

CONCEITOS TRADICIONAIS DA ROMA REPUBLICANA NA OBRA DO FILÓSOFO SÊNECA

Maíra Meyer BREGALDA¹

RÉSUMÉ: Notre recherche se propose à vérifier quels aspects des notions trouvées à la République – comme, par exemple, la gloire, la liberté, la renommée, etc. – se montrent dans l’oeuvre de Sénèque. Nous constatons, pour le moment, que la manière selon laquelle le philosophe construit ces notions diffère de celle de Cicéron. On peut assurément dire que Sénèque “intérieurise” des concepts qui étaient, avant l’Empire, restreints à un contexte social et politique. Pour le stoïcisme, ce qu’il y a d’important est la vie morale des hommes, et c’est dans ce champ d’action que les écrits de Sénèque se développent.

Lúcio Aneu Sêneca nasceu em Córdoba, na Espanha, em data fixada entre 4 a. C. e 1 d. C. Seu pai, conhecido como Sêneca, o Velho ou Sêneca, o Retor, foi grande cultor da oratória.

Pouco se sabe sobre os primeiros anos de sua vida. Teria ido a Roma bem cedo, onde manteria seus primeiros contatos com a retórica e a filosofia. Desta, seu primeiro mestre foi Socião e, logo depois, Átalo e Papírio Fabiano, que foi, provavelmente, o último mestre de Sêneca em Roma. Problemas de saúde fizeram com que partisse para o Egito e só regressasse a Roma em 31 d.C.

Ao decênio de brilhante vida pública, seguiu-se o exílio para a então inóspita ilha de Córsega, em 41 d.C., de onde só retornaria oito anos depois, como preceptor do futuro imperador Nero e iniciaria, então, sua carreira política, isto é, seu *cursus honorum* - sabe-se que foi questor e, dentro de poucos anos, senador. Quando da ascensão de Nero ao trono (54 d.C.), Sêneca permaneceu como seu educador, cargo que desempenhou ao lado de Afrânio Burro, chefe da guarda pretoriana. Este é o “bom” período do governo de Nero, baseado em princípios de equilíbrio e conciliação entre os poderes do *princeps* e do Senado. Porém, o crescente conflito entre o imperador e sua mãe Agripina – que culminaria no assassinato desta, a mando do próprio filho – fez com que esse bom período decaísse. Outro sobressalto na carreira de Sêneca se deu com a morte de Burro, em 62 d.C., época em que o filósofo se afasta, gradativamente, da vida pública. Em 65 d.C., Sêneca se vê comprometido na famosa conspiração Pisoniana e, no mesmo ano, por ordem de Nero, comete suicídio.

Termos-chave da tradição sócio-político-cultural de Roma foram se modificando dos tempos da República até a época imperial. As idéias morais e políticas dos romanos – algumas herdadas dos gregos, outras especificamente suas – formam uma parte extremamente significativa do seu legado cultural. O mundo moderno, consciente ou

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Linguística, no Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Bolsista CNPq, processo 141755/2006-7. E-mail: uenerem@ig.com.br.

inconscientemente, define seus próprios padrões de comportamento pela adesão ou rejeição daqueles valores então desenvolvidos (Pereira, 1990). Curiosamente, como observa Earl,

[...] os romanos não distinguiam claramente moralidade de política [...], mas olhavam para as questões sob um ponto de vista que se pode chamar 'social', que reflete a natureza pessoal e social da própria vida política (*apud* Pereira, 1990).

Política, sociedade e religião se exprimiam através de conceitos como *pietas*, *fides*, *gloria*, *honor*, *libertas* e vários outros. Tais conceitos não existiam isolados: muito próxima da noção de *honor* estava a de *dignitas*, que, por sua vez, relacionava-se com *auctoritas*, valores que, a princípio, situavam-se mais na esfera política do que na moral. Mesmo noções como *gloria* e *libertas*, que adquiriram, com o passar do tempo, uma conotação moral, tinham estreitas ligações com a política.

Nessa fase inicial de nossa investigação, os conceitos de *libertas*, *gloria* e *res publica* se revelaram importantes. A palavra *libertas* é, talvez, a palavra-chave do vocabulário político e cívico romano (Nicolet, 1976). Na vida pública, *libertas* se desenvolve como um conceito de amplo relevo. Os romanos da época republicana tinham-na como característica nacional. Cícero afirma, nas *Philippicae*, que “é contra a lei divina que o povo Romano seja escravo” (VI, 7, 19). E conclui: “outras nações podem suportar a escravidão, a liberdade é própria do povo romano” – *idem, ibidem*.

Muito próxima à noção de *libertas* está a de *res publica*, plena de significado e de difícil definição. Para Earl, enquanto o conceito de *libertas* denotava um número reduzido de direitos políticos, *res publica* também denotava

[...] um mínimo de organização política: os magistrados, o Senado, as assembleias do povo romano. Para além disso, o seu conteúdo político era pequeno. Dizia pouco ou nada do equilíbrio do poder entre as três constituintes básicas da constituição republicana” (*apud* Pereira, 1990).

Para Maria Helena da R. Pereira, o termo “Estado” para traduzir *res publica* é o mais equivalente (1990, p.327).

No primeiro livro do *De republica*, Cipião Africano diz que

o Estado é assunto do povo, e povo não é toda reunião de homens ajuntada de qualquer jeito, e sim a reunião de uma multidão associada pela unanimidade de um direito e pela comunidade de interesses – I, 25, 39.

Para Sêneca, há dois tipos de *res publicae*:

uma, grande e verdadeiramente pública, na qual se encerram deuses e homens, em que não nos restringimos a este recanto ou àquele, mas em que percorremos, com o sol, os limites de nossa cidade; outra, à qual nos atribui a condição de nascimento - esta será a dos atenienses, ou dos cartagineses ou de algum outro povoado -, que não concerne a todos os homens, mas a alguns específicos – *De otio* IV, 1.

No entanto, a participação do cidadão na *res publica* é restringida por Sêneca, assim como por outros estóicos.

Por isso, tende-se a cair num raciocínio simplista, a saber, o de considerar os filósofos estóicos como absolutamente desinteressados da política. Não obstante, não há por que se pensar que não existia nenhum esquema político no estoicismo. Política, na Roma republicana, está amplamente relacionada à obtenção de poder, *status* ou bens materiais, cujo valor os estóicos reconheciam, mas depreciavam. O interesse apregoado pelos filósofos dessa escola consistia no bem-estar moral dos homens, e pode-se imaginar que eles voltavam seus esforços principalmente para alertá-los acerca da ira, do medo e do desejo, visando ao autocontrole (Sandbach, 1989). Ora, refletir sobre o modo como a política e os aspectos a ela relacionados também tem reflexos sobre a atitude política.

Outro importante conceito para os romanos era o de *gloria*. D. Earl estabelece uma sutil distinção entre esse termo e *fama*. Como ele observa, “fama significa ‘o que se diz’ de uma pessoa ou coisa. Aplicado a um homem, quer dizer ‘reputação’. É um termo neutro”. A seguinte definição de *gloria* é encontrada em Cícero: “Glória é a reputação de alguém divulgada com louvor” (*De inuentione* II, 166).

O conceito tradicional de *gloria*, na opinião de G. B. Conte, é o seguinte:

De acordo com os princípios do *mos maiorum*, a *uirtus* política ou militar do aristocrata romano exigia reconhecimento da parte de seus concidadãos, e este reconhecimento era, por assim dizer, a recompensa por ela (...). *Gloria* era, quase sempre, uma posse hereditária das famílias nobres, transmitida através de gerações e aumentando ou diminuindo à medida em que o indivíduo ia se tornando igual aos seus ancestrais ou não (...). *Gloria*, ligada especialmente a assuntos políticos e militares, permanece como uma prerrogativa das regras da aristocracia (Conte, 1996).

Assim considerada, a *gloria* é o reconhecimento público das qualidades do cidadão.

O pensamento de Conte mostra que a *gloria* está fortemente relacionada à *res publica*. Tais conceitos também aparecem relacionados em outra passagem de Cícero; nesta, *gloria* surge como qualidade eminentemente política e social:

Encontramos um furioso acusador, ó juízes, e um inimigo, de todas as maneiras, detestável e nocivo, o qual espero que, com tal vigor, seja de utilidade tanto aos amigos quanto ao **Estado**; mas certamente encarregou-se da causa e da acusação inflamado por inacreditável avidez.... Embora sejam úteis à causa, falo com cautela, porque temo que Lélío, devido às atividades que empreendeu visando à **glória**, pense que no meu discurso há maledicência ou despeito para com ele (*Pro Flacco*, 13, grifos nossos)

Resta-nos, finalmente, apresentar alguns trechos de obras de Sêneca que exponham sua posição perante as noções já acima referidas. Vamos nos limitar, por ora, aos conceitos de *libertas* e *gloria*. Começemos com uma passagem que mostra em que consiste a primeira, na opinião do cordovês:

O que nos espera, se algum dia subirmos deste chão para um lugar sublime e elevado, é a tranquilidade da alma e, se repudiarmos por completo nossas faltas, a liberdade completa. Queres saber em que ela consiste? Em não temer os homens nem os deuses; em não querer coisas imorais nem excessivas; ter poder absoluto sobre si próprio (...) – *Ep.* 75, 18.

Outra idéia de *libertas*, mas seguindo a mesma linha de pensamento, é encontrada no seguinte passo:

Perguntas o que é a liberdade? É não servir a nenhum objeto, nenhuma necessidade, nenhum acaso, levar a Fortuna em pé de igualdade – *Ep.* 51, 9.

Uma passagem muito importante se encontra na epístola 80:

As suas economias, que juntaram² em detrimento do estômago, consideram sua ‘cabeça’: e não almejas chegar à liberdade a qualquer custo, tu que te julgas nela nascido? (§ 4).

Aqui, é patente a oposição entre a liberdade civil, no caso concedida a escravos, e a verdadeira liberdade, acessível somente aos que tomaram o caminho da filosofia. Sêneca prossegue:

Por que olhas para teu cofre? Ela não pode ser comprada. Assim, lança-se nos editais o ilusório nome de ‘liberdade’, a qual não possuem nem os que compraram nem os que venderam: convém que a ti dê este bem, e que o peças a partir de ti. Livra-te, primeiramente, do medo da morte: ela nos impõe seu jugo; depois, do medo da pobreza (§ 5).

As passagens grifadas demonstram claramente a interiorização de um conceito que, na Roma republicana, estava restrito ao âmbito político, conforme já se disse acima. *Libertas*, no trecho, deve ser buscada a partir de si, e o meio pelo qual a ela se chega é através da eliminação dos temores (da morte, dos homens, dos deuses) e da servidão (*Ep.* 51, 9).

No tratado *De constantia sapientis*, mais uma vez a *libertas* é interiorizada e independe das coisas externas:

Ora, liberdade não é não sofrer nada, estamos enganados: liberdade é colocar a alma acima das injúrias e fazer com que só dela venham todos os motivos para se alegrar, e afastar de si as coisas externas (...) (§ 19, 2).

A *gloria*, outrora, como vimos, estreitamente relacionada à *res publica*, também adquire outro matiz nas obras de Sêneca. Observe-se um trecho da epístola 66:

Eu hesitarei em exaltar mais a mão mutilada e queimada do corajosíssimo Múcio do que a sã e salva de um outro qualquer? Ele se manteve firme, desprezando os inimigos

² Os escravos, sobre os quais Sêneca discorria anteriormente.

e as chamas, observando a própria mão se reduzir a cinzas no fogo do inimigo, enquanto Porsena, com satisfação por seu suplício e inveja de sua glória, ordenou, contra a vontade dele, que o braseiro fosse retirado (§ 51, grifos nossos).

A atitude de Múcio perante uma situação que a maioria dos homens julgaria impossível suportar lhe confere uma *gloria* que o distingue das pessoas comuns. Mais uma vez, tal como procede com Catão (*Ep.* 95, 69-71), Sêneca elogia um ato de bravura, que, para ele, é motivo de toda *gloria*.

Na epístola 13, o filósofo volta a mencionar Catão e, desta vez, também Sócrates:

A cicuta tornou Sócrates grande. Toma de Catão a espada que lhe conferiu liberdade: tirarás grande parte de sua glória (§ 14).

A glória de Catão e de Sócrates parece advir das “provações” por que passaram: a maneira com que morreram lhes proporcionou distinção e uma glória permanente.

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos, pelas valiosas sugestões que possibilitaram a confecção deste artigo.

Referências Bibliográficas:

- CICERO. (1926) *Philippicae*. Harvard: Loeb Classical Library.
_____. (1995) *De re publica*. James E. G. Zetzel (ed.). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
_____. (1996) *Pro Flacco*. G. P. GOOLD (ed.). Harvard: Loeb Classical Library.
_____. (2000) *De inuentione*. G. P. GOOLD (ed.). Harvard: Loeb Classical Library.
CONTE, G. B. (1994) *Latin literature – a history*. Baltimore/ London: Johns Hopkins University.
NICOLET, C. (1976) *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris: Éditions Gallimard.
PEREIRA, M. H. R. (vol. II) (1990) *Estudos da história da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
SÉNÈQUE. (1949) *Dialogues* (tome II) Texte établi et traduit par A. Bourgery. Paris: *Les Belles Lettres*.
_____. (1993) *Lettres à Lucilius* (tome II) Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Paris: Les Belles Lettres.
_____. (1995) *Lettres à Lucilius* (tome III) Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Paris: Les Belles Lettres.