

ESTOICISMO E ESCRAVIDÃO NO PENSAMENTO DE SÊNECA¹

Fábio Duarte Joly*

Abstract

This article analyzes Seneca's thought on slavery, suggesting that the Stoic view of slavery has not established a complete rupture with Aristotle's theory of slavery because it maintained the idea of the slave as an instrument and part of the master's body. Such an idea was further taken by Seneca to discuss the nature of domestic and political power in Rome.

Keywords: Rome; slavery; politics; Stoicism; Seneca.

Resumo

Este artigo busca analisar a escravidão no pensamento de Sêneca, com o intuito de apontar, por um lado, que a abordagem estoica da escravidão não representou um completo rompimento com o tratamento aristotélico do tema, pois manteve o paradigma do escravo como instrumento e parte do próprio corpo senhorial. E, por outro, que tal concepção da escravidão é uma das bases a partir da qual Sêneca reflete sobre a natureza do poder doméstico e político em Roma.

Palavras-chave: Roma; escravidão; política; estoicismo; Sêneca.

Um ponto comum aos estudos sobre o tema da escravidão em Sêneca é a ênfase na dissociação operada entre o pensamento estoico sobre as relações escravistas e as reflexões de Aristóteles a respeito, sobretudo no livro I de sua **Política** (por exemplo, RICHTER, 1958; GRIFFIN, 1976; MANNING, 1989). Nesse sentido, a recusa de os estóicos conceberem escravos por natureza teria representado um claro divisor de águas com as ponderações do estagirita.

* Doutor em História pela Universidade de São Paulo. Professor adjunto de História Antiga e Medieval na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

Para Aristóteles, a escravidão situava-se em uma morfologia das formas de poder em que o fato de uns comandarem e outros serem comandados residia em uma mecânica ontológica imodificável: alma e corpo, mente e instrumento, senhor e escravo (**Ética a Eudemo** 1241b18-24; **Política** 1253b38-1254a 11; 1254b16-21) (SCHIAVONE, 1997, p. 174). O filósofo grego afirmava que “a mesma coisa é vantajosa para a parte e o todo, ou para o corpo e a alma, e o escravo é parte do senhor – ele é, como teria de ser, uma parte do corpo, viva, mas ainda assim separada dele” (**Política** 1255b10-12). Ou seja, opera-se uma simbiose entre o senhor por natureza e o escravo por natureza.

De Zenão no século IV a.C. até Sêneca no século I d.C., negou-se a idéia de que o homem pudesse ser escravo por natureza. Como Peter Garnsey sintetiza, os estóicos

não mais se perguntavam, como Aristóteles era obrigado a fazer, como a forma mais pura de exploração legal de algumas pessoas por outras poderia ser justificada, mas como os homens poderiam libertar suas almas da opressão pelas paixões e emoções, e pautar seus comportamentos e atitudes morais de acordo com uma lei superior àquela humana, a lei da natureza (GARNSEY, 1996, p. 150).

Os fragmentos sobreviventes dos escritos de Zenão e de seus sucessores imediatos, Cleantes e Crisipo, e dos chamados estóicos médios – Panécio (final do século II a.C.) e Posidônio (primeira metade do século I a.C.) – indicam que esse tema da escravidão moral era o que mais chamava a atenção dos estóicos e não tanto a teoria aristotélica em si (cf. ROCCA-SERRA, 1976; GARNSEY, 1997; BOBZIEN, 1997). Mesmo em Filo de Alexandria essa perspectiva manteve-se: Deus criou duas naturezas, uma servil, outra abençoada; os escravos morais devem estar sujeitos à escravidão legal, pois precisam ser controlados para seu próprio interesse e dos demais; Esaú e Canaã, figuras do Antigo Testamento, são apresentados como arquétipos de escravos morais (GARNSEY, 1994, p. 42).

Mas, como veremos abaixo, apesar da dissociação entre escravidão legal e escravidão moral, e da negação da própria idéia de escravidão natural, permaneceu inalterada, entre alguns estóicos, como Sêneca, a concepção do escravo como instrumento do senhor e/ou parte do corpo senhorial. Seguindo a tradição estóica, Sêneca toma a escravidão como uma categoria moral para avaliar determinados tipos de comportamento social, de modo

que sua visão sobre o tema insere-se na característica de sua filosofia, mais ética do que especulativa e baseada em exortações tornadas significativas para sua audiência por meio do recurso a imagens e analogias (incluídas aqui todas as formas de linguagem figurativa: metáforas, símiles e analogias) tiradas da vida cotidiana (LARSON, 1992, p. 51). A relação senhor/escravo, tratada por meio da oposição entre alma e corpo, constitui sua principal imagem, sobretudo para pensar o poder nas *domus* e na *res publica*.

No pensamento de Sêneca, a discussão das relações escravistas é desdobramento de uma idéia central ao pensamento estoíco, a idéia de natureza. O conceito de natureza tem um papel importante na filosofia de Sêneca, uma vez que todos os seus preceitos voltam-se a um objetivo único: viver de acordo com a natureza (Ep. 5, 4; 16, 7-9). Daí a vida natural ligar-se à pobreza, entendida não como carência, mas como um estado de satisfação com o que se possui. “Não considero pobre aquele a quem basta o pouco que tem” (Ep. 1, 5), afirma Sêneca. Atendo-se ao que é necessário ou suficiente, estará se agindo de acordo com a natureza: “Uma verdadeira riqueza é a pobreza conforme a lei natural. (...) Aquele que sabe viver bem com a pobreza, esse, é verdadeiramente rico” (Ep. 4, 10-11; cf. também Ep. 27,9; 119, 7). Como notou Marta Giacchero (1980, p. 1092), Sêneca reconhece que a riqueza e a posse de um patrimônio sólido são atributos da elite imperial, mas esses “não devem ultrapassar um *modus divitiarum* equilibrado e racional, porque a riqueza material não é um valor absoluto expresso pela quantidade de bens possuídos, mas sim o resultado variável da relação entre bens disponíveis e necessidades ou desejos a serem satisfeitos”. Neste caso, a pobreza é considerada de forma positiva para Sêneca, uma vez que representa um desprendimento das coisas terrenas e, portanto, um pré-requisito para a liberdade, pois permite liberar a alma dos desejos do corpo. “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 o maior domínio sobre nós próprios: sermos senhores de nós mesmos é um bem inestimável!” (Ep. 75, 16-18).

Logo, o estado de natureza é definido como aquele em que prepondera a justa medida, e a pobreza iguala todos os homens. Esse tipo ideal de sociedade o filósofo localiza num tempo a-histórico, quando a situação do gênero humano era marcada pela felicidade e pelo usufruto comum dos dons naturais. Em uma carta, após citar Virgílio, que narra um período quando a terra era propriedade comum (Georg. I, 125-8), Sêneca descreve a idade perdida nos seguintes termos:

Sem cultura, a própria terra era mais fértil, e bastava para as necessidades de gente que não a saqueava. Quando se descobria qualquer produto natural, o prazer de o comunicar aos outros não era menor do que o prazer da descoberta. Não havia excessos, não havia carências; tudo era dividido fraternalmente. O mais forte ainda não sujeitava o mais fraco; o avaro, escondendo o que a si próprio é inútil, ainda não privava os outros do indispensável. Cada um cuidava tanto de si como do próximo. As armas jaziam ociosas; as mãos, isentas de sangue humano, guardavam toda a violência para a luta contra as feras (Ep. 90, 40-41).

Esse tempo chegou ao fim quando passou a prevalecer a *avaritia*, o desejo de se ter cada vez mais em detrimento dos outros, gerando a pobreza, a guerra, o luxo e a escravidão (Ep. 90, 38; cf. também *Ad Helviam* 11, 3). O consumo conspicuo é apontado como a principal causa da decadência daquela idade idílica: “Sob um teto de colmo habitavam homens livres, entre paredes de mármore e ouro vive hoje a escravidão” (Ep. 90, 10). Sêneca critica as técnicas envolvidas na confecção de habitações, vestuário e alimentos, que os tornam cada vez mais sofisticados e caros, deixando em segundo plano seu valor de uso: “O luxo é um desvio em relação à natureza: dia a dia cria novas necessidades, que aumentam de época para época; o engenho está a serviço dos vícios! Começou por ambicionar coisas supérfluas, em seguida contrárias à natureza, e acabou por colocar a alma na dependência do corpo, forçando-a à subordinação aos prazeres físicos” (Ep. 90, 19) e “ninguém que é escravo do corpo é livre” (Ep. 92, 33; cf. Cf. também Ep. 14,1-2; 65, 21-22; *Ad Helviam* 12, 5).

Essa “escravização” dos indivíduos aos desejos e prazeres também implicou na escravidão do homem pelo homem. Entre escravidão moral e escravidão legal há um vínculo direto, de modo que é precipitado afirmar que o estoicismo descarta a importância da segunda, enfatizando apenas a primeira. Trata-se antes de uma questão de precedência. A escravidão funda-se num ato de violência que pode se abater sobre qualquer um. Em uma de suas primeiras obras, o filósofo diz que a escravidão é produto da Fortuna que “repartiu mal os bens comuns e deu a um o domínio sobre o outro, embora nascidos com igual direito” (*Ad Marc.* 20, 2; cf. também *De Ben.* III, 28). Na carta 47 a Lucílio pondera:

Pensa bem como esse homem que chamas teu escravo nasceu da mesma semente que tu, goza do mesmo céu, respira, vive e morre tal como tu. Tanto direito tens tu a olhá-lo como homem livre como ele a olhar-te como escravo. Quando do desastre de Varo, muitos homens de ilustre ascendência, que aspiravam a entrar no senado mediante a carreira das armas, foram vítimas da fortuna: um veio a ser pastor, outro guardador de choupanas. Vê se deves então desprezar uma condição social em que tu mesmo podes tombar no próprio momento em que a cobres de desprezo. (Ep. 47, 10)

Em outra carta escreve que a “alma tanto pode estar num cavaleiro romano, como num liberto, como num escravo. O que é afinal um cavaleiro romano ou um liberto ou um escravo? Nomes nascidos da ambição e da injustiça”. No **De Beneficiis**, reafirma essa idéia ao ressaltar que é possível um escravo conferir um benefício a seu senhor, uma vez que “a ninguém a virtude está excluída; está aberta a todos, a todos admite, a todos convida, sejam livres e libertos, escravos, reis ou exilados; não escolhe casa ou riqueza, contenta-se com o homem nu” (**De Ben.** III, 18).

Os argumentos de Sêneca sugerem que, finda aquela idade de ouro, onde não existiam ricos ou pobres, senhores ou escravos, o único denominador comum a todos os homens, que se situa acima e além de todas as diferenças sociais, é a posse da alma, que permite uma vida virtuosa. Apenas no campo moral é possível recuperar a igualdade perdida. Por mais crítico que o filósofo possa ser da sociedade em que vive, não postula qualquer transformação social pela supressão das desigualdades econômicas e sociais, incluindo-se aqui a escravidão. As referências de Sêneca às relações escravistas revelam que sua preocupação não é com a eliminação da desigualdade, mas com sua administração para evitar a eclosão de revoltas violentas. A filosofia de Sêneca é, em última instância, uma filosofia do autocontrole. É o controle das próprias paixões que permite controlar os outros de um modo que se garanta a autopreservação.

Esta é a mensagem, por exemplo, de seu tratado sobre a ira. No **De Ira**, Sêneca rebate a definição aristotélica da ira como uma virtude (II, 12; III, 3), apresentando-a como a paixão mais perigosa porque gera vingança (I, 1; 12; II, 4; III, 27). A ira não pondera um equilíbrio entre a falta e a punição ao estimular um castigo imediato que não visa à correção futura, mas simplesmente à satisfação de uma ofensa passada (I, 17-19). Sêneca menciona para ilustrar esse ponto os castigos a escravos:

Platão, irritado com seu escravo, sequer esperou, e ordenou que o escravo levantasse a túnica e apresentasse as costas aos golpes, a fim de castigá-lo com as próprias mãos; compreendendo que estava irritado pára com a mão levantada na posição de desferir o golpe. Um amigo que então aparecera pergunta-lhe o que estava fazendo: “Estou punindo”, respondeu, “um homem encolerizado”. (...) “Estou irritado”, disse, “irei mais longe do que devo e voluntariamente; que este escravo não fique nas mãos de um senhor que não é senhor de si próprio” (De Ira III, 12, 5-7).

Em outras passagens (De Ira III, 32, 1; 29), Sêneca argumenta que o senhor que pune seu escravo num estado de ira não tem certeza de que há motivos suficientes ou exagera no grau de punição, como no conhecido exemplo de Védio Polião, que costumava lançar seus escravos um viveiro cheio de moréias, até que foi severamente advertido pelo imperador Augusto (De Ira III, 40, 4; cf. também De Clem. I, 18, 2).

Em todos esses episódios, a preocupação de Sêneca não é com os escravos, mas com os senhores. O filósofo apresenta-se como um médico da alma, uma das metáforas recorrentes em sua obra (STEYNS, 1906, p. 56), que busca sanar os vícios que desestabilizam o indivíduo e, por extensão, a comunidade humana. No De Ira diz que se deve corrigir, pelo sofrimento físico e moral, os caracteres depravados, tal qual o médico que amputa um membro para evitar que a doença se espalhe por todo o corpo (I, 6). A própria comunidade humana é concebida por Sêneca como um corpo constituído pelos vários indivíduos, todos eles interligados e interdependentes:

É uma impiedade prejudicar a pátria, e também um cidadão (as partes são sagradas, se o todo é venerável) e um homem, pois este é cidadão de uma cidade maior. As mãos podem prejudicar os pés, os olhos as mãos? Se todos os membros se entendem entre si, visto que a conservação de cada um interessa ao conjunto, igualmente os homens pouparão os indivíduos, pois eles são feitos para se reunir; uma sociedade não pode subsistir sem a proteção e afeição mútuas de seus elementos (De Ira II, 31,7).

No De Clementia afirma que a alma desse corpo, a *res publica*, é o imperador Nero e, portanto, de sua clemência para com as diversas partes

depende a estabilidade do todo (*tu animus rei publicae tuae es, illa corpus tuum, vides, ut puto, quam necessaria sit clementia*, I, 5, 1). Sêneca escreve:

Da mesma forma como o corpo inteiro está a serviço da alma e, embora ele seja tão grande e vistoso e ela permanece sutilmente oculta e dúbia quanto ao lugar em que se esconde, todavia as mãos, os pés, os olhos trabalham para ela, e a pele a protege. Sob o comando da alma repousamos ou corremos inquietos. Quando ordena, se ela é um senhor ganancioso, exploramos o mar por causa de lucro; se ela é ambiciosa, sem perda de tempo apresentamos nossa mão direita às chamas ou nos precipitamos, voluntariamente, para dentro da terra. Do mesmo modo, esta imensa multidão, reunida em torno de um só ser vivente, governada pelo seu espírito, dobrada pela sua razão, será oprimida e despedaçada pelas suas próprias forças se não for sustentada pela sabedoria (I, 3, 5).

A relação entre alma e corpo é a analogia principal a que se atém Sêneca na descrição da sociedade e de suas partes constituintes. E no caso da relação senhor-escravo não é diferente. As paixões e vícios do senhor apresentam conseqüências no corpo dos escravos. Na carta 47 lemos:

Quando jantamos estendidos no leito há um escravo para limpar os escarros, outro para, de quatro, andar apanhando o vômito dos convivas ébrios. Outro se destina a trincar aves de alto preço; e com a sua mão hábil, por cortes exatos desde o peito até a mitra, vai fazendo a ave em pedaços. Desgraçado, cuja vida não tem outro fim que não seja trincar aves! Só que talvez ainda seja mais miserável o senhor que nisso o adestrou para servir o seu prazer, do que o escravo forçado a adestrar-se. Outro caso é o daquele que serve vinho: vestido e pintado como uma mulher luta contra a própria idade. Não o deixam crescer, forçam-no a manter-se criança, e, apesar do seu físico de soldado, todo depilado a unguento ou à pinça, passa a noite em claro ao serviço da embriaguez e da lubricidade do senhor: serve-lhe de homem no quarto, de garoto na sala de jantar! Outro, o do encarregado de inspecionar os convivas, um infeliz que passa o tempo a notar quais os que, pela capacidade de adulação ou pela intemperança de apetite, ou de linguagem, voltarão a ser convidados no dia seguinte. Outro ainda o

dos chefes da cozinha, a quem incumbem conhecer em pormenor o paladar do senhor, quais os alimentos que lhe excitam a voracidade, quais os pratos de cujo aspecto ele gosta, quais aqueles que, pela novidade, poderão despertar a sua gula entorpecida, quais os de que já está farto, quais os que lhe apetece comer em cada dia (Ep. 47, 5-8).

A elevada diferenciação da escravaria, com suas respectivas hierarquização e especialização de funções, revela a concepção de escravo implícita no pensamento de Sêneca. Tanto o escravo como o senhor deixam de ter existência autônoma, estabelecendo-se uma relação simbiótica entre ambos: os escravos são representados como extensões do corpo senhorial. Por meio deles o senhor se alimenta, satisfaz seus desejos sexuais, controla seus convidados. Os escravos assumem funções que caberiam aos sentidos do proprietário, como a visão e o paladar. Ou seja, a despeito do pressuposto estoíco da humanidade comum a livres e escravos, nos escritos de Sêneca permanece um tópico já antes desenvolvido por Aristóteles: a visão do escravo como um instrumento de uso do senhor, correspondente às oposições alma/corpo e mente/instrumento. Veja-se, por exemplo, a argumentação abaixo, em que Sêneca apresenta algumas de suas categorias filosóficas:

Devemos circunscrever o sumo bem à alma: degradá-lo-emos se em vez da melhor parte de nós o associarmos antes à pior, se o pusermos na dependência dos sentidos que nos animais sem fala são bem mais apurados do que no homem. Não devemos atribuir ao corpo o ponto mais alto de nossa felicidade; os bens verdadeiros são aqueles que devemos à razão – bens firmes e duradouros, insusceptíveis de decadência, incapazes de padecerem qualquer decréscimo ou limitação. Os restantes bens são-no somente na opinião do vulgo; na realidade apenas têm de comum o nome com os bens verdadeiros, mas carecem das propriedades que distinguem um bem verdadeiro. Chamemo-los antes “utilidades” [commoda] ou, em nossa terminologia, “recursos desejáveis” [producta], mas sem perder de vista que se trata de “utensílios” [mancipia], não partes de nós mesmos (Ep. 74, 16-18).

Mancipium – literalmente aquilo que se tem à mão – é um dos termos para designar escravo, mas ressaltando sua qualidade de objeto. A função

de instrumento do escravo, que não é uma parte do senhor, mas está ligado a ele, também transparece quando Sêneca fala de seus próprios escravos. Por exemplo, o filósofo afirma que gosta de viajar porque “como a minha paixão pela escrita me toma sedentário e descuidado com o corpo, sempre vou fazendo um pouco de exercício à conta dos outros”, ou seja, de seus escravos que o carregam de liteira (Ep. 84, 1; mesmo tema em Ep. 55, 1). Os escravos são considerados os pés do senhor, a ponto de Sêneca não dissociar o seu exercício físico daquele praticado pelos serviçais. Na carta 27, Sêneca volta a mencionar essa interação ao dissertar sobre a posse de escravos letrados por um certo Calvício Sabino, um liberto. Como tinha péssima memória para citar autores gregos, Calvício partiu do princípio de que “ter em casa alguém erudito era o mesmo que ser erudito ele próprio”, no caso possuindo escravos especializados em citar Homero, Hesíodo e os poetas líricos (Ep. 27, 6).

Nas poucas cartas em que Sêneca cita nominalmente seus escravos, a percepção da relação escravista continua a se dirigir para associação entre escravos e corpos. Por exemplo, ao citar uma escrava adquirida por testamento – e que estava perdendo a visão – o filósofo toma sua figura como mote para uma divagação sobre a alma do senhor:

Sabes que Harpaste, a bufona que pertencia à minha primeira mulher, continua em minha casa, pois o testamento obrigava-me a assumir esse encargo. Pessoalmente não sinto o menor interesse por estas pobres criaturas; se precisar de um bobo para me divertir não preciso ir buscá-lo muito longe: troço de mim mesmo! Ora, a bufona perdeu subitamente a vista. Podes não acreditar, mas a verdade é que a infeliz não percebe que está cega. De vez em quando pede ao escravo que a trata que a leve para outra sala, porque a casa está toda às escuras! Nesta mulher faz-nos rir uma coisa que, espero que o entendas, sucede com a generalidade das pessoas: ninguém se dá conta da própria avareza, da própria ambição. Os cegos, ao menos, ainda pedem a alguém que os guie; nós andamos aos tropeções, não queremos quem nos guie, e vamos repetindo: “Não sou eu que sou ambicioso, o que sucede é que é impossível ter outro estilo de vida em Roma; eu não sou amante do luxo, a cidade é que me obriga a toda esta despesa...” (Ep. 50, 2-3).

E prossegue tecendo considerações sobre quão imperioso é conformar a alma humana para o correto exercício da virtude: “Para dizer a verdade, nem sequer é necessário grande esforço se, como disse, começarmos a formar e a corrigir a nossa alma antes que as más tendências cristalizem” (50, 5). O escravo é um mero corpo, e, portanto, apenas com características físicas, como a cegueira. Características essas que são transpostas, por meio de metáforas, para um plano moral circunscrito ao senhor, ou seja, a passagem acima se estrutura de acordo com as oposições alma/corpo e senhor/escravo.

Devido a esse prisma pelo qual Sêneca vê a relação escravista, não é de se estranhar que considere o suicídio como a única via de livre-arbítrio aberta ao escravo, como se somente destruindo seu corpo ficasse totalmente livre do senhor. Essa idéia é expressa novamente mediante uma oposição entre escravidão do corpo e escravidão da alma. O suicídio do escravo é uma prova de que sua alma é livre e, nesse caso, a classe servil pode ser um manancial de *exempla* (VAN HOOFF, 1990, p. 17-20). A menção ao jovem espartano que se dá a morte sintetiza bem os argumentos de Sêneca a esse respeito:

Ficou na história o gesto de um jovem da Lacônia, imberbe ainda, que, ao ser feito prisioneiro, começou a gritar no seu dialeto dórico: “Não serei escravo!”. E comprovou as palavras pelos atos: a primeira vez que o mandaram desempenhar um trabalho servil e indigno (tratava-se de ir buscar um vaso para excrementos) ele despedaçou a cabeça contra uma parede. Como pode alguém se sujeitar a ser escravo tendo a liberdade assim à mão? Não preferirias tu ver morrer assim um filho teu a vê-lo chegar à velhice por covardia? Como te deixas perturbar pela idéia da morte se até crianças sabem enfrentá-la com coragem? Se não obedeces por bem ao destino, obedecerás por mal! Faz por vontade própria o que não tens poder para alterar. Não serás capaz de adotar a atitude desta criança e gritar: “Não serei escravo!”. Desgraçado de ti, que serás escravo dos homens, das coisas, da vida – pois a vida não passa de escravidão se nos faltar a força para morrer (Ep. 77, 14-15).

Em outra passagem, ao tratar do tema da inevitabilidade da morte, Sêneca escreve: “É um escravo que se atira telhado abaixo para deixar de aturar os gritos do senhor, é um escravo fugitivo que, para não ser recapturado, se transpassa com um punhal” (Ep. 4, 4). E poderíamos citar ainda seu retrato da morte de um escravo gladiador.

Não há muito, um dos germanos destinados aos combates com feras, enquanto se faziam no circo os preparativos para o espetáculo da manhã, retirou-se para satisfazer uma certa necessidade corporal – a única oportunidade que teve para estar sozinho, longe do olhar dos guardas; então agarrou num daqueles paus com uma esponja atada na ponta que se usam para limpar as imundícies e enfiou-o garganta abaixo, morrendo por asfixia. É o que se chama de cúmulo do desprezo pela morte. (...) Que atitude heróica a deste homem, bem digno de lhe ser facultada a escolha do destino! (Ep. 70, 20).

Quando o escravo não está sendo representado como um instrumento do senhor, ele aparece como um indivíduo que busca afirmar sua liberdade e humanidade destruindo-se. É precisamente essa última conclusão que emerge da longa passagem do **De Beneficiis** (III, 18-28) sobre a facultade de um escravo conferir um benefício a seu senhor. Nesta que é a mais elaborada teorização da escravidão presente em sua obra, Sêneca inicia criticando a distinção entre *beneficium*, *officium* e *ministerium*, que tradicionalmente circunscreve a ação dos escravos à última relação (cf. **De Ben.** III, 18, 1). Segundo essa ótica, o escravo não pode conferir um benefício porque tal ato pressupõe a liberdade de escolha; o escravo não tem o poder de recusar e, por conseguinte, apenas obedece (*servus autem non habet negandi potestatem; ita non praestat, sed paret*, **De Ben.** III, 19, 1). E, após afirmar que essa distinção leva em conta apenas a condição social (*status*) do indivíduo e não o espírito que anima a ação (*animus*), arremata dizendo que “o escravo pode ser justo, pode ser forte, pode ter uma grande alma. Portanto, pode conferir um benefício, o que é sinal de virtude” (**De Ben.** III, 18, 3). Para avançar a tese de que um escravo pode ser benfeitor de seu senhor, Sêneca argumenta que nem o poder do *dominus* é absoluto e nem a obediência do escravo é irrestrita, pois ambos estão sujeitos a constrangimentos legais; na ausência destes, há livre curso para a concessão de benefícios por ambas as partes (cf. III, 20, 2-21).

E quais são os benefícios que os escravos podem dar a seus senhores? Os exemplos que Sêneca enumera com detalhes têm um ponto comum: trata-se sobretudo da preservação da vida do senhor, mesmo que isso acarrete a morte do escravo. Os contextos históricos são dois: durante a República, os períodos de guerra civil; durante o Principado, as delações ao imperador

(que Sêneca compara a um estado de guerra civil). Nessa argumentação exposta no **De Beneficiis** sobressai a proposição de que a relação escravista deve idealmente situar-se fora da esfera da lei, o que localiza a discussão sobre a escravidão na própria economia do tratado, em que a minimização da ordem jurídico-legal é a linha de força.

Quando expõe o processo de troca de dons, Sêneca toma como um contraponto a esfera das transações econômicas. O filósofo separa nitidamente o ato de conferir um benefício e sua conseqüência, a espera de uma retribuição (*gratia*), das relações de tipo contratual, como aquelas entre credor e devedor, caracterizadas pela obrigatoriedade da reciprocidade, registros das pendências, prazos para pagamento da dívida e presença de testemunhas. Logo antes de introduzir o tema da escravidão (**De Ben.** III, 6-17), Sêneca discute a possibilidade de a ingratidão ser punida por lei e rejeita tal hipótese, alegando que, se assim fosse, a troca de benefícios seria desencorajada (GRIFFIN, 2003, p. 97 e 101). Em resumo, o problema que preocupa o filósofo é de natureza hierárquica, ou seja, o da possibilidade de um inferior, nas relações sociais não regidas contratualmente pelo mercado ou pelo Estado, ter capacidade de retribuir o benefício a seu superior.

A participação do escravo na sociedade humana, para Sêneca, ocorreria por meio de sua inserção em relações de reciprocidade com seu senhor, pautadas pela *amicitia*. O filósofo enfatiza que os escravos devem ser tratados como amigos, pois, desta maneira, atuam no sentido de preservar a vida do senhor. Senhor e escravo são indissociáveis, pois cada qual está na dependência do outro.

A violência rompe esse corpo unitário e daí as prescrições senequianas de tratamento dos escravos. Na carta 47 escreve:

Por isso me parece ridículo achar desonroso jantar na companhia de um escravo. Entretanto, os infelizes escravos nem sequer podem mover os lábios para falar: o mínimo murmúrio é punido à chibatada, e nem ruídos casuais – tosse, espirro ou soluço – estão ao abrigo do chicote; qualquer barulho que interrompa o silêncio do senhor é duramente punido; passam toda a noite em pé, sem comer, sem falar. O resultado é que esses escravos a quem se proíbe falar em frente do senhor, falam depois mal dele pelas costas. Antigamente, quando os escravos conversavam, não só na presença,

mas com o senhor, quando não se lhes cosia a boca, eles estavam prontos a arriscar a vida pelo senhor; a desviar sobre si próprios qualquer perigo que o ameaçasse; conversavam às refeições, mas calavam-se quando torturados. Surgiu depois aquele ditado, sinal da mesma arrogância: tantos os inimigos quantos os escravos. Não, eles não o são, nós é que fazemos deles nossos inimigos (47, 2-5).

Os senhores prudentes, pelo contrário, adotam estratégias de cooptação para manterem o domínio sobre os escravos:

Vive com teu escravo de forma clemente, e mesmo afável, admite-o nas tuas conversas, nas tuas deliberações, nas tuas refeições. (...) Não vedes o que faziam os nossos maiores para colocar os senhores ao abrigo do ódio e os escravos ao abrigo da injúria? Ao senhor chamavam “pai de família” e aos escravos, uso que aliás perdura nos mimos, “pessoas de família”. Além disso, instituíram um dia feriado no qual era, não só lícito, como obrigatório que escravos e senhores tomassem as refeições em conjunto; atribuíram-lhes cargos honoríficos na administração da casa ou na distribuição da justiça, fazendo assim da casa uma república em ponto pequeno (Ep. 47, 13-14).

Mediante a teatralização da Saturnália, momento festivo de inversão das hierarquias sociais, Sêneca advoga uma alternativa de controle social na qual as relações entre o *dominus* e seus escravos são administradas por meios não-coercitivos (daí sua ênfase no uso da palavra e no convívio), buscando minimizar os conflitos e tensões verticais (isto é, entre escravos e senhores), enfraquecendo as relações horizontais entre os escravos. O uso da violência gera unidade entre os dependentes, tornando-os todos “inimigos” do senhor (cf. também *De Ira* III, 16, 2). Uma lógica que Sêneca, ao final da mesma carta, também transpõe para o campo político:

Quem é respeitado é também amado, ao passo que o amor nunca pode ir de par com o medo. Entendo, portanto, que fazes muito bem em não querer inspirar medo aos teus escravos, em apenas os castigares verbalmente: só os irracionais é que são ensinados a chicote. Nem tudo quanto nos atinge nos fere; é a nossa vida de luxo que nos torna propensos à ira, a ponto de a mínima contrariedade gerar uma explosão de cólera. Criamos em nós próprios uma so-

berba de reis. E os reis, por seu lado, esquecendo-se do próprio poder e da fraqueza dos outros, enfurecem-se e lançam-se como feras, como se tivessem recebido alguma ofensa, quando a grandeza da própria fortuna os mantém ao abrigo total das ofensas (Ep. 47, 19-20).

No **De Clementia** encontramos a mesma linha de argumentação:

É digno de louvor comandar os escravos com moderação. Mesmo tratando-se de uma mercadoria, não se deve ponderar sobre o quanto ela pode ser castigada impunemente, mas sobre o quanto é permitido a ti conforme o que é bom e honesto, e que nos ordena poupar até os cativos ou aqueles comprados. Quão mais justo é, tratando-se de homens livres, nascidos de pais livres, honrados, não abusar deles como se fossem mercadoria, mas tratá-los como se estivessem um grau abaixo, e que lhe foram entregues não em escravidão, mas em tutela. É permitido aos escravos refugiarem-se em estátuas; ainda que tudo seja permitido contra o escravo, contra o homem livre o direito comum a todos seres portadores de alma veta algumas ações. (...) Assim como toda a cidade aponta para os senhores cruéis e por isso são detestáveis e odiados, do mesmo modo a injustiça dos reis está à vista de todos e a infâmia e o ódio são transmitidos por séculos. É melhor nem mesmo nascer do que ser contado entre aqueles que nasceram para o mal de todos! (De Clementia I, 18).

O filósofo advoga uma autoridade, seja do *princeps*, seja do *dominus*, baseada não na crueldade gratuita, mas na idéia de clemência, ou seja, governar mediante o recurso à suspensão de penalidades diante dos delitos cometidos, pois apenas assim os subalternos tornam-se gratos e não se voltam contra o governante. O recorrente uso da violência, pelo contrário, apenas faz crescer a revolta contra a autoridade constituída. Tanto maior será a autoridade quanto menor for o recurso às suas prerrogativas, sobretudo àquela do direito de vida e morte sobre os governados. Mas a quais governados Sêneca se refere?

Embora o tratado sobre a clemência inicie com um claro viés universalista no tocante ao alcance do poder imperial, posteriormente, a ênfase recai sobre aqueles que mais diretamente poderiam ameaçar o poder

de Nero em Roma, e o império e o povo romano são evocados apenas com propósitos retóricos: Sêneca dirige-se, na verdade, aos aristocratas das grandes casas de Roma. Tanto que, na caracterização da clemência, o ponto mais ressaltado é o de que ela não é uma virtude a ser usada indiscriminadamente, mas apenas no trato com indivíduos de posição superior (*fastigium*) semelhante à do monarca, caso contrário é como sujar as mãos inutilmente para matar insetos (I, 21, 2-4). A clemência visa, portanto, preservar a vida de uma elite, e isso para evitar que ela questione a posição suprema do imperador e almeje seu lugar. É o que Sêneca exemplifica citando os conselhos de Lúvia para Augusto, diante de uma conspiração encabeçada por L. Cinna. Contra o desejo manifestado pelo imperador de reprimir violentamente os envolvidos (I, 9, 5), sua esposa exorta-o a poupar a vida de Cinna, evitando uma seqüência de represálias por parentes e amigos (I, 6, 7). Como assinalou Miriam Griffin (2002, p. 329-330), a discussão filosófica de Sêneca no **De Clementia** estava baseada no procedimento legal romano da *cognitio*, empregado em julgamentos diante do *princeps* e do senado, governadores provinciais e prefeitos da cidade de Roma.

Em suma, os paralelos entre *domus* e *res publica*, e, nesse contexto, a oposição corpo/alma, indicam que o estoicismo de Sêneca não visava apenas a propor uma alternativa de controle senhorial (como sustenta BRADLEY, 1986), mas também era uma filosofia que postulava uma determinada visão das relações entre aristocracia e *princeps* em Roma. Alma e corpo, senhor e escravo, imperador e súditos, ou seja, do nível individual, passando pela esfera doméstica e atingindo o campo político, todos os termos formam uma unidade, que deve ser preservada em prol da ordem social.

Documentação textual

SÊNECA. **Cartas a Lucílio**. Trad. J. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

SÊNECA. **Tratado sobre a clemência**. Trad. Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 1990.

SÊNECA. **Cartas Consolatórias**. Trad. Cleonice Furtado Mendonça van Raij. Campinas: Pontes, 1992.

SÊNÈQUE. **De Clementia**. Paris: Les Belles Lettres, 1921.

SÊNÈQUE. **De Ira**. Paris: Les Belles Lettres, 1922.

SÉNÈQUE. **Des Bienfaits**. 3 v. Paris: Les Belles Lettres, 1926.

SÉNÈQUE. **Lettres à Lucillius**. 5 v. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

Bibliografia

BOBZIEN, S. Stoic conceptions of freedom and their relation to ethics. In: SORABJI, Richard (ed.). **Aristotle and after**. London: Institute of Classical Studies, 1997, p. 71-89.

BRADLEY, K. R. Seneca and slavery. **Classica et Mediaevalia**, 37, p. 161-172, 1986.

GARNSEY, P. Philo Judaeus and slave theory. **Scripta Classica Israelica**, 13, p. 30-45, 1994.

_____. **Ideas of slavery from Aristotle to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. The Middle Stoics and slavery. In: CARTLEDGE, P.; GARNSEY, P.; GRUEN, E. (eds.). **Hellenistic constructs: essays in culture, history, and historiography**. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 159-174.

GIACCHERO, M. Economia e società nell'opera di Seneca. Intuizioni e giudizi nel contesto storico dell'età giulio-claudia. In: **Philias Charin. Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni**, v. 3. Roma: Giorgio Bretschneider, 1980, p. 1085-1136.

GRIFFIN, M. T. **Seneca, a philosopher in politics**. Oxford: Oxford University Press, 1976.

_____. Political thought in the age of Nero. In: CROISILLE, J-M.; PERRIN, Y. (eds.). **Neronia VI: Rome à l'époque néronienne**. Bruxelles: Éditions Latomus, 2002, p. 325-337.

_____. Seneca as a sociologist: *De Beneficiis*. In: DE VIVO, A. de; LO CASCIO, E. (eds.) **Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone** (Atti dei Convegno Internazionale – Capri, 25-27 marzo 1999). Bari: EdiPuglia, 2003, p. 89-122.

LARSON, V. T. Seneca and the schools of philosophy in early imperial Rome. **Illinois Classical Studies**, 17.1, p. 49-56, 1992.

MANNING, C. E. Stoicism and slavery in the Roman Empire. **ANRW**, II.36.3, p. 1518-1543, 1989.

RICHTER, W. Seneca und die Sklaven. *Gymnasium*, 65, p. 196-218, 1958.

ROCCA-SERRA, G. Le stoicisme pré-imperial et l'esclavage. *Atti Ce. R. D. A. C.*, v. 8, p. 205-222, 1976.

SCHIAVONE, A. Legge di natura o convenzione sociale? Aristotele, Cicerone, Ulpiano sulla schiavitù-merce. In: MOGGI, M.; CORDIANO, G. (orgs.). **Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'oikos e della familia**. Pisa: Edizioni ETS, 1997, p. 173-182.

STEYNS, D. **Étude sur les métaphores et les comparaisons dans les oeuvres en prose de Sénèque le philosophe**. Gand: Librairie J. Vuylsteke, 1906.

VAN HOOFF, A. J. L. **From autothanasia to suicide: self-killing in classical Antiquity**. London: Routledge, 1990.

Nota

¹ Este artigo é produto de tese de Doutorado em História, defendida na FFLCH-USP em 2006, sob orientação do Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello e financiamento da Fapesp.