

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Linha de pesquisa: História e Historiografia da Educação

EDUCAÇÃO E PODER: PERSPECTIVAS EDUCACIONAIS NO
PENSAMENTO SENEQUIANO

JOÃO PAULO PEREIRA COELHO

MARINGÁ
2009

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Linha de pesquisa: História e Historiografia da Educação

**EDUCAÇÃO E PODER: PERSPECTIVAS EDUCACIONAIS NO
PENSAMENTO SENEQUIANO**

Dissertação apresentada por João Paulo Pereira Coelho ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Linha de Pesquisa: História e Historiografia da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador:
Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo.

MARINGÁ
2009

JOÃO PAULO PEREIRA COELHO

**EDUCAÇÃO E PODER: PERSPECTIVAS EDUCACIONAIS NO
PENSAMENTO SENEQUIANO**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo (Orientador) – UEM

Prof. Dra. Margarita Victoria Rodriguez – UFMS

Prof. Dra. Lizete Shizue Bomura Maciel – UEM

27 de março de 2009

Dedico este trabalho a minha família e amigos do mestrado e, em especial, ao Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo, pela acuidade intelectual e amizade dispensada ao longo da pesquisa.

Minha dor é perceber que apesar de
termos feito tudo, tudo que fizemos
Nós ainda somos os mesmo e vivemos
Ainda somos os mesmo e vivemos
Como nossos pais

(Belchior)

COELHO, João Paulo Pereira. **EDUCAÇÃO E PODER: PERSPECTIVAS EDUCACIONAIS NO PENSAMENTO SENEQUIANO**. 104 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2009.

RESUMO

Este trabalho pretende examinar a concepção de Sêneca sobre a clemência, na obra, *“Tratado sobre a clemência”*, a qual foi destinada ao Imperador Nero para ensiná-lo a exercer adequadamente o poder. A partir da proposta educativa desenvolvida pelo pensador, procurou-se responder à seguinte questão: Seria possível que a formação do Imperador para o uso da clemência fosse capaz de harmonizar as relações sociais em um contexto marcado por profunda instabilidade política? Para obter tal resposta, optou-se pelo arcabouço teórico-metodológico de perspectiva materialista-histórico, contemplando os múltiplos fatores sociais da sociedade romana enquanto fator a favorecer a constituição do pensamento de Sêneca. A partir desse entendimento, os objetivos do trabalho foram: entender como as transformações histórico-políticas gestaram novas perspectivas educacionais na obra de Sêneca, bem como compreender os princípios filosóficos do pensamento senequiano que fundamentam o conceito de clemência. Buscou-se também analisar a função educativa do conceito de poder teorizado por Sêneca. Ante as reflexões empreendidas no decorrer do trabalho observou-se que a conquista da Grécia pela Macedônia contribuiu para o rompimento com os antigos valores cívicos que até então regiam a pólis, desencadeando um processo que aponta para mudanças educacionais entre os gregos. Indo ao encontro desses novos anseios, a Escola Estóica tornou-se uma das principais correntes filosóficas da era helenística, se estabelecendo dentre distintas culturas no Mundo Antigo. Cabe destaque à influência que o Estoicismo exerceu no pensamento político romano, haja vista que a escola se adaptou às mudanças nas relações de poder que já se anunciavam na última metade do século I. a.C. Sêneca, como herdeiro do estoicismo grego e homem atento aos problemas de seu tempo, procurou formar Nero a partir de um modelo de autoridade fundado na moderação e na prudência estóica. A clemência constituiu-se, em Sêneca, como um modelo possível para a ação do Príncipe, à medida que este interagisse com a sociedade, formando pelo seu exemplo e, por extensão, dando coerência ao povo romano.

Palavras-chave: Educação; Estoicismo; Império Romano; poder; Sêneca

COELHO, João Paulo Pereira. **EDUCATION AND POWER: EDUCATIONAL PERSPECTIVES IN SENECA'S THOUGHT.** 104 p. Dissertation (Masters in Education) - State University of Maringá. Person who orientates: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2009.

ABSTRACT

This work aims to examine Seneca's concept of clemency, in the book entitled "*Tratado sobre a clemência*", which was addressed to Nero the Emperor to teach him how to be in power adequately. Based on the educational proposal developed by the thinker, this study aimed to answer the following question: Would the education of the Emperor concerning the use of clemency be able to harmonize the social relations in a context marked by deep political instability? In order to answer such question, this study draws on a theoretical-methodological framework with a Historical-materialism perspective, contemplating the multiple social factors of the Roman society while a factor which favors Seneca's thoughts constitution. Grounded in such assumptions, the objectives of this study were: to understand how the historical-political transformations generated new educational perspectives in Seneca's work, as well as to understand the philosophical principles of Seneca's thoughts which underlies the concept of clemency. It also looked at to analyze the educational function of Seneca's concept of theorizing power. Before the reflections carried out throughout this study, we observed that the conquest of Greece by Macedonia contributed to a disruption with the old civic values which until then had run the polis, bringing about a process which points to educational changes among the Greeks. Meeting these new aspirations, the Stoic School became one of the main philosophical trends of the Hellenistic period, establishing itself among distinct cultures of The Old World. It is important to highlight the influence that Stoicism exerted on the Roman political thinking, once the school adapted itself to the changes in power relations which were imminent in the last half of 1st century BC. Seneca, while a Greek stoicism heir and an attentive man to the problems of his time, aimed to form Nero from a model of authority based on stoic moderation and prudence. Clemency in Seneca is like a possible model to the Prince's action, as he interacts with the society, formed by his example and by extension, providing coherence to the Roman people.

Keywords: Education, Power, Roman Empire, Seneca, Stoicism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	A ESCOLA ESTÓICA: UM MODELO FORMATIVO PARA O HOMEM ANTIGO.....	15
2.1	O cidadão grego no período helênico.....	15
2.2	As conquistas de Alexandre Magno: o cidadão grego na época Helenística.....	20
2.3	Os princípios formativos do estoicismo grego: as virtudes em favor do aprimoramento do indivíduo.....	23
2.4	A helenização de Roma: a constituição do Império como fator a favorecer o desenvolvimento da filosofia latina.....	27
2.5	As particularidades conceituais do Estoicismo romano.....	35
2.6	A vida e a obra de Sêneca: seus anseios e angústias.....	38
3	O PROCESSO FORMATIVO SENEQUIANO: O HOMEM EM BUSCA DO SABER.....	43
3.1	A educação em Sêneca: uma busca pelo aperfeiçoamento da sociedade romana	43
3.2	A formação do homem moral: a conduta como meio pelo qual se exteriorizam as virtudes modelares.....	49
3.3	Os vícios: um agente corruptor da alma humana.....	54
3.4	O papel do ócio no processo formativo senequiano.....	59
3.5	O sábio senequiano: a integração perfeita entre homem e natureza.....	63
4	A CLEMÊNCIA: BASES FILOSÓFICAS, POLÍTICAS E EDUCACIONAIS.....	68
4.1	O conceito de clemência em Roma: uma virtude para governantes.....	68
4.2	O exemplum como recurso “didático” no processo de interiorização do conceito de clemência.....	73

4.3 A aplicação da clemência enquanto conteúdo educativo, na sociedade romana	84
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	94
REFERÊNCIAS.....	101

1 INTRODUÇÃO

As relações de poder, seja no exercício da autoridade do Estado sobre a sociedade, seja no seio do corpo social, de maneira não institucionalizada, têm suscitado reflexões ao longo da História desde o Mundo Antigo, as quais não se esgotaram no decorrer dos séculos, e tem sido estabelecidas de forma expressiva nos dias atuais, entre os mais diferentes campos do conhecimento humano.

Dessa forma, não se deve desconsiderar a herança que o Classicismo greco-romano legou ao homem contemporâneo. Isso implica não só um conhecimento mecânico sobre os conceitos de bom governo formulados por Platão, Sêneca e outros. É necessário que esse conhecimento historicamente constituído não seja reconhecido como algo alienado à realidade atual, ou que se considere que sua sobrevivência até nossos dias se deva apenas a sua resistência ao tempo, “mas (que) encontrou vida no tempo” (LEFORT, 1994, p.123). Daí advém o viés pedagógico presente no pensamento clássico e a capacidade de formar os homens de seu tempo e aqueles posteriores à sua época, em um processo formativo de constante renovação, na medida em que são feitas as devidas adequações conceituais a partir das necessidades históricas de cada tempo.

Nessa perspectiva, buscou-se abordar as relações de poder que se desenvolveram na sociedade romana no I século da era cristã, contemplando a proposta de Sêneca para a formação de Nero, em reflexões que o pensador o abordou em sua obra “*Tratado sobre a clemência*”.

Naquela época, as constantes conspirações arquitetadas contra príncipes (advindas, muitas vezes, da ordem senatorial ou da guarda pretoriana) constituíram um contexto de profunda instabilidade no exercício do poder. Somente o cálculo político e a ação rápida contra os adversários seriam capazes de manter o príncipe em seu posto.

Para se consolidar no poder, as ações dos príncipes que antecederam Nero pautaram-se, na maioria das vezes, no uso da força. Os imperadores da dinastia julio-claudiana que precederam Nero, na tentativa de desarticular possíveis oposições ou golpes contra seu governo, fizeram constante uso da

violência contra senadores e militares. Ante esse cenário de profunda crise política e truculência no uso da autoridade como maneira de firmar-se no poder, a proposta senequiana busca afastar Nero dessa prática que então se desenvolvia.

Um posicionamento que suscita questões: Em uma sociedade onde a força estava sendo empregada como meio pelo qual a autoridade se revelava, em que medida o uso do comedimento proposto por Sêneca, poderia ser compreendido pela sociedade, como virtude do governante no ato de punir? Essa possível “dissonância” que parece existir entre a proposta de Sêneca para o uso do poder e o que estava se desenvolvendo na sociedade constitui questão fundamental a ser trabalhada: Como Sêneca, educando Nero para o uso da clemência, poderia estar agindo em favor da grandiosidade do Imperador e da coesão da sociedade?

São questionamentos que, para serem respondidos, demandam uma compreensão histórica das lutas postas no seio da sociedade romana; ou seja, é necessário conhecer os fatores sociais, políticos e econômicos envolvidos no processo histórico que será estudado.

Destarte, os eventos ocorridos em determinado tempo histórico devem ser analisados tomando-se por base a unidade das relações materiais que norteavam tal processo. A opção por essa concepção acerca do objeto de pesquisa, conceito de base materialista-histórico, deu-se em decorrência de ela contemplar as relações sociais como um todo, entendendo-se a materialidade de uma época enquanto fatores a favorecer a constituição da consciência dos homens, e, por extensão, dos modos pelos quais estes organizam e explicam a sociedade (MARX, 2004).

A busca pelo entendimento do fenômeno educativo por meio da dinâmica da transformação social se estabeleceu, portanto, a partir de uma reflexão que abarcou não só o pensamento educacional de determinada época mas também os seus fundamentos históricos.

Entende-se que, anteriormente ao fato de a Educação tomar contornos “institucionais”, ela é constituída a partir dos anseios e necessidades da sociedade de cada época. Nesse processo, é na materialidade da vida dos homens, em seu convívio em sociedade que são maturadas as idéias educacionais que futuramente tomarão corpo na Escola, em seu viés institucionalizado. Antes de as instituições moldarem os homens, são os homens

que, a partir dos anseios de cada época, dão corpo a essas instituições representativas.

Partindo dessa perspectiva metodológica a pesquisa desenvolveu-se a partir do entendimento do processo histórico em que Sêneca estava envolto, e suas implicações nas idéias do filósofo. Dessa maneira, no primeiro capítulo é trabalhada a dinâmica da transformação de grandes dimensões em que se encontrava o mundo helenístico, contemplando como objetivo maior uma reflexão a respeito da formação humana para o exercício da cidadania, em um momento marcado pela ruptura de valores políticos tanto gregos quanto romanos.

Buscou-se dessa maneira, primeiramente entender o processo de maturação pelo qual o cidadão grego passou, e os subsídios que esse decurso ofereceu à proposta educativa de Sêneca para o exercício do poder. Devido a sua preocupação com as mudanças que estavam sendo operadas, a Escola Estóica, em suas vertentes grega e romana, foi estudada com o objetivo de compreender sua capacidade de atender às novas necessidades educacionais advindas destas transformações.

Ante a preocupação senequiana com categorias normativas para a sociedade romana e a sua relevância enquanto bases norteadoras do conceito de clemência, foram trabalhadas, no segundo capítulo, as nuances que os valores humanos assumem nos escritos do autor. Inicialmente foram abordados os “limites” da moral senequiana, buscando-se entender as categorias formativas elencadas como fundamentais para a formação do cidadão romano. É discutido o que Sêneca concebeu como moralmente justo na conduta interior do cidadão romano (que deveria orientar-se pela busca constante de conformidade com a sua natureza) e aquilo que se estabeleceu a partir da prática social efetiva.

No terceiro capítulo é realizada uma reflexão a respeito do tratado para melhor compreender a proposta formativa do Imperador clemente, como conceituado por Sêneca. Dessa maneira, é direcionada atenção, inicialmente, à compreensão do termo no contexto romano, buscando entender as mudanças que ele sofreu ao longo do tempo, em Roma.

Posteriormente é abordada a perspectiva educacional que reveste a clemência. Partindo do entendimento de que a utilização de exemplos na obra de Sêneca se constitui como um método educativo, é trabalhado como o pensador

compreende o uso ou desuso da moderação no decorrer da história romana, bem como a sua capacidade educativa no processo de formação de Nero para a clemência. Em seguida, são trabalhadas questões referentes à potencialidade educativa da clemência neroniana para com a sociedade. Por fim é examinada as imbricações estabelecidas por Sêneca entre sociedade, Estado e o Imperador clemente.

Parte-se, portanto, da compreensão de que a busca pelo entendimento do homem a partir dos múltiplos fatores sociais que o envolvem não deve ser perdida, posto que abandonar esse entendimento é colocar em risco a própria relação entre o mundo material e a consciência, entre o desenvolvimento histórico e a sociedade (MARX, 2004).

Com esse propósito, os procedimentos realizados, uma vez concluída a seleção da literatura, foram uma leitura e uma reflexão a respeito dos conteúdos, para a contextualização histórica do objeto, como também a sua leitura crítica.

Observou-se que os estudos a respeito da obra *“Tratado Sobre a clemência”* no Brasil, contemplam desde a análise de sua estrutura até a perspectiva histórica. Como exemplo, Ingborg Braren, estudiosa da Antiguidade e tradutora do tratado, na introdução faz algumas considerações filológicas a respeito da obra tendo em vista refletir sobre as maneiras de interpretar e conhecer o texto de Sêneca. Realiza, por fim, uma reflexão acerca da clemência enquanto recurso político na sociedade romana. Marilena Vincentin, em *“Imagens do Poder em Sêneca”*, procede a uma reflexão objetivando “apreender a teoria de poder que nela se apresenta, assim como a viabilidade de sua aplicação em um Império nos moldes do romano” (VICENTIN, 2005, p. 20).

Partindo do conhecimento historicamente constituído a respeito do conceito, procurou-se aprofundar nas questões estruturais que fundamentam a clemência: um contexto de mudanças que ocorreram em tempos anteriores a Sêneca mas que se estabeleceram como fatores a favorecer sua proposta para a formação de Nero. Nesse percurso, foram contemplados ainda os fundamentos filosóficos do conceito, com a intenção de esclarecer qual era o entendimento de Sêneca quando se refere, no tratado, a questões relativas aos valores ou desvalores como: sabedoria, virtude e vício.

Para além das questões acerca da teoria de poder que se manifesta na obra, tratou-se de estabelecer um exame que contemplasse a sua dimensão educativa, pois ela expressa uma intencionalidade pedagógica substancial, carecendo, portanto, de uma reflexão acerca da forma pela qual a obra exprime seu conteúdo formativo.

Observa-se que a educação no Mundo Antigo, de maneira “formal” estabelece-se a partir da formação filosófica. Se em Roma a Filosofia toma contornos mais práticos, isso não significou que as ações dos cidadãos romanos fossem desprovidas de um arcabouço conceitual. Dessa maneira, ao se voltar a uma reflexão a respeito do pensamento educacional do Mundo Antigo, procurou-se articular um diálogo entre a História, a Filosofia e a Educação, buscando elevar as discussões propostas pelos diferentes campos do conhecimento humano para além da compreensão de modelos de pensamentos isolados; retomando, assim, o sentido educativo da História e da Filosofia.

2 A ESCOLA ESTÓICA: UM MODELO FORMATIVO PARA O HOMEM ANTIGO

Para que se possa proceder a uma reflexão acerca do pensamento estóico e de suas contribuições para a formação de um ideal de homem na Antiguidade é necessário estabelecer uma investigação para além das categorias formativas desenvolvidas pelo Estoicismo, pois estes princípios foram constituídos a partir da complexa dinâmica da história do Mundo Antigo, em uma época de mudanças que se intensificaram particularmente a partir das conquistas de Alexandre Magno.

Entende-se, destarte, que as exigências dos novos tempos, produzidas pelo constante movimento da História, foram fatores que favoreceram a constituição do pensamento filosófico na Antiguidade. Dessa forma, o Estoicismo assumiu particular importância na formação de um novo modo de pensar e agir, nesse período. Para uma maior compreensão deste processo é necessário, inicialmente, um maior entendimento do cidadão grego no período que precede o nascimento da Escola Estóica.

2.1 O cidadão grego no período helênico

Entre o século VIII e fins do século IV a.C. evidenciou-se o desenvolvimento da pólis. Devido à manutenção de uma organização social e política circunscrita ao território grego, ela se manteve afastada das influências culturais estrangeiras. O cidadão grego¹, que encontrava na pólis a orientação necessária para o ordenamento de sua existência, norteava-a pelos deveres cívicos exigidos a todo homem que usufrísse tal condição.

¹ O sentido de “cidadão” para o homem grego deve ser entendido a partir do caráter restritivo que permeia o conceito da palavra. Era bastante raro um estrangeiro se tornar membro da pólis, pois não havia um processo legal de naturalização. Embora Atenas fosse reconhecida como uma cidade-Estado que delegava relativa liberdade econômica e social aos estrangeiros, sua condição de “não-cidadãos” seria sempre determinante, durante toda a sua vida. Tal condição não se restringia aos estrangeiros, pois mesmo os indivíduos nascidos em Atenas, para desfrutar plenamente os direitos reservados ao cidadão, seria necessário ainda que sua árvore genealógica fosse composta por atenienses (ROSTOVITZ, 1986).

A pólis se configurava como o horizonte único da existência do cidadão, em todos os âmbitos: social, político e econômico. A vida comunitária que ali se desenvolveu se constituía como a base da educação do cidadão grego. O verdadeiro cidadão, justo e em consonância com a sociedade em que vivia, era aquele que estava inteiramente disposto a cumprir o seu dever para com a pólis, obedecendo às leis e cumprindo seu papel nas decisões de ordem pública (MOSSÉ, 1985).

A pólis era, portanto, um espaço privilegiado, pois, embora exigisse muito do cidadão, em contrapartida tinha muito a oferecer – a plena realização de sua existência a partir de sua contribuição para a edificação da sociedade.

Esse espaço verdadeiramente humano, que era a cidade, favorecia a realização plena da vida, motivo pelo qual era considerado um elemento de diferenciação entre o grego civilizado e os demais povos que este entendia como bárbaros. Isto explica o fato de o grego viver para a sua cidade, numa dedicação total. Ao atender às expectativas gregas, esta ordem não inspirou outro modo de viver, nem pretendeu impô-la a outros povos. Pode-se pensar que foi essa radicalização extremada na vida da pólis que inibiu os esforços para unificar politicamente o mundo helênico, apesar das diversas tentativas esboçadas por meio das ligas entre as cidades (PEREIRA MELO, 2007b, p.14).

Ante as exigências que a pólis estabelecia para o cidadão, percebe-se que a liberdade, para o cidadão grego, não consistia na sua autonomia em viver à revelia de qualquer autoridade. Sua liberdade fundava-se no respeito às regras desenvolvidas comunitariamente pelos cidadãos, leis previamente elaboradas por homens desprendidos de um estatuto hierárquico para o exercício da política. Assim, “o facto de a comunidade ser a única fonte da lei era a garantia de liberdade” (FINLEY, 1988, p.51).

A liberdade sem limites seria o caos, algo profundamente destruidor no convívio social. Além disso, um traço fundamental da personalidade do cidadão grego era o repúdio ao exagero. As palavras gregas que tinham a significação de “ilimitado” e similares tinham má conotação. Desde os homens comuns até os cidadãos ilustres e artistas, todos buscavam se prender ao máximo à realidade que os cercava. Sua índole rejeitava o que era transcendente ou misterioso, por não estar em consonância com a ordem natural de tudo quanto existe.

Buscavam as verdades sobre a arte, a política e os astros, por isso não entendiam o imaginário como o caminho mais prudente para compreender o homem.

As antigas civilizações se assemelham num aspecto, a saber, na sua recusa em reconhecer limites. Nelas o exagero está estampado, uma rejeição aos limites da realidade. Isso se evidencia em sua arte, nas monstruosas estátuas assírias que mesclam aves, feras, nas pirâmides, nas imagens colossais e suntuoso templos do Egito, nos jardins suspensos da Babilônia [...] o artistas grego instintivamente se afastava do estranho. Ele não teria nada a fazer com o entranho ou o accidental. Estava em busca daquilo que tivesse significado permanente. Tentava expressar algo fundamental e universal em tudo que criava. Sua imaginação era livre para vagar por onde lhe aprouvesse. Mas o artista grego não desejava esse tipo de liberdade (HAMILTON, 1993, p. 17).

A partir dessa compreensão de liberdade é que se estabeleciam os princípios do exercício da democracia. Sendo assim, “somente o homem que se contém no âmbito dos limites eleitos por ele mesmo pode ser verdadeiramente livre” (HAMILTON, 1993, p. 19). As ações relativas às questões de interesse público se efetivavam de forma direta por qualquer cidadão da polis, o qual não necessariamente precisava ter dedicado sua vida às questões de ordem pública; portanto, não havia espaço para a constituição de órgãos burocráticos representativos.

Essas condições possibilitavam estabelecer uma profunda articulação entre os variados segmentos sociais, de maneira a promover um sentimento de cumplicidade nas decisões tomadas pelos cidadãos, mesmo para aqueles que não exerciam funções políticas, ou não desfrutavam desses direitos (JAEGER, 2001).

O caráter coletivista que permeava as decisões de ordem pública não só legitimava a organização política vigente mas também reafirmava a função social de cada indivíduo no seio da sociedade (FINLEY, 1983). Nessa união estreita entre homem grego e a cidade-Estado, os cidadãos cumpriam seu papel para com o bem comum participando da política e/ou pagando os encargos necessários para o desenvolvimento da pólis. Ao *demos* cabia reconhecer a

autoridade advinda dos cidadãos, que, a seu ver, governavam em favor da totalidade social em que estavam inseridos.

Embora o período estudado tenha sido de relativa prosperidade, já no século V a. C., em decorrência de graves crises sociais e das derrotas militares, tanto na batalha entre a Grécia e a Sicília, em 411 a. C, como na Guerra do Peloponeso², evidenciou-se a necessidade de transformações políticas e sociais em Atenas.

Em face destes conflitos, interromperam-se, em grande parte, setores fundamentais da economia grega, como a agricultura. Por extensão, houve uma diminuição da produção, que não só fez diminuir os bens dos cidadãos abastados mas também contribuiu para a escassez e carestia de alimentos (FINLEY, 1980). Tornaram-se mais freqüentes as crises sociais, levando grandes contingentes de população rural, sem trabalho e sem recurso, a migrar para os centros urbanos à procura de ocupação;

Por conseguinte, nas cidades-estados mais urbanizadas e mais cosmopolitas em particular, a minoria consistia a comunidade propriamente dita. A maioria compreendia os não-cidadãos (evita-se chamar de estrangeiros visto que muitos eram gregos), dos quais, aqueles que mais permaneciam se denominavam “metecos”, em Atenas e nos outros lugares; os escravos, uma classe ainda mais numerosa e, em sentido fundamental, todas as mulheres. Quaisquer que fossem seus direitos – e isto dependia inteiramente dos poderes do estado – sofriam de várias incapacidades em relação aos cidadãos, mas, ao mesmo tempo, estavam totalmente sujeitos à autoridade do estado em que residiam (FINLEY, 1988, p. 50).

Por outro lado, embora esses conflitos tenham contribuído para o acirramento das crises sociais do mundo grego, as origens históricas desses problemas remontam a períodos anteriores.

Observa-se que, mesmo compreendendo o caráter de cumplicidade que se buscava estabelecer entre a pólis e a sociedade grega, é necessário considerar que, materialmente, o helenismo sempre esteve em favor dos segmentos sociais mais abastados, relegando os setores inferiores a uma

² Em a “Guerra do Peloponeso” Tucídides narra a batalha empreendida entre Atenas e Esparta (431 a 404 a.C), argumentando que esta tomou proporções nunca vistas anteriormente na Grécia. No seu entendimento, a constante tomada e o despovoamento das cidades, estavam provocando a destruição da Hélade.

condição de pobreza e abandono e, por extensão, excluindo-os de um referencial cultural e político. A participação efetiva nas decisões de interesse público da sociedade grega estava reservada apenas aos cidadãos (PEREIRA MELO, 2007b), uma minoria que governava em favor da manutenção de um sistema social e político excludente.

Esse contexto político e social concorreu para que os anos finais do século IV a. C se constituíssem como um momento de incertezas e perturbação para o cidadão grego, e para que começasse a se desenvolver entre eles um ideal de poder autocrático, com autoridade e força para estabelecer a ordem e a união entre os helenos, a fim de enfrentarem as ameaças externas que, historicamente, sempre se fizeram presentes.

O perigo oriundo do oriente representava para os gregos uma constante ameaça. Fazia-os remontar à velha história de Helena sendo arrebatada para Tróia e as naus gregas indo ao seu encalço. Esse choque entre Oriente e Ocidente, no qual o Ocidente invadia o Oriente foi – assim acreditavam os gregos – o primeiro ato de um conflito trágico capaz de ser interminável. Oriente e ocidente eram antagonistas naturais e nenhuma derrota do Oriente jamais podia ser definitiva nas vastas extensões da Ásia onde transbordavam tesouros e homens. E agora cortina havia se erguido para um novo ato. Os papéis homéricos eram invertidos e Oriente atacava o Ocidente. (HAMILTON, 1997, p. 13).

O que a Grécia perdia em vigor político e econômico a Macedônia passava a ganhar. Isso possibilitou, em grande medida, uma inversão de papéis entre Ocidente e Oriente. Embora a Macedônia também enfrentasse problemas internos, seu modelo monárquico centralizador possibilitou que Felipe da Macedônia (382-336 a.C) combatesse as crises sociais e restaurasse a unidade do Império. Já no fim do século IV os macedônios consolidaram seu desenvolvimento econômico, com uma produção agrícola diversificada e com grandes reservas de recursos minerais, que lhes forneciam as matérias-primas essenciais para a construção naval, garantindo o suporte marítimo necessário para seu projeto expansionista.

Observa-se que, enquanto os macedônios – ao norte da Grécia – expandiam seus domínios e se fortaleciam economicamente para a consolidação de seus projeto de império universal, as cidades-estados disputavam, entre si, a

hegemonia sobre o povo grego. Tornava-se iminente, em fins do século IV, o avanço da Macedônia sobre a Grécia.

2.2 As conquistas de Alexandre Magno: o cidadão grego na época helenística

O enfretamento concretizou-se em 338 a. C. na batalha de Queroneia, quando os exércitos macedônicos saíram vitoriosos contra a aliança entre Tebas e Atenas. Foi a dominação da pólis o que se estabeleceu como fator a colaborar para o encerramento efetivo do período helênico. Se a pólis manteve relativa autonomia nos anos iniciais de domínio de Felipe da Macedônia, isso, em certa medida, esteve em favor de seu projeto de um império universalista, pois, “seu objetivo era submeter a liberdade delas (cidades gregas) às suas intenções hegemônicas”(REALE, 2005, p. 6).

O espírito democrático, que até então, regia a pólis, começava a se dissipar. Mesmo não sofrendo as instituições mudanças significativas em sua organização, a concentração de poder nas mãos dos generais e comandantes macedônios cerceou em grande medida a liberdade política do cidadão grego. Todavia, coube a Alexandre Magno (353 a. C - 326 a. C) – filho de Felipe da Macedônia -- submeter a pólis, em todas as suas dimensões, ao comando macedônio, o qual.

[...] destruiu a pólis em todos os sentidos, retirando-lhe toda a liberdade formal e substancial, a fim de realizar o seu grande projeto de monarquia universal e divina, que deveria reunir não só cidades, mas países e raças diversas. Alexandre não conseguiu levar a cabo o seu grandioso projeto e dar forma política às suas conquistas, que se estendiam por três continentes, seja porque o espírito e os tempos não estavam maduros, seja porque a morte o colheu de improviso em 323 a.C em muito jovem idade. Apesar de tudo, ele desferiu, com sua política, tal golpe nas cidades, que elas não tiveram nenhuma possibilidade de se refazer (REALE, 2005, p. 5).

Submeteu, ainda, a Ásia Ocidental e o Egito, empreendendo conquistas que dariam às civilizações antigas contornos completamente novos (FINLEY, 1988). As trocas culturais realizadas a partir de então contribuíram para o desaparecimento de referenciais étnicos na administração do império

universalista objetivado por Alexandre. Gregos e orientais passaram a ter sua cultura, sua economia e seus exércitos sob o domínio macedônico. Todavia, Alexandre Magno não pretendeu, com isso, submeter esses povos a uma relação de superioridade-inferioridade mas fundi-los para construir um império sem grandes discrepâncias que pudessem fomentar conflitos ou rivalidades.

A tendência a admitir diferentes modos de pensar e de agir de povos distintos foi ainda uma maneira de mesclá-los. Alexandre demonstrou publicamente a sua admiração pela cultura grega, cercando-se de artistas gregos e prestando honrarias aos seus deuses. Ao mesmo tempo, tolerava os costumes religiosos de outras regiões e promovia casamentos entre grupos étnicos distintos, para assim formar um povo que, a seu ver, era o mais adequado para seu ideal de império (LÉVEQUÊ, 1987).

Alexandre Magno não viveu o suficiente para consolidar as suas conquistas e criar um organismo político-administrativo para o extenso império que fundara; porém, sua conquista sobre o cidadão grego significou tamanho golpe à constituição da pólis que essa não foi mais capaz de se restabelecer nos moldes em que havia se organizado.

Sem desconsiderar os aspectos danosos que tais mudanças provocaram na vida desses homens, é necessário entender que elas, em certa medida, trouxeram aspectos positivos para a forma de compreenderem o mundo.

A conquista de Alexandre libertou muitas tendências do helenismo que apareciam adormecidas, tendo em vista que incitou os gregos a retomar as fontes da própria civilização permitindo-lhes tomar uma consciência mais clara de sua originalidade. Mas, ao mesmo tempo, esta mesma conquista acrescentava ao mundo helênico algo novo (GRIMAL, 1972, p. 11, **tradução nossa**).

Fora da “cápsula” em que habitavam, não podendo mais relacionar a pólis aos seus valores éticos e morais que ordenavam sua vida, o cidadão grego voltou-se para uma reflexão mais aprofundada acerca do indivíduo. Isso se evidencia na separação que, a partir desse momento, constituiu-se entre ética e política, diferenciação que foi a gênese dos pensamentos filosóficos dos séculos posteriores, e que dificilmente teria ocorrido se ainda perdurasse o antigo modelo social e político grego.

Desarticulou-se, também, o radicalismo do sentimento de superioridade que revestia os cidadãos gregos, que se julgavam “por natureza” livres e culturalmente mais desenvolvidos do que qualquer povo estrangeiro, independentemente da compreensão que esses conceitos pudessem suscitar a partir da cultura de outrem. Tornou-se, da mesma forma, mais maleável o radicalismo da separação das funções sociais a partir da divisão por sexo e tem-se nesse momento uma ampliação do campo de atuação das mulheres na sociedade, conforme evidenciado nos registros históricos, que demonstram a inclusão de mulheres nos estudos da filosofia (REALE, 2005).

Dessa forma, os referenciais do cidadão grego – um homem da pólis, vivendo em uma sociedade exclusiva e detentor das verdades universais – não encontrou mais ressonância nesta nova configuração política. Antigas convicções são abandonadas para dar espaço ao desenvolvimento de uma nova ordem social (PEREIRA MELO, 2007b). A participação na vida pública deixou de ter um caráter cívico para se constituir em habilidades burocráticas, que requeriam muito mais exigências técnicas do que uma formação ética e moral. O cidadão grego tornou-se, destarte, um administrador desvinculado de sua antiga representação de “bem comum” estabelecida pela pólis.

Se, em um primeiro momento, homem e cidadão estavam relacionados a tal ponto que muitas vezes se confundiam, posteriormente o desmantelamento dessa vinculação significou a aniquilação espiritual do cidadão grego. Convertendo-se em súdito, e deixando de exercer sua virtude maior, o civismo, todas as decisões relativas à coisa pública passaram a ser tomadas sem a sua participação direta, mas em conformidade com uma totalidade social sem fronteiras.

Diante desse mundo em transformação, o cidadão grego deveria compreender que agora pertencia a um mundo cosmopolita; sendo assim, o seu campo de atuação já não ficava circunscrito ao contexto da pólis, mas passou a abranger também distintas culturas e povos que a rodeavam. Tornava-se urgente, então, buscar uma reflexão que contemplasse um novo modelo formativo:

Dessa forma, a natureza impunha não só a conservação de si próprio, mas também a salvação da sociedade. O entendimento de que a política era um meio para a consecução de tais objetivos era

motivo da exortação estóica de que a participação na vida pública era um dever de todo cidadão no pleno exercício da sua racionalidade. A lei da natureza obrigava o homem a ser solidário com os outros, e não apenas com os pertencentes à sua pólis: ele deveria pensar em um bem maior, ser útil à Cosmópolis (PEREIRA MELO, 2007b, p.17).

Tais mudanças constituíram as bases da originalidade e do espírito inovador dos modelos filosóficos da era helenística. A filosofia tomou contornos inteiramente novos, e não permaneceu em qualquer das direções que até então havia percorrido. Essa originalidade se evidenciaria particularmente no Estoicismo, escola filosófica que se estabeleceu como norteadora da formação do cidadão no Mundo Antigo.

2.3 Os princípios formativos do Estoicismo grego: as virtudes em favor do aprimoramento do indivíduo

A filosofia estóica, pensamento fundado por Zenão³ no século IV a. C., buscou educar o homem a partir dessa sociedade grega em transformação. Com essa concepção, o Estoicismo buscou intermediar a integração dos homens a esse novo mundo que vinha se constituindo. Dessa maneira, sua preocupação primeira foi adequá-los ao cosmopolitismo, o que mudou sua percepção de mundo, árdua tarefa que merecia, por isso mesmo, uma ampla conceituação filosófica.

Nessa caminhada, o Estoicismo, em consonância com o modelo clássico de tripartição da filosofia, realizou uma singular reflexão conceitual sobre a Lógica, a Física e a Ética, que se constituíram como particularidade do pensamento estóico, permeando todas as suas categorias formativas e seu conceito de matéria.

Zenão entendia a representação sensorial, ou seja, a impressão provocada pelo objeto sobre os órgãos sensoriais como o meio pelo qual o conhecimento se

³ A Escola Estóica foi uma das maiores correntes filosóficas da época helenística, tendo como fundador Zenão de Citio, um escravo que vivia em Atenas. Devido a este fato, não pode adquirir um local para ensinar a seus discípulos. Desta maneira, o pensador começou a ensinar no pórtico "Stoá Poikile" (Pórtico das Pinturas), termo qual ficou conhecida a escola (REALE, 2005).

efetivava no homem. Sendo assim, o que fundamenta determinado conhecimento seria o indivíduo (LARA, 1989). Zenão utilizava-se dessa impressão elaborada a respeito da matéria para imprimir uma “marca na alma” e para constituí-la também como matéria:

[...] a primeira característica que diferencia a física do pórico não só as do jardim, mas em certo sentido, também da física de todos os pensadores gregos, é a seguinte: o seu materialismo configura-se nitidamente como monismo panteísta. De fato, se alguns dos sistemas pré-socráticos, sob certos aspectos, podem parecer monistas ou panteístas, é só porque nós assim os interpretamos (REALE, 2005, p. 298).

Essa concepção de universo corpóreo e incorpóreo é bastante diferenciada do que fora até então concebido. Há nela a negação da existência de um universo transcendente, onde pudesse habitar uma alma incorpórea; mesmo sendo uma essência espiritual invisível e intangível, a alma se constitui como corpo.

Em uma melhor conceituação de alma, Zenão a concebe como um sopro quente que mantém a matéria respirando e se movimentando. Isso significa que onde há um princípio ativo agindo sobre esse homem há também matéria. Quando essa relação se desfaz, a exemplo da alma quando se desprende do corpo após a sua morte, não resta, portanto, outro caminho senão dissolver-se no universo (LEVEQUE, 1987).

Estabelecendo-se uma relação intrínseca entre “agir e padecer” como fatores determinantes na conceituação da matéria, observa-se que, para a filosofia estóica, as tristezas, as angústias, o amor, Deus e, enfim, tudo que tenha capacidade de ação e interação com o homem, constitui-se como matéria (BREHIER, 1979).

Para o Estoicismo, o homem tem condições de chegar a tais conclusões e tê-las como verdades absolutas desde que disponha de instrumentos adequados para solucionar possíveis problemas e questionamentos apresentados. A lógica estóica se estabelecia em um campo privilegiado para, justamente, elaborar e fundamentar princípios visando a alcançar essas verdades.

O critério de verdade proposto pela lógica estóica não pode ser entendido por mera sensação superficial imposta pelo objeto e não se resume em sentir,

mas constitui-se em aprovar e consentir a impressão que determinado objeto pode fazer em nossa alma. Como argumentou Epicteto (55-135 a.C), “mostrar-te-ei primeiro no campo do assenso. Quem pode impedir de aderir ao verdadeiro? Ninguém. Quem pode te coagir a aceitar o falso? Ninguém. Vê que neste campo, a faculdade de escolha é livre” (apud REALE, 2005, p. 281).

Para a lógica estoica, quando se está diante de um objeto, por meio da percepção sensível produz-se um entendimento dotado de tamanha força que, certamente, levará o homem a compreendê-lo como real. No sentido contrário, quando se tem uma representação em nossa alma e a aceitamos como verdade, certamente também se está diante de um objeto real.

Corpo é, porém, para os estoicos, um conceito complexo. Com efeito, na determinação desse conceito eles percorrem a via exatamente oposta com relação à via pluralista-atomista-mecanicista dos epicuristas. Corpo é, para os estoicos, matéria e qualidade (ou forma), unidas entre si de tal maneira, que uma é intransmutável e inseparável da outra, e vice-versa. A qualidade-forma é a causa ou o princípio ativo, enquanto matéria é o princípio passivo; a primeira é sempre e somente imanente à segunda e em nenhum caso pode ser dela separada e substituir independentemente (REALE, 2005, p. 301).

Essa complexidade conceitual se constituía como categorias formativas inseparáveis umas das outras. A ética, seguramente, estabelece-se como o campo mais autêntico e audacioso da filosofia estoica. É comparada, nas analogias dos pensadores estoicos, ao “fruto”, à “alma”, ou seja, ao que dá sustentação ao homem para alcançar as condições de felicidade e virtude (LARA, 1989). Mas qual seria, a partir da ética estoica, a verdadeira virtude e a verdadeira felicidade?

A virtude, em primeiro lugar, seria um bem máximo; e o vício, um mal absoluto. Entre os extremos há diversos desejos e aversões que deveriam ser encarados com prudência: vida e morte, saúde e doença, prazer e dor, riqueza e pobreza. Já as emoções que tendessem a perturbar o espírito e fizessem perder o equilíbrio da razão deveriam ser aniquiladas (BREHIER, 1979).

Nesse sentido, a ética estoica estabelece uma diferenciação hierárquica das ações humanas, as quais poderiam ser utilizadas para o aprimoramento do espírito ou estar em favor da manutenção dos vícios. Estabelece tamanho rigor

que o bem passa a constituir-se exclusivamente das ações que auxiliam na conservação do *logos*; já as más ações seriam tudo que se opõe a essa busca pela racionalidade.

Das coisas que são, eles dizem que algumas são boas, outras são más, outras ainda nem boas nem más. Boas são as virtudes, prudência, justiça, fortaleza, moderação, más são os vícios, estultice, injustiça etc.; indiferentes são todas as coisas que trazem nem vantagem nem dano, por exemplo: vida saúde, prazer, beleza, força, riqueza, boa reputação, nobreza de estirpe, e os seus contrários, morte, enfermidade, pena, fealdade, fraqueza, pobreza [...] (DIOGENES LAECIO, 1988, p. 43).

O homem deveria buscar uma vida harmoniosa, longe das paixões, que o afastariam da razão e do saber. A escolha das ações corretas configurava-se, portanto, como uma busca pela virtude, que levaria o homem à felicidade. Desta forma as paixões seriam sempre elementos desagregadores que levariam à irracionalidade e à desordem.

Atingindo essa condição de equilíbrio e moderação, por extensão o homem também atingiria um estado de total imperturbabilidade. Assim, poderia cumprir seus deveres sem estar de modo algum dominado pelas emoções.

Os homens que fossem moralmente fortes e buscassem atingir a "apatia" livrar-se-iam da ansiedade, como também teriam o domínio de si mesmos e seriam capazes de se sobrepôr aos desejos e às variações da sorte. Portanto, a independência em relação às emoções e aos desejos lhes asseguraria um estado de contentamento imperturbável.

Até mesmo o fim moral aspirado por todas as escolas filosóficas helenísticas coincide fundamentalmente. Todas querem ensinar como ser feliz e todas identificam a felicidade com algo mais negativo que positivo, que constitui mais renúncia do que conquista, que implica mais amputações e eliminações de exigências humanas do que enriquecimento delas, mais anular-se do que um desenvolver-se. Todas concordam em afirmar que a felicidade está na ataraxia, ou seja, na paz de espírito [...]. Ademais, muitos filósofos para conseguir esta paz, pregam a vida simples e descobrem a paz do campo e das árvores, o retorno a natureza não contaminada e também a solidão. (REALE, 2005, p.15)

Nesse homem detentor de todas as virtudes essenciais para a vida feliz constitui-se o ideal de sábio. Os sistemas filosóficos da era helenística não abandonaram jamais, desde o seu princípio, a conceituação de homem perfeito que se concretiza no sábio. Esse é o ser que não guarda na alma nada mais do que a virtude (BRUN, 1989).

O sábio não cometeria erro algum: todas as suas ações, até mesmo as mais insignificantes, seriam perfeitas, não tendo, portanto, diferenciações na forma de agir. O menor de seus atos conteria tanta sabedoria quanto seu maior feito. Ele não conheceria arrependimento, tristeza nem temor. Sua felicidade seria perfeita; somente ele possuiria liberdade, a verdadeira riqueza, a verdadeira beleza; somente ele conheceria os deuses e seria útil a si mesmo e aos demais.

Para compreender melhor esse sistema filosófico, cumpre acrescentar que quem não fosse sábio seria imperfeito. Sendo assim, todos os homens que vivessem de acordo com os vícios seriam iguais; todos os não-sábios seriam igualmente desregrados, vivendo em completa desgraça, pois o caminho do sábio não admitia nuances ou gradações (BREHIER, 1989).

Desde seu nascimento, o Estoicismo buscou refletir acerca dos problemas e anseios do seu tempo, passando, ao longo da história, por adaptações contextuais que refletem essa busca. O processo de transformação social pelo qual passou o Mundo Antigo, em decorrência das conquistas empreendidas pelos grandes impérios que se constituíram, possibilitou que essa escola filosófica se estabelecesse para além dos domínios da pólis.

Do século III para o II a. C – devido ao seu expansionismo e ao maior contato com culturas e povos distintos – Roma passou por um processo de helenização, sendo aproveitados e adaptados princípios da filosofia grega que combinavam com os anseios do cidadão romano.

2.4 A helenização de Roma: a constituição do Império como fator a favorecer o desenvolvimento da filosofia latina

Roma teria entrado em contato com a cultura grega em um período bastante anterior ao século II a. C. Foram encontrados em escavações

arqueológicas romanas vasos gregos que remontam ao século VII a.C (FARIA, 1984). Em virtude desse contato – que ocorreu de forma mais sistemática a partir do século III a. C., com a Tomada de Tarento (Magna Grécia) – os romanos passaram por intensas transformações sociais e culturais. O teatro, que era constituído de técnicas expressivas bastante rudimentares, floresceu a partir das adaptações das tragédias e comédias gregas. Transformou-se o gênero poético dos literatos romanos, que passaram a empregar em suas obras a “arte de escrever” dos gregos (LÉVÊQUE, 1987). Desenvolveram, assim, um ânimo renovador no campo da literatura, do teatro, no enalço de uma forma poética que despertasse, no público, o sentimento do belo, preocupação que sempre norteou o processo criativo do homem grego.

Se nos primórdios de Roma esse contato se estabelecia, em grande medida, a partir de trocas comerciais, no século II a.C. ele se converteu efetivamente em uma relação de domínio econômico.

Quando, no século II a.C., Roma precisou intervir para dirimir problemas dos estados helenísticos, ela já tinha sido contagiada pela cultura grega. O seu confronto com Cartago abriu-lhe as portas para integrar, na esfera de suas influências políticas, as cidades helenísticas localizadas no sul da Itália e da Sicília. Entretanto, até meados do século II a.C., não era preocupação de Roma levar os seus domínios para o Oriente. Foi na condição de mediadora, respondendo a uma solicitação dos próprios gregos, que ela se fez presente nessa região e, em 146, completava-se a paulatina integração política do mundo grego oriental ao domínio romano. À medida que, politicamente, Roma efetivava o seu poder político sobre os gregos, a Grécia implantava a sua cultura no mundo romano (PEREIRA MELO, 2007b, p. 27).

Essa expansão acabou tomando uma dinâmica própria, à medida que a estrutura escravista se estabelecia, pois cada vez mais se tornava necessário expandir as conquistas e aumentar o número de cativos, os quais passaram a ser indispensáveis à estrutura socioeconômica do mundo romano (LÉVÊQUE, 1987).

Em um amplo e articulado processo de transformação político-social e econômica e de trocas culturais, a educação se estabeleceria como um instrumento fundamental para fortalecer um nascente referencial cultural, que viria a ser denominado de “cultura greco-romana”.

Emergiram então modelos educacionais embebidos de um humanismo

cosmopolita, não mais reduzido a manifestações culturais particulares, o que trouxe, assim maior extensão ao conceito latino de *educatio*, anteriormente vinculado a termos particularmente concretos e práticos, como *doctrina*, disciplina, *eruditio* (PEREIRA MELO, 2006a). Manifestou-se a partir desta condição, um conceito de educação mais universal e filosófico.

Essas propostas educativas estavam intimamente ligadas ao Estoicismo e ao Epicurismo, correntes filosóficas gregas do período helenístico nascidas a partir do cosmopolitismo imposto por Alexandre, as quais, por extensão, correspondiam ao momento histórico vivido pelos romanos.

Se não foram originais no sentido de fundar escolas filosóficas genuinamente romanas, os ajustamentos feitos por pensadores como Sêneca, Cícero, entre outros, a partir das condicionantes históricas em que estavam envolvidos, imprimiram à pedagogia e à literatura romana uma significativa originalidade e um caráter marcadamente prático e moralista, introduzindo reflexões acerca do processo auto-educativo. Havia nessa época

[...] uma verdadeira paixão pela filosofia, numa época conturbada, que precisaria de certezas ontológicas e éticas. As seitas discutem acaloradamente acerca da certeza e do supremo bem, mas actuam também uma sobre as outras, contaminando-se sobretudo a Academia, o estoicismo e o pitagorismo. Ninguém atesta melhor este ecletismo do que Cícero, o brilhante orador que, com a sua moralidade costumeira, abraça alternada, ou sucessivamente todos os sistemas: o epicurismo de Lucrécio, de quem é primeiro editor; o estoicismo, sempre que se ocupa da moral (LÉVÊQUE, 1987, p. 189).

Não obstante, é necessário considerar que essas mudanças provocadas pela helenização romana não ocorreram de forma harmoniosa. Catão (234-149 a. C.), importante historiador e literato romano, procurou mobilizar a sociedade em favor da manutenção dos costumes, mas naquele momento estavam se processando mudanças que se tornaram irreversíveis.

É certo que durante a vigência da República Romana (509-27 a. C.), mesmo com toda a influência do helenismo, Roma não desenvolveu um modelo educacional em cujo direcionamento o Estado tivesse alguma implicação efetiva. Os romanos assimilaram muitas das características do helenismo, mas não se apropriaram da peculiar preocupação dos gregos em dar os direcionamentos que

a educação deveria tomar, não só no seio da sociedade, em um viés “não institucionalizado”, mas também no âmbito do Estado (PEREIRA MELO, 2006a).

É possível observar permanências de aspectos sociais e políticos que subsistiram ainda mesmo em momentos adiantados do processo de helenização romana. Particular exemplo é a educação, sobre cujo direcionamento só com a consolidação do Império o Estado passou a tomar uma postura mais ativa.

Devido a essas mudanças, fez-se necessário uma maior preocupação com a educação do homem encarregado de governar com poderes ilimitados o império que estava se constituindo, como também de formar um corpo burocrático competente para auxiliar o príncipe nas questões administrativas (questores, magistrados, etc.).

Essas mudanças nas relações de poder entre “cidadão e Estado” colaboraram para o cerceamento da liberdade política e da “função direta” do cidadão romano nas decisões de ordem pública, ocasionando ainda significativas mudanças na educação do cidadão romano. Ante a extensão do território romano, essas transformações foram necessárias para a constituição de uma maior coesão social entre povos e regiões tão distintos, e cada vez mais necessitados de um governo centralizado para apaziguar as constantes disputas políticas e econômicas que emergiam por toda parte.

Quando, após décadas de crises sociais e lutas políticas, Augusto (27 a. C. – 14 d. C.), tendo ascendido ao poder, promoveu um ideal de paz e prosperidade para Roma, pareceu natural ver nisso algo transcendente. Augusto foi acolhido pelo povo romano como uma intervenção efetiva do sagrado na esfera terrena, um novo Apolo que dominaria os poderes das trevas e restauraria a ordem da civilização romana (GRIMAL, 1993). Dessa crença mística de um *genius* divino que residiria em Augusto nasce o seu culto e a reafirmação de sua autoridade sobre a sociedade romana.

A partir disso o poder se centralizou unicamente na figura do Imperador. Como representante máximo do *Imperium*, estava investido de uma *auctoritas* que o colocava acima das leis, o que, por seu turno, garantia-lhe a inviolabilidade de sua pessoa, da qual emanava o poder sobre todos.

Essa orientação dada ao poder trouxe consigo mudanças não só na forma de pensar a autoridade mas ainda na condição do indivíduo em sociedade.

O império representa, indubitavelmente, uma nova estrutura política e uma nova instituição, que transformou tanto o antigo modo de vida quanto o sistema político republicano. Denominado de *Principatus*, esse novo sistema, sucessor da ditadura dos triunviratos e resultado da decadência gradual das instituições políticas tradicionais, encontra em Augusto a possibilidade de seu desenvolvimento, ao mesmo tempo em que procura apoio na força do exército e em bases constitucionais sólidas. Augusto, investido de poderes extraordinários, continua a gerir a “coisa pública” (*res publica*) sob uma fachada institucional ambígua e complexa, sempre afirmando que estava restaurando uma ordem mais antiga (VINZENTIN, 2001, p. 13 -14).

A organização desse cenário não atendia plenamente às necessidades advindas das transformações políticas que estavam se processando na sociedade romana. A debilidade do sistema de sucessão do poder era um dos problemas resultantes da falta de adaptação do Estado Imperial. A sucessão não se sustentava na hereditariedade, mas em uma monarquia eletiva. Desse modo, não havia a garantia de alguém com laços sanguíneos na sucessão de Augusto, podendo o imperador nomear um de seus comandantes militares, ou mesmo adotar um filho com o intuito de garantir a sucessão de acordo com os seus interesses.

Foi nesta época que o Imperium Romanum não só atingiu sua máxima extensão geográfica, como também viveu um período relativamente pacífica, quer a nível interno, quer em suas fronteiras. Aliás esta época representa também, de certa maneira, o apogeu da história da sociedade romana, embora nela não surgissem, tal como não haviam surgido no final da República, formas completamente novas de relações sociais que pudessem, por si, mudar radicalmente a estrutura social do mundo romano (ALFOLDY, 1989, p.110).

À medida que o poder se concentrava nas mãos de Augusto, retirava-se do cidadão romano o direito de participar das decisões de ordem política. Esse processo provocou profundas mudanças no modo de pensar da sociedade romana, visto que, ante a onipotência do Imperador, a manutenção da liberdade deixou de ser pensada como uma construção realizada pelo conjunto social para difundir-se por intermédio de um centro, personificado na figura do príncipe.

Tal autoridade contribuiu para a consolidação de uma estrutura social em transformação desde a República. Não se constituiu, no Alto Império, uma organização social completamente nova; ao contrário, é nessa época que a sociedade romana atingiu o seu apogeu.

A hierarquização da sociedade romana de uma forma verticalizada possibilitou que os segmentos sociais abastados garantissem a sua condição privilegiada no seio do Estado, mas isso não significou a possibilidade de esses setores constituírem um conjunto de preceitos capazes de nortear a autoridade autocrática do Imperador. Ante a violência no exercício do poder, a ordem senatorial – composta pela aristocracia romana – passou a exercer um papel figurativo, não podendo fazer uso de suas funções fundamentais, como, por exemplo, colaborar para o aprimoramento do modelo de poder imperial.

Nesse sentido, observa-se que a Ordem Senatorial e a Eqüestre, após um período de reestruturação de suas funções, a partir das novas necessidades surgidas com a instituição do Império reafirmaram-se como setores influentes na manutenção do poder de Augusto. Começaram a ocupar funções diretamente ligadas às questões administrativas, tanto nas finanças públicas (senadores) quanto no comando do exército (Ordem Eqüestre) (ALFOLDY, 1989); porém, ao invés de um dever para com a totalidade social em que estavam inseridos – o modo como se caracterizou o exercício de suas funções enquanto perdurou a República - passaram a ter primeiramente obrigações para com o Imperador.

O Senado persiste e continua a fornecer uma parte não desprezível do quadro de administração, os magistrados, depois os questores, até aos governadores das províncias e senatoriais. Composto por homens que devem ao imperador a sua elevação aos graus sucessivos do cursus, não pode dar prova de independência, mas pode inflectir a vontade do príncipe e, sobretudo, o papel social continua a revelar-se essencial.[...] [Já] [...] os cavaleiros desempenhavam então um papel muito secundário na vida política : mas a sua importância econômica (tinham nas mãos todos os grandes negócios, comerciais e bancários, interditos aos senadores) aumentara desde que as províncias se juntavam às províncias (GRIMAL, 1993, p. 110 – 111).

Além de legitimarem a autoridade do príncipe e garantir-lhe plenas condições para o exercício da sua autoridade, os senadores passaram a ser

responsabilizados pela *pax romana* e pelo recolhimento e pela administração dos impostos, o que requisitou uma completa reestruturação do sistema, em face do caráter predatório dessa coleta nos períodos precedentes.

Tais ações modernizadoras da máquina administrativa, associadas ao apaziguamento das tensões sociais, possibilitaram, em certa medida, solucionar os problemas mais imediatos da sociedade romana (ROSTOVITZ, 1967). Paralelamente a essas medidas buscava-se legitimar a autoridade do Imperador, por se entender que ela não se sustentava apenas nos títulos que a ele foram concedidos mas também em sua posição na hierarquia militar e no controle das rendas do Estado (ALFOLDY, 1989).

No que se refere aos setores sociais que compunham a sociedade romana, especial atenção foi direcionada aos setores privilegiados, afetados pela desorganização econômica que os antecedeu, deixando aqueles que não tinham plenas condições de prover à própria vida em uma condição de abandono. Somava-se a isso o crescimento do trabalho escravo, que contribuiu para o aumento da fome entre os camponeses livres, os quais, sem perspectivas, passaram a buscar, nas cidades, melhores condições de vida.

Esse quadro, que dispunha na ordem do dia o estado de miserabilidade dos segmentos inferiorizados, não deixou de preocupar Augusto, que se sentia ameaçado por possíveis revoltas que colocassem em xeque as suas virtudes agregadoras. Para desmotivar as possíveis crises sociais que poderiam fomentar a revolta da plebe, assistia de forma propagandista aos segmentos sociais marginalizados, distribuindo alimentos durante as apresentações dos gladiadores nos estádios, prática conhecida como “Pão e Circo”.

O desenvolvimento dessa postura conservadora de Augusto acerca da manutenção de uma estratificação social passa pelo entendimento da estrutura econômica romana. Com a produção econômica fundada na agricultura, Roma organizou, historicamente, um modelo produtivo bastante excludente. As propriedades, em geral bastante extensas, estavam em mãos da aristocracia fundiária, promotora de um processo de acumulação que remontava aos primórdios da civilização romana, o que dificultava a distribuição de riquezas, contribuindo para a manutenção de uma organização social estática.

Para o fortalecimento do comércio deu-se atenção às cidades, que desempenhavam o papel de “centros de produção”, o que promoveu um grande intercâmbio de mercadorias por todo o Império. Favoreceu esse incremento comercial o sistema bancário desenvolvido, que possibilitou a circulação de moeda única, facilitando as relações comerciais. Todavia, nesse momento não era política romana que os setores sociais inferiorizados da sociedade participassem desse progresso crescente. Conforme apontado por Alföldy (1989, p. 13) “faltou talvez, uma condição que no século XVIII desencadeou a revolução industrial[...], ou seja: a necessidade de alimentar e empregar convenientemente amplas massas populacionais” .

A estrutura econômica favorecia a manutenção de uma organização social estática. Caberia aos sucessores de Augusto o trabalho de estabelecer as reformas necessárias para um maior equilíbrio da sociedade romana no âmbito socioeconômico, mas a instabilidade no exercício do poder e a fragilidade quanto à sucessão desse poder fizeram com que crises contínuas acompanhassem o governo da dinastia júlio-claudiana (31 a.C.- 68 d.C.). Entre crimes e acontecimentos trágicos, imperadores tiveram seus nomes ligados a assassinatos e conspirações. Foi nesse contexto, de crises e incertezas relativos à manutenção do poder do príncipe, que governou Nero.

Como Imperador, Nero exerceu o poder por um período não muito longo (de 54 a 68 d.C.), tendo morrido de forma violenta, ainda bastante jovem. Crises contínuas acompanharam seu governo. Nero teve seu nome ligado a assassinatos e ao matricídio, mas mesmo assim os anos iniciais de seu governo não foram totalmente desorientados (GRIMAL, 1993). Roma viveu um período de paz que fez lembrar a antiga “*Pax Augusta*”. No entanto, o sonho dos primeiros anos do novo reinado não tardou em se dissipar.

Tácito (55 – 120 d.C) dedica, em “*Anais*”, particular atenção ao governo de Nero, abordando a forma instável como Imperador procedeu no exercício de sua autoridade. Embora em um primeiro momento esse historiador latino considerasse Nero como aquele que havia renovado a centralização do poder proposto por Augusto, posteriormente revelou que nas esferas moral e política o desregramento e a opressão por ele promovidas estavam desestruturando o Império.

Suetônio, (69 – 141 d.C), em sua "A Vida dos Doze Césares", colocou na ordem do dia o que entendeu como vícios e virtudes que caracterizaram cada César. No que se refere à vida e ao governo de Nero, dedicou particular atenção às características tidas por ele como negativas do caráter do Imperador. Para Suetônio, a intensidade de seus vícios e a sua crueldade evidenciaram-se progressivamente até alcançar seu ápice, quando o Imperador incendiou Roma.

Por meio dos escritos de Suetônio e de Tácito – que têm provocado acaloradas discussões entre estudiosos desse período, quanto à impossibilidade de esses se adequarem aos padrões metodológicos da historiografia contemporânea – é possível negar as suas contribuições para o entendimento das crises que fizeram do primeiro século uma época de conflitos e perseguições.

Esse cenário político contribuía para as particularidades conceituais do Estoicismo, que se desenvolvia em Roma desde os tempos da conquista da Grécia. A partir do gênio prático do homem romano, a filosofia se limitou, a partir de então, quase exclusivamente a reflexões acerca da moral.

2.5 As particularidades conceituais do Estoicismo romano

Pelo seu caráter prático, o Estoicismo encontrou no primeiro século da Era Cristã um momento fecundo para se desenvolver em Roma (ULMMANN, 1996); mas foi com Panécio (185 - 112 a.C.) e Possidônio (135 - 51 a. C.) que a escola começou a se latinizar e a constituir as bases do que seria a filosofia moral dos tempos do Império. Panécio, com suas reflexões filosóficas ecléticas, contribuiu para a revitalização do Estoicismo. Imprimiu-lhe um caráter mais prático e humanista, que fundamentou todo o pensamento filosófico imperial. Possidônio, amigo de romanos ilustres, deixou o seu legado filosófico para pensadores como Cícero (106 - 43 a.C.) e Plínio (62 - 113 d.C.). Exerceu tamanha influência sobre estes pensadores, que Cícero, em alguns de seus escritos, inspirou-se no amigo (PEREIRA MELO, 2006a).

No período em que perdurou a República em Roma (509 - 27 a.C.), a filosofia estóica, com sua doutrina cosmopolita, defensora da plena participação

na vida pública, correspondia à índole prática do homem romano (PADOVANI, 1977), servindo como modelo formativo para as exigências de seus adeptos – na maioria, homens públicos, administradores do Estado romano.

Desse modo, a filosofia clássica dos tempos de Sócrates e Platão não se desenvolveu com vigor em Roma, o que não inviabilizou que muitos dos conceitos consagrados pela filosofia clássica fossem assumidos por pensadores romanos.

Posteriormente, a instauração do Império e o cerceamento da liberdade do cidadão nas decisões de ordem pública afetaram a maneira de pensar desses homens. Exemplo disso pode ser encontrado no princípio segundo o qual seria necessário um sábio no governo para que a sociedade se desenvolvesse em plenitude. Essa concepção de “espelho de príncipe” remonta à Grécia Clássica, mas sofreu devidas adaptações para o momento histórico vivido pelos romanos:

O estoicismo, que teve como palco uma Roma dominada pelo terror, abandonou a lógica e a física em benefício da moral. Seu fim era atender aos interesses romanos [...] Ao mesmo tempo em que se moldava ao espírito prático do homem romano, pouco dado às questões teóricas e às grandes reflexões filosóficas, o estoicismo reafirmava os preceitos sobre os deveres, a autodisciplina, a obediência, a ordem e a recomendação para a participação na política (PEREIRA MELO, 2007b, p. 31).

A exigência de um novo modo de pensar a sociedade que trouxe consigo o Império requisitou dedicação na busca da adequação do cidadão romano aos novos tempos. Parceiro, nesse sentido, foi o modelo educativo romano fundado no exemplo, ao responder, em boa medida, às necessidades daquela sociedade em transformação.

Nessas particularidades residem a superioridade do estoicismo romano (PADOVANI, 1977). Quase completamente descuidado de questões teóricas, ele estabelece que a partir de sua vida prática o cidadão romano é levado à efetiva realização da virtude e à plenitude da vida moral, em que seria testado em sua capacidade de ter uma vida plena mesmo diante de toda privação e demonstrar seu verdadeiro valor.

Em um processo de ruptura com valores externos (riqueza, pobreza), as reflexões acerca das angústias humanas (felicidade, virtude, moral) tomariam particular atenção dos adeptos do Estoicismo imperial.

Assim, as reflexões se voltaram à formulação de ensinamentos com os quais o cidadão romano pudesse alcançar o ideal de paz e felicidade, mesmo sem as condições anteriormente oferecidas pelo Estado romano. Ganhavam o apreço dos pensadores estóicos particularmente as reflexões sobre a vida e a morte, a miséria e a fortuna, e sobre quão efêmero é o tempo do homem, tendo em vista sobretudo prepará-lo para os problemas espirituais.

Os romanos, portanto, podem considerar-se quase que naturalmente estóicos; pelo menos os romanos da idade Imperial, que fazem parte da oposição e se apegam à liberdade espiritual do pensamento, aonde não pode chegar o poder exterior, jurídico, político tendo renunciado a todo o resto. Não é de admirar por conseguinte, - deixando na sombra as questões teóricas – terem exercido os romanos uma função prática, moral, quase que religiosa (PADOVANI, 1977, p. 160).

Por fim, entende-se que o estoicismo romano, em consonância com o modelo estóico clássico proposto por Zenão (336- 263), foi construído por meio de uma constante busca pela harmonia e segundo as leis racionais da natureza. Tudo que fosse instintivo – como as paixões e o desejo - deveria ser eliminado, buscando-se perpetuar as virtudes proporcionadas pela alma, ou seja, pela razão.

Comum a todas as fases do Estoicismo é a certeza de que é impossível educar o cidadão romano sem apoiar-se em princípios determinados pela razão. Como particularidade do estoicismo imperial constitui-se, fundamentalmente, a percepção de que a investigação acerca da natureza das coisas não deveria ter um fim em si mesmo. Não seria necessário apenas que a alma fosse educada, mas também que as ações humanas se ajustassem por completo às suas palavras, pois de nada valeria ao cidadão romano cultivar o espírito se suas atitudes não estivessem em consonância com seu pensar.

Destarte, o cidadão romano não deveria voltar-se unicamente para o contentamento do intelecto; o conhecimento procedente de toda investigação acerca do espírito exigia também uma aplicação prática.

Nesse homem sábio, todas as dimensões humanas deveriam ser perfeitas. Ele seria o portador do único verdadeiro bem – a alma. Regido pela moral e pela razão, enfrentaria todas as adversidades sem se abalar, garantindo assim a paz para uma vida feliz. Nesse mundo em transformação viveu Sêneca, e como homem de seu tempo soube traduzir as angústias do cidadão romano.

2.6 A vida e a obra de Sêneca: seus anseios e angústias

Político, escritor, educador e filósofo, Lúcio Aneu Sêneca (4 a.C.? – 65 d.C) foi um dos pensadores mais notórios do Alto Império Romano. Nasceu em Córdoba e transferiu-se para Roma ainda bastante jovem, para dedicar-se a sua formação. Com a idade de 12 anos já havia concluído os estudos de gramática e iniciava suas incursões no campo da filosofia.

Nessa época entrou em contato com distintas tendências filosóficas que floresciam em Roma, como o Estoicismo, na época em que estudou com Attalus (I. d. C), o Estóico, e a filosofia cínica, no período em que Sêneca conviveu com Demétrio (10 d. C - ?). Desde jovem ele se familiarizou com esse ecletismo filosófico, que em certa medida estaria presente em suas reflexões (FAVERSANI, 2000).

Devido à saúde frágil, Sêneca deixou Roma em 25, em busca de tratamento, e se instalou em Alexandria, cidade de grande intercâmbio cultural pelo fato de sua população ser composta de povos bastante distintos. Além do tratamento da saúde, Sêneca certamente usufruiu a riqueza cultural proporcionada pela cidade.

Em 31 retornou a Roma, e, em pouco tempo, tornou-se reconhecido como advogado e orador. Na capital do Império não tardou em ascender politicamente, passando a ser membro do Senado. Já bem mais velho, exerceu ainda a função de questor, passando a ser responsável por parte das finanças do Estado, consolidando, assim, uma vida pública bastante promissora.

Em Roma, no período em que Sêneca viveu, o triunfo político de um cidadão ilustre muitas vezes suscitava intrigas que poderiam arruiná-lo (ULLMANN, 1996). Durante o governo de Calígula (37-41), Sêneca foi

prejudicado por essas intrigas palacianas, e só não foi morto pelo Imperador pelo fato de este ter morrido ainda bastante jovem.

Depois de um curto período de relativa tranquilidade, em 41, durante o governo de Cláudio (41-54), Sêneca foi banido para Córsega, sob a acusação de adultério com Júlia Livia, uma irmã de Calígula. Em Córsega ele viveu por um período de aproximadamente uma década, padecendo de grande privação material. Em seu recolhimento dedicou-se aos estudos e a escrever seus primeiros tratados filosóficos.

Concluiu, em 41, as obras⁴ “*Consolação a Márcia*” e “*Da ira*”, a primeira dedicada a uma amiga que havia perdido um filho, e a segunda dedicada a seu irmão, na tentativa de alertá-lo sobre o caráter nocivo da irracionalidade. Dentre suas primeiras obras, a mais controversa talvez seja “*Consolação a Políbio*”, escrita entre 43 e 44. Nela, muitos dos estudiosos de Sêneca vêem um ato de adulação a Políbio (homem próximo de Cláudio), para que este intervisse em seu favor e o retirasse do exílio.

Seu desterro duraria até 49, quando foi chamado para ser preceptor de Nero, filho de Agripina (16 – 49 d. C), segunda mulher de Cláudio. Seu retorno marcaria o período mais fecundo de sua vida. Em Roma não só ocupou postos elevados no Estado como também dedicou-se à educação do futuro Imperador.

Aquele seria também um momento propício para Sêneca expressar sua indignação ante as acusações feitas por Cláudio. Sua crítica ao Imperador veio logo após a morte deste, em 54 d. C. Em sua obra intitulada “*Transformação em abóbora do divino Cláudio*”⁵ Sêneca tece pesadas críticas ao falecido Imperador, narrando de forma satírica como teria sido rejeitado pelos deuses.

Sêneca, que correria o risco de ser morto por Calígula e que fora condenado por adultério por Cláudio, a partir de 54, com a posse de Nero, passou então a ser uma das pessoas mais próximas do Imperador que sucedeu aqueles que o haviam perseguido.

A partir do momento em que Nero assumiu o poder, Sêneca foi deixando gradualmente a condição de educador para assumir a função não oficial de

⁴ Serão referenciadas somente as obras empregadas no desenvolvimento do presente trabalho. Desta maneira, não se pretendeu aqui realizar uma sistematização integral da produção intelectual de Sêneca.

⁵ Não há consenso por parte dos estudiosos de Sêneca acerca da autoria dessa obra. Contudo, as análises referentes ao modelo de escrita, bem como as preocupações apresentadas na obra fornecem bases para que ela seja atribuída ao pensador.

conselheiro do príncipe. Nessa condição, adquiriu ainda experiências de governo e, em um curto intervalo de tempo após o período acima mencionado, escreveu o *“Tratado sobre a clemência”*, reflexão de cunho didático dirigida ao Imperador.

Essa obra senequiana surge como uma teoria do poder imperial, e nela, tratando do exercício adequado da autoridade do príncipe, Sêneca levou a Nero um ideal de sabedoria, o de bem governar, e ainda a concepção de imperador clemente.

Se durante algum tempo Sêneca exerceu influência benéfica sobre Nero, posteriormente, quando o Imperador passou a ter uma conduta desregrada, restou ao primeiro adotar uma posição de complacência. Tal atitude o colocou em situações delicadas, como se evidencia no episódio do assassinato de Agripina (acontecimento que, possivelmente, teve o envolvimento de Nero, como escreveu Suetônio), quando Sêneca redigiu uma carta ao Senado justificando a morte da mãe do Imperador. Nessa ocasião, foi muito criticado por sua postura ante a crescente tirania de Nero.

Apesar da projeção política que a partir de então alcançou, Sêneca não parecia ver nessa função a única forma de realização humana. Ele evidenciara essa angústia já pouco depois de ter voltado a Roma, em seu tratado *“Sobre a brevidade da Vida”*, escrito entre 49 e 55. Nele, supostamente, o pensador procura convencer Pompeu Paulino, pai de sua esposa, a abandonar a vida pública para dedicar-se ao estudo da filosofia. A obra é uma de suas reflexões mais sensíveis a respeito de quão efêmero é o tempo dos homens, se ele for mal aproveitado.

Somaram-se às suas angústias as constantes perseguições que Nero lhe passara a mover ainda com maior frequência, o que levou o pensador a gradualmente afastar-se do círculo neroniano, pois cada vez mais o Imperador se distanciava do modelo que Sêneca lhe havia proposto.

Nesse período de afastamento Sêneca se dedicou a escrever, e nessa época (59 - 64) redigiu *“Sobre a tranquilidade da alma”* e *“Sobre o ócio”*. Entre seus escritos desse período destaca-se também *“Cartas a Lucílio”*, uma compilação de textos destinados ao seu discípulo Lucílio. Por ter discernimento quanto à iminência de sua morte, Sêneca fez nessas cartas uma revisão de suas

reflexões acerca da conservação da moral e da virtude, dedicada a toda a humanidade.

[...] estou trabalhando para a posteridade. Vou compondo alguma coisa que lhe possa vir a ser útil; passo ao papel alguns conselhos, salutareis como receita dos remédios úteis – conselhos que sei serem eficazes por tê-los experimentado nas minhas próprias feridas [...] Indico aos outros o caminho justo, que eu próprio só tarde encontrei [...] (*Cartas*, 18, 9).

Sabe-se que, por fim, os abusos cometidos por Nero se voltariam contra Sêneca. Em 64, ao retirar-se definitivamente da vida pública, o pensador passou a ser considerado por Nero como mais uma das vozes discordantes de seu governo. Em 65 d. C. o antigo preceptor e conselheiro do Imperador foi acusado de participar da Conspiração Pisoneana⁶ e recebeu de Nero a ordem de suicidar-se, sentença que executou com o mesmo ânimo sereno que pregava em sua filosofia, cortando os pulsos, imerso em uma banheira de água morna.

Observa-se que a biografia de Sêneca muitas vezes se confunde com o próprio contexto histórico em que ele viveu. Isso se evidencia em suas obras, que transitam entre o tom irônico que marca sua sátira dirigida a Cláudio e a sobriedade de seus tratados e compilações, sempre no encalço de um modelo formativo para o cidadão romano de seu tempo.

As obras do pensador suscitam reflexões pedagógicas que o situam – de maneira não marginal – entre os mais reconhecidos educadores do Mundo Antigo. Por conseguinte, é essencial que se proceda a uma reflexão a respeito das categorias formativas por ele propostas.

Observa-se que a educação, em Sêneca, molda-se a partir de categorias formativas que ultrapassam a formação “acadêmica”, circunscrita a determinada fase da vida. Ela se constitui como um meio pelo qual o aperfeiçoamento humano vai se compondo em consonância com a dinâmica da própria vida. Proporciona por fim, o amadurecimento da alma necessário para se alcançar a condição de homem sábio.

⁶ Segundo Tácito, a conspiração foi arquitetada por Caio Calpúrnio Pisão tendo como objetivo desapossar Nero do poder e assumir seu lugar. Sendo um senador de influência no Senado romano, utilizou muitas vezes dessa condição para incitar o Senado contra Nero. Contudo, a sua tentativa de golpe foi descoberta prematuramente. Por tais atos, Nero o condenou a morte em 65.

O procedimento que o cidadão romano deveria adotar para alcançar essa condição se expressa por meio do processo formativo senequiano, a partir do qual o pensar orienta para a vigilância dos bens morais. São valores que comportam a dimensão e a complexidade que fundamentam sua proposta de formação para o uso da clemência.

3 O PROCESSO FORMATIVO SENEQUIANO: O HOMEM EM BUSCA DO SABER

Segundo Sêneca, desvincular a educação da *práxis* social faz com que as ações humanas se tornem heterogêneas, promovendo o isolamento dos indivíduos em sociedade. Também faz com que o processo formativo seja somente uma atividade intelectual desvinculada da construção de um saber que ultrapassasse o deleite pessoal.

Com esse entendimento, em Sêneca a educação não se faz de maneira momentânea, muito menos passageira, pois ela se estabelece como um processo constante no decorrer de toda existência. Daí advém sua preocupação em elaborar um plano de ação pedagógica capaz de orientar o homem para o enalço dos saberes fundamentais para o bem viver.

Destarte, o pensador procura refletir a respeito da magnitude do processo educativo com a intenção de combater as noções que, no seu entendimento, eram simplificadoras quanto aos valores educacionais. O cidadão romano, sem compreender o significado e as responsabilidades da própria formação, não pode avaliar de modo racional sua forma de participação no processo histórico no qual está envolto. Por fim, coloca as ações humanas como uma força desagregadora no interior do Império, à medida que, paulatinamente, a educação desvincula o cidadão da ação no seio da sociedade.

3.1 A educação em Sêneca: uma busca pelo aperfeiçoamento da sociedade romana

Para Sêneca, a educação cumpre o seu papel quando transcende a busca unicamente pela aquisição de conhecimentos, para se estabelecer nos domínios da reflexão acerca dos problemas da sociedade, colocando-se em favor não só do progresso da alma do indivíduo, mas da totalidade social sem fronteira na qual esse se encontra inserido (PEREIRA MELO, 2007a). Sua concepção de educação buscava constituir um modelo de conduta moral que atendesse às necessidades da época. Em virtude da urgência da solução desse problema, o

processo de formação da sociedade não poderia se voltar à formação “intelectualista” desprovida de uma intencionalidade prática:

Gasta-se o engenho com questões supérfluas: estas teorias não tornam os homens bons, apenas os fazem eruditos. “Saber” é algo muito mais vasto, e também mais simples: não são precisas muitas letras para nos darem um espírito bem formado; nós é que estamos habituados a desperdiçar tudo, e a filosofia não foge à regra. Sofremos de intemperança em tudo, até no uso das letras. Estudamos para a escola, não para a vida! (*Cartas*, 106, 11-12).

Segundo o pensador, o cultivo da inteligência enquanto recurso ornamentativo, desprovido de uma preocupação social, ao contrário de conduzir o homem na direção do verdadeiro saber corrompe-o, na medida em que a sua formação deixa de ser aplicada no conhecimento de si mesmo e da sociedade para ser usado como instrumento auto afirmativo (BEZERRA, 2005). A educação, nesse viés, perde-se do caminho para “o lugar onde se investigam as qualidades do homem de bem, donde se aprende a sê-lo” (*Cartas*, 76, 4).

Sêneca estabelece uma separação entre a educação que proporciona a instrução, e por extensão a transformação, e aquela enquanto “adereço” para ser ostentado no convívio social; a segunda, desprovida de uma preocupação de direcionar o indivíduo para “aprender a sê-lo”, reveste o caráter humano de um falso conhecimento, tendo em vista que a sua dedicação aos estudos não foi capaz de levá-lo ao caminho do autoconhecimento, muito menos do entendimento do mundo que o rodeia.

Para teres campo livre onde alojar todos estes assuntos tão numerosos e tão vastos, deveis libertar o espírito de tudo quanto é supérfluo. A virtude não surgirá em espaço tão apertado; grande matéria exige espaço sem limite. Manda tudo o mais embora, consagra-lhe todo o teu ânimo. [...] Então tu consideras censurável quem compra coisas de uso supérfluo, quem faz em cada ostentação de objetos de luxo, e não censuras quem se enreda num aparato de conhecimentos supérfluos? Querer saber mais do que o necessário é uma forma de intemperança. Que dizer desta paixão pelas artes liberais que torna as pessoas pedantes, palavrosas, inoportunas, amigas de se ouvir, incapazes de aprender o indispensável porque andaram estudando coisas inúteis? (*Cartas*, 88, 35-37).

O que por fim essa segunda modalidade mascara os vícios humanos e o

afasta de fazer uso da educação enquanto meio pelo qual a alma humana é desvelada: “[...] o discípulo assimilar conteúdos múltiplos, sem ser educado por eles, configurava-se como uma tragédia.” (PEREIRA MELO, 2007b, p. 91).

Em Sêneca, a formação humana se estabelece como um fenômeno complexo, cuja dimensão de sua perfeição não se revela para aqueles que se dedicaram aos estudos sem ter suas almas aguçadas pelo germe da genuína educação: questionamento interior e vontade de mudança.

Nesse sentido, Sêneca orienta seu discípulo Lucílio para que se dedique ao estudo de determinado campo do conhecimento pelo que ele representa de utilidade prática. Aquele que estivesse no encalço da educação para a transformação social, teria o discernimento para orientar o entendimento do conteúdo estudado para a ação: “Lucílio, é este o método que eu uso: de qualquer conhecimento, por muito afastado que seja da filosofia moral, faço sempre o possível por extrair algum elemento que ofereça utilidade” (*Cartas*, 58, 26).

Ou seja, essa disposição de espírito proveniente de suas faculdades inatas poderia tanto projetar o homem em busca do saber bem como, devido a sua insaciável vontade pelo conhecimento do novo, fazê-lo se perder em divagações supérfluas (BEZERRA, 2005). A própria busca descomedida pelas virtudes, independentemente de refletir a respeito da sua finalidade para a formação, exemplifica que esse homem não percorre o caminho em busca do verdadeiro saber. Aquele que tem clareza de seus objetivos, e detém em sua alma os princípios da filosofia estoica jamais se porta de maneira descomedida para conquistar aquilo que almeja:

Para que me servem'- dirás -'todas essas sutilezas?' Se mo perguntas, dir-te-ei: para nada! Mas tal como o gravador dá aos seus olhos, fatigados de longo trabalho, uma pausa, um descanso, ou, como soe dizer-se, um retemperamento, também nós, uma vez por outra, devemos distender o espírito e refazê-lo com alguma distração. Importa, porém, que a distração seja profícua; ora, se reparares bem, mesmo destas especulações poderás tirar matéria útil à tua formação (*Cartas*, 58, 25).

Mesmo que a educação para satisfação intelectual fosse para o indivíduo um fator a desfavorecê-lo em seu processo formativo, esse desvio poderia ser

corrigido se o homem não se iniciasse nos estudos após ter concluído que isso seja sinônimo de aportar-se nos domínios do verdadeiro saber (PEREIRA MELO, 2007a). Deve-se ter em conta que dificuldades encontradas no trajeto poderiam embotar os sentidos desse homem e falsear os resultados de sua educação. Dessa maneira, ter objetivos claros e trabalhar na construção de seu percurso possibilita agudeza em suas ações, e por extensão isso colabora para a constituição de uma alma preparada para tomar posse do verdadeiro saber. Acrescenta o autor:

Em contrapartida, quem fizer da filosofia uma terapêutica tornar-se-á forte de espírito, cheio de autoconfiança, atingirá uma altura inigualável e tanto maior quanto mais dela nos aproximamos [...]Tais questões, embora já não digam respeito à formação do caráter, elevam o espírito, alçam-no à grandeza das próprias questões que investiga; os problemas que há pouco discutia, pelo contrário, rebaixam-no, deprimem-no e, ao invés do que julgais, não o exercitam, antes o debilitam (*Cartas*, 111,2; 117, 19).

Observa-se que, para Sêneca, o progresso do homem é intermediado pela educação, expressão máxima do valor humano. Dignifica não só o educado, mas também toda a sociedade, uma vez que ela é constantemente compartilhada com outrem. A educação harmoniza o homem em sua dimensão interior-exterior, afastando seus temores sobre o tempo efêmero de sua existência, e o instiga a conquistar um posto indelével (ULMMANN, 1996). Projeta-o acima das intempéries de seu passado, e do medo de seu futuro, restando-lhe o único tempo passível da verdadeira mudança: o presente. Com a preocupação de que a educação não se tornasse algo puramente especulativo, e, portanto, sem possibilidade de cumprir a sua verdadeira função, o pensador procura “desconstruir” noções que, a seu ver, são errôneas a respeito da articulação entre filosofia, educação e transformação social, como no seguinte excerto:

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 actos, em apontarmos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos (*Cartas*, 16,3)

A reflexão filosófica, quando orientada para a promoção da sociedade, possibilita ao homem maturidade para a ação, contribuindo para que a aplicação do saber assuma um caráter instigador e propulsor à mudança. A filosofia, nesse sentido, constitui-se como uma ciência privilegiada, ao promover reflexões relativas às práticas sociais. Revela-se como uma ação efetiva, já que abre possibilidades, na sociedade, para novos caminhos e alternativas.

O conhecimento filosófico aplicado à educação deveria se voltar para a realidade concreta, em que se reproduzem as relações sociais que dão corpo ao “tecido” social que entrelaça todos os homens. O abstrato, por si só, não pode interagir com essa totalidade, devido a sua atuação na formação humana em um viés mais introspectivo; fazendo com que o homem se desprenda da materialidade que o rodeia. Tendo em vista a dupla função do processo educativo, o educar para si, e para o mundo, significa “meditar para robustecer o nosso espírito. Nisso consiste a sabedoria, nisso o ser sábio, e não desperdiçar inúteis subtilezas com problemas ociosos e fúteis.” (*Cartas*, 117, 25)”.

Ao proporcionar à alma um estado de constante meditação, Sêneca entende que o homem poderia transcender a sua condição de imperfeição e situar-se nos domínios de um estado perfeito e feliz, que poderia aproximá-lo dos deuses (ULMANN, 1996). Observa-se que a filosofia não ocupa um papel coadjuvante na vida dos homens, mas constitui-se como uma ciência precursora de todo o saber.

Sêneca situa a filosofia enquanto campo privilegiado na formação humana, mas preocupa-se em buscar um equilíbrio nesta jornada em busca do saber, para que a alma humana não confunda vigilância e prudência com cerceamento. Mesmo porque, a formação humana quando se inicia por métodos de intimidação, acaba por cultivar no aluno o sentimento de fracasso antes mesmo de ser dado o início de sua jornada. Ante a essas premissas, a preocupação maior deveria ser colocá-lo na rota do verdadeiro saber. Estando o homem orientado para o objetivo de alcançar a virtude, os conhecimentos supérfluos passam a comprovar a sua prudência, na medida em que esses saberes não são mais capazes de movê-lo de seu objetivo maior (PEREIRA MELO, 2007a). Nesse viés, todo o conhecimento passa a ser possível de ser aproveitado na formação humana.

A orientação mais apropriada ao aluno é o discernimento para transitar dentre os vários campos do conhecimento sem se perder de seu objetivo. O êxito do processo educativo passa, portanto, pelo entendimento do mundo proveniente da interação com a sociedade: “No entanto, é interessante possuir noções sobre as diversas artes. [...] mas retenhamos delas apenas o indispensável (*Cartas*, 88, 35)”. O pensador propõe a constituição de uma robustez na alma que se estabeleça de maneira não impositiva, pois alinhar-se à natureza é conquistar a mais perfeita liberdade. Ou seja, é o meio pelo qual o homem toma conhecimento da universalidade a que pertence:

[...] quando nós atribuímos ao sábio o único Estado digno dele – ou seja, o Universo! – o sábio, embora levando uma vida retirada, nem por isso passa a situar-se à margem do Estado; o mais que sucede é que ele, deixando um lugarejo estrito, ascende a espaços mais vastos e mais largos, e ao alçar-se até ao céu pode compreender até que ponto as magistraturas ou os tribunais se situam a um nível bem pouco elevado fica certo de que nunca a acção do sábio é mais considerável do que quando à sua contemplação se oferece tanto ao divino como o humano (*Cartas*, 68, 2).

Na composição de uma sociedade harmoniosa, o homem pode se constituir como um objeto de ação e transformação. A composição dessa harmonia universal está sob a responsabilidade do homem, que deve buscar internalizar tal obrigação: “Possuamos tudo em comunidade, uma vez que como comunidades fomos gerados. A sociedade humana assemelha-se em tudo a um arco abobadado: as pedras que, sozinhas, cairiam, sustentam-se mutuamente, e assim conseguem manter-se firmes” (*Cartas*, 95,53). A educação, nesse aspecto, é capaz de conduzir a essa universalidade porque capacita os indivíduos a domar e ordenar seus instintos destrutivos. Agindo em favor da constituição de valores morais universais, isso faz com que, ao mesmo tempo, os indivíduos tomem consciência do papel que lhes cabe exercer na manutenção do cosmos. Esse é um processo árduo, que coloca o homem em constante vigília de sua virtude norteadora: a racionalidade.

3.2 A formação do homem moral: a conduta como meio pelo qual se exteriorizam as virtudes modelares

Para Sêneca, a vida daquele que almeja a plenitude dos bens morais transcorre a partir de um embate constante entre os desejos irracionais e a razão. A formação moral não só está em favor do afastamento dos vícios originários do convívio social mas também auxilia no aprimoramento do espírito, que carece de cuidados para refrear seus instintos destrutivos, e proceder de acordo com a sua natureza racional.

O exercício da razão dá ao homem conformidade com a sua natureza. Pela razão ele molda o seu caráter, ordena e dirige suas ações, investindo-se de virtudes modelares e fundamentais ao bem viver. Resguarda-o de toda desordem que existe na sociedade, bem como o afasta dos impulsos irracionais que são intrínsecos a todo ser humano.

Qual é a qualidade exclusiva do homem? A razão: Quando a razão é plenamente consumada proporciona ao homem a plenitude. Por conseguinte uma vez que cada coisa quando leva a perfeição a sua qualidade específica se torna admirável e atinge a sua finalidade natural, e UMA vez que a qualidade específica do homem é a razão, o homem torna-se admirável e atinge a sua finalidade natural quando leva a razão à perfeição máxima. A razão perfeita chamamos de virtude, a qual também o bem moral (*Cartas* 76, 10-11).

Sêneca reafirma constantemente a necessidade de o homem ter clareza sobre os verdadeiros alicerces que o sustentam em sua caminhada. A racionalidade se estabelece como principal instrumento de auxílio para o homem aportar no lugar pretendido – a perfeição moral (VERGEZ, 1984). Em seu enalço, o homem não deve jamais duvidar da nobreza de suas motivações, para assim seguir firme em sua jornada. O ser humano sem um propósito vive à deriva, e dessa maneira se distancia de uma conduta orientada pelos princípios morais (*Cartas*, 74,11).

Qualquer insegurança que ande à volta do homem em sua caminhada colabora para a propagação da imoralidade; por isso o homem, enquanto ser racional, não pode, em nenhuma hipótese, deixar-se afastar de suas metas

(PEREIRA MELO, 2007a). Sua existência deve convergir para um fim claro e preciso: “É necessário que nos proponhamos, como finalidade última, alcançar o sumo bem, que todos os nossos esforços, acções e palavras se orientem para essa finalidade” (*Cartas*, 95, 45).

Destarte, não há nuances ou gradações na conduta do homem moral, tal como conceituado por Sêneca. Em sua alma não pode residir qualquer dubiedade em face das adversidades da vida. Sua moralidade o provê de segurança e vigilância na ação: “Tu admites, acho eu, que não há mais vergonha do que andar sempre com dúvidas e hesitações sem saber onde pôr os pés” (*Cartas*, 95,46).

Estão, então, as virtudes em favor da conservação moral, auxiliando o indivíduo no aprimoramento do que é adequado para sua conduta. Assim, ele não se deixa arrastar pelas circunstâncias, pela irracionalidade ou por opinião alheia (VERGEZ, 1984).

Os bens morais, para Sêneca, não se limitam à compreensão das leis do universo e à fidelidade aos seus princípios. A grandeza do homem consiste então, em aplicar as virtudes em sua vida prática, “tirando de tudo proveito para a tua formação moral, para a repressão das paixões nocivas” (*Cartas*, 89, 18-23). Desse modo, o homem moral colabora para que se constitua por fim uma total integração da conduta interior com a práxis social.

As interações sociais são ainda o meio pelo qual os valores morais se evidenciam entre os homens, pois nessas circunstâncias a conduta humana pode transpor as barreiras sociais que os separaram, convertendo-os em um corpo único, universalizado, e constituindo um ambiente propício para que os valores transitem da interioridade do indivíduo para uma ação efetiva na coletividade. Sêneca concebe esta premissa a partir da idéia de que o indivíduo não é capaz de viver senão em sociedade (FAVERSANI, 2001). Para que isso seja possível, é necessário o compartilhamento de valores morais, pois se esses forem tidos em comum, mais duráveis serão. Sêneca advertia ainda quanto à estupidez de se julgar um homem pelo que ele aparenta ser externamente:

Eu não julgo os escravos pelas suas tarefas, mas pela sua conduta moral: a conduta é cada um que a determina, as tarefas, essas, distribui-as o acaso. Alguns deverão jantar contigo porque são dignos de ti, outros para que o sejam; algo de servil que persista neles devido às suas relações com gente baixa, a

convivência com pessoas de bem acabará por o eliminar. Não há razão, caro Lucílio, para só buscares amigos no foro ou no senado: se olhares com atenção encontrá-los-ás em tua casa. [...] estupidez julgar um homem pela roupa ou pela condição social, que, de resto, é tão exterior a nós como a roupa. 'É um escravo.' Mas pode ter alma de homem livre. 'É um escravo.' Mas em que é que isso o diminui? Aponta-me alguém que o não seja: este é escravo da sensualidade, aquele da avareza, aquele outro da ambição, todos são escravos da esperança, todos o são do medo. [...] nenhuma servidão é mais degradante do que a voluntariamente assumida (*Cartas*, 47, 15-17).

Por considerar o escravo detentor de uma alma capaz de desenvolver virtudes como qualquer liberto, Sêneca promove, em certa medida, a igualdade entre os homens. A sua natureza comum, potencialmente racional e virtuosa, fornece possibilidades para que sejam estabelecidas regras de conduta moral de carácter universal. Dessa maneira, a perfeição moral não é constituída a partir das condições materiais em que os homens estivessem envolvidos. Nesse sentido, argumenta ainda Sêneca: “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?” (*Cartas*, 88, 32).

Tais premissas enunciam a originalidade da moral senequina (FAVERSANI, 2000). Opondo-se à noção aristotélica de escravidão natural, que cerceia em grande medida as possibilidades de entender o indivíduo a partir de suas características universais, Sêneca conceitua o escravo primeiramente como homem, dando-lhe recursos para que ele possa se estabelecer – a partir de sua liberdade interior – para além de sua condição de servidão. Não se trata, portanto, de uma liberdade garantida por instância jurídica, mas da liberdade advinda de sua natureza, da faculdade de cada um de constituir uma autonomia interior libertadora de todas as misérias exteriores. Expressa o autor a respeito;

Queres saber em que consiste a liberdade? Em não temermos nem os homens nem os deuses; em não desejarmos nada que seja imoral ou excessivo; em termos maior domínio sobre nós próprios: sermos donos de nós mesmo é um bem inestimável! (*Cartas*, 75,18).

Pelo fato de o escravo viver para o trabalho, não dispondo do próprio tempo, esse percurso tornava-se, na maioria das vezes, irrealizável, e diante dessas determinantes ele tendia a viver nos vícios e na irracionalidade.

Não pode haver bem moral onde não há liberdade; medo é sinônimo de escravatura. O bem moral goza de plena segurança e tranqüilidade; se retrai, ou se queixa, se julga como um mal aquilo que vai fazer, isso significa que se encontra perturbado e se debate em profunda contradição [...] (*Cartas*, 66,16-17).

A estrutura social romana não foi questionada por Sêneca. Desta forma, a abolição da escravidão nunca foi seu objetivo. Embora propusesse valores de caráter universalista, isso não significou um processo de mudança em um sentido “revolucionário”. Evidentemente, na concepção de Sêneca um conceito de moralidade que se estendesse a todo homem romano estaria em favor da constituição de uma sociedade mais harmônica, “pois à república não é útil somente aquele que apadrinha candidatos,(...) mas ocupa-se, no particular, de assunto público também aquele que exorta as almas a virtude” (*Sobre a tranqüilidade da alma*, III, 3).

O homem senequiano nasceu para viver em conformidade universal entre razão, natureza e o procedimento moral. Todavia, mesmo para os homens livres, com tempo disponível e plena liberdade física e espiritual, essa é uma rota que eles tendem a perder durante a caminhada. O jugo proveniente dessa inércia humana é o pior tipo de escravidão (PEREIRA MELO, 2005). O homem submetido em sua materialidade acaba por ter escravizada a alma, e não pode dispor de vontade própria. Se ele tem a sua alma dominada pela imoralidade por falta de disposição, mais nefasta é a sua condição, pois “aquilo que pode fazer de ti um homem de bem existe dentro de ti. Para seres um homem de bem precisas de uma coisa: vontade” (*Cartas*, 80, 4-5).

Concebendo o homem como a criação suprema da natureza, Sêneca argumenta que, desde que tenha ele disposição, terá condições de lutar com superioridade contra seus vícios e paixões: “A natureza dotou-nos de uma alma receptiva ao sublime; tal como a alguns animais dotou de ferocidade, também ao homem dotou de um espírito glorioso e elevado (*Cartas*, 104, 22)”. Dessa maneira, anterior a qualquer valor moral está agindo sempre o seu ânimo,

impulsionando-o para além de obstáculos que à primeira vista lhe pareçam intransponíveis.

Sem essa força interior ninguém pode colaborar para o processo de aperfeiçoamento de seus bens morais, porque “A virtude não se conquista por procuração” (*Cartas*, 94, 5). A vontade é, então, o “prontificar-se” do indivíduo à felicidade, visto que ela é a potencializadora de sua racionalidade - único meio pelo qual a plenitude humana se manifestaria.

Observa-se que a felicidade, para Sêneca, não era uma soma de sensações proporcionadas pela fortuna, mas uma condição proveniente da disposição de espírito. O homem feliz é aquele que ajusta a sua vontade às inexoráveis leis da natureza (morte, doença, velhice). Para Sêneca, exprimir a natureza racional é consentir racionalmente com o próprio destino:

[...] a nossa felicidade depende exclusivamente de termos em nós uma razão perfeita, pois apenas esta impede em nós o abatimento e resiste à fortuna; seja qual for a sua situação, ela manter-se-á imperturbável. O único bem autêntico é aquele que nunca se deteriora. O homem feliz, insisto, é aquele que nenhuma circunstância inferioriza; que permanece no cume sem outro apoio além de si mesmo, pois quem se sustenta com o auxílio dos outros está sujeito a cair. Se assim não fosse, começariam a ter ascendentes sobre nós coisas que nos são exteriores. Haverá alguém que deseje estar na dependência da fortuna? (*Cartas*, 92,2).

Identifica-se que a moral senequiana constitui-se como aceitação e submissão “heróica” às adversidades materiais e à natureza, ao mesmo tempo em que se estabelece como uma proposta para a liberdade e para a transformação do indivíduo e da sociedade (PEREIRA MELO, 2005). Esses ensinamentos são as bases da distinção fundamental da moral senequiana entre o caminho sobre o qual o homem tem poder de decisão – que exige toda a sua atenção – e aquele relacionado ao tempo da natureza e da sorte, em relação ao qual cabe apenas prudência e resignação.

Não querer morrer é o mesmo que ter querido não viver: a vida foi-nos dada com a morte como termo para o qual caminhamos. Como não é então insensato temê-la? O que é certo, aguarda-se; só o que é dúbio se teme. A morte tem um caráter de inexorabilidade igual para todos, inflexível: quem poderá queixar-

se de existir em condições que são idênticas para todos? [...]Por isso, se devemos temer a morte, então devemos temê-la sempre, porque em qualquer idade estamos sujeitos a ela (*Cartas*, 30, 10-11.17).

Por fim conclui-se que, para Sêneca, a moral constitui-se a partir da ação da vontade, da coragem e da perseverança. Tal reflexão, em certa medida, aproxima o pensador de uma perspectiva “idealista” de moral, “porque se trata antes de tudo de uma moral da intenção (...) proveniente mais de um bem querer do que um querer o bem” (VERGEZ, 1984, p. 61).

Ainda, a conduta moral senequiana seguia um rigor extremado, não havendo nuances ou meias-medidas: uma conduta reta, que não seja totalmente reta, não é uma “meia-moral”, mas sim a imoralidade.

3.3 Os vícios: um agente corruptor da alma humana

A partir das considerações feitas sobre a moral senequiana, observa-se que os vícios não são então inerentes à condição humana. Embora sua gênese se estabeleça a partir dos instintos destrutivos que rondam o homem durante toda a vida, os vícios são resultantes de um movimento da alma contrário à natureza. Ocasionalmente perturbações à alma e contrariariam o imperativo da razão (FUHRER, 2001), constituindo-se então como um elemento corruptor e agindo em favor da destruição de seus valores morais e de todas as virtudes humanas:

O nosso mal não vem do exterior, está dentro de nós, enraizado nas nossas vísceras, e, como ignoramos o mal de que sofremos, só com dificuldade recuperamos a saúde. E mesmo que já tenhamos iniciado o tratamento, quando nos será possível levar de vencida a enorme virulência de tão numerosas enfermidades? Nem sequer solicitamos a presença do médico, quando afinal é mais fácil tratar uma doença ainda no início (*Cartas*, 50, 4).

Muitas vezes, os vícios que acometem os homens proporcionam-lhes uma falsa felicidade, confundindo-os e instigando-os a aceitarem a ausência de um referencial de conduta como condição verdadeiramente libertadora. Nesse

caminho que leva ao afastamento da temperança da alma, o homem está descuidando-se da vigilância de seu supremo bem – a virtude.

A nossa vida é também um combate, e uma expedição guerreira em que nunca nos podemos entregar ao repouso e ao prazer. Primeiro que tudo devemos derrotar os prazeres que, como vês, são capazes de dominar mesmo os ânimos mais duros. Quem tiver a noção do esforço exigido pela vida da sabedoria compreenderá que essa luta não se vence através da sensualidade e da moleza (*Cartas*, 51, 6-7).

Se a razão é porto seguro do homem virtuoso, em contrapartida, aquele que vive condicionado às sensações proporcionadas pelos vícios conseguirá apenas encontrar soluções paliativas para o drama de sua existência. Dessa maneira, “o prazer e o vício minam as bases da virtude e levam o homem a buscar fortuna, a ter uma existência angustiada” (PEREIRA MELO, 2007b, p.66). O certo é que o seu descomedimento lhe perturbará a natureza racional, a base de sua progressão espiritual. Cabe-lhe então o discernimento para perceber até que ponto incorreu nos vícios:

Enganas-te se pensas que os vícios nasceram conosco: vieram por acréscimo, foram inculcados em nós! [...] A Natureza não nos predestinou para nenhum vício, antes nos gerou puros e livres [...]. Nisto consiste a sabedoria: em regressar à natureza, em retornar ao ponto donde nos afastou o erro do vulgo! (*Cartas*, 94, 55-56 e 68).

Como, então, Sêneca justifica que a razão humana – uma tendência natural e quase divina – poderia ser tomada pelo descomedimento e a irracionalidade? Como os vícios são provenientes tanto do convívio social quanto da conduta interior – sendo esta última ainda mais nociva – observa-se em suas reflexões que o processo de adoecimento da alma se inicia com o embotamento dos sentidos proporcionado pelas paixões (ARTIGAS, 1952). São esses os agentes da “deterioração” da alma humana. Instalam-se nos homens minando suas virtudes e embutindo-lhes fraquezas com falsa aparência de virtudes:

A virtude, em si mesma divina, termina em lamaçal; à sua parte respeitável e celeste acrescenta-se um animal inerte e apodrecido! [...] o prazer [...] debilita a alma, rouba toda a energia. Que combinação mais díspar de elementos se poderia inventar?

Ao lado do máximo vigor coloca-se a maior indolência, da maior austeridade, a falta de seriedade, da maior pureza a intemperança (*Cartas*, 92, 10).

O homem acometido pelas paixões comove-se com a dor e retrocede pelo medo; deixa-se levar pela voluptuosidade ante o desejo sensual; encanta-se pelas benesses da sorte, sem se ater a que essa “sensibilização” ante as inconstâncias da vida é, por fim, o processo pelo qual o sustentáculo de suas virtudes começa a ruir.

Nessas circunstâncias, o homem encontra-se então com o espírito fragilizado. Sobre seu modo de proceder ante as fragilidades às quais estão expostos, Sêneca adverte: “Daquilo que depende do destino, abre mão; do que dependes de ti, deixas fugir. Para onde te voltas? Para que te dedicas ? Todas as coisas que virão jazem na incerteza” (*Sobre a brevidade da vida*, IX, 1). As paixões – quando enraizadas na alma humana – vão imprimindo tais marcas na alma dos homens que, por fim, “alguns vícios os seduzem como se fossem provas de felicidade” (*Sobre a brevidade da vida*, XII, 8).

Os momentos de falsa felicidade proporcionados pelas paixões nada mais são do que o precipitar do homem em um turbilhão de sentimentos desagregadores, que terá como fim inevitável o acometimento pelos vícios . Os prazeres proporcionados pelas paixões distanciam-se da proposta senequiana de “medicina da alma” para constituir-se como o embotamento dos sentidos superiores do ser humano (alma), ao qual, passada a euforia inicial, resta apenas dores, pois: “no meio dos prazeres originam-se as causas da dor!” (*Cartas*, 91,5).

Nessa constante busca pelo afastamento do que o conduziu ao desregramento e aos excessos, o pensador evidencia ainda particular preocupação a respeito dos vícios que porventura pudessem se desenvolver a partir de seu contato com o mundo exterior:

E os erros de cada um não recaem só sobre si, antes pegam a insânia ao próximo e por este se deixam reciprocamente contaminar. Os vícios de cada um são-no também da sociedade, pois foi a sociedade que os gerou. Se alguém incita outro ao mal, tende para o mal ele próprio; aprende más condutas, ensina-as em seguida, e atinge-se a perversidade generalizada quando numa sociedade se concentra o que há de pior em cada indivíduo” (*Cartas*, 94, 54).

A faculdade de estabelecer julgamento moral sobre os próprios atos exige do homem um longo percurso, que muitas vezes, ante as dificuldades avistadas, deixa-se levar pelo desânimo e pela inércia (PEREIRA MELO, 2007a). Para Sêneca, é nesse ínterim que o homem busca sempre um meio “simplificador” para lidar com suas tribulações. Mais como uma maneira de fugir de suas angústias interiores do que propriamente de tratá-las, os homens envolvem-se então, com afinco, na acumulação de riquezas; porém, seus bens de modo algum afugentarão por completo os infortúnios terrenos e o excesso de ocupações. Fundando sua tranquilidade em uma época sempre vindoura – quando a fortuna lhe seria plena – o homem não compreende que, procedendo dessa maneira, “Nunca faltarão motivos de inquietação, quer na prosperidade, quer na miséria: a vida será dilacerada entre as ocupações e o ócio sempre desejado, nunca obtido” (*Sobre a brevidade da vida*, XVII, 6).

A vida do homem passaria a constituir-se primeiramente pelo temor da alienação de seus bens terrenos, o que o afastaria da prudência ante as variações da fortuna (ARTIGAS, 1952). Então, não teria plenas condições de preservar a sua autonomia diante daquilo que não lhe seria possível governar: “Nada é tão ilusório quanto a vida humana, nada tão falso; por certo que ninguém a receberia, se não fosse dada a quem desconhece” (*Consolação a Márcia*, XXII, 3).

Em Sêneca, os bens materiais representam, para o homem, maiores possibilidades de incorrer nos vícios. Ele tem então que mostrar desprendimento de seus bens materiais, mesmo vivendo em uma condição de conforto, e generosidade ante toda a ganância presente em seu meio social. Em contrapartida, se levar um estilo de vida frugal, longe das preocupações com a fortuna ou com a sorte, poderá voltar-se com maior zelo, ao cultivo da alma.

[...] a sua preocupação é a paz, o seu exemplo é incitar todos os homens à concórdia [...] Se é a filosofia que governa a nossa vida, deve também ela governar os acessórios da nossa vida; o seu fim supremo, porém, é determinar em que consiste a felicidade e em guiar-nos pela via que conduz a esse fim. A sua tarefa é distinguir os males reais dos males aparentes, é libertar os espíritos de vãs ilusões, é instilar neles uma grandeza afectiva e reprimir as exageradas aparências derivadas de juízos fúteis, é evitar toda e

qualquer confusão entre grandeza real e presunção; é, em suma, facultar-nos o conhecimento da natureza, inclusive da natureza da própria filosofia. Ela elucida-nos sobre a natureza e os atributos dos deuses [...] (*Cartas*, 90, 26).

Conclui-se que, para Sêneca, ao contrário da virtude – onde reside a verdadeira segurança e riqueza – os vícios nada mais são que a submissão do indivíduo a todas as contingências que permeiam a vida humana, levando-o a queixa-se a respeito da brevidade de sua vida, quando essa, na verdade, foi mal aproveitada:

A vida é suficientemente longa e com generosidade nos foi dada, para a realização das maiores coisas, se a empregamos bem. Mas, quando ela se esvai no luxo e na indiferença, quando não a empregamos em nada de bom [...] sentimos que ela já passou por nós sem que tivéssemos percebido (*Sobre a brevidade da vida*, I, 1 - 3).

Aquele que busca seu porto seguro no que a fortuna oferece, paradoxalmente vive para aquilo que deveria ser o meio pelo qual suas verdadeiras riquezas seriam testadas. Aquilo que originalmente concederia ao homem um *status* quase divino, é escravizado por tudo que é efêmero e ilusório na vida humana. O que deveria ser superior na constituição do homem – a alma – acaba sendo dominado pela sua parte inferior - as paixões e os vícios.

Distanciando-se das premissas da natureza (o agir racionalmente) o homem pode, por fim, ser tomado pelas ilusões terrenas ao ponto de não ser mais capaz de retornar ao caminho das virtudes que a natureza lhe embutiu na alma. Dessa maneira, a responsabilidade por tal distanciamento é unicamente sua e de todos aqueles que, em seu meio social, colaboraram para seus devaneios (PEREIRA MELO, 2007a), pois “facilmente enveredamos pelo mal, em que nunca faltará guia ou companheiro, embora para progredir no mal não faça falta guia ou companheiro” (*Cartas*, 77, 10).

Sêneca, apesar de tudo, não concebe a existência humana como um caminho de “mão única” para a perdição da alma; pelo contrário, os vícios, da forma como os aborda, servem justamente para – em contrapartida – provocar uma reflexão acerca dos caminhos para a recuperação do homem (ARTIGAS, 1952). Daí advém um otimismo pedagógico que se configura em sua exortação

em favor do ócio, o meio pelo qual o homem pode estabelecer uma reflexão interior, nutrir seu espírito de temperança para fazer com que aquilo que poderia arruiná-lo se constitua como um processo de purificação, pois exige constante vigia dos seus sentimentos, e por extensão haverá de salvaguardá-lo de todas as vicissitudes que impregnam o meio social do qual faz parte.

3.4 O papel do ócio no processo formativo senequiano

O homem atuante em Sêneca não era unicamente aquele que se dedicava ao comércio ou à política, com o intuito de produzir bens exteriores. Aquele que dedicasse tempo para cultivar as virtudes realizava-se como indivíduo e como cidadão preocupado com o bem comum. Em Sêneca, para compreender o que é “ação” também é necessário entender o sentido de mudança que dá sustentação ao conceito da palavra.

O recolhimento não era visto como um tempo estéril e sem nenhuma contribuição para a formação humana, mas como uma prática voltada ao aprimoramento da alma, empregada no conceito de *schola* ou exercício. O ócio denota um estado de contemplação legítima:

Há ademais três gêneros de vida, entre os quais se procura saber qual seria o melhor: uma consagra-se ao prazer, outro à contemplação, um terceiro a ação. Primeiro, abandonados a polêmica e o ódio que implacavelmente temos impingido aos que seguem doutrinas contrárias, vejamos se todas elas, sob um outro título, não chegam ao mesmo resultado. Nem aquele que aprecia o prazer renuncia à contemplação, nem aquele que se dedica à contemplação renuncia ao prazer, nem aquele cuja vida se destina a ações renuncia a contemplação (*Sobre o ócio, VII*).

Assim, não haveria impedimento a que o homem fosse útil à sociedade em seu recolhimento, pois mesmo as suas ações individuais são capazes de interferir na dinâmica da sociedade, sendo o ócio, enquanto contemplação, o meio pelo qual a natureza se revela ao homem, “por essa razão, diríamos, com Sêneca, que contemplar é antes de tudo agir” (BEZERRA, 2005, p.16).

A verdadeira atuação constitui-se naquilo que possa modificar o homem como indivíduo, e, por extensão, modificar o meio em que ele vive. Para Sêneca, o homem sábio nunca está “inativo”, pois ele sempre está fazendo algo benéfico “para todo o gênero humano, numa dinâmica transformadora que o levava para além do seu tempo” (PEREIRA MELO, 2007b, p.155).

Por meio dessa equivalência entre a ação e a contemplação, o exercício da vida pública e o recolhimento não podem ser entendidos como conceitos divergentes. A partir do tempo para a formação humana proporcionado pelo ócio, o homem não só toma conhecimento do sentido de sua existência mas também se torna agente de uma “ação” que se estabelece para além da individualidade:

Isto seguramente se exige do homem: que seja útil a homens. Se possível, a muitos; quando não, a poucos; quando não, aos parentes; quando não a si. Pois quando se faz útil aos demais, ele serve ao interesse geral. Assim, pois, quem se corrompe não prejudica somente a si, mas também todos aqueles aos quais, em se aperfeiçoando, teria podido ser útil [...] (*Sobre o ócio*, IV, 1).

Existem duas maneiras distintas de conceituar o agir humano: uma diz respeito à prática junto a uma comunidade determinada, e a outra, a mais importante, consiste no fazer histórico do homem enquanto parte de uma totalidade (PEREIRA MELO, 2005).

Sêneca evocou ainda os grandes pensadores estóicos, que, mesmo não se dedicando à vida pública, deram contribuições importantes à humanidade: “somos nós certamente que afirmamos tanto de Zenão quanto de Crisipo terem feito maiores coisas (...) não só para uma cidade, mas para todo gênero humano” (*Sobre o ócio*, VI,1).Tendo dedicado a vida ao exercício do ócio, não seria plausível que fossem contrários a essa prática.

As interações sociais se estabeleciam como um campo dinâmico da sociedade, no qual os benefícios proporcionados pelo exercício do ócio transitavam do micro para o macro, do individual, para a sociedade em que esse homem estava inserido. Sêneca tem particular atenção em explicitar o seu empenho na edificação dessa nascente configuração social, como também a sua coerência com os princípios estóicos:

Dir-me-ás: “Que fazes, Sêneca? Abandonas teu partido!”. Certamente são os vossos estóicos que dizem: Até o último termo da vida estaremos atuantes, não cessaremos de trabalhar pelo bem comum, de ajudar cada um, de levar auxílio até os inimigos, de nos conduzir com energia. Somos nós que a nenhuma idade damos trégua [...] (Sobre o ócio, I, 4).

O filósofo teria o direito de praticar o ócio principalmente quando o exercício da vida pública não fosse mais capaz de contribuir para a edificação da sociedade. Assim, Sêneca estava em consonância com o pensamento filosófico que direcionava sua vida. Segundo Zenão, o sábio deve tomar parte da causa pública até o momento em que essa prática não entre em confronto com seus princípios de virtude.

Esse não era um exercício em que o homem se afastasse das virtudes modelares do pensamento senequiano, mas um meio para o seu fortalecimento. O pensamento estóico deixa recursos para que o sábio, ante um comprometimento de seus princípios, tenha no ócio não uma fuga de sua função no corpo social, mas sim um recolhimento para a proteção de seus bens morais (PEREIRA MELO, 2007a).

Ainda, devido às nuances do pensamento senequiano, as soluções dadas pelo pensador à combinação do tempo dedicado aos negócios públicos com o recolhimento podem parecer conflitantes. Se no início de sua obra “*Sobre a tranquilidade da Alma*” o exercício da vida pública parecia a opção mais apropriada para atender aos anseios da alma e da sociedade, a questão torna-se mais complexa ao se analisar sua argumentação a partir da totalidade de seu pensamento:

Há mister recolher-se muito em si mesmo: pois a relação com os que não são semelhantes perturba os equilíbrios, renova-lhes as paixões e ulcera o que quer que na alma não esteja fraco e mal-curado. Deve-se misturar e alternar a solidão e a comunicação. Aquela nos incutirá o desejo do convívio social, esta, o desejo de nos mesmos; e uma será o remédio da outra: a solidão curará nossa aversão à multidão; a multidão, o tédio da solidão (*Sobre a tranquilidade da alma*, XVII, 3).

Sêneca não estabelece um modelo de vida unilateral, mas concede ao homem a possibilidade de refletir e escolher, a partir dos fatores sociais em que

estiver envolto, o melhor caminho a tomar. Nessa perspectiva, a atuação do homem não deve se limitar à prática política em uma comunidade específica, como também não deve estar reduzida ao recolhimento, como uma busca pelo aprimoramento apenas individual.

Penso que Demócrito tenha seguido essa doutrina ao ter iniciado com estas palavras: “Que não tenhas muitas ocupações, nem em particular nem em público, aquele que deseja viver tranquilo “referindo-se evidentemente às ocupações inúteis: pois, se são necessárias, não só cumpre tê-las muitas, particular e publicamente, mas até inumeráveis; quando, no entanto, nenhum dever solene reclama-nos, é mister conter nossas ações (*Sobre a tranquilidade da alma*, XIII,1).

Enfim, o pensador propõe um modelo de homem regido pelo equilíbrio. Estando ele submerso nas questões de ordem pública, poderia ser corrompido pelo poder e a ganância e perder-se de seu objetivo maior, o exercício da política a partir dos princípios da virtude. Da mesma forma, ao se dedicar unicamente ao aprimoramento das virtudes, a solidão poderia desviar o homem de sua verdadeira função social, o bem público. Cabe, portanto, ao homem, encontrar a justa medida para gerir a sua existência:

Se não me engano Curio Dentado dizia que preferia estar morto do que viver morto: o pior dos males não é suprimir-se do número dos vivos, antes de morrer?. Mas façamos assim: se pertencermos a um tempo no qual a vida política é difícil de ser praticada, tornemos mais ampla a parte do ócio e do estudo: como marinheiro nas travessias perigosas, multipliquemos escalas; e, sem esperar que os afazeres nos abandonem, desprendamo-nos deles espontaneamente (*Sobre a tranquilidade da alma*, XV, 1).

Conceituando o agir humano a partir de uma perspectiva universalista, Sêneca entendia existirem formas distintas de o homem contribuir com a sociedade. A primeira seria no âmbito da cidade, no exercício da vida pública; a outra se daria por meio de sua ligação com o mundo, marcado pela totalidade sem fronteiras. O ócio, como um exercício para o aprimoramento das virtudes, estaria em favor da humanidade.

Nessa jornada em busca da instrumentalização dos homens com os princípios fundamentais para o desenvolvimento do “supremo bem”, Sêneca

formulou conceitos que julgou necessários para o florescimento da potencialidade superior que reside na alma humana. O ócio se estabeleceria como momento privilegiado para que as virtudes humanas fossem lapidadas, constituindo-se como o meio pelo qual a perfeição possa se efetivar nos homens, constituindo-se como um modelo para seu tempo e para a posteridade. No cerne do pensamento filosófico senequiano situa-se a preocupação com a formação de um modelo de homem perfeito, que se constitui na figura do sábio. Nele estão reunidas todas as virtudes, atingindo assim o mais alto grau na escala dos valores humanos.

3.5 O sábio senequiano: a integração perfeita entre homem e natureza

Sêneca concebe o sábio como um mestre de todo o gênero humano, não o restringindo a determinada escola filosófica. A partir dessa perspectiva, a educação contemplaria, em certa medida, todos os segmentos sociais. Para além da sua forma academicista, a educação do homem virtuoso, em Sêneca, designa a formação do indivíduo no seio da sociedade, em sua prática social, em que pode ocorrer a relação ensino-aprendizagem tanto de maneira formal quanto informal. O sábio enquanto educador se estabelece a partir de “uma noção de pedagogia que ultrapassava o conteúdo etimológico do termo” (PEREIRA MELO, 2007b, p.164).

Como modelo formativo, as ações do sábio estariam sempre sob o domínio total daquilo que o fez superior no universo: a alma. Sofre sem perder a dimensão da verdadeira plenitude da vida. Seus projetos são superiores e ele procede em sociedade sabendo separar o que lhe cabe para a sua materialidade e para a sua alma. Todos os vícios não o enganariam mais com falsas aparências de virtudes, muito menos o seduziriam, pois sua alma teria fastio de tudo aquilo que um dia tenha sido agente de sua escravidão.

Para Sêneca, o sábio seria então aquele que alcançou o ápice da racionalidade humana, constituindo-se como o indivíduo que colheu os frutos de sua determinação, vontade e perseverança; teria, portanto, total controle sobre qualquer impulso das emoções e manteria sua alma serena, independentemente de toda as variações impostas pelo acaso.

A bonança ou a penúria, o prestígio ou o esquecimento diante daqueles que o rodeiam seriam vistos segundo a perspectiva estoica: com indiferença. Guardando na alma o que lhe é inalienável, o sábio bastar-se-ia a si mesmo; ele nada poderia perder, porque dispôs de tudo aquilo que os não-sábios, por qualquer motivo, pudessem retirar dele.

Assim essa aceitação, para o sábio, não é vista como um sacrifício, o que o retiraria de seu posto de tranqüilidade inabalável. Pelo contrário, ele acata esta condição movido pela vontade e com disposição de espírito. Constitui-se então como uma prerrogativa fundamental ao sábio senequiano esse movimento da alma em consonância com todas as adversidades que o circundam, para que assim as mazelas da vida de modo algum fossem o meio pelo qual suas virtudes modelares pudessem ser minadas: “que tenhas confiança em ti mesmo e creias que vás pela via reta, em nada desviado por pegadas transversais “(*Sobre o ócio*, II,2).

O sábio trilharia o caminho das virtudes com a confiança de quem conquistou sua autonomia completa; mas de modo algum esta faculdade de se governar por si mesmo poderia ser compreendida como uma liberdade à revelia da natureza; pelo contrário, sua condição o coloca em harmonia com essa força ativa que conserva a ordem natural de tudo que existe.

De tudo quanto é honesto o nosso espírito contém em si as sementes, as quais são despertadas pela admoção tal como a fagulha, excitada por um sopro ligeiro, desenvolve de novo as suas chamas. A virtude alça-se mal recebe estímulo e impulso. Além disso, existem no espírito disposições pouco prontas a actuar, mas que começarão a desentorpecer mal sejam evocadas; outras ainda estão, por assim dizer, dispersas, sem que uma mente pouco dextra consiga combinar as respectivas forças. Importa por isso congregá-las e uni-las, para que aumente o seu poder e elevem mais o nosso ânimo (*Cartas*, 94, 29).

No encalço desse homem perfeito, Sêneca propõe definições bastante assertivas para aquele que desfrutasse de tal condição: “Escolhe para ti, de uma vez por todas, uma única diretriz conforme a qual viverás, e dali por diante orienta toda a tua vida de acordo com ela” (*Cartas*, 20,3). O único critério válido para a a conduta do sábio corresponde precisamente ao padrão ideal. Não havia critérios variáveis para aquele que buscasse a perfeição.

Essa perspectiva suscita debates entre os estudiosos de Sêneca, como Pierre Grimal e José Artigas, entre outros. Em que medida os padrões de conduta configurados no sábio podem se estabelecer como prática social efetiva? Na literatura crítica sobre o Estoicismo, a condição de sábio é comumente referenciada como um estado supra-humano e, em certa medida, quase inalcançável.

É certo que nos escritos de Sêneca são encontradas referências a esse homem perfeito, que emerge solitário e em séculos espaçados, exemplo que o pensador usa muitas vezes para ilustrar determinadas épocas históricas. Na materialidade do sábio reside, por fim, a renovação de toda exortação dos filósofos em favor do processo formativo como potencializador das virtudes humanas. Essa materialidade sustentaria o ânimo daqueles que se dedicam a reflexões acerca das potencialidades da alma:

Olha que um homem de bem não é coisa que surja e se reconheça por tal assim tão depressa! E sabes o que eu entendo aqui por “homem de bem”? Apenas o de segunda categoria, porque o de primeira é como a fênix, que só aparece uma em quinhentos anos. Não é de esperar que as coisas de facto grandes surjam com tão grandes intervalos: as mesquinhas, as que se destinam ao vulgo, essas faz a fortuna nascer continuamente, as verdadeiras admiráveis, pelo contrário, notabilizam-se pela sua própria raridade. Esse indivíduo ainda está muito distante de ser o que se apregoa. Se ele soubesse o que é, um homem de bem não se julgaria já como tal, e talvez até perdesse a esperança de vir a sê-lo (*Cartas*, 42, 1-2).

O sábio não deveria ser concebido de forma enviesada e reduzido a um subjetivismo exacerbado, em que o conceito se estabelece para além de qualquer necessidade de um modelo materializado. Não obstante, é certo que o sábio senequiano configura-se também como um modelo normativo, e dessa maneira a sua importância não se reduz ao exemplo concreto; ele se mantém como uma “linha reguladora” para aqueles que almejem o progresso da alma.

Observa-se então que Sêneca apresenta o homem virtuoso com traços bastante particulares. Acrescenta-se a essa singularidade a sua concepção de perfeição, que não seria um fim, muito menos um padrão estático; pelo contrário, obedeceria às inexoráveis inquietações da alma, sempre em busca de novas conquistas. O sábio poderia encontrar, então, outras possibilidades de

aperfeiçoar-se, mesmo depois de alcançar a plenitude. Esse posto não poderia ser concebido como um “porto seguro” de onde o sábio observaria as fraquezas dos não-sábios, sem qualquer responsabilidade para com o mundo que o rodeia. Ele não estaria desconectado das constantes transformações que se operavam em sua realidade social ao longo do tempo: “O verdadeiro sábio, para ele, era aquele que, embora assoberbado de saber, continuava perenemente a buscar o progresso: é isso que o tornava perfeito” (PEREIRA MELO, 2007b, p. 166).

Essas orientações condicionavam o homem virtuoso à constante busca pelo progresso, sendo ainda uma forma de incentivar outros homens a alcançar tal condição. Daí advém a verdadeira função do sábio na sociedade, pois sua plena realização não estaria em favor apenas do indivíduo. Ele estaria revestido de uma dinâmica transformadora, que o situava como pedagogo da humanidade, pois: “Se a sabedoria só me for concedida na condição de a guardar para mim, sem a compartilhar, então rejeitá-la-ei: nenhum bem há cuja posse não partilhada dê satisfação” (*Cartas*, 6,4).

Acerca da questão sobre a quem caberia uma dedicação efetiva para alcançar a condição de sábio, Sêneca, por fim, caracteriza esses indivíduos como homens jovens, aspirantes à vida pública, com pretensões de ascender a postos elevados no Senado romano. Também deveriam ser interessados pelos estudos culturais, sem se descuidar da Filosofia, a base de todo o conhecimento humano, buscando sempre estudá-la a partir de um viés totalizador:

Não nos é vedado o acesso a nenhum século, somos admitidos a todos, e se desejarmos, pela grandeza da alma, ultrapassar os estreitos limites da fraqueza humana, há um vasto espaço de tempo a percorrer. Podemos discutir com Sócrates, duvidar com Carneadas, encontrar a paz com Epícuro, vencer a natureza humana com a ajuda dos estóicos, ultrapassá-la como os cínicos. Já que a natureza nos permite entrar em comunhão com toda a eternidade, por que não nos desviarmos dessa estreita e curta passagem do tempo e nos entregarmos com todo nosso espírito àquilo que é ilimitado, eterno e partilhado como os melhores? (*Sobre a brevidade da vida*, XIV, 1-2).

Entende-se, por fim, que o sábio senequiano seria fruto da constante disposição da alma para a aprendizagem, sem que isso significasse uma transferência de conhecimento mecânico e repetitivo àqueles que aspiravam a tal

posto. O sábio, como homem em sua plenitude mas em processo de constante lapidação, deveria estar sempre agregando as suas experiências pessoais - advindas de seu processo formativo - ao saber historicamente constituído. Isso lhe daria maior sintonia com o seu tempo, afastando-o de possíveis anacronismos que porventura o passar dos séculos pudesse gerar para os ensinamentos estóicos.

Tais características fazem de Sêneca um pensador original, capaz de compreender a dinâmica da história de sua época, e, a partir dela, formular conceitos que, para ele, seriam capazes de conduzir à grandiosidade do Império nos séculos posteriores. A sua concepção de homem virtuoso é a sua contribuição mais elevada para que tal aspiração fosse alcançada. O sábio seria aquele que ilustres homens anteriores à sua época sempre buscaram para governar grandes impérios.

No início do principado pareceu função de Sêneca colocar em prática esse projeto, que foi o desejo de muitos pensadores do período helênico. Como preceptor de Nero, por determinado período conseguiu alguns progressos na formação moral de seu aluno. Este foi um projeto senequiano que necessitou de uma reflexão filosófica no âmbito da moderação do exercício da autoridade.

Para Sêneca, a educação sólida, fundamentada nos princípios da prudência estóica, do tempo disponível para a reflexão para a formação, bem como a capacidade de agir com moderação independentemente da circunstância em que encontra, constitui base sobre a qual se assenta a proposta formativa do Imperador. Uma preocupação que se exterioriza em *“Tratado sobre a clemência”*, obra em cuja percurso se evidencia a necessidade da interiorização desses conceitos para que Nero fizesse uso correto da clemência.

4 A CLEMÊNCIA: BASES FILOSÓFICAS, POLÍTICAS E EDUCACIONAIS

Dentre as reflexões senequianas, interessa para este capítulo a discussão sobre a formação de um príncipe que estivesse em consonância com os princípios da virtude contemplados em *“Tratado Sobre a clemência”*. É uma pedagogia que procura ensinar um exercício da autoridade fundamentado em conceitos humanísticos, visando a harmonizar as relações de poder na sociedade romana. Portanto, “estamos no mundo das idéias e das práticas políticas” (GONCALVES, 1999, p. 74). Ante essa reflexão, como já fora abordado anteriormente, desenvolvia-se um processo de mudanças na sociedade romana, um estado de transformação em que a clemência, conforme propõe Sêneca, possibilitaria não só uma formação de ordem política ao soberano, mas também a construção de valores morais, e educacionais que colaborassem para retomar a ordem no Império. O cidadão virtuoso, em Sêneca, deveria ser ao mesmo tempo um meditador e um homem de ação; o soberano, nesse caso, Nero, revestido de atitudes modelares, seria o grande responsável por projetá-las à sociedade.

4.1 O conceito de clemência em Roma: uma virtude para governantes

Ao se buscar a compreensão de conceitos sintetizados em determinados vocábulos, deve-se ter em conta que eles expressam as particularidades dos tempos em que foram constituídos. As posteriores adaptações conceituais incorporadas a essas palavras também são resultantes da dinâmica da História em que toda a ação humana está inserida. Uma percepção a respeito do objeto de análise que tem como preocupação primeira afastar as possibilidades de imputar às palavras intenções e significados homogeneizadores; assim, do entendimento da temporalidade, do autor e da obra é que resulta a compreensão dos conceitos. Nessa perspectiva, ao serem feitas considerações etimológicas a respeito da clemência, salvaguarda-se a sua historicidade, base sobre a qual se assenta a compreensão das adaptações do termo em diferentes épocas.

A preocupação com o conceito da clemência, desde suas primeiras manifestações e adaptações, esteve presente em períodos remotos da sociedade

romana. Todavia, inicialmente ela não se configurava ainda como uma virtude notável para o antigo romano.

Quanto á origem, tanto da noção como da palavra *clementia*, não se tem certeza. Parece que a noção é antiga, mas dificilmente pode ser alinhada entre as grandes virtudes romanas ancestrais como *pietas*, *fides* e *constantia* [...] Se a *clementia* fosse uma característica do primitivo romano, ela teria encontrado uma forma de expressar-se nas atividades diuturnas do romano, ou teria descoberto um meio de ser valorizada pela propaganda popular (BRAREN, 1990, p. 17).

Na República (509 a.C. - 27 a.C.) a clemência aparecia como uma qualidade própria dos romanos, empregada somente em relação aos povos dominados, ou seja, em uma relação superior-inferior entre culturas distintas. No governo de Júlio César (100 a.C. – 44 a.C.), um período marcado por profunda instabilidade social, o conceito ganhou singular importância no âmbito político, sendo elevado à condição de virtude do governante. Essa mudança fez com que a clemência, já bastante utilizada nos acordos realizados com povos estrangeiros, começasse a ser transferida para a política interna de Roma:

Por esta razão, durante as guerras civis romanas, é surpreendente a generosidade que César estendeu a seus opositores em Roma. Chegou a oferecer postos de honra a inimigos vencidos, esquecendo as ofensas recebidas. Exerceu um tipo de *clementia* que é, ao mesmo tempo, meio para obter a vitória e revelação de uma virtude pessoal inteiramente sua.[...] Assim, desde César, a *clementia* passou a pertencer aos cânones das virtudes de chefe de estado, permanecendo ali por todo o período do império, aparentando como epíteto do imperador.[...] quando o inimigo é beneficiado por ela, vê transferido para si alguma coisa que pertenceu a um verdadeiro rei ou a um deus (BRAREN, 1985, p.62).

No início do Principado (27 a.C) o conceito da clemência se manifestou como uma reflexão mais aprimorada, com princípios pedagógicos que lhe deram um estatuto particularmente voltado à formação humana, tendo como intenção a busca da felicidade e da virtude, como também o bom exercício da autoridade. Ou seja, a clemência, enquanto ação em favor da coesão social e da manutenção da estrutura do Império, foi apresentada de maneira convergente à ação penal do Estado, acrescida de prudência e sabedoria que cabiam somente ao príncipe.

Era uma adaptação conceitual que refletia as transformações políticas que estavam se processando na sociedade romana (BRAREN, 1985). Para ser entendida como uma qualidade moral, a clemência deveria ser exercida na relação de um superior para um inferior, uma diferenciação nas relações poder que se consolidou com o surgimento da figura do Imperador, um cidadão com autoridade sobre toda sociedade romana e também sobre os povos conquistados:

Com Augusto, a *clementia* toma outro caráter. As guerras civis terminaram, e a situação de Roma é totalmente diferente. A *libera respublica* findara. Por mais que Augusto se esforçasse por substituir as antigas conexões com a *respublica*, o desempenho dos magistrados e dos mais variados elementos do governo passaram a depender do seu modo de pensar. Em cada âmbito, de sua competência, eles agiam em concordância com o chefe do estado. Por isso, a *clementia* tem agora outro significado. Passa a tornar-se marca e atitude de soberano legítimo. Pode aparecer como virtude do soberano, mas conserva-se próxima da justiça, atuando ao lado dela, contudo, independente dela (BRAREN, p. 62, 1985).

A partir dessas aproximações a respeito do conceito verifica-se que essa virtude está revestida de um atributo particular: formar cidadãos que estivessem exercendo postos de comando, como pais mestres, ou príncipes. Contudo, ao Imperador, mais nobre seria a sua disposição para a prática da clemência devido à dimensão de sua responsabilidade.

Em consonância com esse entendimento, a clemência defendida por Sêneca no primeiro século da era cristã direcionou-se, portanto, prioritariamente à formação daquele cujo poder exerceria influência sobre todo o corpo social: o príncipe. Devido à grandeza do poder concentrado em sua figura, caberia principalmente a ele fazer uso da clemência: “conservará feliz e tranqüila qualquer casa em que tiver entrado, mas no palácio real, onde é mais rara, mais admirável será” (*Tratado sobre a clemência*, I, 3, 4).

Para Sêneca, se o soberano fosse educado para a clemência, com seus princípios de prudência e meditação, ele teria muitos benefícios. Tranqüilo com a sua consciência, o Imperador preservaria seus poderes e não encontraria oposições às suas atitudes: “salva os inocentes; salvaguarda o interesse de todos; concede e garante a vida de todos; preserva e garante à segurança da

comunidade” (VIZENTIN, 2001, p.101). Assim, a ele seria fornecida, estabilidade e segurança no exercício do poder.

[...] a clemência estaria mais próxima de uma correção da lei cuja universalidade a fez imperfeita. Seria uma espécie de justiça exercida por uma instância superior, de caráter humanitário, que lhe permite sobrepor-se às leis escritas pelos homens (BRAREN, 1985, p.23).

A clemência senequiana não deveria ser instrumento que poupasse um criminoso de sua devida punição, mas estava em favor da justiça, sobrepondo-se a um critério de julgamento estritamente jurídico e possibilitando sobriedade de espírito àquele que tem o poder de aplicá-la. Dessa maneira, “a clemência tem livre arbítrio, julga não segundo a formula legal, porém segundo a equidade e o bem” (*Tratado sobre a clemência*, 1990, II, 5, 3), o que se configura como um conceito que buscava o equilíbrio na aplicação da justiça. Não seria oportuno haver uma clemência promíscua e banal, muito menos inacessível, pois, para o pensador, tanto é cruel perdoar a todos quanto a nenhum (*Tratado sobre a clemência*, I, 3, 1).

Entende-se, portanto, que a clemência de Sêneca não se fundamenta historicamente em conceitos de ordem apenas “humanística”, tendo em vista que ele não está em favor primeiramente da preservação da vida humana. Também não seria um perdão tomado pela comoção ante o estado de miserabilidade do ser humano. O homem deveria ser responsabilizado pelos seus atos, pois tem a autonomia de viver em consonância com as virtudes; e se dela havia se desviado, caber-lhe-ia a devida punição, para que sua conduta retomasse o caminho virtuoso, e por extensão, para que colaborasse com a coesão do Império (MERINO, 1988).

O exercício dessa virtude maior do governante, produto de uma deliberação racional, não pode, portanto, ser confundida com piedade, pois “a compaixão não observa a causa do castigo, mas o infortúnio do criminoso. A clemência se aproxima da razão” (*Tratado sobre a clemência*, 1990, II, 3, 1). A compaixão, enquanto vício que domina o juízo humano, deveria ser combatida, porquanto um julgamento que tivesse como orientador o sentimento não honraria os princípios da justiça.

Essa consciência poderia ser afetada por uma má compreensão do conceito. Nessa direção, Sêneca teve particular atenção em esclarecer que a clemência não estava em desacordo com as virtudes modelares estóicas. Sua reflexão buscava construir um sentimento de justiça entre os homens, sem que fizessem uso da crueldade. Contrária à clemência seria a dureza de espírito e a tirania:

Nesta altura, é pertinente investigar o que é compaixão, pois a maioria dos homens louva-a como virtude e chamam compassivo ao homem bom. E ela é um defeito de alma. Deves 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 aparência da clemência, na compaixão. Neste último caso, erra-se com o risco mais leve, porém é um erro igual ao dos que se afastam da verdade (*Tratado sobre a clemência*, II, 4, 4).

Tais reflexões não só buscavam oferecer ao dirigente do Estado um princípio de justiça para arbitrar entre os homens mas também revestiam o Imperador de princípios filosóficos que poderiam garantir-lhe a prudência e a moderação diante de um litígio:

Mas aquilo que quiseses obter pelo perdão, o sábio te concederá por um caminho mais honrado, pois poupará, refletirá e corrigirá. Fará o mesmo que se perdoasse mas não perdoará, porque aquele que perdoa reconhece ter omitido algo que devia ter feito. A alguns, observando que sua idade permite recuperação, fará apenas admoestações e não infligirá castigos. A outros, que visivelmente padecem com o que há de repugnante em seu crime, ordenará que pareçam incólumes, porque foram ludibriados, porque cometem deslizes por causa do vinho. Devolverá inimigos ilesos, algumas vezes até elogiados, se foram convocados para a guerra por motivos honrados, como em prol de uma fé juramentada, de um tratado de liberdade (*Tratado sobre a clemência*, II, 5, 1).

Por fim, o conceito de poder elaborado pelo pensador, em um período de decadência do Império, adquiriu um importante significado para a compreensão de uma dinâmica política que tinha como centro a relação a ser estabelecida entre o poder político institucionalizado e os homens da sua época.

O povo romano enfrentava um grande risco, quando lhe parecia incerto para onde se voltaria sua nobre índole. Agora, os votos

públicos, estão em segurança, pois não existe perigo de que, subitamente, te esqueças de tua natureza. Decerto, bonança excessiva faz os homens vorazes, e as cobiças jamais são tão moderadas que terminem com aquilo que aconteceu. Caminha-se de grandes cobiças para maiores e os que foram ao encalço de coisas inesperadas se agarram às mais falsas esperanças. Todavia hoje, a todos os teus cidadãos se obriga a confessar que são felizes e que já nada mais se pode acrescentar às suas venturas, exceto que sejam permanentes (*Tratado sobre a clemência*, I, 1,7).

Diante disso, Sêneca buscou estabelecer um princípio de autoridade construído a partir da urgência de se estabelecerem regras legítimas para a sociedade romana, mediante as quais fosse possível governar indivíduos de diferentes condutas e, mesmo assim, alcançar um estado de segurança e legitimidade, proporcionando uma condição legal ao poder centralizado, em circunstâncias nas quais os princípios de autoridade não estavam previamente reconhecidos (CARDOSO, 2005). Na busca pela concretização deste projeto, Sêneca revestiu a clemência de um conteúdo educativo, pois a correta aplicação do conceito só ocorreria por meio de uma formação adequada.

4.2 O *exemplum* como recurso “didático” no processo de interiorização do conceito de clemência

A perspectiva pela qual o tratado “*De Clementia*” foi estudado nas últimas décadas está particularmente voltada para a reflexão a respeito do pensamento político romano. Contudo, poucas reflexões têm sido realizadas com a intenção de estudar seu viés educativo.

Sêneca como preceptor de Nero e responsável pela sua formação, não poderia privilegiar em seus escritos uma preocupação apenas com o conteúdo político, à revelia de algum procedimento que tivesse por fim a intenção de tornar o ensino prático e eficiente. Nesta direção, o pensador revestiu o processo formativo para a clemência dispondo de uma “didática” concordante com a prática educacional romana: a *exempla*.

Os mitos e *exempla* referentes aos grandes feitos de cidadãos romanos, registrados por historiadores, estadistas, filósofos e poetas romanos e contados, geração após geração, durante todo o período de existência de Roma, de sua fundação a sua decadência, ora com maior, ora com menor influência sobre os homens, possuíam uma função didática, justamente a de transmitir aos cidadãos romanos os valores pelos quais eles deveriam pautar suas ações para com a família, os deuses e, sobretudo, para com o Estado, gravar em seus corações a imagem, as representações de comportamentos e valores que se queria ver repetidos, imitados e emulados (CARBONERO, A.L., 2005, p. 38).

Em Sêneca, os exemplos revelariam a Nero o percurso já realizado por príncipes ou ilustres cidadãos romanos no exercício da autoridade. Assinalaria o caminho da perfeição, ou as maneiras que ao longo do tempo afastaram-se dele; delimitaria por fim, os avanços que os seus antepassados alcançaram, bem como os recuos ao qual se sujeitaram, por, muitas vezes, se deixarem levar por sentimentos intempestivos. Ou seja, o modelo tinha o papel de ajudar Nero na compreensão de si, da sociedade, e do dever histórico a ele conferido: “possibilitava segurança para percorrer esse caminho consciente e acertadamente” (PEREIRA MELO, 2007a, p. 77).

Para Sêneca, essa possibilidade de Nero colaborar com o agir humano para além do tempo, residia a sua “imortalidade”. Pois aquele que alcançava a sabedoria, tinha a certeza de que seu legado era atemporal. Cabia a Nero alcançar esta condição com o auxílio dos exemplos daqueles que já haviam galgado tal posto:

Com isto Sêneca revela a perenidade dos valores espirituais e mostra como todos os homens de boa vontade tem condições de viajar para fora do seu tempo, aprender com as grandes personalidades de qualquer época, entrar em contato com a sociedade universal dos espíritos e pensar e discutir com eles as coisas eternas (PEREIRA MELO, 2007a, p. 78).

Na busca por valores que fossem capazes de expressar, fundamentar, ou mesmo ilustrar para Nero, o Imperador clemente que ele deveria ser, a *exempla* na obra de Sêneca, se configura como um auxílio pedagógico que promove a maior compreensão e assimilação dos conceitos expostos. Trata-se de uma

intencionalidade didática que, por fim, evidencia-se na própria estruturação do tratado:

[...] é justamente a utilização de exemplos que permite a Sêneca a construção do plano sobre o qual a execução da obra se pautará, já que cada um deles pertence a categoria de situações específicas e possui um lugar previsto dentro da composição (VIZENTIN, 2001, p. 157).

O exemplo é aplicado ora para demonstrar como seria a justa medida do que seria a clemência, ora se estabelece como aquilo que desvirtua, abstrai o homem da verdadeira inclinação para a clemência.

O modelo a ser imitado ou repudiado toma por fim uma dupla função: além de orientar e ilustrar a forma entendida como apropriada para a conduta de Nero, ou demonstrar o que seria reprovável nas ações dos grandes homens do passado, ele serviria ainda para revelar ao Imperador como as ações de um governante tomam desdobramentos que se estabelecem para além de seu tempo (BRAREN, 1985). O exemplo dimensiona ainda o legado que lhe cabe, e as responsabilidades que dessa herança advêm, bem como o que ainda poderia por ele ser construído:

Mas tu te impuseste um enorme encargo. Ninguém fala mais do Divino Augusto, nem dos primeiros tempos de Tibério César, nem, querendo imitar um modelo, procura outro além do teu: avalia-te o teu principado por esta prova. [...] o povo romano enfrentava um grande risco, quando lhe parecia incerto para onde voltaria tua nobre indole. Agora, os votos públicos estão em segurança, pois não existe perigo de que subitamente te esqueças de tua natureza (*Tratado sobre a clemência*, I, 1, 6).

Portanto, os personagens históricos auxiliariam Nero a compreender a dimensão de suas ações como Imperador, e como as suas atitudes poderiam ecoar para a posteridade de forma benígina educativa e inspiradora – ou de forma desagregadora, como um tirano; irracional, descomedido e impulsivo. Seus atos, mesmo na esfera doméstica, seriam objeto de preocupação de todo o povo romano, podendo ser registrado por outrem e denunciado às gerações vindouras. Sêneca expõe tal preocupação ao abordar a conduta de Fálaris (tirano ao qual se

tem poucas informações históricas), conhecido por torrar seus inimigos em fornos de bronze, em formato de touros.

Portanto, darei o nome de cruel àqueles que têm motivo de punir mas não tem nenhuma medida, como Fálaris, de quem afirma que seviciou homens, por certo não inocentes porém numa dimensão que ultrapassa a medida do humano e do admissível (*Tratado sobre a clemência*, II, 4, 3).

Outrossim, Sêneca exemplifica o uso da clêmença na casa real quando Augusto procedeu de maneira sábia ao julgar Lúcio Cina (I a. C) por conspiração, citando ainda a contribuição da esposa Lúvia ao aconselhar como o príncipe deveria proceder ante o litígio. Figura nesse exemplo um duplo ensinamento: mostrar a prudência do príncipe, quanto a sua disponibilidade para admitir contribuição de outrem em suas deliberações, além da exemplificação do uso da clemência:

Por fim Lúvia, esposa, interrompeu-o: Aceitas um conselho de mulher?. Faze o que os médicos costumam fazer, quando os remédios habituais não dão resultado: tentam remédios contrários: Até agora não coseguiste nada com a crueldade [...] Tenta, agora, como a clemência poderia favorecer-te. Perdoa Lúcio Cina. Ele foi apanhado. Já não pode prejudicar-te mais, porém, para tua reputação, pode ser útil. Satisfeito, porque encontrara um advogado para sua causa, agradeceu a esposa [...] (*Tratado sobre a clemência*, I, 9, 6).

Com isso, Sêneca não deixa de revelar o seu juízo sobre a personalidade à qual se refere. Devido à intenção pedagógica do tratado, essa enunciação do caráter da personagem é justamente o meio pelo qual Nero estabeleceu em seu intelecto o conceito de bem e mal. Dessa maneira suas exemplificações históricas ou literárias não advêm de uma manifestação gratuita de erudição (GONÇALVES, 1999). São exemplos que estão cronologicamente próximos aos tempos de Nero, e portanto Sêneca busca com isso ensiná-lo sobre a História, e sobre como o uso ou o desuso da clemência nela se insere.

São modelos que não se estabelecem apenas a partir de personagens históricas. Sêneca, por fim, uma educação que contemple a reafirmação das tradições, e a sua relevância na vida do cidadão romano.

A figura paterna, nesse contexto, exercia um papel significativo. O pai deveria ser um exemplo de moderação e prudência na educação de seus filhos. Tendo poder de vida e de morte sobre seus rebentos, deveria dispor sempre da prudência na aplicação de qualquer castigo. Mesmo o pai não tendo que prestar contas ao Estado Romano de seus atos na educação dos filhos, não deveria fazer disso um caminho para o abandono ou a violência gratuita. Seu *pater familias* estava revestido de uma autoridade suprema, mas reguardada pela prudência legada pelas tradições:

Logo, qual é mesmo seu dever? O mesmo dos bons pais, que costumam censurar os filhos algumas vezes carinhosamente, outras vezes com ameaças [...] Acaso algum pai, são de espírito, deserda o filho à primeira ofensa? (*Tratado sobre a clemência*, I, 14,1).

As ações paternas são estabelecidas como um modelo para a conduta de Nero. Mesmo o príncipe tendo autoridade de vida e de morte sobre seus súditos, deveria agir com o mesmo discernimento no ato de julgar, para que a sua força agisse em consonância com as tradições romanas. A titulação de *Pater Patrie* (Pai da Pátria) conferida a Nero em 55 d.C fornecia legalidade a essa analogia feita por Sêneca. Ele seria o mais indicado a revestir-se dessa austeridade paterna, sempre desprendida de qualquer sentimento de vingança, e convergente com a aplicação de uma pena com intenção educativa. Eis um conteúdo particularmente exemplificador do que seria a verdadeira clemência:

Nós proclamamos Grande, Feliz, Augusto e o cumhamos com tudo o que pudemos atribuir em matéria de títulos a uma ambiciosa majestade. Mas, na verdade, denominamo-lo Pai da Pátria para que soubesse que lhe foi conferido o pátrio poder graças a seu grande comedimento em consultar os filhos e colocar seus próprios interesses depois dos deles (*Tratado sobre a clemência*, I, 14, 2).

Quando as ações paternas tendem ao descomedimento e à irracionalidade, tende-se a projetar dentre os indivíduos a sua volta um sentimento de revolta, que por sua vez pode tomar contornos bastante destruidores, espalhando o ódio e a irracionalidade que nenhuma autoridade poderia controlar:

A Triconte, um cavaleiro romano segundo a minha memória, porque matara o próprio filho a açoites, o povo trespassou-o a golpes de estiletos, no fórum. A autoridade de César Augusto mal conseguiu arrancá-lo das mãos agressoras, tanto de pais, quanto de filhos (*Tratado sobre a clemência*, I, 15, 1).

Ao fazer essas considerações Sêneca está, por fim, estabelecendo uma reflexão acerca das relações de poder que se estabelecem na sociedade civil, mas que poderiam se desenvolver para além da relação dos cidadãos entre si. É por fim, um exemplo a Nero para orientá-lo sobre como ações descomedidas geram o ódio entre o povo. Homens sob o domínio do horror e da repulsa voltam-se contra aquele que deflagrou tal sentimento. Ante a irracionalidade e o sentimento de vingança que porventura se estabeleça na sociedade, nenhuma titulação ou nenhum posto seria capaz de poupá-lo da execração pública (BRAREN, 1985).

Os exemplos usados nas conceituações senequianas são extremos em relação às ações humanas, limites tanto da irracionalidade quanto da racionalidade. Dessa maneira, o pensador não poderia deixar de demonstrar um modelo paterno que deveria ser imitado. Com esse intento, o pensador aborda o modo como Tário (cônsul, seguidor de Otávio que viveu em Roma nas últimas décadas do século I a.C) agiu ante o julgamento do filho:

Tário, que sentenciou o filho surpreendido em flagrante tramando o assassinio do pai, depois de investigada a questão provocou a admiração de todos, porque se satisfez com o exílio e um exílio agradável: manteve o parricida em Marselha e concedeu-lhe uma renda anual do mesmo valor da que costumava conceder-lhe quando ainda ilibado. Tal liberalidade demonstrou que, nesta cidade, onde às piores pessoas nunca falta um patrono, ninguém terá dúvida de que o réu foi condenado com justiça, já que o pai que não podia zangar-se conseguira condená-lo (*Tratado sobre a clemência*, I, 15, 2).

A partir dessas proposições Sêneca faz uma conclusão sobre a conduta das personagens que usa como exemplo, com a intenção de nortear o entendimento de Nero quanto àquilo que lhe convinha: compreender a História e fazer uso dela para fundamentar as suas ações em favor da clemência:

Para Sêneca [...] a História não se limitava ao vai e vem das aparências; sob os acontecimentos sucessivos e acidentais se descobria o permanente e o substancial, o que havia de eterno no homem, no seu pensamento e no ser de cada um (PEREIRA MELO, 2007a, p. 78).

Expressa, portanto, uma intencionalidade que cumpre uma função educativa, a medida que fornece a Nero uma reflexão acerca de sua condição de governante. Como mestre, ao final da sua argumentação procura suscitar no discípulo questionamentos que por fim estariam em favor da interiorização do conteúdo:

Acaso não parecerá o pior dos pais aquele que reprime os filhos com frequentes surras, mesmo pelos motivos mais leves? Que mestre de estudos liberais é mais digno, aquele que escarnece dos alunos se a memória lhes estiver falhada, se seus olhos pouco ágeis tivessem falhado na leitura, ou aquele que prefere corrigir e ensinar por meio de recomendações e de respeito? (*Tratado sobre a clemência*, I, 16, 1).

A assimilação do conteúdo da clemência, bem como a sua aplicação, passam primeiramente pela interiorização do conteúdo dos exemplos, dinamizando o processo de ensino-aprendizagem e organizando e “materializando” as nuances que o conceito pode tomar. Nesse percurso, o ensinar e o aprender do uso da clemência não deveriam ser ações de imposição; pelo contrário, Sêneca entende que a verdadeira aprendizagem ocorre quando a mansidão das ações do mestre despertam o homem para a virtude:

[...] é justo comandar o homem mais pesada e mais duramente do que se comandam animais mudos? Um mestre-domador perito não assusta o cavalo com excessivas chicotadas; pois ele se tornará espantado e rebelde, a não ser que o tenhas lisonjeado com um toque carinhoso. Um caçador faz a mesma coisa, seja treinando os filhotes de cães a seguir uma pista, seja usando-os, já adestrados, para desentocar ou perseguir feras; não os ameaça repetidamente (pois isto abala o seu espírito e tudo o que é próprio de sua índole se despedeçará graças à ação confusa do medo [...]) (*Tratado sobre a clemência*, I, 16,5).

O acesso à perfeição se efetivava por meio do esforço pessoal, cabendo ao mestre a função de orientar seu discípulo para o caminho da perfeição (PEREIRA MELO, 2007b). Um percurso no qual Sêneca não podia ser tomado

pela ânsia para que Nero concluísse rapidamente, tendo em vista que o ritmo do processo formativo só pode ser mensurado pelo próprio discípulo.

Sêneca entende que a educação ocorria, primeiramente, a partir da interação do indivíduo consigo mesmo, sendo papel do mestre, por meio do exemplo, inserir outros sujeitos e objetos com o qual se pudesse fomentar na alma a vontade para o aprendizado (MERINO, 1988). Essa jornada auto-formativa, para cumprir a sua função transformadora, deveria realizar-se a partir da completa disposição da alma de Nero. A medida que sua vontade fosse colocada em favor do despertar de suas potencialidades, o Imperador tomaria conhecimento da grandiosidade de sua jornada:

De tudo quanto é honesto o nosso espírito contém em si as sementes, as quais são despertadas pela admoção tal como a fagulha, excitada por um sopro ligeiro, desenvolve de novo as suas chamas. A virtude alça-se mal recebe estímulo e impulso. Além disso, existem no espírito disposições pouco prontas a actuar, mas que começarão a desentorpecer mal sejam evocadas; outras ainda estão, por assim dizer, dispersas, sem que uma mente pouco dextra consiga combinar as respectivas forças. Importa por isso congregá-las e uni-las, para que aumente o seu poder e elevem mais o nosso ânimo (*Cartas*, 94, 29).

Em Sêneca, o progresso moral se constitui como uma caminhada extenuante, e em decorrência de todas as dificuldades encontradas no decorrer do caminho, a vontade tem um papel fundamental. A medida que Nero caminhasse de forma autônoma em sua jornada auto-formativa, era necessário que ele, pela vontade, fosse capaz de continuar progredindo mesmo nas condições mais inóspitas.

Conforme seu cargo exigisse decisões que colocassem a prova sua moralidade, cabia a ele, por meio de sua vontade em alcançar a condição de Imperador sábio, optar por agir de maneira convergente a essa busca: “Esse esforço pessoal em busca do aperfeiçoamento poderia se converter num elemento de atração, de interesse por parte do discípulo, despertando-lhe a vontade de progredir” (PEREIRA MELO, 2007b).

A vontade ofereceria sustentação a Nero, tendo em vista que ela reafirmaria a sua superioridade frente aos agentes corruptores de sua alma. Resistindo aos vícios ou paixões que estavam a sua volta, ele seria impulsionado

para um estágio superior em seu processo formativo. Com clareza de ter vencido o desânimo que sobre ele por hora havia recaído, sua autoconfiança se renovaria, em sua alma se dissiparia qualquer dubiedade, para tomar espaço a clareza de que estava em busca de um objetivo maior (PEREIRA MELO, 2007a).

Ou seja, Sêneca concebe a formação humana como um processo intimista; contudo, o conhecimento deveria ser construído a partir da interação do indivíduo com o mundo que o rodeia, tanto em seu contexto imediato, quanto a partir da História. Trata-se de um modelo educativo que, ao ver de Marilena Vizentin, busca instruir Nero da complexidade das relações humanas e a sua influência na constituição do “tecido” social, ao longo dos tempos:

[...] referências estas que, ao seu turno, permitem visualizar tanto longas comparações (que tem a função de esclarecer todos os elementos de uma determinada proposição abstrata, como a descrição teórica da crueldade), como uma série de outros breves paralelos, que buscam precisar a idéia a ser compreendida repetindo-a sob múltiplas formas (como no caso da diferenças entre o rei e o tirano). Desta maneira, pode-se inferir que cada personagem, bem como cada *exemplum* em que surge, cumpre uma função bastante precisa dentro da sequência articulada de signos proposta por Sêneca, em outros termos, sua presença em determinadas passagens não é meramente ilustrativa, pois é a partir dela que Sêneca vai encontrar os elementos necessários para persuadir o príncipe de que a clemência é um aspecto fundamental para a manutenção de sua segurança e preservação de seus poderes (VINZENTIN, 2001, p.159).

Os recursos utilizados por Sêneca apontam para o caráter de urgência de que revestiu sua proposta formativa. Mas mesmo diante da necessidade de transformar a sociedade, essas mudanças não se concretizariam de maneira sólida se fossem realizadas de forma sobressaltada. Dessa maneira, o pensador orienta Nero para que não se exasperasse diante da miserabilidade que encontrasse (PEREIRA MELO, 2005). O processo seria longo e o seu agir para com o trato dos graves problemas que encontraria deveria estar pautado na prudência. A exemplo do bom médico, Nero deveria proceder com o mesmo discernimento:

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 atribui a salvação de todos: não projetar esperanças cedo demais, nem revelar antes os sintomas da morte. Que lute contra os males, que resista, que alguns censurem por estarem doentes, a outros engane que com tratamento suave e remédios inócuos há de curá-los mais cedo e melhor. Que o príncipe trate de cuidar não só da saúde mas também da cicatriz honrosa (*Tratado sobre a clemência*, I, 17, 2).

Os exemplos utilizados por Sêneca tomam ainda um viés conceitual, ou seja, constituem um modelo a ser seguido, independentemente de esses ter-se concretizado. Não dispondo de um modelo de homem perfeito em todas as suas dimensões para ser configurado em sua materialidade, o pensador recorre ao exemplo moral presente na concepção do sábio estóico (CARDOSO, 2005). Ele estaria revestido de todas as prerrogativas para o exercício da clemência, pois fundaria suas ações na imperturbabilidade da alma:

A concepção do sábio como depositário de uma sabedoria dinâmica e transformadora levou Sêneca a lhe atribuir a responsabilidade de criar as condições necessárias para a propagação da sabedoria. [...] Por ser senhor de si mesmo e por estar acima de todas as contingências, atingia o ideal da felicidade (PEREIRA MELO, 2007b, p. 163).

A perfeição do sábio, conquistada com o seu esforço, harmonizar-se-ia com a racionalidade que rege o cosmos, em um processo de integração que, por fim, constituir-se-ia como uma unidade perfeita: “força e capacidade são constituídas numa unidade, e surgirá aquela noção confiável que não incorre em divisão e não é indecisa às suas opiniões ou percepções” (ERLER, p. 138, 2003).

Sendo detentor de uma conduta inquestionável – quase que sobre-humana, ele poderia instruir os homens para o enalço da perfeição. O seu *exemplum* se estabelece como um subsídio educativo, materializando os conteúdos abstratos que revestem a clemência. Mesmo sendo Nero o responsável pela disposição de seu espírito ao aprendizado, levar a ele exemplificações históricas sobre o uso do poder instigaria seu intelecto a proceder a uma reflexão sobre o conceito apresentado. Incorporava, por fim, ao entendimento já existente acerca da clemência colaborações para um novo saber, mais adequado a sua realidade social.

Acrescenta que o sábio prevê os acasos e tem soluções prontas para eles. E jamais algo límpido e sincero provém da perturbação. A tristeza é inábil em discernir as coisas, refletir sobre assuntos úteis, evitar os perigosos, avaliar perdas equitativamente. [...] o sábio jamais se compadecerá, mas socorrerá e será útil. Nasceu para a assitência comum e para o bem público, do qual dará a cada um a sua parte (*Tratado sobre a clemência*, II, 6, 3).

Dai a preocupação de Sêneca em estar constantemente alertando Nero por meio de exemplos, encarecendo a necessidade do domínio dos vícios e da manutenção da razão. Demarca as particularidades do processo formativo do Imperador, revestindo-o, por fim, de recursos pedagógicos capazes de promovê-lo à condição de Imperador clemente. Conforme já mencionado, para Sêneca, mesmo sendo bastante raro o homem alcançar a perfeição, havia a possibilidade de ela ser alcançada por meio da educação da alma.

Ao levar esses ensinamentos a Nero, o pensador procura formá-lo para a busca dessa condição. Caso fosse alcançada, ele teria a plena competência de aplicar seus conhecimentos no processo (re)educativo do indivíduo em julgamento: “O sábio verá por qual determinado caráter deveria ser tratado e de que modo as perversões poderiam voltar-se para a retidão (*Tratado sobre a clemência*, II, 17, 5).”

Nesse sentido, a clemência se reverteria em um processo educativo em uma “dupla” dimensão: Sêneca qualifica Nero para exercer seu poder em favor da manutenção do Império, e por fim, para educar a sociedade para o entendimento do poder que dele advém. Uma vez que a formação de Nero tem por objetivo uma finalidade prática – a transformação da sociedade –, a clemência também não se estabelece apenas no âmbito da formação do Imperador para um bom governo (MERINO, 1988).

Para Sêneca, se o príncipe transpusesse a sua “leveza” da alma para as suas ações, essas cumpririam seu verdadeiro fim: uma medida pedagógica, suscitando nos homens a disposição para a reflexão e a educação. Assim, no período em que o criminoso cumprisse a sua pena, sem estar sob o jugo da violência, poderia refletir sobre seus atos, ao invés de se voltar para o cultivo de sentimentos de vingança.

4.3 A aplicação da clemência enquanto conteúdo educativo da sociedade romana

Para Sêneca, a formação de Nero não poderia ter como único objetivo o refinamento, mas ela deveria ter como principal preocupação suscitar na sociedade a vontade pela (re)educação, estendendo, assim, a todo corpo social a possibilidade de mudança. A partir desse raciocínio, o pensador, ao educar Nero para o uso da clemência, tem preocupações maiores que a distinção de seu discípulo.

A clemência aplicada com a intenção de despertar em particular o cidadão romano e o homem em geral para a virtude, deveria obedecer a um procedimento capaz suscitar o desejo pelo conhecimento, independentemente do estágio de vicissitudes em que este se encontrasse. Sêneca evidencia, por fim, a condição de “mestre” que caberia a Nero no processo de reabilitação da sociedade:

Imitará os bons lavradores que cultivam não somente árvores de porte reto e alto, mas também cuidam das que se entortaram por algum motivo, aplicando escoras para endireitá-las. Podam à volta de algumas árvores para não tolher o crescimento dos galhos, adubam outras, raquíticas por causa do solo fraco, expõem ao céu as que sucumbem à sombra alheia. (*Tratado sobre a clemência*, 1990, II, 5, 4).

Nero, com os instrumentos que a sua educação lhe proporcionava, poderia fazer com que florescesse nos súditos que julgava, o desejo de progredir no caminho das virtudes modelares. Assim, a aplicação da clemência colaboraria para a disposição da alma em favor da reflexão acerca da condição de inércia espiritual na qual se encontrava, auxiliando-a no processo de libertação de sua condição de miserabilidade, ajudando na constituição de um novo homem, útil para si mesmo, e para toda a sociedade:

Sêneca reivindica, assim, a supremacia do homem; este teria um porte superior em face da Natureza, poderia tratá-la de igual para igual e, porque não, olhá-la de cima para baixo. Com base nessa compreensão, não se identifica em Sêneca a orientação estoica de promoção do homem pela sua inserção no todo natural; pelo contrário, o que se observa é a orientação do homem como obra mestra, como obra privilegiada que honra a

Natureza criadora. Acrescente-se que, em alguns momentos, sugere ao homem que busca a sabedoria que supere os deuses, pois, enquanto estes têm a paz imperturbável, o mérito do sábio reside no fato de que, mesmo vivendo entre amarguras e contrariedades, ele pode, por meio da sua vontade, força e firmeza viril para sustentar suas conquistas, atingir e manter o sossego do espírito. Essa orientação, ao que tudo indica, passa pela importância capital que Sêneca atribui ao homem e pela possibilidade da conquista pessoal do seu senhorio e do combate vitorioso da dignidade realizado pelo *artifex vitae*, cujo resultado é concebido como o Supremo Bem. É precisamente essa possibilidade de conquista que, segundo Sêneca, investe o homem da dignidade plena; é ela que dá fundamentos para sua ousada declaração sobre a superioridade humana frente aos demais seres e uma equivalência com Deus (PEREIRA MELO, 2007b, p. 72).

O caráter formador da sociedade que reveste a clemência se fundamenta ainda na relevância que o Imperador tomou no primeiro século da era Cristã, no que se refere às decisões de julgamentos que aconteciam em toda a cidade de Roma. Nesse período, todos os crimes ocorridos em Roma em um raio de cem milhas estavam sujeito à intervenção direta da autoridade do Imperador.

A possibilidade da participação efetiva do Imperador nesses julgamentos, colaborou para que Sêneca se preocupasse em revestir o conceito de clemência de uma metodologia que fosse capaz de tornar mais eficiente a sua ação educativa, como um método que por fim, abrigasse a clemência no âmbito da severidade e da ponderação, no encaixe de uma proporção justa do castigo, aliada à possibilidade de o criminoso manter-se no domínio das suas faculdades racionais – condição fundamental para que esse fosse capaz de algum progresso em sua jornada educativa:

[...] com corda pluma, pode-se conter feras confinadas, mas se um cavaleiro investir sobre o dorso delas com o agulhão, elas tentarão a fuga através do próprio obstáculo que as afugentou e esmagarão o objeto de seu medo. A coragem é mais intensa quando forjada por profunda necessidade. Convém que o medo deixe alguma segurança e ofereça muito mais esperança do que perigos. De outro modo, quando perigos do mesmo teor provocam medo no homem sossegado, apetece-lhe incorrer em perigos e ir até o fim como se sua vida fosse de outra pessoa (*Tratado sobre a clemência*, I, 12, 5).

Evidencia-se, dessa maneira, a preocupação senequiana em direcionar o caminho da sociedade romana para aquilo que caracteriza os homens como seres particulares: sua natureza racional. A clemência, aliada a essa premissa, tem capacidade de domar os instintos “animalescos”, que rondam os homens, bem como poderia lhes dar discernimento para aplicar esse saber sobre aqueles que porventura se desviaram ou que desconhecem o caminho das virtudes:

A verdadeira felicidade consiste em proporcionar salvação a muitos e, da própria morte, fazê-los retornar à vida, merecendo a coroa cívica pela clemência. Não há ornamento mais digno da proeminência do príncipe e nada mais belo do que a famosa coroa: “por ter salvo a vida de cidadão”, nem os carros manchados de sangue dos bárbaros, nem os despojos obtidos em guerra. Este é um poder divino, o de salvar multidões e em massa. Na verdade, matar muitos e indistintamente é poder de fogo e destruição (*Tratado sobre a clemência*, I, 26, 5).

A aplicação educativa da clemência não abstrai a condição de governante supremo que foi conferida a Nero (MERINO, 1988). Pelo contrário, enriquecerá o seu poder, uma vez que demonstra para a sociedade a sua capacidade de cultivar a alma daqueles que o rodeiam, mesmo quando insurgem contra a sua pessoa.

Com essa preocupação, Sêneca concebe a clemência como uma possibilidade de Nero agir adequadamente no uso de seu poder, bem como despertar no cidadão romano as faculdades interiores fundamentais para o processo educativo: a vontade, a reflexão e a possibilidade de examinar a si mesmo (CARDOSO, 2005).

O uso da clemência proporcionaria resultados educativos que a demonstração de força não alcançaria. Ela se materializaria nas ações do príncipe como uma dinâmica transformadora, revelando a superioridade do Imperador não pela autoridade sem limites, mas pela capacidade de ele dispor de tamanho poder e colocá-lo a serviço da formação do homem romano. Suas ações demonstrariam a confiança daquele que foi escolhido pelos deuses:

Ninguém poderá imaginar maior ornamento para o soberano do que a clemência, não importa qual seja o meio e qual seja o direito que o terá colocado como preposto dos demais homens. Evidentemente, reconhecemos que esta qualidade é tanto mais

formosa e mais magnificente, quanto maior for o poder que exercerá, que não é necessário ser nocivo, se for constituído segundo a lei da natureza (*Tratado sobre a clemência*, I, 19, 1).

A busca por um estado de harmonia está colocada para além da manutenção da ordem social, pois é a própria conservação do poder e do Império. O homem, vivendo em função das próprias conveniências, não poderia ser feliz (VINCENTIN, 2005). Isso se aplica ao soberano, que, governando à revelia da causa pública, não conseguiria viver de forma próspera, mas, vivendo para o outro aquilo que desejasse para si, buscando a magnificência por meio da aproximação com seus subordinados, sendo afável na conversa e cativando sobretudo as massas, construiria valores comuns a toda a sociedade:

Portanto, é a sua própria preservação que os homens amam quando conduzem legiões, as dezenas, à batalha a favor de um só homem, quando ocorrem as primeiras linhas de frente e apresentam o peito aos ferimentos para não deixar retroceder as insígnias de seu imperador; pois ele é o vínculo, cujo poder intervém na coesão das forças públicas. Ele é o sopro vital que arregimenta estes tantos milhares que por si mesmos nada seriam a não ser ônus e presa de guerra se esta idéia de império lhes fosse retirada (*Tratado sobre a clemência*, III, 2, 1).

A virtude do soberano seria difundida por toda a sociedade, já que agrada aos súditos imitar a conduta de seus chefes, como também “a opinião pública recolhe todos os vossos atos e palavras e, por esta razão, ninguém deve preocupar-se mais com a qualidade de sua reputação do que aqueles que hão de tê-la grande” (*Tratado sobre a clemência*, III, 4, 1).

Todavia, os atos do soberano seriam imitados não apenas quando esse governa por meio da virtude e da tolerância. Se fizesse uso da truculência e disseminasse o temor entre seus súditos, toda a sociedade também o temeria, podendo ele, assim, vir a ser tratado com a mesma violência:

As nações e os povos de tiranos e aqueles a quem a crueldade era um flagelo e aqueles que ela ameaçava propuseram extirpá-la. Algumas vezes, seus guardas sublevaram-se contra os próprios tiranos e aplicou-lhes tudo o que aprenderam deles: a perfídia, a impiedade e a ferocidade. De fato, o que alguém pode esperar daquele que ensinou a ser mau? A maldade não

obedece durante muito tempo, nem faz tantos males quantos se lhe ordena. (*Tratado sobre a clemência*, III, 14, 1).

Vivendo a sociedade distante das preocupações a respeito da sua própria condição, a clemência neroniana, revestida de atributos educativos, colaborava para que, por fim, a busca pela virtude se estendesse aos distintos segmentos da sociedade. Por extensão, desenvolver-se-ia entre os seus súditos um estado de tranqüilidade que colaboraria para que a alma pudesse se dispor a progredir no caminho das virtudes.

Revestido dessa preocupação, ele pondera que o processo educativo devia possibilitar ao homem os instrumentos necessários para romper com sua condição de escravizado, de enfermo, de vencido, de atormentado, enfim, de indigência e, assim, buscar o bem maior para o qual nasceu: a felicidade. Como resultado desta vida feliz, segundo ele, deve brotar uma tranqüilidade plena, uma verdadeira liberdade (PEREIRA MELO, 2007b, p. 101).

A ação pedagógica da clemência não se estabelece a partir de uma perspectiva homogeneizadora da sociedade; contudo, Sêneca procura orientar Nero sobre a necessidade de se dispor ao uso da clemência tanto para um conspirador pertencente à aristocracia romana, ou mesmo ao setores populares que contra ele se insurgissem. No desenvolvimento da obra “*Tratado sobre a clemência*” designa os setores sociais inferiorizados como *populus*, *multitudo*, *gens*, *turba*. São termos relacionados à plebe, dispostos no decorrer do texto como pejorativos, relacionados particularmente àqueles que ante a qualquer instabilidade política ou social agem como desordeiros:

Os grupos sociais presentes no *De Clementia*, observa-se que a escolha dos vocábulos *populus*, *turba*, *multitudo* e *miser* é sempre feita em função do papel atribuído ao governante: o “povo”, a “turba”, a multidão”, ou ainda os “miseráveis” sem rumo, não podem por si próprios, conter-se, pois necessitam de alguém que os ordene e comande; no caso, o príncipe (VINZENTIN, 2005, p.129).

A aplicação da clemência para esses segmentos sociais teria como finalidade formar dentre o povo um sentimento de confiança e legitimidade, para que de forma alguma seus instintos irracionais fossem capazes de levá-los a

sublevações, ou mesmo que os impedisse de serem usados por algum adversário político do príncipe, na articulação de algum golpe. Ou seja, para o *populus* a clemência agiria no sentido de estabelecer certa ordem em suas almas descomedidas, sujeitadas a todo tipo de privação, desde as condições básicas de subsistência. A ausência de educação os impossibilitaria de compreender a responsabilidade e a complexidade das ações de um governante, desse modo: “A relação entre povo e Imperador, ademais, dava-se de maneira bastante particular: sem um, o outro feneceria” (VINCENTIN, 2005, p. 132).

A clemência enquanto mecanismo de “interação pedagógica” com o povo, cultivava o equilíbrio entre a satisfação do *populus* e a estabilidade do governo. Desarticulada esta relação de cumplicidade entre sociedade e Estado, colocava-se em perigo a própria manutenção do Império. Ou seja, o povo se reconhece como romano à medida que o príncipe o personifique:

Imperador e povo interagem. O governante dá liberdade e justiça aos súditos, que o mantêm como governante. A relação não é só de mútuo auxílio, mas de existência. [...] O imperador é que faz o *populus* existir. Não só o *populus*, mas também sua personalidade política (FAVERSANI, 2000, p. 172).

Entende-se que, sendo o primeiro cidadão romano, o Imperador materializa o corpo social, visto que suas ações dão os direcionamentos que a sociedade deve tomar. O que por fim colabora para a construção de uma sociedade coesa: insurgir contra o Imperador é afrontar também a “identidade” do povo romano (BRAREN, 1985). Esta premissa colaboraria para a segurança de Nero na aplicação da clemência. À medida que seus adversários compreendessem que, muito mais que um representante, Nero era resultante da vontade e da esperança do povo romano, acatar a sua clemência e aliar-se a ele, seria tornar-se antes de tudo, parte desse projeto universalista:

Portanto, é a sua própria preservação que os homens amam quando conduzem legiões, às dezenas, à batalha a favor de um só homem, quando ocorrem às primeiras linhas de frente e apresentam o peito aos ferimentos para não deixar retroceder as insígnias de seu imperador; pois ele é o vínculo, cujo poder intervém na coesão das forças públicas. Ele é o sopro vital que arregimenta estes tantos milhares que por si mesmo nada seriam

a não ser ônus e presa de guerra, se esta idéia de império lhe fosse retirada (*Tratado sobre a clemência*, I, 4,).

Erradiam do príncipe ao aplicar a clemência todas as suas virtudes modelares, cultivadas ao longo da vida. Configurando-se como uma postura prática, de ação efetiva na vida desses homens, que segundo Sêneca, desprovidos da capacidade abstrativa e reflexiva, poderiam, por fim, de alguma maneira participar de tão nobre condição.

A clemência despertaria no povo o reconhecimento de que vivia sob o comando de um Imperador sábio, o que os levaria a apaziguar seus ânimos – sabedoria máxima cabível àqueles que nasceram para ser comandados:

[...] é bom inspecionar e andar às voltas com a boa consciência e, depois lançar os olhos sobre a multidão discordante, sediciosa e descontrolada – pronta para se precipitar igualmente para a sua perdição como para a alheia, se romper o seu jugo [...] (*Tratado sobre a clemência* I,1,1,).

Contudo, o uso da clemência ao longo da obra não aparece apenas como uma virtude que deve ser aplicada de forma genérica, ou seja, sem tratar das especificidades das relações de poder na casa real. Neste cenário, as sublevações poderiam representar golpes que, ao contrário dos que se organizavam no seio da sociedade - onde as tensões sociais tendem a se disseminar de forma progressiva ante privação material ou a tirania - não seriam muitas vezes passíveis de um diagnóstico prévio (MERINO, 1988). O príncipe poderia ser surpreendido e deposto sem ter possibilidade de esboçar qualquer reação. Dessa maneira, quando um crime de lesa-majestade dessa dimensão é revelado, manifestam-se a sua volta os inimigos que o rodeavam:

Pequenas serpentes escapam e não são alvo da investigação pública; quando alguma ultrapassa a medida habitual e se desenvolve em monstro, quando infesta as fontes com seu escarro e, se exala algo, queima e destrói os lugares por onde passou, ela é atacada com projéteis. Pequeninos males podem dar margem a discussões e passar despercebidos, mas os ingentes a opinião pública enfrenta (*Tratado sobre a clemência*, I, 25, 4).

Nesse cenário de incerteza quanto ao destino daqueles que foram surpreendidos conspirando contra o príncipe, a clemência senequiana poderia, além de exemplificar à sociedade a sua ponderação, reconstituir os laços de fidelidade e confiança dentre os súditos mais próximos do príncipe, tendo em vista que essa condição seria fundamental para a estabilidade do governo:

O *De Clementia* funcionaria assim não apenas como um “reflexo” do governante, no qual é orientado a se portar de acordo com os princípios que lhe são próprios (no caso de Nero, a *clementia*), mas também como uma espécie de “conselho” ou “advertência” aos seus subordinados mais diretos, já que para estes seria mais interessante apoiar e seguir a um príncipe clemente e que não ameaçasse a sua segurança (VINCENTIN, 2001, p.131).

A educação toma nuances valorativas, uma vez que ela, no entendimento senequiano, pode estar em favor tanto de encaminhar o homem para a perfeição como também fazer com que esse reconheça a sua função social na organização do Império. Segundo Sêneca, este também é o objetivo aplicação da clemência: fazer com que a sociedade interiorize e naturalize o maior ou menor valor que lhe é dado na constituição do Império Romano:

[...] cada um sente e espera menores ou maiores bens de acordo com a porção de sua sorte, porém da clemência todos esperam o mesmo quinhão. E não existe ninguém que esteja tão exageradamente satisfeito com a sua inocência que não se alegre por estar a Clemência à vista, preparada para velar sobre os erros humanos (*Tratado sobre a clemência, I, 1, 9*).

A virtude da clemência como um princípio formativo que poderia levar a sociedade ao aperfeiçoamento moral, se estabelecendo como uma ‘fagulha’ que desencadearia naqueles homens, com formação adequada, a disposição ao cultivo da alma:

A virtude autêntica, porém só é possível a uma alma instruída, cultivada, uma alma que atingiu o mais alto nível através de uma contínua exercitação. Tendemos para esse nível, mas não o temos já de nascença; mesmo nos homens melhores, antes da iniciação filosófica, se pode haver matéria-prima para a virtude, não existe ainda a virtude (*Cartas, 90, 46*).

A clemência também educa toda a sociedade uma vez que ajuda a refrear os impulsos irracionais daqueles a quem a sorte não legou qualquer instrução, pois “antes de tudo, aos poderosos e aos insignificantes, sobrevém-lhes igual admiração pela tua clemência” (*Tratado sobre a Clemência*, I, 1, 9). Dessa maneira, a clemência do príncipe se encarrega de formar na alma dos homens de todos o segmentos sociais um sentimento de justiça e paz capaz de solidificar os laços de lealdade ao Imperador:

De um modo bastante sintético, os agentes sociais que figuram no *De Clementia* dividem-se em príncipe, responsável pela gerência do Império e promotor da *clementia* e todos os subordinados ao seu poder [...] A *clementia* principesca dirigir-se ia, portanto, de uma forma bastante ampla, a toda população do império romano, sem distinção de categorias sociais, pois a todos garantiria a paz e a segurança, a todos preservaria e a todos comandaria (VINCENTIN, p. 97,98, 2001).

Por fim a clemência, enquanto conteúdo educativo, busca harmonizar as relações sociais no seio da sociedade romana, como proposta transformadora, no sentido de estabelecer um projeto educativo a todo corpo social; contudo, Sêneca não abandona o entendimento de que o homem faz parte de uma ordem universal, na qual, dispondo-se ao que a natureza lhe legou, sem oferecer resistência, ele está contribuindo para a edificação do corpo social:

Ao aceitar o destino, a vontade contribui para a harmonia universal; o homem, como parte integrante do universo, é favorecido por essa harmonia, uma vez que participa da ordenação cósmica. O esforço do homem para chegar a esse entendimento permite que ele se aproxime da divindade e do seu próprio querer, o que, para Sêneca, significa a união entre a vontade humana e a vontade divina [...] Esta relação não permite separação, pois a harmonia universal está a ela vinculada (PEREIRA MELO, 2007b, p. 104).

Para que esse arranjo dos indivíduos nas relações de poder não fosse confundido com um aval à autoridade desmedida, Sêneca buscou estabelecer as imbricações entre a sociedade e o Estado a partir de uma perspectiva educativa, tendo como objetivo formar o homem romano para o entendimento de que o convívio dentre essas esferas da sociedade não podem ser conflitantes, muito menos revestido de um sentimento de superior-inferior, à revelia de uma

preocupação acerca de suas “inter-relações”. A complexidade das relações sociais, faz com que Sêneca procure situar a clemência como objeto de ação em toda a estrutura social:

Sêneca pensou encontrar resposta para todos estes requisitos na proposta da “clementia” do modo como o fez, oferecendo um modelo de soberano ideal. Uma vez que o soberano absoluto a tenha apreendido, por força da razão, e que tenha incorporado, por força da vontade, esta virtude lhe conferia estatuto de chefe e convenceria como dirigente de todos, justamente por causa das múltiplas propriedades de seu mecanismo. Porém, como todas as grandes lições, a “clementia” deve ser aprendida através do esforço pessoal, esforço esse que dará o devido peso tanto à virtude, como à evolução individual. Assim, desenvolve-se o aprendizado de como exercer autoridade e como dirigir os destinos nacionais, agora considerados como encargos, de um chefe de estado (BRAREN, 1985, p. 84).

Essa preocupação com o processo formativo fundado na busca pela promoção moral do mundo romano possibilita que Sêneca se aproxime dos grandes pensadores que assumiram o *status* de diretor de almas. A orquestração senequiana a essa condição explicita-se em suas exortações sobre a necessidade que teria seu discípulo imperial de vigiar a sua consciência, para que suas atitudes, fruto da sua autoridade, viessem a se tornar preceitos na organização do Império (ULMMANN, 1996). Era fundamental que a sua prática de poder, quando solicitada, indistintamente do que fosse, (de sua finalidade ou do setor social donde proviesse), não deveria ter outro princípio orientador que não fosse a clemência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No desenvolvimento do trabalho procedeu-se a uma reflexão a respeito das relações de poder na sociedade romana a partir da dinâmica da História que se desenvolvia no Mundo Antigo. Desta maneira, contemplou-se o conteúdo educativo do exercício do poder proposto por Sêneca partindo da totalidade social em que ele estava inserido. Isso resultou em uma reflexão a respeito do processo de transformações sociais, políticas e econômicas que remontaram à Grécia.

Entende-se que as transformações ocorridas no pensamento filosófico grego a partir das conquistas de Alexandre constituíram como um fator a favorecer a dinâmica da mudança que se estabeleceu no Mundo Antigo, no período helenístico. A partir das reflexões desenvolvidas ao longo do trabalho entendeu-se que em um primeiro momento a filosofia clássica se voltou à reafirmação do cidadão em sua coletividade, para a constituição de “bem comum”, em uma perspectiva totalizadora. Com o domínio macedônio, no entanto, houve um rompimento com essa forma de conceber o cidadão na sociedade grega.

A passagem da condição de cidadão a súdito, constituiu uma relação de superior-inferior descaracterizadora das antigas virtudes que até então regiam a pólis. Abriu-se espaço para o florescimento de filosofias que se voltassem ao entendimento do indivíduo pela busca de uma compreensão dele não mais a partir dos deveres para com a cidade, mas, em primeiro lugar, em uma perspectiva intimista. Foi esse um contexto em que o nascimento da escola estóica significou um modelo qual o cidadão grego poderia ser adaptado a essa nova realidade sociopolítica.

A influência do estoicismo no mundo Antigo se estabeleceu a medida que os modelos educacionais helenísticos se entediavam para outros povos e culturas, produzindo transformações culturais de grandes dimensões. Fator que colaborou para essa expansão, foi a segunda conquista sofrida pelos gregos, desta vez, pelos romanos, no século II a. C. A partir de então, fortemente influenciada pelas representações culturais gregas, a produção cultural romana passou por um período de revigoramento. Dentre essas influências, atenção maior foi direcionada

à filosofia estóica, que encontrou em território romano um espaço fecundo para o seu florescimento.

As crises sociais que se desenvolviam em Roma no alvorecer do Império, bem como a grande efervescência cultural decorrente do expansionismo romano, possibilitaram ao homem aproximar-se das tendências filosóficas que se adaptavam ao seu espírito prático, particularmente voltado à ação.

O complexo contexto no qual Sêneca estava inserido foi, portanto, um fator a favorecer as adaptações que realizou nos princípios da filosofia estóica. Dando ao Estoicismo um caráter particularmente moral e prático, o pensador revestiu o processo formativo de Nero de uma particular preocupação normativa, tanto no âmbito da conduta do Imperador em relação aos seus súditos como nas relações interpessoais que ocorriam no seio da sociedade.

Sêneca dedicou-se aos estudos desde a mais tenra idade, viajando por países de culturas bastante distintas, e em seus escritos, argumentou que isto se configurou como um fator a favorecer em sua busca pelo conhecimento e para a promoção da sociedade. O que o situa como um pensador em consonância com os métodos pedagógicos de seu tempo, bem como demonstra sua capacidade de adaptar-se a distintos modelos educacionais com os quais teve contato ao longo de seu processo formativo. A partir do conhecimento que adquiriu a respeito dos métodos educacionais vigentes no Mundo Antigo, estabeleceu em seus escritos um procedimento “metodológico” com a intenção de auxiliar na formação moral de Nero – ainda jovem.

Por meio das reflexões realizadas a partir dos escritos filosóficos de Sêneca, pode-se ter o entendimento de que as categorias formativas desenvolvidas pelo pensador dão por fim, os fundamentos do seu conceito de educação para clemência.

Isso se evidencia a partir dos métodos que propôs para a formação do príncipe, colocados em uma perspectiva peculiar ao processo educativo; apontando para seqüências articuladas de idéias com os quais, utilizando-se de imagens, metáforas e raciocínios abstratos, compôs uma argumentação de caráter pedagógico que desemboca nos princípios da moral, como necessários para o exercício do poder.

A partir de seu entendimento de bem moral, Sêneca desenvolveu um projeto para o processo formativo do homem sábio, capaz de exercer adequadamente qualquer tarefa que fosse encarregada a ele.

O homem moral (seja o sábio, ou um governante), enquanto formador e reprodutor de valores sociais, deveria estar constantemente voltado para a reafirmação de regras de conduta consideradas como válidas para a totalidade social em que estava inserido. Essa objetividade senequiana voltou-se claramente ao objetivo de universalizar os valores sociais, em uma dinâmica transformadora que se estendesse para além daqueles que alcançaram a virtude. A moralidade deveria se desenvolver sob qualquer condição em que o cidadão romano se encontrasse. Até mesmo naqueles homens que não desfrutassem da liberdade civil, pois, a partir da sua liberdade interior, poderiam percorrer durante a vida o caminho da paz e da temperança de espírito.

Observou-se que Sêneca procurou levar ao cidadão romano em busca da perfeição reflexões sobre o seu supremo bem, ao mesmo tempo em que atentou aos tropeços de toda ordem que fazem com que os homens em busca da condição de sábio incorram em vícios. Seria necessário, portanto, revesti-los de uma educação sólida para terem clareza quanto à forma que esses males assumem, e para serem capazes de sobrepor-se a eles durante a sua caminhada. Em primeiro lugar, eles poderiam se apresentar com a aparência de virtudes. Sêneca procurou então esclarecer que as verdadeiras virtudes, são aquelas que nada no mundo poderia comprometer ou corromper.

Orientar seu discípulo para dedicar-se à reflexão interior seria a maneira mais prudente de moldar a sua alma para o comedimento e a prudência no exercício de seu poder. Esse seria, então, o pedagogo de seu tempo, responsável por difundir a virtude dentre seus súditos, o que, por fim, levaria a ser reconhecido como um Imperador sábio para além de sua época.

A clemência constitui-se, portanto, como uma ação produtiva para toda a sociedade quando tomada a partir de uma plena atividade reflexiva, gestada por meio daquilo que o Imperador pode ter de maior valor: a alma bem formada. Conclui-se que o fim último da clemência é materializar-se nas ações de Nero, mas sem reduzir-se a uma prática desprovida de conteúdo capaz de dignificar a alma. A clemência neroniana seria, então, o estágio em que seus verdadeiros

valores se revelariam à sociedade romana. Ele evidenciaria ao povo que, por meio da dedicação à formação da alma teria conseguido alcançar aquilo que nenhum inimigo político poderia roubar-lhe: a serenidade da alma, e, por extensão, uma segurança inabalável.

As reflexões realizadas a respeito da clemência senequiana, por meio das categorias fundamentais que compõem o conceito, como valores políticos, filosóficos e educacionais demonstram, portanto, que a condição de Nero, um Imperador com poderes ilimitados, conforme o consagrado pelas tradições, não o eximia de um árduo processo de formação para o exercício do poder. Pelo contrário, essa posição exigia dele ainda mais cuidado com a sua formação, pois ele representava a integridade e a força do Império.

O conteúdo educativo da clemência senequiana toma uma perspectiva totalizadora, pois se volta à formação do Imperador e, por extensão, de toda a sociedade. Embora a clemência coubesse primeiramente aos homens que exerciam o poder, ela também – à medida que a educação, para Sêneca, deveria ter por finalidade a transformação – poderia servir de exemplo para a totalidade social. Em razão da preocupação de Sêneca com a boa relação do Imperador com seus súditos, entende-se que os setores inferiorizados da sociedade romana não eram grupos sem expressão; ao contrário, tinham grande influência na manutenção do poder do soberano, cumprindo ainda um importante papel na construção do ideal de clemência.

Assim sendo, as necessidades sociais e políticas dos tempos de Sêneca foram fatores a favorecer para que o conceito de clemência fosse embebido nos princípios da filosofia Estóica, em que o comedimento e a racionalidade se estabelecem como premissas norteadoras das ações humanas, revestindo-se de um caráter harmonizador e pacificador, em convergência com as necessidades do Império. Ou seja, já que, primeiramente, ele expressa a materialidade da vida dos homens daquela época histórica, a centralização do poder daria os contornos da clemência na direção da ponderação, da racionalidade, sem onerar os valores da justiça romana.

Sendo, portanto, a clemência senequiana um conceito particular, seu entendimento só é possível quando estabelecidas as devidas relações com seu tempo. Diante disso, ao se abordar a clemência nas épocas posteriores a

Sêneca, deve se considerar as transformações que o nascimento do cristianismo operou no modo de pensar na antiguidade.

Com uma proposta formativa em favor dos oprimidos, com base na manutenção de um estado de paz – decorrente do desprezo à vida terrena que todo cristão deveria ter –, o cristianismo fez com que os signos sociais tomassem um direcionamento completamente novo. A partir dessa dinâmica de mudança, o conteúdo da clemência se adaptou as representações da fé cristã, passando a expressar o perdão e misericórdia advinda de Deus.

O termo, a partir de então, passou a ser entendido prioritariamente como “indulgência”, “bondade”, ou seja, uma ação em favor do perdão, e por extensão para a remissão da “pena” que caberia aos homens pelos seus pecados, uma concepção que, em certa medida, afasta o conceito de clemência das questões políticas para situá-lo dos domínios da fé: a clemência seria a benignidade divina para aqueles que clamaram pela absolvição de seus pecados, como uma generosidade que deve ser aclamada pelos homens em suas angústias, em total subserviência ao jugo divino.

Assim, a clemência perde seus contornos de julgamento, para constituir-se um como um ato de perdão de Deus, que por fim transcende o merecimento, ou mesmo a compreensão dos homens. Nesse viés, piedade e clemência passam a ser convergentes, estabelecendo-se como um ato misericordioso, de generosidade e indulgência, àqueles que estão tomados pelo pecado.

Conclui-se, portanto, que a aplicação da clemência em Sêneca não buscava levar o cidadão romano a redimir-se pelo perdão que lhe fosse concedido. Essa é uma percepção que se desenvolveu nos séculos posteriores com a consolidação do cristianismo, segundo o qual o homem é levado à submissão completa, e a possibilidade de “revide” de quem está sendo julgado é desconsiderada, tendo em vista que Deus se constitui como um ser inatingível.

A clemência dos tempos de Sêneca, antes de ser uma indulgência concedida àqueles que se ama incondicionalmente – a exemplo do amor de Cristo – seria primeiramente uma ação em favor da justiça terrena e da manutenção do Império, e que, por fim, devido ao seu conteúdo educativo, desarticulava o sentimento de vingança que porventura nutrissem os inimigos do príncipe, o que também se afasta do conceito de clemência aplicado pela justiça

na atualidade, “humanística” no sentido iluminista do termo, e “bondosa” como o que parece aos olhos do pensamento cristão.

Pode-se observar que o termo clemência, ao longo da História se funde, em certa medida, a valores normativos das distintas épocas. Os sentidos que o pensamento cristão legariam ao termo subsistiriam, em certa medida, até o presente, uma vez que o conceito de clemência na contemporaneidade está revestido de uma perspectiva cultural que reporta aos signos da fé cristã. Mas suas nuances não devem ser avaliadas valorativamente, visto que elas expressam percepções de mundo distintas.

O atual conceito de clemência não pode ser identificado diretamente com o seu “embrião” para assim estabelecer uma prospecção histórica. Partir da equivalência entre temporalidades distintas seria desconsiderar o próprio processo histórico pelo qual a sociedade passa, e por extensão a transforma.

Entendendo o homem como detentor de valores historicamente constituídos, a clemência não se estabelece, portanto, sob a égide de uma moral reducionista. A legalidade de seu uso se expressa pela sua capacidade de atender às angústias humanas de cada tempo.

Partindo desse entendimento, na atualidade a clemência é solicitada, de forma geral, por um chefe de Estado em favor de um compatriota envolvido em algum litígio em país estrangeiro. Ou seja, é normalmente utilizada em resoluções de questões jurídicas controversas, envolvendo nações distintas, tomando contornos diplomáticos nas relações de interesse internacional.

Configurando-se, por fim, como uma “apelação” que se estabelece fundamentalmente quando um indivíduo comete um crime em um país estrangeiro, e a pena aplicada na nação em que o crime foi cometido é em sua essência, discrepante da legislação do país de nacionalidade do réu.

Na atual terminologia jurídica, a clemência aparece em convergência com o perdão, não tendo como prerrogativa salvaguardar o cumprimento de qualquer penalidade. Ou seja, o governante, deliberando em favor da “clemência”, está desobrigado de imputar ao réu obrigações para com o Estado, ou com a justiça. Por fim, é um ato generoso, resultante da comoção do governante, e/ou da opinião pública ante alguma causa.

Essas são considerações que demarcam, em certa medida, as nuances que o termo possui, o que não delega ao homem do passado a impossibilidade de contribuir com as reflexões a respeito dos problemas do presente.

Entende-se que a História seja um conhecimento que parte do tempo do historiador para relacionar-se com o passado. Uma pesquisa que não se estabelece de forma aleatória, uma vez que tem uma intencionalidade que é cúmplice das próprias angústias do pesquisador. Nesse viés, a proposta senequiana para a formação do governante se estabelece como uma reflexão pertinente à contemporaneidade.

A partir da busca empreendida pelo presente trabalho na compreensão dos fundamentos históricos e filosóficos da Educação, pode-se observar não só a relação entre as preocupações pedagógicas do pensador e as transformações sociais do período estudado, mas também se conclui que as angústias e problemas encontrados por agentes sociais do Mundo Antigo, em certa medida, se fazem presentes também em nossa época. A preocupação com uma formação ética e moral adequada aos representantes do Estado permeiam as discussões da contemporaneidade.

As inclinações autoritárias e de centralização das ações governamentais têm se mostrado um fenômeno de âmbito mundial, influenciando diferentes lideranças políticas e diferentes culturas, o que tem gestado em muitas sociedades um sentimento de ilegitimidade acerca da prática do poder de seus respectivos governantes.

O modo com que Sêneca trata essas questões e a maneira como ele compreende a sua realidade e, a partir dessa compreensão, formula um conceito apropriado para estabelecer a relação dos homens entre si, podem colaborar para uma reflexão acerca dos conflitos políticos e sociais que se desenvolvem no presente.

REFERÊNCIAS

Fontes:

SÊNECA. **Cartas a Lucílio**. Madrid: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

_____. **Consolação a Márcia**. Campinas, SP: Pontes, 1992.

_____. **Sobre a brevidade da vida**. São Paulo: Nova Alexandria, 1998.

_____. **Sobre a tranqüilidade da alma (A) - Sobre o ócio (B)**. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

_____. **Tratado sobre a clemência**. Intr., trad. e notas de Ingeborg Braren Petrópolis, Vozes, 1990.

Literatura de apoio:

ALFÖLDY, G. **História social de Roma**. Lisboa, Presença, 1989.

ARTIGAS, José. Séneca: **La filosofía como forjacion del hombre**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Insituto “San José de Calasanz” de Pedagogía, 1952.

BEZERRA, C. C. A filosofia como medicina da alma em Sêneca. **Revista Ágora filosófica**, Pernambuco, v.5, n.2, p.7-32, 2005.

BRAREN, I. **Da clemência de Sêneca**. Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1985.

BREHIER, Emile. **História da filosofia**. Mestre Jou, 1979.

BRUN, Jean. **O estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986.

CARBONERO, A.L, *Exempla Romanos: Homens de Gloria e Mulheres de Honor*
Centro de Estudos Medievais – Oriente & Ocidente, Portugal, p. 37 – 49, 2005.

CARDOSO, Zélia de A. A mascara e o poder: tragédia latina no período Imperial.
Clássica (São Paulo), Araraquara, v. 17/18, p. 231- 24, 2005.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrina dos filósofos ilustres**. Brasília, UNB, 1988.

ERLER, Michael. **Filósofos da Antiguidade II**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

FARIA, Ruth Junqueira de. **O helenismo em Roma**. Presença Clássica. UFRJ, p. 37 – 43, jul/dez, 1984.

FAVERSANI, F. **A sociedade em Sêneca**. São Paulo.Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2000.

FINLEY, M. **A economia antiga**. Porto, Afrontamento, 1980.

_____. **Os gregos antigos**. Lisboa: Ed. 70, 1988.

_____. **A Política no mundo antigo**. Lisboa, Editora 70, 1983.

GONÇALVES, Ana T. M. **Uma análise da obra De Clementia de Sêneca: A noção da virtude** . Phoenix. Rio de Janeiro, p. 51-74, 1999.

GRIMAL, P. **El helenismo y el auge de Roma**. Madrid: Siglo XXI, 1972.

_____. **O Império Romano**. Lisboa/Portugal, Edições 70, 1993.

HAMILTON, E. **O eco grego**. São Paulo: Landy Editora, 1993.

JAEGER, W. **A formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2001

LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**. Petrópolis, RJ: VOZES, 1989.

LEFORT, Claude. "O sentido Histórico. Stendhal e Nietzsche". In: **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

LEVEQUE, P. **O mundo helenístico**. Lisboa: Edições 70, 1987.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã (Feuerbach)**. 10. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

MERINO, CARMEN C. Estudio preliminar sobre la clemência. In **Sobre la clemência**. Madrid: Editorial Tecnos, 1988, p.02-17.

MOSSÉ, Claude. **Atenas: a história de uma democracia**. Brasília; Editora UNB, 1997.

MOSSÉ, Claude. **As instituições gregas**. Lisboa : Edições 70, 1985.

PADOVANI, Umberto. **História da filosofia**. São Paulo: Melhoramento, 1977

PEREIRA MELO, JJ. **A Educação e o Estado Romano**. LINHAS – Revista do Programa de Mestrado em Educação e Cultura. UDESC, V.7, n.2, 2006a.

_____. **A educação senequiana.** Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 21, n. 41, p. 61- 85, 2007a).

_____. **O “ócio” em Sêneca:** Uma condição propícia ao processo formativo. Ícone Educação, Uberlândia, v. 12, n. 1, p. 149-161, 2006b.

_____. **O sábio senequiano: um educador atemporal.** (Trabalho de Pós-Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História Universidade Estadual Paulista Julio Mesquita Filho: Assis, 2007b.

_____. **Sêneca:** o papel do sábio na formação da humanidade. Série Estudos, Campo Grande, n. 20, p. 129 – 141, 2005.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga:** os sistemas da era helenística. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005. v.3.

ROSTOVTZEFF, M. **História da Grécia.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

ROSTOVTZEFF, M. **História de Roma.** Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

SUETÔNIO. **A vida dos doze césores.** Rio de Janeiro: Ediouro, 1991.

TÁCITO. **Anais.** Trad. J.L. Freire de Carvalho. São Paulo: W.M. Jackson Inc. Editores, 1952 (Clássicos Jackson, Vol XXV).

ULMMANN, Reinholdo. **O estoicismo romano.** Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

VIZENTIN, M. **Imagens do poder em Sêneca.** Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2001.

_____. **Imagens do poder em Sêneca.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.