Cairns & Fantham (Eds). *Caesar against libertas? Perspectives on autocracy*. 2003. pp. 157-182.
- Griffin, M e Barnes, J. (orgs.) *Philosophia Togata*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Grimal, P. “La composition dans le dialogues de Sénèque” In: *Revue de Études Latines* XXV, 1947.
- _____. *História de Roma*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- _____. “Du *De re publica* au *De Clementia*: réflexions sur l'évolution de l'idée monarchique à Rome.” In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. Antiquité, tome 91, n°2. 1979.
- _____. *O teatro Antigo*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. “La Clémence et la douceur dans la vie politique romaine”. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-lettres*, 128e année, N. 3, 1984.
- _____. “Sénèque et le Stoïcisme Romain”. In: *ANRW* II 36 (3), 1989. pp.1962–1992.

- _____. “Le De Clementia et la royauté solaire de Néron”, In: REL, 49, 1977.
- _____. *Marco Aurélio*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____. *Sénèque ou la conscience de l’Empire*. Paris: Les Belles Lettres, 1979.
- _____. “Les éléments philosophiques dans l’idée de monarchie à Rome à la fin de la République”. In: *Aspects de la philosophie hellénistique*. Fondation Hardt pour l’Étude de l’antiquité classique. Entretiens. XXXII. Genebra: 1986.
- Guarinello, N. L., “Uma morfologia da História: as formas da História Antiga”. In: *Politeia: História e Sociedade*, v. 3, n. 1, 2003, p. 41-62.
- Hadot, P., “Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques”. In: REL 48 (1970). pp. 133-179.
- Hadot, P. *Éloge de la philosophie antique*. Paris: Éditions Allia, 2013.
- Hadot, I. *Sénèque: Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris: Vrin, 2014.
- Herrmann, L. *Le Théâtre de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres, 1924.
- Inwood, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press. 1985.
- _____. *Os Estóicos*. São Paulo: Editora Odysseus, 2006.
- _____. *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press. 2005.
- _____. *Seneca: Selected Philosophical Letters*. Oxford: Clarendon Press. 2007.
- Jal, P. “Images d’Auguste chez Sénèque”, In: R.E.L., 37, 1957. pp. 242-264.
- Jerphagnon, L. *Les divins Césars: Ideologie et pouvoir dans la Rome impériale*. Paris: Fayard Pluriel, 2011.
- _____. *Histoire de la Rome antique: les armes et les mots*. Paris: Fayard Pluriel, 2010.
- Joly, F. D., *A escravidão na Roma antiga: política, economia e cultura*. São Paulo: Alameda Editorial, 2005.
- _____. *Tácito e a metáfora da escravidão: um estudo de cultura política romana*. São Paulo: Edusp, 2004.
- Kelly, G. P. *A History of exile in the roman republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Koch, I. “Explicação causal e interpretação dos signos segundo os estoicos”. In: Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, jul.-dez. 2005. pp. 281-312.
- Könczöl, M. “Clemency and justice in the de clementia of Seneca”. Revista Iustum Aequum Salutare. IV. 2008/4. pp. 61–69.
- Konstan, D. “Clemency as a virtue”. In: Cph. N° 100, 2005. pp. 337-346.
- Lachapelle, G. F. *Recherches sur la notion de clémence à Rome du début du Ier. siècle a.C à la mort d’Auguste*. Bourdeaux: Ausonius Éditions, 2011
- _____. “Clementia et raison d’État”. In: Classica e Mediaevalia. Museum Tusculanum Press. Vol 62, 2013.

- Laurand, V. *La politique stoïcienne*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 2005.
- _____. *Le vocabulaire des stoïciens*. Paris: Ed. Ellipses, 2002.
- _____. *Stoïcisme et lien social: une enquête autour de Musonius Rufus*. Paris: Classiques Garnier, 2014.
- _____. “Les liens de la vertu: La doctrine stoïcienne de l’amitié.” *Vita Latina* 178, 2008. pp. 53–72.
- Lévy, C. *Les philosophies hellénistiques*. Paris: 1997
- _____. *Devenir dieux: Désir de puissance et rêve d’éternité chez les Anciens*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- Lachaud et Scordia (Eds.). *Le Prince au miroir de la littérature politique de l’Antiquité aux lumières*. Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007.
- Leighton, Durham, Reynolds (Eds.). *Texts and transmission*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Long & Sedley. *Les philosophes hellénistiques, Tome II: Les Stoïciens*. Traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Ed. Flammarion. Paris: 2001.
- Long, A. A., “Roman philosophy,” in D. Sedley (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. pp. 184–210.
- _____. *Stoic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press. 1996.
- _____. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford, 2002.
- Loraux, N., *A invenção de Atenas*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- Malaspina, “L’ambition : Lucio Scevola ed una presunta. Uma crux en el De Clementia 1,3,5. ” In : Quad. Dip. Filol. Tor. 2000. pp- 181-189.
- _____. “Due tracce delle “Orazione Cesariane” nel De Clementia di Seneca”. In: Riv. Filol. Istr. Class. 129. 2001. pp. 307-314.
- _____. “Pensiero Politico ed esperienza storica nelle tragedie di Seneca”. In *Sénèque le Tragique*. Paris: Entretiens Hardt L. Vandouvres, 2004. pp.267-320.
- _____. “La teoria politica del De clementia : un inevitabile fallimento ?”. In A. DE VIVO - E. LO CASCIO, *Seneca uomo politico e l’età di Claudio e di Nerone*. Bari: 2003, p. 139-157
- _____. “De la royauté chez Sénèque le philosophe et le tragédien”. In: *Le philosophe, le roi, le tyran: Études sur le figure royale dans la pensée politique grecque*. Silvia Gastaldi & Jean-François Pradeau (Eds.). Michigan: Academia-Verlag, 2009.
- Mangas Majarrés, J. *Séneca o el poder de la cultura*. Madrid: Editorial Debate, 2001.
- Mommsen, T. *The History of Rome*. Prepared by David Ceponis. Ed. Eletrônica Projeto Gutenberg.
- _____. *História de Roma*. Tradução de Antônio Olinto. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1962.
- Moles, J. L., “The kingship orations of Dio Chrysostom”. In: *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 6, pp. 297-375.

- Molinier, A. "Philippe le bon roi de Cicéron à Sénèque". In: REL, 60 (1995).
- Moreau, J., "Épicure et la physique des dieux", In: Revue des Études Anciennes, LXX, 1968. pp.286-294.
- _____. "Le stoïcisme et la philosophie classique". In : Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 1965, IV.
- Mortureux, B. *Recherches sur le De Clementia de Sénèque*. Col. Latomus. Volume 128, Bruxelles: Revue d'Études Latines. 1973
- Momigliano, A. "Seneca between Political and Contemplative Life." In: *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. 1969. Roma. pp. 239–256.
- Müller, R. *Les stoïciens et l'Ordre du Monde*. Paris: Vrin, 2006
- Murray, O. "Philodemus on the good king according to Homer". In: JRS Vol. 55. N° ½. (1965). pp. 161-182.
- _____. "The quinquennium Neronis and the stoics". In: *Historia*, 14. 1965. pp. 41-61.
- Ogereau, F., *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*. (Ed. Originale publié en 1885, par Felix Alcan éditeur). Fougère: Encre Marine, 2002.
- Ojea, G. P., *Ideologia e historia: El fenomeno estoico en la sociedad antigua*. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A. 4ª Ed. 1995.
- Petit, P. *A paz romana*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1989.
- Pittet, A. *Essai d'un vocabulaire philosophique de Sénèque*. Paris: 1937.
- Pereira, M. H da R. *Estudos de história da cultura clássica*. II Volume – Cultura Romana. 5ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- Pétré, H. « 'Misericórdia'. Histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme », REL, 12, 1934, p. 376-389.
- Pinto, J. de S. *Stoïcisme & politique*. Valence d'Albigeois: Éditions de la Hutte, 2011.
- Pohlenz, M., *La Stoa: Storia di um movimento spirituale*. Milano: Libri S.P.A., 2005.
- Rawson, E. "Roman rulers and the philosophic adviser". In: Griffin, M e Barnes, J. (orgs). *Philosophia Togata*. Oxford: Oxford University Press, 1989. pp. 133-157.
- Reale, G., *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. In: História da Filosofia Grega e Romana, Vol. VI. Ed. Loyola. São Paulo: 2011
- _____. *La philosophia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*. Milão, 2003.
- Reydams-Schils, G., *The Roman Stoics: Self, responsibility and affection*. Chicago: University of Chicago Press. 2005.
- Rist, J. M. *Stoic philosophy*. Cambridge, 1969.
- Rodis-Lewis, G., *La Morale Stoïcienne*. Paris: PUF, 1970
- Romilly, J. de. *La douceur dans la pensée grecque*. Paris: 1979

- Rosenmeyer, T. G., *Senecan Drama and Cosmology*. Berkeley: University of California Press. 1989.
- Rowe, C. & Schofield, M. (ed.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 1996.
- Salamon, G., “Sénèque, le stoïcisme et la monarchie absolue dans le *De Clementia*”. In: *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXI^e siècle*. n°1, Juillet, 2011.
- Salem, J. *Tel un Dieu parmi les hommes : L'éthique d'épicure*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
- _____. *L'atomisme antique : démocrite, épictète et lucrèce*. Paris : Librairie Générale Française, 1997.
- Salles, R. *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: UNAM, 2006.
- _____. *The Stoics on determinism and compatibilism*. Ashgate, 2005.
- _____. *God and cosmos in stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Sanchez, M. F. M. *El Idel del Sabio en Seneca*. Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Córdoba. Córdoba: 1984.
- Sandbach, F. H. *Aristotle and the Stoics*. Cambridge: Cambridge Society, 1985.
- _____. *The Stoics*. London: Duckworth, and Indianapolis: Hackett. 1989.
- Sedley, D.N. “Stoic metaphysics at Rome”. In: Salles, R. *Metaphysics, soul and Ethics in Ancient Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- _____. “Epicureanism in the Roman Republic.” In: Warren, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge, 2009. pp. 29–45.
- Sellars, J. *The art of living: The stoics on the Nature and function of philosophy*. Ashgate Publishing Limited, 2003.
- Setaioli, A. “Seneca e lo stile” In: *ANRW II* 32 (3), 1989. pp. 776-858
- _____. (Ed.) *Seneca e la cultura*. Nappoles, 1991.
- _____. “Seneca and the Divine: Stoic Tradition and Personal Developments.” In: *IJCT* 13, 2007. pp. 333–368.
- Simelon, Paul. “Regards sur le principat dans la littérature latines de deux premiers siècles”. In: *Latomus*, T. 63, Fasc. 3. (Julho-Setembro de 2004). Bruxelas: Societe d'Etudes Latines de Bruxelles.
- Sharples, R. W., *Stoics, Epicureans, and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*. London: Routledge. 1996.
- Schofield, M. “A ética estoica”. In: Inwood, B. (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando T. Ferreira. São Paulo: Odysseus, 2006.
- Striker, G. *Essays on hellenistic epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- Ullmann, R. A., *Estoicismo Romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- Vega, M. J. H. *El intelectual, la realeza y el poder político en el império romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.
- Valente, M. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caixias do Sul - EDUCS, 1984.
- Veillard, C., “A Marca do estoicismo na política romana”. In: *Ler os estoicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- Veyne, Paul. *Le Pain et le Cirque*. Sociologie Historique d’un Pluralisme Politique. Paris: Seuil, 1976.
- _____. *Sénèque : une introduction*. Préface de Lucien Jerphagnon. Paris : Taillander, 2007.
- _____. *La société romaine*. Paris : Éditions du Seuil, 2001.
- Vinzentin, M. *Imagens do poder em Sêneca: Estudo sobre o De Clementia*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005
- Virieux-Reymond, A. *La logique et l’Épistémologie des stoïciens : Leurs rapports avec a) la logique d’Aristote et b) La logistique et la pensée contemporaines*. Thèse de doctorat. Université de Lausanne. Lausanne: Imprimeries Réunies de Chambéry, 1949.
- Voelke, A.-J. *La Philosophie comme thérapie de l’âme: études des philosophie hellénistique*. Fribourg: Editions Universitaires, 1993.
- _____. *L’idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973.
- Vogt, K. M., *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*. New York: Oxford University Press. 2008.
- Von Arnim. J., *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Tradução Italiana: Stoici antichi, tutti i frammenti / raccolti da Hans von Arnim; introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice; presentazione di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2006.
- Wallace-hadrill, A. “The Emperor and his Virtues”, In: *Historia*, 30, 1981. pp. 298-319.
- Wattel, O. *La politique dans l’antiquité romaine*. Paris: Armand-Colin, 2000.
- Waltz, R. *La vie politique de Sénèque*. Paris: Ed. Laville, 2013.
- _____. “Civilis princeps: between citizen and king”. In: *Journal of roman studies*. VOL. 72 (1982).
- Weidauer, F. *Der Prinzipat in Senecas Schrift de Clementia*. Marburg: Diss, 1950.
- Winterling, A. *Politics and society in imperial Rome*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.