

# Uma Análise da Obra *De Clementia* de Sêneca: A Noção de Virtude

---

---

Ana Teresa Marques Gonçalves

## Résumé

*Le but de ce travail est réfléchir sur la notion de uirtus qui apparaît dans l'oeuvre De Clementia de Sénèque.*

Lúcio Aneu Sêneca nasceu em Córdoba, cidade da província romana da Bética, ao final do primeiro século antes de Cristo. Seus pais, Sêneca e Hélvia, também eram provinciais. Ainda criança foi levado a Roma, onde estudou retórica com o próprio pai, transformando-se num dos maiores oradores de seu tempo. Foi aluno também dos filósofos Sócion, Papírio Fabiano, Demétrio e Átalo, entrando assim em contato com ensinamentos pitagóricos, cínicos e estoicos. Foram estes últimos que tocaram mais profundamente a alma de Sêneca (Waltz, 1909:10).

Em 25 d.C., empreendeu por questões de saúde uma viagem ao Egito, fixando residência na cidade de Alexandria, centro de efervescente vida cultural e religiosa (Oliveira, 1998:56), retornando a Roma apenas em 31 d.C. Exerceu vários cargos públicos, como a Questura (entre 31 e 37 d.C.), a Pretura (49 d.C.) e o Consulado *Suffectus* (56 d.C.). Foi perseguido sob Calígula e exilado sob Cláudio, permanecendo oito anos na ilha de Córsega. Em 49 d.C., Sêneca retorna a Roma, convidado por Agripina para ser o preceptor de seu filho, Nero. Em 54 d.C., Cláudio é assassinado e Nero assume o governo do Império Romano, tendo Sêneca como seu conselheiro pessoal e participante do *Consilium Principis* (Crook, 1955:32). Em 59 d.C., após o assassinato de Agripina, Sêneca começa paulatinamente a afastar-se da vida pública, o que faz de forma mais incisiva a partir de 62 d.C., quando morre Burrus, o Prefeito do Pretório. No ano de 65 d.C. é implicado na Conjuração de Pisão e obrigado a se suicidar.

Muito se tem discutido a respeito da ascendência de Sêneca sobre Nero, antes e principalmente depois deste ter se tornado imperador. Autores como Paul Petit (1974), Michel Cazenave e Roland Auguet (1995) e Jean-Michel Croisille (1994) defendem a existência de uma sensível ascendência pessoal e política de Sêneca sobre Nero, chegando mesmo a dividir o governo deste em duas fases: de 54 a 62 d.C., quando Sêneca esteve aconselhando o jovem governante, e de 62 a 68 d.C., momento denominado de “despotismo tirânico” (Petit, 1974:101), no qual sem os conselhos de Sêneca, Nero teria se tornado um tirano ao se afastar do Senado. Outros autores, como Norberto Guarinello, acreditam que Sêneca fazia parte de um importante grupo estoico senatorial, guiado por Thræsea, responsável por uma participação decisiva na ascensão e nas decisões tomadas por Nero, nos oito primeiros anos de seu governo. A ruptura dar-se-ia no final de 62 d.C., motivada por intrigas internas que compreendemos mal e que levaram, simultaneamente, ao afastamento de Sêneca da corte e ao distanciamento de Thræsea das sessões do Senado (Guarinello, 1996:59-60). Por fim, há os que pensam, como Fábio Favversani, que Sêneca não conseguiu impor nenhuma direção a Nero, tendo este agido sempre segundo sua própria vontade do início ao fim de seu governo (Favversani, 1998:10).

Lucien Jerphagnon demonstra, em seu texto “*Le Philosophe et son image dans l'Empire d'Auguste à la Tétrarchie*”, que a posição ocupada por Sêneca junto a Nero, ou seja, um filósofo estar de alguma forma próximo a um imperador, não era incomum no Império Romano, desde os seus primórdios. Este autor nos fornece uma longa lista de filósofos que freqüentaram o Palácio e/ou o Conselho de imperadores tão diversos quanto Augusto (Athenodoro de Tarso e Areio Didimo), Tibério (Thrasillo), Vespasiano (Eufrates de Tyr e Apolônio de Tiana), Domiciano (Flávio Archippo), Nerva (Dion de Prusa), Adriano (Favorino d'Arles), Aureliano (Porfírio), entre outros (Jerphagnon, 1981:168). Estes filósofos apresentaram duas características comuns: em primeiro lugar, enriqueceram muito; em segundo lugar, foram todos acusados de contrastarem as virtudes que defendiam com sua conduta escandalosa. Como afirma Jerphagnon, quem ousa se identificar com imagens sublimes — e por demais virtuosas — assume o risco de encarnar a perfeição e de não conseguir fazê-lo frente a vários pares de olhos (Jerphagnon, 1981: 182). Sêneca é, portanto, um dos vários filósofos que se acercaram do poder imperial e que conquistaram benesses e críticas por causa disso. Porém, como homem ligado aos princípios estoicos, ele não podia se furtar de vivenciar a política de seu tempo. De seus estudos acerca do Estoicismo, havia aprendido que o filósofo

deveria proceder a uma vida ativa na cidade (Oliveira,1998:77). Como coloca o doxógrafo Diôgenes Laértios:

“No primeiro livro de sua obra *Dos Modos de Vida*, Crispos sustenta que o sábio participará da vida política, se nada o impedir, pois assim ele conterà a deficiência e propagará a excelência.” (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*,VII,121).

Se Sêneca influenciou ou não de forma eficaz os primeiros anos de governo de Nero, não é uma questão fundamental para a execução deste trabalho, visto que vamos analisar uma obra produzida em 56 d.C., na qual o filósofo descreve como ele gostaria que fosse o governo imperial. Não devemos nos deixar enganar pelos artifícios retóricos usados por Sêneca no *De Clementia*. Ele inicia a obra com as seguintes palavras:

“Dispus-me a escrever a respeito da clemência, ó Nero César, para que eu, de certa forma, desempenhasse a função de espelho e te mostrasse a tua pessoa como a que há de vir para a maior de todas as satisfações.” (SÊNECA. *De Clementia*,1,1).

Como afirma Ingeborg Braren, tradutora de uma das versões da obra por nós utilizada, citar o espelho no início da obra dá apenas indicações do tipo de tema ou problema que será tratado. Servindo como espelho para retratar o soberano, Sêneca apresentará uma filosofia de Estado ou uma ocorrência política ou uma personalidade política (Braren,1990:39). Desta forma, citar o espelho não quer dizer que o que vai ser explanado é um reflexo do que existe, mas sim do que poderia existir. Não quer dizer que Nero era clemente, mas que poderia ser, se quisesse se tornar um melhor governante na ótica estoíca. Portanto, não vamos discutir neste trabalho se Nero foi ou não clemente, como desejava Sêneca, mas vamos analisar esta virtude como uma noção fundamental para entender os princípios políticos estoícos defendidos por Sêneca, para a ocorrência de um bom governo à frente do Império.

De acordo com Anne-Marie Ozanam, a grande originalidade do estoicismo romano foi o encontro entre um sistema filosófico e uma retórica, ou seja, a capacidade dos autores em adaptarem os preceitos estoícos ao que o público romano gostaria de ler e ouvir (Ozanam,1990:276). Portanto, deve-se levar em conta que muitos dados colocados na narrativa são meros artifícios retóricos.

Para Paul Petit, o *De Clementia* foi um manifesto e um programa político, que quis fazer do jovem imperador um sábio estoíco (Petit, 1974:100). Para Norberto Guarinello, Sêneca desenvolve nesta obra suas



reflexões sobre o poder do *princeps* e sobre a diferença entre o tirano e o bom rei que já esboçara em seu tratado anterior *De Ira*, escrito contra Calígula (Guarinello, 1996:57). Para Luizir de Oliveira, nesta obra Sêneca refletirá sobre a clemência imperial, e sobre a possibilidade de transformar o imperador numa espécie de espelho da razão universal, num modelo de virtude que traria a paz e a alegria a todos os seus súditos. Trata-se, enfim, de uma obra de persuasão e de propaganda, que o novo imperador deveria utilizar a seu favor (Oliveira, 1998:76-77). Para Ingeborg Braren, a obra é um tratado no qual Sêneca apresenta a cristalização de suas idéias políticas e uma resposta ao diagnóstico das carências que encontrou em seu momento histórico-político (Braren, 1990:13). Para François Préchac, a obra é um manifesto em favor de uma justiça superior que se define pelo amor aos homens e pelo horror aos instintos brutais (Préchac, 1921:5). Já para Silvia Gastaldi, na obra ocorre a elaboração de uma ideologia do Principado na qual se busca uma colaboração entre o Príncipe e a aristocracia, fornecendo-se a Nero um código de comportamento adequado à sua posição e às suas funções, a partir de uma corrente neostóica romana, que buscava um melhoramento ético da sociedade, tomando-se como base o grupo dirigente da mesma (Gastaldi, 1998:335-336).

Trata-se, deste modo, de uma obra na qual fala-se de virtudes modelares, de intenções de poder, de possibilidades de condução de governo, de idealizações. Estamos no mundo das idéias e das práticas políticas, de sua utilidade e de sua eficácia para o desenvolvimento harmônico da relação imperador-súditos. E é neste âmbito de modelos, possibilidades e idealizações que vamos analisar a virtude da clemência, como ela nos é apresentada por Sêneca.

Segundo Maria Helena da Rocha Pereira, a clemência é um termo político especialmente adequado a finalidades de propaganda, que goza de uma aura extraordinária no tempo das guerras civis e fica particularmente ligado à figura de César, a quem o Senado honra com um templo dedicado à *Clementia Caesaris*, onde a personificação de clemência — então realizada pela primeira vez — aparecia de mãos dadas com o general. Logo a seguir, vemos que Augusto dá um lugar fundamental a esta virtude, pois um escudo votivo encontrado em Arles dá-nos a saber em que se alicerçava sua *auctoritas: uirtus, iustitia, clementia, pietas*, as quatro virtudes cardinais dos romanos. Acredita-se que a clemência é uma noção própria deste povo, não derivada, como tantas outras, da influência grega (Pereira, 1984:358-363).

Na República, ela aparece como a qualidade própria dos romanos para com os povos dominados. No Principado, ela surge como uma virtu-

de capaz de gerenciar a relação do imperador com seus súditos. Esta mudança em sua acepção é bastante interessante. A clemência só pode ser exercida enquanto virtude se for posta em prática por um ser superior se dirigindo a seres inferiores. Para ser expressa a clemência precisa desta dicotomia superior-inferior. Na República, a *libertas* garantia que todos os cidadãos eram iguais perante a lei e que seus inferiores, para os quais eles deveriam se mostrar clementes, eram os povos conquistados. No Principado, com o surgimento da figura do *princeps*, o *primus inter pares*, surge um ser superior a todos os cidadãos romanos e a todos os povos conquistados: o imperador. Este agora é que deve possuir clemência em suas ações para com seus inferiores. Torna-se necessário, inclusive, se reconstruir a noção de *libertas*, que passa a ser vista como a *Libertas Augusta*, isto é, a necessidade de um Augusto, um bem-aventurado, à frente do Império para que este possua ordem e liberdade. Não é mais o povo romano que conserva a *libertas*; no Principado sua manutenção é uma obrigação do imperador que detém o título de Augusto. Para manter esta nova concepção de *libertas*, ele precisa exercitar sua clemência, visto que necessita evitar revoltas e manter a ordem, para garantir a liberdade. E é desta maneira que a clemência aparece na obra de Sêneca. É importante notar, assim, como Sêneca coaduna os princípios estoicos, de influência grega, com uma virtude iminentemente romana.

Para compreender como a virtude da clemência aparece na obra de Sêneca, é necessário perceber como a própria noção de virtude foi pensada pelos estoicos gregos, fundadores do Pórtico, dos quais Sêneca herdou várias concepções.

Como afirma Pierre Aubenque, o estoicismo é uma filosofia helenística, ou seja, trata-se de um conjunto de idéias que começaram a ser veiculadas na Grécia após a morte de Alexandre, o Grande em 323 a.C. (Aubenque, 1981:167). O período denominado helenístico se estende da morte deste soberano macedônio até a conquista romana em 30 a.C. Ele é marcado por grandes transformações sociais, políticas e econômicas, que atingiram vastas porções geográficas do Oriente e do Ocidente. A época das *póleis* é sucedida pela das monarquias, forma de governo que passa a preponderar em várias comunidades (Petit, 1987:2-20). As filosofias helenísticas estão muito preocupadas em fornecer princípios capazes de consolar e tranqüilizar os homens, isto é, em apresentar-lhes respostas para alguns questionamentos e problemas que estão surgindo, em trazer-lhes possibilidades individuais de bem viverem. Tanto os filósofos estoicos quanto os epicuristas e os cétricos se preocuparam em demonstrar o

direito acessível a todos os mortais de viverem felizes, apesar das circunstâncias adversas.

O primeiro enunciador de princípios estoicos foi Zenão de Cício, discípulo de Crates, um filósofo cínico, que começou a reunir alunos perto do Pórtico (*Stoa*) das Pinturas em Atenas. As concepções e dogmas estoicos foram sendo construídos paulatinamente com as contribuições sucessivas de Cleanto, Crisipo, Panécio, Possidônio, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. Cada um deles criando idéias próprias e acrescentando-as à doutrina existente, e adaptando o que já existia a seu tempo e espaço.

A filosofia estoica entrou em Roma na passagem do II para o III século a.C., através dos princípios propagados por Panécio e Possidônio. De acordo com Paul Veyne, em seu texto sobre a Helenização de Roma (Veyne, 1983:105-125), todas as contribuições culturais trazidas para a capital do Império não o foram meramente por serem gregas, mas por serem vistas como boas técnicas, características do mundo considerado civilizado. Os costumes e idéias dos povos vencidos faziam parte do botim romano junto com os bens materiais.

Todavia, a helenização foi seletiva, ou seja, somente foram adotados em Roma os princípios estrangeiros que se coadunavam com a sua estrutura mental e política. A cultura helênica se aliou ao espírito romano. Por isso, podemos ver um estoico como Sêneca falando de uma virtude totalmente romana como a clemência, sem, contudo, abandonar os princípios básicos do estoicismo, construídos pelos primeiros estoicos. Os romanos tinham como suporte fundamental e modelo do seu viver comum a tradição, no sentido de observância dos costumes dos antepassados, o *mos maiorum*. A tradição não era para eles uma força anquilosante, mas uma fonte de inspiração para novos desenvolvimentos (Pereira, 1984:345). Às virtudes estoicas da prudência, temperança, coragem e justiça, correspondem o valor, a clemência, a justiça e a *pietas* romanas, e as virtudes do escudo de Augusto. O Pórtico se harmonizou com perfeição ao *mos maiorum* (André; Aubenque, 1964:21).

Foi exatamente dentro deste espírito de adaptação e de seletividade que as idéias de Panécio e Possidônio foram divulgadas em Roma. Panécio de Rodes foi amigo de Cipião Emiliano, pertenceu ao chamado círculo dos Cipiões e buscou defender a idéia de que só há virtude quando o homem harmoniza o pensamento, o desejo e a ação, tentando reservar um grande espaço de atuação para a vontade humana. Já Possidônio, que chegou a Roma em 86 a.C., foi amigo de Pompeu e mestre de Cícero e abriu aos romanos o conjunto da cultura helenística (Petit, 1987:111 e Pimentel, 1993:11).



Na opinião de F.R. Chaumartin, Sêneca foi um atento leitor de Possidônio e adaptou muitas de suas idéias para o contexto imperial romano do I século d.C. Duas concepções filosóficas suas influenciaram sobremaneira o pensamento senequiano. A primeira defende que há no homem duas faculdades: a apetitiva, que o impulsiona a se alimentar e a se reproduzir, e a instintiva, que o impele a defender-se com coragem de todos os perigos que surgem. A segunda sustenta a importância do sábio se imiscuir na vida política e social de sua comunidade, pois ele teria a faculdade do bem agir e deveria empregá-la em benefício de seus concidadãos (Chaumartin, 1989:21-28).

Para entender esta influência é necessário analisar quem influenciou Panécio e Possidônio, isto é, os filósofos da primeira fase estoíca, que conhecemos principalmente através de doxógrafos, como Diôgenes Laértios e Plutarco. Sobre a segunda influência do ideário de Possidônio sobre o pensamento de Sêneca, isto é, a necessidade do sábio participar da vida política de seu tempo, já demonstramos, citando Diôgenes Laértios, que esta concepção vem de Crisipo. Sobre a primeira influência de Possidônio sobre Sêneca, ou seja, as faculdades apetitiva e instintiva nos homens, cremos que estas se vinculam diretamente à noção de *oikeiosis*, ou seja, viver segundo a natureza, visando conservar-se. Viver possuindo a ciência do que é conforme a natureza e a vida (Brun, 1985:77). Como afirma Diôgenes Laértios:

“Os estoícos dizem que o primeiro impulso do ser vivo é o da sobrevivência, que lhe foi dado desde o início pela natureza. No primeiro livro de sua obra *Dos Fins*, Crisipos afirma que o primeiro bem possuído por cada ser vivo é a sua própria constituição física e a consciência da mesma. Não se pode admitir logicamente que a natureza torne o ser vivo estranho a si mesmo (de outra forma ela não o teria criado), nem que o trate como um estranho, nem que não o tenha como sua criatura. Somos então compelidos a dizer que a natureza, constituindo o ser vivo, fê-lo caro a si mesmo, pois assim ele repele tudo que lhe é prejudicial, e acolhe tudo que lhe é útil e afim. Os estoícos demonstram que falam falsamente todos os propugnadores da idéia de que o primeiro impulso dos seres vivos é em direção ao prazer” (DIÔGENES LAÉRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII,85).

Vemos, deste modo, como Crisipo discutindo com os epicuristas foi relido por Possidônio, e este por sua vez acaba influenciando o ideário senequiano.

Segundo os filósofos do Antigo estoicismo, este é um *systema*, ou seja, um conjunto de idéias que se interligam totalmente, mas que por

questões didáticas se encontra dividido em física, ética e lógica (DIÓGENES LAERTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 39). De acordo com Diôgenes Laértios:

“Os estóicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca é a lógica, a clara é a ética e gema é a física. Ou a comparam ainda a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética e o solo ou as árvores são a física. Ou comparam-na a uma cidade bem amuralhada e racionalmente administrada. E nenhuma parte é separada das outras, como dizem alguns estóicos, mas ao contrário todas estão estreitamente unidas entre si” (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII,40).

O objetivo fundamental do estoicismo é analisar os caminhos e os processos que estão ao alcance do homem, para que ele obtenha a *virtus* e afaste definitivamente o *vitium*. É uma filosofia que aponta as formas de alcançar o bem e exige do homem um aperfeiçoamento constante e uma vigilância pertinaz sobre si mesmo, os seus atos e os seus pensamentos (Pimentel, 1993:12).

Zenão centra sua reflexão na afirmação de que os homens devem viver em absoluta conformidade com a natureza, obedecendo à ordem dos acontecimentos, expressando a vontade da *phýsis* (Oliveira, 1998:18). Todos os seres são partes integrantes dessa *phýsis*, e se dividem em corpóreos, os que agem e padecem, e incorpóreos (exprimível, vazio, tempo e espaço). Portanto, a virtude é corpórea para os estóicos, o que causa espanto (Andrade, 1995:55).

A Física estóica é a reflexão sobre esta *phýsis*, que é também o divino, a providência (*prónoia*), o *lógos*, a razão, o Destino (*heimarméne*). Tudo que existe advém do *lógos* (*lógos spermatikós*), que penetra em tudo através do *pneuma*, o sopro divino.

Todos os acontecimentos estão dispostos pelo Destino numa cadeia causal. Pudessemos o homem possuir a ciência divina, fosse ele capaz de conhecer e compreender todo o encadeamento das causas e seria capaz de prever o futuro de forma inequívoca. Como isto é impossível, resta-lhe ao menos reconhecer no presente os sinais que o advertem sobre as possibilidades do futuro, pois tudo está entrelaçado no universo (Oliveira, 1998:25). Entretanto, mesmo havendo esta cadeia causal destinal, o indivíduo possui a liberdade de escolha moral no campo dos indiferentes, e pode eleger entre bens e males, coisas preferíveis e ações convenientes ou não-preferíveis e não-convenientes. Ele pode optar por seguir a nature-



za, exercitar as virtudes e ser feliz ou ir contra a natureza, incorrer no vício e se deixar afetar pelas paixões. Trata-se, assim, de uma liberdade negativa (Andrade, 1995:66), pois o indivíduo só percebe a existência desta liberdade quando diz não à natureza. É livre o homem que se submete apenas à razão, que se conforma à Natureza, que aceita o que a vida lhe dá e a Providência lhe envia, que se preocupa acima de tudo com a sua caminhada em direção à *uirtus* (Pimentel, 1993:15).

O homem não vive na temporalidade dos deuses, onde há uma *homologuía* plena com a natureza. Ele vive no *Cronos*, no tempo humano (Andrade, 1995:62), no qual os seres humanos se vêem afetados por representações errôneas às quais dão o seu assentimento e incorrem em paixões, afastando-se das virtudes. O critério de verdade, dentro da Teoria do Conhecimento Estóica, é o que os estóicos denominam “representação compreensiva” ou “representação cataléptica”, isto é, a impressão que um objeto deixa na alma. O homem entra em contato com algo, representa este algo, cria uma *phantasia*, e escolhe se dá seu assentimento ou não a esta representação, isto é, julga se aquela representação é ou não verdadeira se comparada ao que foi contactado. O assentimento dado à representação evidente é chamado de *synkatathésis*. Este assentimento é dado a partir das *ennoiaí*, as noções comuns que estão no homem por natureza, e das *prolépseis*, as noções que o homem cria a partir de sua instrução e atenção. Deste modo, o homem já nasce com noções inatas e cria outras, através de sua observação do mundo e reflexão sobre a natureza. Por existirem as *prolépseis*, o homem pode conquistar, por aprendizagem e exercício constante, virtudes que não possuía de forma inata. O caminho do aperfeiçoamento é diário e contínuo. Há, pois, lugar para uma espécie de virtude humana ao lado da virtude absoluta do sábio, uma virtude que não é sabedoria e saber absolutos, mas que é prudência e reflexão racional. O sábio nunca existiu na realidade; ele apenas é um ideal que serve de parâmetro a ser observado, uma indicação em direção ao reto caminho, que é conhecer e aceitar a natureza; ele é um paradigma, já que se acredita que se pode transformar o homem pela palavra, pelo valor do exemplo e dos ensinamentos. O sábio (*spoudaiós*) tem seu contraponto no *phaulós*, o não-sábio por excelência, o que não conhece, e por isso não pode escolher bem. O homem comum está colocado entre estes dois contrapontos, tentando fazer boas escolhas no dia-a-dia, aprendendo a querer ser virtuoso e a diferenciar o que depende e o que não depende dele. Para isso, ele precisa ser prudente.

A prudência consiste em fazer todo o possível para atingir o fim conforme a natureza que nos propomos: o bom atirador ao arco não é

aquele cuja flecha atingiu por sorte o alvo, mas aquele que por visar este alvo, fez tudo o que se pode exigir de um arqueiro (Brun, 1985:90). Mais importante do que acertar o alvo é tentar acertá-lo, é persistir na tentativa, é se esforçar para acertar.

Crisipo já enfatizava a importância de se aconselhar os discípulos a se exercitarem nas boas escolhas (Bréhier, 1951:50). Desta prática surge a *parenética*, ou seja, o ensino do exercício das virtudes, a arte dos conselhos, visto que é fim natural do homem colocar sua vontade em harmonia com a vontade da Natureza; nisto se acha a virtude (Bréhier, 1951:226-227). Prática esta que se vincula diretamente à reflexão sobre a Moral Estóica. No período do estoicismo imperial é o estudo da Moral que surge mais desenvolvido (Pimentel, 1993:12), refletindo-se sobre o instinto, o bem e o mal, as paixões, as virtudes, o supremo bem, o mérito, as ações, o dever, a persuasão e a dissuasão (DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 84).

Assim, a virtude pode ser ensinada, pode-se orientar os semelhantes com conselhos e exemplos, compreender as suas fraquezas e não se irritar contra elas ou odiar aqueles que erram. A virtude se realiza em dois tempos: a meditação e a ação. Por isso, deve-se proceder a exames de consciência freqüentes e rigorosos, que fazem ver ao homem a que ponto ele ainda está preso ao vício e como ele pode atingir o supremo bem. Deve-se ensinar os homens a serem virtuosos, baseando-se em exemplos de ações corretas e dirigidas para o bem.

Crisipo já falava que o filósofo pode se transformar num diretor de almas (Bréhier, 1951:213). Porém, serão os filósofos estóicos romanos que mais se transformarão em “diretores de consciência”, levando os discípulos a aderirem voluntariamente à busca da ação virtuosa e a buscarem adequar a teoria estóica a seu modo de viver (Oliveira, 1998:19). A busca do soberano bem e da virtude é no fundo a busca da virtude. Não se é primeiro virtuoso para depois se atingir o bem. A presença da virtude no homem constitui o bem, pois nesse momento ele se encontra em total comunhão com o universo. A virtude poderia ser definida como uma disposição racional na escolha daquilo que está de acordo com a natureza. Carrega em si as idéias de preservação do ser e de representação compreensível. Se os julgamentos não estiverem equivocados, o hegemônico será capaz de conduzir o homem à correta compreensão do que seja o bem, tornando-o um homem virtuoso. A virtude é a arte de selecionar as coisas de acordo com a natureza (Oliveira, 1998:41-42).

Como afirma Diôgenes Laértios:

“De um modo geral, o bem é aquilo de que advém alguma utilidade, e com maior propriedade pode-se dizer que é idêntico ao útil ou não se distingue dele.” (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII,94).

“Segundo os estóicos, todo bem é conveniente, compulsório, compensador, útil, benéfico, belo, vantajoso, desejável e justo.” (DIÓGENES LAËRTIOS. *Idem*, VII,98).

“Os estóicos sustentam que todos os bens são iguais, e que todo bem é desejável em altíssimo grau, e não é suscetível nem de diminuição nem de aumento.” (DIÓGENES LAËRTIOS. *Idem*, VII,101).

“Da mesma forma, uma pessoa que erra mais e uma pessoa que erra menos se acham igualmente fora do caminho certo” (DIÓGENES LAËRTIOS. *Idem*, VII,120).

“Segundo os estóicos, nada há de intermediário entre a excelência e a deficiência (...). Um homem é justo ou injusto, não existindo um grau menor ou maior de injustiça (...).” (DIÓGENES LAËRTIOS. *Idem*, VII,127).

“Cleanto e seus adeptos afirmam que temos de fazer uso constante da excelência, pois não se pode perdê-la, e o homem excelente não renuncia em caso algum a servir-se dela, que é perfeita” (DIÓGENES LAËRTIOS. *Idem*, VII,128).

Podemos entender excelência por virtude e deficiência por vício. Deste modo, não há para os estóicos antigos uma “meia-virtude”. Ela é uma, total, acabada. Ou se está sendo virtuoso ou não se está. Ela deve ser exercida sempre, pois coloca o homem em consonância com o seu Destino e deve ser posta em prática a cada momento, visto que o único tempo real do homem é o presente. Ele não é um deus onisciente que ao mesmo tempo vê o passado, o presente e o futuro. Ele só conhece e vivencia o momento presente e é neste que ele deve procurar ser virtuoso. Por isso, o indivíduo não deve se preocupar em conseguir a glória futura, pois ele não vai tirar nenhuma alegria dela, como demonstra Marco Aurélio:

“Recusa tudo mais e retém apenas esses poucos ditames; lembra, ainda, que cada um vive apenas o presente momento infinitamente breve. O mais da vida ou já se viveu ou está na incerteza” (MARCO AURÉLIO. *Meditações*, III,10).

“Como é estranha sua atitude ! Não querem louvar os homens que vivem na mesma época e em sua própria companhia, mas dão grande importância a terem o louvor da posteridade, que jamais viram nem hão de ver. É quase o mesmo que te afligires por não terem tecido louvores teus as gerações anteriores.” (MARCO AURÉLIO. *Idem*, VI,18).



“Quem viu o presente viu tudo, não só o que existiu desde a eternidade, como tudo o que haverá no tempo infinito, pois tudo tem a mesma origem e o mesmo aspecto” (MARCO AURÉLIO. *Idem*, VI,37).

E esta virtude praticada no presente e sem preocupações com reconhecimento e louvores póstumos é útil, pois traz benesses imediatas para o homem, como a conquista da felicidade. Todavia, a idéia de que a virtude é uma, isto é, quem se exercita em uma se exercita em todas as outras, foi mal entendida por Plutarco, que a considerava um paradoxo (*Sobre as Contradições dos Estóicos*, VII, XIII, XXVII e *Sobre as Noções Comuns contra os Estóicos*, VI,XVI). Ele não conseguiu entender que podem até haver virtudes consideradas cardinais pelos estóicos, como a magnanimidade, a continência, a perseverança, a perspicácia e o bom-senso (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII,93), mas que elas são faces de uma idéia geral que é a idéia de virtude, de boa escolha, de bom assentimento. Se você começa a desenvolver e praticar uma das faces, você está apto a conquistar a virtude como um todo, pois as outras virtudes serão atraídas pela prática virtuosa. As virtudes são qualidades distintas, mas penetráveis umas nas outras, e formam por mútua união e simpatia um todo indissolúvel. É impossível agir seguindo uma virtude sem agir seguindo as outras. Elas não são subordinadas a uma virtude mestra, mas somente coordenadas umas às outras (Bréhier, 1951:241-243). A *virtus* é o conjunto harmônico e perfeito de todas as qualidades. De igual forma, o *vitium* é também o multifacetado congresso de erros e defeitos humanos. Como uma qualidade atrai a outra, um erro atrai o outro.

O maior erro que o homem pode cometer é desconhecer as paixões e se deixar levar por elas, se afastando da virtude, do bem e da felicidade. A paixão é um *lógos álogos*, um movimento da alma contrário à natureza, uma afecção, uma agitação da alma causada por julgamentos errôneos (Andrade, 1994:63). Toma-se por uma representação verdadeira e assente-se a ela o que no fundo é uma representação falsa, e julga-se mal porque a tensão do hegemônico foi desequilibrada por algo que foi sentido no exterior. As paixões desmesuradas comprometem o biológico, o lógico e o ético, e sinalizam a doença na perspectiva da *phýsis*, o erro lógico e a ação não-virtuosa na ética e na política (Andrade, 1994:64). O homem deve, por isso, conhecer as paixões para poder controlá-las logo no início, pois nelas impera a desmedida da cólera e do desejo, principalmente, a incapacidade de seguir a ordem da Natureza. Contudo, como doenças da alma, há *remédia* que podem combatê-las, mas o homem precisa conhecê-los. Esses remédios eram de preferência preventivos, principalmente me-

ditações e exames de consciência. Mais uma vez a *parenética* se mostra importante. Aquele que conhece suas paixões não precisa de códigos escritos, pois seu coração hegemônico lhe servirá de guia.

Segundo E. Bréhier, Crisipo defendia que há uma moral destinada à educação e outra puramente filosófica. A ligada à educação deve garantir ao homem que ele desenvolva a vontade de ser virtuoso, deve dar exemplos para serem seguidos ou evitados. O esforço moral é a característica essencial da virtude, e ela pode ser adquirida por meios intelectuais. A virtude é ao mesmo tempo conhecimento e decisão. Ela não é somente um estado interior da alma; ela é o maior poder de ação que possa existir (Bréhier, 1951:244-245).

Sêneca se adequa à figura do diretor de almas, pois tenta, enquanto filósofo, ensinar algumas noções virtuosas àquele que ele crê ser um importante discípulo, o imperador Nero. Ele acredita na *parenética*, na possibilidade de se ensinar o aluno a refletir sobre as virtudes. Tanto que começa a obra *De Clementia* enfatizando que é bom inspecionar e andar às voltas com a boa consciência (SÊNeca. *De Clementia*, Proêmio, I,1). Como vimos, para exercitar a virtude é necessário meditar e agir. Conforme as palavras de G. Puente Ojea, para ser realmente virtuoso é necessário harmonizar o pensamento com o desejo de sê-lo e a ação (Puente Ojea, 1974:140). Tem-se que desenvolver a intenção de ser virtuoso para realmente sê-lo. Segundo M. Armisen-Marchetti, a *praemeditatio malorum futurorum* foi um exercício moral muito praticado pelos estóicos e ensinado como remédio para muitas doenças da alma. Tratava-se de uma meditação preventiva dos males futuros, para que não fossem iniciados no presente (Armisen-Marchetti, 1988:186). Sendo assim, Sêneca começa seu tratado exortando Nero a fazer um exame de consciência sobre seus atos no tempo histórico, ou seja, no passado, no presente e no futuro.

Contudo, como vimos, a virtude deve ser fruto de uma escolha racional, justificada pela lógica. Por isso, Sêneca afirma que espera que Nero se familiarize cada vez mais com seus bons atos e palavras, para que se torne preceito o que hoje é natural e impulsivo nele (SÊNeca. *De Clementia*, I, II, 2). Só desta forma um homem comum pode se aproximar do ideal do sábio, que para Sêneca é um ser que não se abate com o sofrimento, tem a mente serena, e nada pode suceder-lhe que não possa enfrentar (SÊNeca. *De Clementia*, II, III, 4). Além disso, o sábio é aquele que não se compadece, mas que socorre e se torna útil, pois nasceu para a assistência comum e para o bem público (SÊNeca. *De Clementia*, II, IV, 3). É aí que a figura do sábio e o modelo de Príncipe se encontram, visto que ambos devem agir pelo bem público.

Não se acerta sempre, visto que é errando um dia que se acerta no outro, contanto que se reflita sobre o erro e se procure evitá-lo. Como diz Sêneca, não só estamos cometendo erros, como também os cometemos até nosso derradeiro dia. Não se chega à virtude a não ser errando (SÊNECA. *De Clementia*, II,IV,3-4). E o filósofo aproveita para defender os princípios estoicos, enfatizando que seus seguidores professam princípios benévolos e brandos, têm grande amor pelos homens, atenção pelo bem comum, utilidade, e fornecem auxílio a todos (SÊNECA. *De Clementia*, II,II,2-3), como ele está tentando fazer pelo seu pupilo.

Sêneca segue de perto muitas das concepções explanadas nos tópicos acima, ao mesmo tempo em que as adapta à situação do Império na época de Nero, ao escrever sua obra *De Clementia* em 56 d.C. Em Roma, desde a República, já se podia perceber uma concepção própria de *virtus*. O homem virtuoso era aquele que possuía um conjunto de *officia*, isto é, tarefas a realizar, como *militia* (bom desempenho militar), *advocatio* (tendência à justiça), *suffragatio* (dever eleitoral), *salutatio* (deveres civis de manter o patrimônio da família), entre outros deveres particulares, e principalmente públicos, cujo exercício tornariam o homem romano um bom cidadão e um bom *pater familia*. Em primeiro lugar tinha que estar o Estado, depois a família e por fim os interesses pessoais do próprio homem; esta era a máxima moral republicana, que passou para o Principado (Peireira, 1984:397-407).

O poder no Principado era absoluto, ou seja, não existiam leis que limitassem de forma enérgica e eficaz o poder do *princeps*. Portanto, quem garantia a existência de um bom governo era o caráter do bom príncipe. Só um imperador virtuoso poderia garantir a existência da ordem pública necessária para se ter um bom governo. Como enfatiza Paul Veyne, só se pode ser honradamente governado por um homem que sabe governar as suas paixões. Quando se obedece a um chefe que é senhor de si próprio, não se obedece verdadeiramente a um chefe; obedece-se à moral a que o chefe é o primeiro a obedecer. O bem moral é o senhor comum do rei e dos seus súditos (Veyne, 1988:13).

Esta concepção de que só a virtude pode limitar os poderes imperiais aparece claramente na obra senequiana:

“Sem dúvida, agora, uma vez que se removeu a cobiça do alheio, origem de todos os males da alma, convinha pôr-se de acordo com a equidade e o bem, fazer ressurgir a piedade e a integridade junto à lealdade e à modéstia, e fazer os males praticados em longo período de soberania, finalmente, darem lugar a um século de felicidade e pureza” (SÊNECA. *De Clementia*, I,I,4).



“Esta mansidão de teu espírito se propagará e, paulatinamente, se difundirá por todo o vasto território do teu império, e todas as partes reunidas se configurarão à semelhança tua. Da cabeça provém a saúde que se espalha por todas as partes do corpo.” (SÊNECA. *Idem*, I, II, 1).

“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, qualquer que seja o merecimento que tenham tido” (SÊNECA. *Idem*, III, VI, 1).

“O Príncipe estabelece os bons costumes da nação e lhe dilui os males, se é paciente em relação a eles, não como se os aprovasse, mas como quem chega a castigar constrangido e com grande tormento. A clemência mesma do soberano provoca vergonha de delinquir, e a punição estabelecida por uma pessoa meiga parece ser muito mais pesada” (SÊNECA. *Idem*, III, XX, 3).

Segundo Sêneca, o governo de Cláudio foi ruim porque o imperador cobiçava o alheio; o governo de Nero deveria inaugurar um tempo de felicidade e pureza, porque o imperador contava com a piedade, a lealdade e a modéstia entre as suas virtudes. E sempre agradou aos súditos imitar a conduta de seu chefe, por isso um imperador virtuoso serviria de modelo a ser imitado pelos seus comandados. A virtude do imperador se difundiria espontaneamente por todo o corpo político (Prieto, 1977:233). Se conseguisse influenciar o imperador, o filósofo conseguiria espalhar o exercício da virtude por todos os lados do Império, já que agrada aos súditos imitarem a conduta de seus chefes.

Após um governo ruim, nada melhor do que incentivar o exercício da clemência; como vimos uma virtude antiga em Roma, que começou a ser exercida sobre os povos dominados e terminou sendo utilizada junto aos cidadãos romanos. Seu exercício contínuo e equilibrado atrairia o exercício de virtudes vinculadas a ela, como a justiça, a moderação, entre outras. No *De Clementia*, Sêneca desenvolve suas reflexões sobre o poder do *princeps* e sobre a diferença entre o tirano e o bom rei. Traça-se a imagem de um governante que reina sobre o corpo da terra, como representante dos deuses. Admite que não se pode mais mudar o poder de um só, o poder absoluto, mas que ele pode ser legitimado e justificado pela prática da clemência. Pela sua prática se conseguiria manter a ordem, organizar um consenso mínimo entre os homens e estabelecer os padrões de *auctoritas* do imperador. Ao ser clemente, ao ser virtuoso, o imperador se torna útil ao bem público, se gerencia segundo à Natureza, se conforma ao *lógos*, à Providência, ao Destino, visto que sua função é ser superior aos homens e só consegue sê-lo pela prática da clemência. Ele serve à coletividade, sendo um verdadeiro filantropo e amando os outros homens. O

bom príncipe opõe-se ao tirano por sua tentativa de atingir a perfeição moral, tornando-se um modelo de moralidade que se impõe, orienta e domina a sociedade. Norberto Guarinello afirma que a imagem de governante que Sêneca propõe a Nero é a do rei-filósofo (Guarinello, 1996:58).

Vejamos como o próprio Sêneca entende o exercício da clemência. Em primeiro lugar, aparece a idéia de que tal virtude existe para velar sobre os erros humanos (SÊNECA. *De Clementia*, Proêmio, I,9). Em segundo lugar, trata-se de uma virtude que requer um equilíbrio na sua aplicação: não é oportuno ter uma clemência promíscua e banal, nem uma clemência inacessível, pois tanto é cruel perdoar a todos quanto a nenhum (SÊNECA. *De Clementia*, Proêmio, II,2). Em terceiro lugar, a clemência aparece como a temperança de espírito de quem tem o poder de castigar ou, ainda, a brandura de um superior perante um inferior ao estabelecer a penalidade; ela é a inclinação do espírito para a brandura ao executar a punição (SÊNECA. *De Clementia*, II,I,1).

Portanto, o exercício da própria virtude evita erros, pois impede que se condene um inocente ou que se penalize por demais um castigo que por ser mais ameno pode corrigir melhor. Além disso, é uma virtude que impele o soberano ao equilíbrio, à meditação antes de agir, pois ela se coloca entre duas paixões perigosas: a crueldade (SÊNECA. *De Clementia*, II,II,2) e a compaixão (SÊNECA. *De Clementia*, II,II,4), que são sentimentos que levam os homens a julgarem errado suas representações e a caírem no erro. A clemência deve se aproximar de outras qualidades equilibradas, que evitam as desmedidas, como a severidade (SÊNECA. *De Clementia*, II,II,1) e a justiça (SÊNECA. *De Clementia*, III,XVIII,2). Ainda segundo Sêneca, a clemência tem livre-arbítrio, julga não segundo fórmula legal, porém segundo a equidade e o bem (SÊNECA. *De Clementia*, II,V,3), ou seja, o homem que escolhe praticar a clemência não o faz por imposições externas, mas por ter vontade de fazê-lo.

No que concerne à questão da clemência ser uma virtude a ser praticada por homens superiores, ou seja, por aqueles que detém a possibilidade socialmente concedida de julgar os atos dos outros homens, faz com que esta virtude caia como uma luva para o soberano, em termos práticos e de propaganda. Analisemos inicialmente os termos práticos de seu exercício.

Há muito que não se encontra estruturado em Roma qualquer movimento de oposição ao sistema político do Principado, isto é, ao poder absoluto exercido pelo soberano. Aceita-se a nova *libertas* trazida por ele e o seu papel de ordenador social. Todavia, há movimentos de oposição ao soberano se este não se afirma enquanto superior aos outros homens. Este se legitima no poder exatamente a partir das virtudes que ele de-

monstra ter e da sua ligação, no caso da Dinastia Júlio-Cláudia, da qual Nero faz parte, à família de Otávio Augusto. Interessante notar que a clemência é a virtude, como vimos, que marcou o governo de Augusto, e de seu pai adotivo, Júlio César. Então, se dizer clemente é se dizer sucessor destes dois homens. Não é à toa que Augusto aparece como exemplo a ser imitado no caso de Lúcio Cina (SÊNECA. *De Clementia*, III, VI, 1-12), e Sila como o exemplo a ser evitado (SÊNECA. *De Clementia*, III, X, 2). É interessante para se legitimar no poder imitar a conduta daquele que fundou a Dinastia.

Em segundo lugar, a prática da clemência garante ao imperador o papel de ser superior aos demais, visto que só alguém com poder de julgar pode ser clemente com os povos conquistados (SÊNECA. *De Clementia*, Proêmio, I, 2) — como no tempo da República —, e com seus próprios súditos romanos, pois não se trata de uma clemência sobre pequenos castigos e punições, mas sobre crimes de lesa-majestade ou injustiças feitas a outros (SÊNECA. *De Clementia*, III, XVIII, 1). Sobre esta questão, Sêneca enfatiza:

“Contudo, entre todos os homens, a clemência não convém a ninguém mais do que ao rei e ao príncipe. (...) Enfim, é fundamentada e estável a grandeza daquele que todos sabem estar tanto acima como a favor deles; cuja preocupação, ao velar pela salvaguarda de cada um, em particular, e de todos em geral, se comprove diariamente (...)” (SÊNECA. *De Clementia*, III, I, 3).

“Os que estão em posição humilde têm maior desembaraço em forçar a mão, pleitear, correr para as rixas e deixar-se arrastar pela sua irritação. Entre pessoas iguais os golpes são leves. Mas para um rei, até uma alteração de voz e falta de comedimento de palavras não são majestáticos” (SÊNECA. *Idem*, III, V, 4).

“Não podes falar sem que as nações, estejam onde estiverem, acolham tua voz. Não podes enfurecer-te sem que todas as coisas estremeçam, porque não podes derrubar ninguém sem abalar tudo à tua volta” (SÊNECA. *Idem*, III, VI, 5).

“A partir dos pequenos impérios, procuremos um modelo para os grandes. Não existe uma forma única de comandar. O príncipe comanda seus cidadãos; o pai, seus filhos; o professor, seus alunos; o tribuno ou o centurião, seus soldados” (SÊNECA. *Idem*, III, XIV, 2).

“A clemência existe certamente em todos os homens de acordo com a natureza deles; todavia, é especialmente honrosa nos imperadores; quanto mais haja o que preservar por meio destes, tanto mais aparece em grandes materializações” (SÊNECA. *Idem*, III, III, 2).



Tomando como referência estes fragmentos da narrativa senequiana, vemos como a clemência deve ser exercitada principalmente por aqueles que podem socialmente exercer poder sobre outros: príncipes, professores, militares, pais, visto que o dano causado por um erro de julgamento promovido por estes, se estiverem afetados por alguma paixão, será profundamente grave para quem recebe a punição e para quem a dá, pois vai incorrer num erro por fazer um julgamento num momento de transtorno do seu hegemônico.

Além de evitar a formação de oposições, de legitimar seu poder e de lhe garantir direito de sucessão, a prática da clemência fornece ao soberano uma estabilidade e uma segurança no poder. Enquanto o tirano, o mau imperador é perseguido e vive sem segurança, o *rex*, o bom e clemente imperador vive em paz, pois conta com o amor e não com o temor dos súditos. Vemos isto nas seguintes passagens:

“Uma devastação natural segue o rastro de tal tipo de homem: ódios, venenos e espadas. É assaltado por tão múltiplos perigos quanto os muitos homens para quem ele próprio é um perigo; algumas vezes é cercado por conspirações particulares, porém em outra ocasião por revolta pública” (SÊNECA. *De Clementia*, III,XXIII,3).

“Para os reis é mais certa a segurança que provém da mansidão, porque punição continuada reprime o ódio de poucas pessoas, mas estimula o de todos” (SÊNECA. *Idem*, III,VI,6).

“Logo, a clemência conserva os príncipes não só mais honrados como também mais seguros e é, ao mesmo tempo, seu ornamento e o mais sólido meio de preservação dos poderes imperiais” (SÊNECA. *Idem*, III,IX,4).

“Um rei pacífico e tranqüilo tem colaboradores de sua confiança, porque os emprega para a preservação da comunidade, e o soldado brioso (pois vêem que ele se dedica à segurança pública) suporta prazeroso toda a labuta como a de guardião do pai” (SÊNECA. *Idem*, III,XI,1).

“Obedece-se melhor ao que comanda com mais tolerância” (SÊNECA. *Idem*, III,XXII,1).

“Tal príncipe, protegido por sua benevolência, não necessita de escoltas e tem um exército somente por questão de ornamento” (SÊNECA. *Idem*, III,XI,5).

Podemos observar, desta maneira, como a clemência, como boa virtude, tem utilidades práticas para o Príncipe que a exercita e traz-lhe felicidade. Nenhum homem governa sozinho. Ele precisa formar um grupo de apoio para se sustentar no poder. Como diz Sêneca, toda segurança deve ser pactuada através da segurança recíproca (SÊNECA. *De Clem-*

tia, III,XVII,5). Por isso, deve-se ser clemente com os humildes, para se conseguir o apoio da plebe, com os aristocratas, para se obter o apoio dos senadores e dos cavaleiros, e com os militares, para garantir apoio bélico. Só assim consegue garantir a coesão dos que governa (SÊNECA. *De Clementia*, III,II,1).

Sêneca nos mostra claramente o que os aristocratas esperavam de um governante para poder apoiá-lo, nas seguintes passagens de seu texto:

“Muitas razões levam teus cidadãos a esta confissão, nenhuma outra é mais demorada entre os homens: uma segurança profunda, contínua; um direito colocado acima de toda injustiça; além disso, uma forma de Estado que se mostra aos nossos olhos como muito satisfatória, Estado ao qual nada falta para a liberdade absoluta, exceto a licença de se destruir.” (SÊNECA. *De Clementia*, Proêmio, I,8).

“Eis porque príncipes e reis, ou qualquer outro nome que tenham, são os tutores da ordem pública, não é de admirar que sejam estimados muito além das relações de caráter particular; pois se homens sensatos colocam os interesses públicos acima dos privados, sucede que a pessoa mais querida é também a que personifica o Estado” (SÊNECA. *Idem*, III,II,3).

“Ao contrário, o príncipe que tem preocupações universais, atendendo mais a algumas, menos a outras, presta assistência ao Estado, como se fosse parte de si mesmo, inclinado às mais meigas soluções, mostrando, mesmo quando censurar é de utilidade, quão constrangido põe as mãos em ásperos corretivos. Em seu espírito nada é hostil, nada é selvagem. Exerce seu poder pacífica e saudavelmente, desejando dos cidadãos, a aprovação de suas ordens; considerando-se suficientemente feliz, se puder tornar a sua boa sorte pública. Afável de conversa, fácil à aproximação e ao acesso, com fisionomia que cativa sobretudo as massas, amável, propenso às petições legítimas, e apenas ríspido em relação às ilegítimas: ele é amado, defendido e respeitado pela nação inteira” (SÊNECA. *Idem*, III,XI,4).

Dá para entender quando alguns autores dizem que esta obra de Sêneca é um programa de governo ou a construção de uma ideologia para o Principado. Pela análise destas passagens, pode-se perceber exatamente o que o autor e o grupo que ele freqüentava, ou seja, os senadores queriam e esperavam do príncipe. Que ele fosse amável, presente, mantenedor da ordem, etc..Por isso, fala-se que esta obra influenciou os panegíricos vindouros (Préchac,1921:54-55). Ser moderado e tolerante é eficaz para o soberano, pois ele consegue apoio político. Já falavam os antigos estóicos que o bem é conveniente porque proporciona coisas de tal natureza que sua ocorrência recompensa a quem o pratica (DIÔGENES LAËRTIOS.

*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII,99). Esta concepção está mantida em Sêneca, pois o governante é recompensado com o amor dos súditos ao exercer um bom governo, baseado na virtude.

Keith Hopkins defende que o poder político e a legitimidade de um governo não se apóiam somente em impostos e no exército, mas também nas concepções e nas crenças dos homens. A população imperial não adere necessariamente a um soberano em particular, mas a um soberano idealizado, que simboliza a ordem imutável do mundo (Hopkins, 1978:232).

O poder estabelecido unicamente sobre a força ou sobre a violência não controlada teria uma existência constantemente ameaçada. Ele não consegue se manter somente pelo domínio brutal ou pela justificação racional. Ele só se realiza e se conserva pela produção de imagens, pela manipulação de símbolos e sua organização em um quadro cerimonial. O príncipe tem que produzir imagens para conquistar e conservar o poder (Balandier, 1980:7). Além disso, o príncipe não precisa temer vinganças, que são também efeitos de paixões, pois ele não gera nem o ódio nem a cólera de ninguém, já que se mostra virtuoso (SÊNECA. *De Clementia*, III, XIX, 1).

Por isso, Sêneca propõe a Nero que além de praticar a clemência, ele propagandeie que o está fazendo:

“A ti não é dado esconder-te mais do que ao sol. Existe muita luz à tua volta, para ela convergem os olhos de todos e, se julgas poder mostrar-te, elevas-te” (SÊNECA. *De Clementia*, III, VI, 4).

Desta forma, o imperador virtuoso deve mostrar os seus feitos, visto que a virtude é meditação, mas também é ação, e esta pode ser apresentada para todos. Para Sêneca foi a natureza que inventou o rei (SÊNECA. *De Clementia*, III, XVII, 2), e este deve usar a clemência como um ornamento. Deve-se aproveitar a oportunidade para usar de uma clemência bem visível (SÊNECA. *De Clementia*, III, XIX, 4). A própria obtenção do título de Pai da Pátria é uma forma de propaganda. O imperador deixa simbolicamente claro que vai agir como um pai em relação aos seus filhos no seu relacionamento com os súditos. É bom lembrar que o pai tinha poder de vida e morte sobre seus filhos, por isso, Sêneca dá ênfase a este título imperial num tratado sobre a clemência, virtude que regula e equilibra exatamente este poder (SÊNECA. *De Clementia*, III, XII, 1-2). Mais uma vez (ele já havia feito isso com Augusto e Sila), nesta parte sobre a titulação imperial, Sêneca fornece ao leitor um bom e um mau exemplo de pai, para que o bom seja imitado e o mau seja evitado, como manda a prática educativa romana tradicional, que se alicerça sobre *exempla*.



Devemos ainda ressaltar que Sêneca vê o imperador como um árbitro, que julga a vida e a morte das pessoas (SÊNeca. *De Clementia*, Proêmio, I,2). Ao exercer esta função é que ele precisa da clemência. Virtude esta cuja prática aproxima o soberano tanto da *humanitas* e da *philantropia*, porque é o momento no qual ele vai julgar e punir os erros da natureza humana, quanto do mundo divino, pois para os romanos somente os deuses poderiam dar e tirar a vida humana. Lembremo-nos que Sêneca enfatiza que o imperador foi eleito para desempenhar na terra o papel dos deuses (SÊNeca. *De Clementia*, Proêmio, I,2), por isso ele pode ostentar o título de *Optimus* (SÊNeca. *De Clementia*, III,XVII,9), que além do imperador somente Júpiter poderia ter. O governante deveria apresentar o espírito dos deuses (SÊNeca. *De Clementia*, III,III,7), porque poderia tanto conceder a vida quanto tirá-la, exercendo esta função dada pelos deuses (SÊNeca. *De Clementia*, III,XIX,2). O poder de salvar multidões e em massa é um poder divino (Cl., III,XXIV,5). Por isso, o lugar no qual se exerce a clemência fica parecendo um céu sereno e brilhante, pois o Império fica tranqüilo e bem estruturado (SÊNeca. *De Clementia*, III,V,2).

Portanto, como pudemos observar, Sêneca busca persuadir Nero a usar a virtude da clemência como a base de seu governo, mostrando-lhe todas as vantagens que este uso poderia lhe trazer. Além disso, pudemos constatar como a virtude que aparece no tratado é iminentemente romana, mas é tratada de forma estoíca tradicional, ou seja, Sêneca parte de noções comuns e antigas da filosofia estoíca, como a utilidade da virtude, sua irmanação com o supremo bem, sua necessidade de exercício constante, entre outras analisadas neste trabalho, para enfatizar a importância de sua prática contínua, para aperfeiçoar os homens que ocupam ou não postos de comando. A noção de virtude estoíca é fundamental para compreender a obra *De Clementia* de Sêneca, como tentamos demonstrar neste artigo.

### *Documentação*

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Edunb,1988.

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, s.d.

PLUTARQUE. *Des Contradictions des Stoiciens*. Traduit par Émile Bréhier. Paris: Gallimard,1962.

- \_\_\_\_\_. *Des Notions Communes contre les Stoiciens*. Traduit par Émile Bréhier. Paris: Gallimard, 1962.
- SÊNECA. *Tratado sobre a Clemência*. Tradução de Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 1990.
- SÊNÊQUE. *De la Clémence*. Traduit par François Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1921.

### **Bibliografia**

- ANDRADE, R.G. de. Reflexões ético-políticas sobre as raízes da noção de liberdade na filosofia grega antiga. *Boletim do CPA*. Campinas, 1(2): 25-34, 1996.
- \_\_\_\_\_. A Paixão segundo os Estóicos. *Cultura Vozes*. São Paulo, 6:61-68, 1994.
- \_\_\_\_\_. Algumas Considerações sobre a Física e o Tempo no Estoicismo Antigo. *Espaço e Tempo*. São Paulo, 15:53-67, 1995.
- \_\_\_\_\_. Ética e Liberdade. *Hypnos*. São Paulo, 3:54-63, 1997.
- ARMISEN-MARCHETTI, M. Imagination et Méditation chez Sénèque. *Revue des Études Latines* Paris, 64:185-195, 1988
- AUBENQUE, P. As Filosofias Helenísticas. In: CHÂTELET, F. (dir.). *História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. V.1, p.167-180.
- \_\_\_\_\_. ANDRÉ, J.-M. *Sênèque*. Paris: Seghers, 1964.
- BALANDIER, G. *O Poder em Cena*. Brasília: Edunb, 1980.
- BRÉHIER, E. *Chryssippe et l'Ancien Stoicisme*. Paris: PUF, 1951.
- \_\_\_\_\_. *La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoicisme*. Paris: J.Vrin, 1962.
- BRUN, J. *O Estoicismo*. Lisboa: Setenta, 1986.
- CAZENAVE, M.; AUGUET, R. *Os Imperadores Loucos*. Lisboa: Inquérito, 1995.
- CHAUMARTIN, F.-R. Autour de Sénèque. *Revue des Études Latines*. Paris, 62:26-34, 1985.

- \_\_\_\_\_. Sêneca, Lector de Posidonius. *Revue des Études Latines*. Paris, 66:21-28, 1989.
- CROISILLE, J.-M. *Néron a tué Agrippine*. Paris: Complexe, 1994.
- CROOK, J. *Consilium Principis*. Cambridge: at the University Press, 1955.
- FAVERSANI, F. O Imperador Nero, Sêneca e o Estoicismo. Ouro Preto: 1998. (texto xerografado).
- FEARS, J.R. The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology. *ANRW*. Berlin, II, 17(2): 827-948, 1981.
- GASTALDI, S. *Storia del Pensiero Politico Antico*. Roma: Laterza, 1998.
- GIARDINA, A. (org.). *O Homem Romano*. Lisboa: Presença, 1992.
- GRIMAL, P. *Sêneca*. Paris: PUF, 1994.
- GUARINELLO, N.L. Nero, o Estoicismo e a historiografia romana. *Boletim do CPA*. Campinas, 1(1): 53-61, 1996.
- HOPKINS, K. *Conquistadores y Esclavos*. Barcelona: Península, 1978.
- JERPHAGNON, L. Le Philosophe et son image dans l'Empire d'Auguste à la Tétrarchie. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. Paris, 2: 165-182, 1981.
- OLIVEIRA, L. de. Sêneca: Reflexões sobre a Vontade. *Hypnos*. São Paulo, 3: 119-126, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Sêneca, A Vida na Obra*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da PUC/SP. São Paulo, 1998.
- OZANAN, A.-M. Le Mystère et le Sacré dans le Stoicisme Romain à l'Époque Néronienne. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. Paris, 3: 275-288, 1990.
- PARATORE, E. *História da Literatura Latina*. Lisboa: FCG, 1983.
- PEREIRA, M.H.R. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Lisboa: FCG, 1984. V.2.
- PETIT, P. *A Civilização Helenística*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Histoire Générale de l'Empire Romain*. Paris: Seuil, 1974. V.1.
- PIMENTEL, M.C. *Quo Verget Furor?* Lisboa: Colibri, 1993.



- PRIETO, F. *El Pensamiento Politico de Seneca*. Madrid: Revista de Occidente, 1977.
- PUENTE OJEA, G. *Ideologia e Historia: El Fenómeno Estoico en la Sociedad Antigua*. Madrid: Siglo XXI, 1974.
- ULLMANN, R. A. *A Ética de Lucius Annaeus Seneca*. Porto Alegre, 1995 (artigo xerografado).
- VEYNE, P. O Indivíduo Atingido no Coração pelo Poder Público. In: \_\_\_\_\_ et all. *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Setenta, 1988. p.9-23.
- \_\_\_\_\_. A Helenização de Roma e a Problemática das Aculturações. *Diógenes*. Brasília, 3: 105-125, 1983.
- WALLACE-HADRILL, A. Civilis Princeps: Between Citizen and King. *The Journal of Roman Studies*. London, 72: 32-48, 1982.
- WALTZ, R. *Vie de Sénèque*. Paris: Perrin, 1909.
- WIRSZUBSKI, Ch. *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: at the University Press, 1968.