

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

DO VÍCIO À VIRTUDE:
UMA PROPOSTA EDUCATIVA EM SÊNECA

MARCOS VINÍCIUS FERNANDES MIRANDA

MARINGÁ
2008

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

**DO VÍCIO À VIRTUDE:
UMA PROPOSTA EDUCATIVA EM SÊNECA**

Dissertação apresentada por MARCOS VINÍCIUS FERNANDES MIRANDA ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Área de Concentração: História e Historiografia da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador(a):
Prof.^a Dr.^a: TEREZINHA OLIVEIRA

MARINGÁ
2008

MARCOS VINÍCIUS FERNANDES MIRANDA

**DO VÍCIO À VIRTUDE:
UMA PROPOSTA EDUCATIVA EM SÊNECA**

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Terezinha Oliveira (Orientadora) – UEM

Prof^a. Dr^a. Marília Faria de Miranda – UEL - Londrina

Prof. Dr. Thomas Bonnici – UEM

19/03/2008

Dedico este trabalho à Angelia e Ananda,
meus dois amores.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Prof^a Dr^a Terezinha Oliveira, minha orientadora e amiga.

À minha turma: Marcão e Marcelo, Paulo, Alessandro, João Paulo, Thaís, Priscila, Djaci, Hugo da secretaria e a Tatyana.

E aos meus pais, Ederval e Lydia.

Em última análise, a raça é mais forte do que as línguas, e é assim que, debaixo de todos os grandes nomes, houve pensadores, que são personalidades, e não sistemas, que são mutáveis, que produziram efeito sobre a vida.

Oswald Spengler

MIRANDA, Marcos Vinícius Fernandes. **DO VÍCIO À VIRTUDE: UMA PROPOSTA EDUCATIVA EM SÊNECA**. 110 F. Dissertação (Mestrado Em Educação) – Universidade Estadual De Maringá. Orientador: Terezinha Oliveira. Maringá, 2008.

RESUMO

Nenhuma sociedade reuniu condições para perdurar ao longo da História. Todas tiveram seus tempos, apogeu e queda, e todas ruíram por razões diversas. Todavia, um fator parece comum: caíram quando o seu conjunto de valores éticos e morais, responsável por asseverar estabilidade e equilíbrio social, foi esquecido ou negligenciado. Roma não foi exceção. Não foi apenas por seu poderio militar e nem pela sagacidade dos seus chefes militares que essa antiga cidade dominou o mundo mediterrâneo, os romanos tinham conhecimento de que sua força e unidade vinham de suas antigas regras. O poder da civilização romana não era, a princípio, pautado no carisma de personalidades e nem era constituído por uma autocracia violenta. Era fruto de uma organização baseada, segundo os historiadores, na ética que condicionava os comportamentos individuais e a política romana. Contudo, esses valores foram abandonados e a decadência material que assolou o Império parece ter tido íntima relação com a sua decrepitude moral, cujo início se deu ainda no período republicano. A crise que abalou as colunas da *cúria* corrompeu também plebeus, soldados e imperadores; fragilizou as fronteiras com o mundo bárbaro e acabou por se tornar um importante fator na queda de Roma. Tácito e Suetônio descrevem como a corte se corrompeu, mas é em *Satiricon*, de Petrónio, que fica evidente que a degradação atingiu também a plebe. Lúcio Aneu Sêneca, filósofo, orador, estadista e educador romano do século I, acreditava que sua doutrina, pautada no estoicismo, poderia contribuir para salvaguardar aquela sociedade. A educação senequiana não se relacionava ao fenômeno escolar, tinha como preocupação maior a formação integral do homem e a sua inserção como membro ativo na sociedade do seu tempo. Sêneca preconizava que o estudo da filosofia, o combate aos vícios e a busca das virtudes devolveriam aos romanos o seu vigor e poderiam servir de base para a promoção do bem comum. Para o filósofo, aqueles que conseguissem colocar em prática os seus preceitos, seriam capazes de delinear as bases morais do império. Sêneca, por intermédio de sua obra,

concebeu uma proposta pedagógica potencialmente regeneradora. Analisá-la é a preocupação deste trabalho, que tem na História o seu “fio de Ariadne”. Os elementos educacionais presentes em sua concepção de pedagogia, guardadas as diferenças de tempo e espaço, nos oferecem a chance de propor aos homens da atualidade uma reflexão sobre seus próprios valores e sobre as repercussões da ausência ou inexistência dos mesmos em suas vidas.

PALAVRAS – CHAVE: História da Educação; Ética, Bem-Comum; Sêneca; Filosofia.

MIRANDA, Marcos Vinícius Fernandes. FROM VICE TO VIRTUE: SENECA'S EDUCATIONAL PROPOSAL. 120 f. Dissertation (Master in Education) – State University of Maringá. Supervisor: Terezinha Oliveira, 2008

ABSTRACT

No society is fated to last forever throughout History. In fact, all had their own apexes and downfalls for the most diverse reasons. There was, however, a common denominator in all, or rather, their downfall occurred when their set of ethic and moral values, accountable for their stability and social equilibrium, was either forgotten or discarded. Rome was no exception. It was not through military power and by the wisdom of its military chiefs that the ancient city dominated the Mediterranean world. The Romans were aware that their strength and power came from ancient rules and mores. The power of Roman civilization was not foregrounded on the traits of the main authorities nor was it constituted on a violent autocracy. According to historians, it was the product of an organization based on ethics that conditioned individual behavior and Roman policy. However, these same values were abandoned and the material decadence of the Empire seemed to be strictly related to moral decrepitude starting from the Republican period. The crisis that shook the columns of the Roman curia corrupted the people, soldiers and emperors; it weakened the frontiers that separated the barbarian world and became an important factor in Roman's fall. Although Tacitus and Suetonius revealed the state of the corrupted society, Petronius's *Satyricon* showed that degradation had reached the common people. First century Roman philosopher, orator, statesman and educator Lucius Annaeus Seneca believed that his doctrine, foregrounded on Stoicism, could contribute towards the saving of society. Senecan education was not related to the schooling phenomenon and its major concern was man's integral training and his insertion as an active member of the society of his time. Seneca taught that the study of philosophy, the fight against vice and the seeking of virtues would give once more to the Romans their vigor. It would thus serve as a basis for the promotion of the common good. In the philosopher's opinion, those people who place into practice his precepts would be able to delineate the Empire's moral bases. Through his work Seneca conceived a potentially regenerating pedagogical proposal. Current analysis investigates the

educational elements used by Seneca in the conception of his pedagogy. Keeping in mind the differences in time and space, current contribution proposes to mankind a reflection on its own values and on the repercussions when they are absent or inexistent.

Key words: History of Education; Ethics, Common Good; Seneca; Philosophy.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
2. O COMPROMISSO COM A ÉTICA.....	23
2.1. A EDUCAÇÃO EM ROMA.....	27
2.2. A REPÚBLICA E A CRISE MORAL.....	31
2.3. O IMPÉRIO: A CRISE NA CORTE, A CRISE NA PLEBE E A CRISE MILITAR.....	35
2.4. SÊNECA, O PRECEPTOR, O CONSELHEIRO IMPERIAL.....	45
2.5. DA OBRA.....	52
3. O ESTOICISMO EM ROMA	55
3.1. O ESTOICISMO	55
3.2. O SINCRETISMO ALEXANDRINO E SUAS REPERCUSSÕES.....	56
3.3 O ESTOICISMO EM ROMA.....	58
3.4 SÊNECA E SEU “DIÁLOGO COM A CRUZ”	61
3.5 SÊNECA E SEU “DIÁLOGO COM OS GIMNOSOFISTAS”	66
4. VÍCIO, VIRTUDE: A EDUCAÇÃO EM SÊNECA.....	76
4.1. A ELIMINAÇÃO DOS VÍCIOS COMO PARTE DO PROCESSO EDUCATIVO	78
4.2 O PAPEL DO SÁBIO COMO EDUCADOR.....	93
4.3 A EDIFICAÇÃO DA VIRTUDE COMO PARTE DO PROCESSO EDUCATIVO.....	97
4.4 SÊNECA, O MÍSTICO, O EDUCADOR.....	101
5. CONCLUSÃO	104

REFERÊNCIAS	107
-------------------	-----

ÍNDICE DE AUTORES.....	113
------------------------	-----

1. INTRODUÇÃO

A educação, além de incorporar, transcende o fenômeno escolar. É algo maior e mais significativo, pois, em seu sentido mais amplo, abrange a formação integral do homem, sua inserção social e sua função de coadjuvante na construção e preservação do bem comum. Independentemente do tempo e do espaço, ela se faz presente em qualquer organização social, uma vez que os homens se influenciam mutuamente por meio de suas relações cotidianas, aprendem uns com os outros. Assim, a educação dá indícios de ser um fenômeno cujas características, a nosso ver, são universais.

A pedagogia teve presença marcante na reflexão filosófica de Lucio Aneu Sêneca (Córdova, 4 a.C. - Roma, 65 d.C.), filósofo, orador e estadista romano do século I que se tornou uma das figuras romanas mais significativas e importantes em matéria de formação humana. Toda a retórica de Sêneca foi direcionada à aristocracia romana, que, em sua opinião, deveria se educar segundo os preceitos por ele ensinados, para, posteriormente, principalmente por meio do exemplo, disseminar essa educação para os demais níveis da sociedade.

Para o pensador, a chave da formação radicava no esforço pessoal do indivíduo para se educar, o que redundaria na educação da própria sociedade e, conseqüentemente, na possibilidade de consecução do bem comum. A proposta de educação senequiana consistia em exortar os homens a controlar as tendências instintivas por meio do fortalecimento da razão, cuja *conditio sine qua non* era o auto-conhecimento, a sabedoria. Isto implica que, em sua concepção, a formação do sábio apontava para o esforço individual do postulante, pautado na moral, na virtude e na busca da sabedoria. Tinha como fulcro a obtenção de um estado virtuoso, a condição de sábio. Para Sêneca, virtude, sabedoria e filosofia eram indissociáveis entre si e aquele que se dedicasse a adquiri-las deixaria de ser um simulacro de homem para se realizar plenamente. Para o filósofo, a plenitude da condição humana era alcançada concomitantemente com a sabedoria. Esse homem, liberto de suas amarras, de seus vícios, poderia agir como um disseminador da sabedoria e da felicidade, contribuindo para o aprimoramento daquela sociedade.

Ainda resta muito trabalho a fazer. Se desejas atingir esse objetivo, careces de muita atenção da minha parte, mas também de bastante esforço da tua. A virtude não se conquista por preocupação (SÊNECA, 2004a, p.101-102).

Um aspecto que justifica o estudo da proposta formativa senequiana é a sua importância para a historiografia da educação, entendida esta como instrumento a ser utilizado na formação integral do homem.

Sêneca foi um educador informal, sua proposta não se relacionava ao fenômeno escolar e tinha como fulcro a formação moral do homem. O filósofo sempre evidenciou sua vocação pedagógica. Ensinou por intermédio de suas obras e de seu exemplo, caracterizando uma proposta potencialmente capaz de transformar o homem e a sociedade do seu tempo. Sêneca tinha um espírito refinado em virtude de sua apurada formação filosófica e do convívio com intelectuais da aristocracia romana; contudo, nunca escondeu a precariedade, a inconstância e a falibilidade da sua condição humana. Nem sempre foi capaz de praticar o que recomendava, motivo pelo qual foi alvo de inúmeras críticas. Contudo, conforme se verifica no texto a seguir, considerava a si próprio um eterno aprendiz:

Basta recordar ahora sus respuestas ante las dificultades de su propia vida para comprender varios rasgos de la filosofía moral por la que se había regido desde su juventud. Para mejor entender su visión, añadamos algunas precisiones, pues no debe olvidarse que, como él mismo decía, incluso siendo viejo, seguía aprendiendo y no siempre ponía en práctica todo lo que aconsejaba (MANGAS, 2001, p.128).

É esta pedagogia senequiana o objeto do presente trabalho. A proposta é analisar seus métodos e sua proposta libertadora, declarada por ele como capaz de transformar o homem atormentado do seu tempo e de conduzi-lo a um estado de sabedoria perene e de serenidade.

Embora ele tenha nos legado inúmeros elementos ou estratégias pedagógicas, nossa atenção se concentra no combate aos vícios e na busca das virtudes, uma vez que, na concepção senequiana, tais disciplinas resultariam no

*summum bonum*¹, estado de sabedoria e discernimento. Para o filósofo, essa sabedoria, se fosse assimilada pela sociedade, poderia asseverar a equidade. O pensador parece ter percebido que, em razão de sua degradação moral, Roma do século I estava prestes a se projetar na voragem:

El ideal del sabio es, sin duda alguna la plenitud en la filosofía. Pero Séneca plantea igualmente la necesidad de que el sabio intervenga en el poder. Incluso se plantea la cuestión de “si el sabio debe intervenir cuando no hay esperanza de éxito”. El sabio no es un rebelde a las leyes, sino el primer cumplidor de las leyes [...] (USCATESCU, 1965, p.67).

Para esta análise, tomamos a História como linha mestra, procurando mostrar que diversos fatores se inter-relacionam no processo de construção social. Não nos restringimos a enxergar o mundo e suas relações pelo ângulo da divisão do trabalho, pois, entendemos que, para além desse pressuposto, as crenças, a cultura, os usos e costumes são igualmente importantes em uma análise historiográfica. Para citar apenas um exemplo, tomemos a prática ancestral do culto aos mortos, o domínio que, por diversas gerações, a adoração aos antepassados exerceu sobre os homens. Essa prática governou as almas, regeu as sociedades e a maior parte das instituições sociais dos antigos aí tiveram suas origens (COULANGES, 2006).

Nesse sentido, nossa preocupação é desvelar, por meio dos registros históricos, o que pode ter sido a alma dos romanos do século I e, assim, ampliar as possibilidades de análise do legado pedagógico de Sêneca. Parece-nos que seus anseios, suas crenças e seus valores diferiam dos antigos valores que serviram de pedra basilar para a criação da sociedade romana.

As instituições e os fatos materiais serão também objeto de análise, contudo nossa maior preocupação são as modificações de ordem moral e ética:

A história não estuda somente os fatos materiais e as instituições; seu verdadeiro objeto de estudo é a alma humana; a história deve propor-se ao conhecimento daquilo em que essa alma

¹ O Soberano bem, o fim supremo é, portanto, viver possuindo a ciência do que é conforme à natureza e tornando-o seu; a felicidade é o desenvolvimento harmonioso da vida, por isso o sábio é sempre feliz. Este naturalismo pode assim definir o Bem como o útil; o Bem é aquilo pelo qual ou a partir do qual pode ser obtido o útil [...] o útil é o que está conforme o sentido da vida, ao sentido do destino, ao sentido da vontade de Deus (Brun, 1986).

acreditou, pensou e sentiu nas diversas idades da vida do gênero humano (COULANGES, 2006, p.102).

Ainda que nosso estudo se restrinja à Roma imperial, os valores morais podem ser entendidos como estruturas e devem ser encarados de uma perspectiva de longa duração. Estes valores, por “viverem” muito tempo, tornam-se estáveis e podem alicerçar uma série de gerações. Contudo, sua supressão, também em longo prazo, tem o poder de contribuir para o enfraquecimento e a conseqüente aniquilação de uma dada sociedade. Quando não existem regras, quando o interesse coletivo é negligenciado, quando não existe respeito pela vida humana, o caos é instaurado. Parece ter sido o que ocorreu em Roma.

O conceito de longa duração pode ser exemplificado da seguinte maneira:

A idéia de cruzada é aí considerada, no Ocidente, para além do século XIV, isto é, muito além da “verdadeira” cruzada, na continuidade de uma atitude de longa duração que repetida incessantemente, atravessa as sociedades, os mundos, os psiquismos mais diversos e toca com um último reflexo os homens do século XIX (BRAUDEL, 1978, p.51).

Para além do exposto, concordamos com Funari (2002), quando afirma que a História, desde a Antiguidade até o século XX, concentrou-se nos grandes eventos militares e políticos, o que acaba por limitar o observador. Para se conseguir uma boa compreensão das sociedades antigas e suas transformações, ele sugere a utilização de disciplinas auxiliares como a arqueologia, a numismática, a literatura e as obras ficcionais. Essas disciplinas atuam como coadjuvantes quando se utiliza a longa duração. Por isso, em nossa análise, lançaremos mão de uma obra ficcional relacionada com o período estudado: *Satiricon* de Petrónio.

O *Satyricon*, obra literária escrita no século I por Petrónio, é um rico documento para se estudar a cultura e sociedade romana, durante o período em que o imperador Nero estava no poder. Embora o que tenha chegado até nós limite-se a apenas alguns fragmentos de um original mais completo, esta obra tem sido muito utilizada por historiadores e filólogos como base para o desenvolvimento de novas pesquisas sobre o cotidiano dos romanos do início do principado. O romance, narrado em primeira pessoa pelo personagem Encólpio, conta as aventuras do protagonista e seus dois amigos: Ascilto e Gíton. Os três, livres e pobres, viviam sem

destino ou regras, viajando por diferentes regiões da Itália, sobrevivendo de maneira que podiam, enganando e roubando, freqüentando prostíbulos, albergues [...] (GARRAFFONI, 2000, p 71 – 72).

No primeiro capítulo deste trabalho, cuja preocupação é a contextualização da vida e da obra de Sêneca, discutiremos a maneira pela qual a deterioração dos valores, que já vinha ocorrendo no mundo romano desde a República (509 a.C.), acentuou-se com o império e a sucessão dos imperadores. Mostraremos que a falência das instituições política, militar, familiar e social esteve ligada à decadência moral de imperadores, patrícios e plebeus, evidenciando o abandono do compromisso moral assumido pelos antigos romanos.

Nesse capítulo, colocaremos em pauta o comportamento dos imperadores que, aparentemente destituídos de sua humanidade, cometiam as mais terríveis atrocidades. Entretanto, ressaltaremos que esses homens retratavam a condição daquela sociedade que Sêneca afirmava estar enferma e à beira da aniquilação, da mesma forma como o comportamento da plebe evidenciava a condição de degradação moral pela qual a sociedade passava em seu conjunto.

No segundo capítulo, discorreremos sobre as bases do estoicismo, desde o seu nascimento com Zenão de Cício (336 – 264 a.C.), e procuraremos abordar as razões que promoveram o seu ressurgimento na Roma Imperial. Ainda neste capítulo, analisaremos o provável diálogo estabelecido entre o estoicismo romano e a “nova religião”, o cristianismo, além de alguns indícios da possível influência do misticismo oriental na formação do pensamento senequiano e, conseqüentemente, em sua proposta pedagógica.

Por fim, o terceiro capítulo permite-nos avaliar, em linhas gerais, a exegese senequiana no que tange à educação. Dedicamo-nos a uma reflexão acerca da proposta formativa do pensador, especialmente quanto à importância dos seus preceitos morais para aquela sociedade. Nesta investigação acerca do combate aos vícios e da exaltação das virtudes, é significativo destacar a concepção que o filósofo tinha sobre o fenômeno educacional.

O ponto fundamental da pedagogia senequiana era a condição de que o discípulo, dedicando-se ao ócio produtivo, trabalhasse arduamente para eliminar os seus vícios, os quais eram caracterizados por ele como o apego às riquezas e

às coisas efêmeras, o desperdício do tempo, o medo da vida e da morte, a ira, a luxúria, a gula, o consumo excessivo de vinho, entre outros. Uma vez liberto de tais vícios, o discípulo teria se transformado em mestre e reuniria plenas condições de entrar num permanente estado de serenidade e sabedoria.

Verifica antes que “homem feliz” não é aquele que o vulgo entende por tal, ou seja, um homem de grandes recursos monetários; é sim, aquele para quem todo bem reside na própria alma, é o homem sereno, magnânimo, que pisa aos pés os interesses vulgares, que só admira no homem aquilo que faz a sua qualidade de homem, que segue as lições da natureza, se contenta com as suas leis, e vive segundo o que ela prescreve; é o homem a quem força alguma o despojará dos seus bens próprios, o homem capaz de fazer do próprio mal um bem, seguro do seu pensamento, inabalável, intrépido; é o homem a quem a força pode abalar, mas nunca desviar da sua rota; a quem a fortuna, apontando contra ele as mais duras armas com a maior violência, pode arranhar, mas nunca ferir, e mesmo assim raramente, porquanto os dardos da sorte, que afligem em geral a humanidade, fazem ricochete contra ele à maneira do granizo que, batendo no tecto, salta e se derrete sem causar qualquer dano ao ocupante da casa (SÉNECA, 2004a, p.153).

Quando o filósofo menciona que o trabalho a ser realizado é árduo, é porque tem consciência de que tal estado de serenidade e sabedoria é extremamente difícil de ser alcançado. Ele chega a comparar um verdadeiro sábio com a fênix, ave mitológica que só aparece a cada quinhentos anos:

Então esse cavalheiro conseguiu convencer-te de que era um homem de bem?! Olha que um homem de bem não é coisa que surja e se reconheça por tal assim tão depressa! E sabes o que eu entendo aqui por “homem de bem”? Apenas o de segunda categoria, porque o de primeira é como a fênix, que só aparece uma em quinhentos anos. Não é de espantar que as coisas de facto grandes, surjam com tão grandes intervalos: as mesquinhas, as que se destinam ao vulgo, essas fá-las a fortuna nascer continuamente, as verdadeiramente admiráveis, pelo contrário, notabilizam-se pela sua própria raridade (SÉNECA, 2004a, p.145).

Desse modo, a despeito da dificuldade, a própria busca da sabedoria já se justificava porque, em seu entendimento, o processo em si promoveria o aprimoramento individual e, conseqüentemente, coletivo. Era mister que o

discípulo empenhasse toda a sua energia no estudo da filosofia, uma vez que, para o pensador, esta era o conteúdo fundamental da busca do supremo bem.

Vale lembrar que o fundamento da moral estóica era que a vontade do homem deveria respeitar a ordem universal, ou seja, ele deveria viver de acordo com essa ordem. Para os estóicos, ao ser humano cabia agir de acordo com sua natureza racional permeada por valores morais inatos. Vivendo conforme a natureza, ele se conectaria com o *logos*, ou seja, com o universo. A virtude consistia em aceitar a lei moral inerente à razão humana, em concordar com a natureza e não em se rebelar contra ela, em vencer todas as paixões, tornando-se dono de si mesmo. Esse era, portanto, o supremo bem dos estóicos : “Em meio ao vício e ao império da Fortuna, a filosofia ensina a viver, ou melhor, a sobreviver face aos golpes da sorte e aos assaltos das paixões” (LI, 1993, p.18).

Embora a filosofia senequiana tivesse um caráter pragmático, a já mencionada dificuldade em seguir seus preceitos nunca foi escondida ou negligenciada por Sêneca, pois ele próprio não se considerava um sábio. O filósofo assumia a sua condição de aspirante e reconhecia suas imperfeições e limitações.

Sêneca acreditava que por meio da austeridade e da busca incessante do supremo bem, o homem, por si mesmo, poderia transitar do vício à virtude. Por meio de tal processo, seria possível reatar o compromisso anteriormente assumido com os valores morais e éticos, atemporais e imprescindíveis para qualquer grupo que se pretendesse ter o *status* de sociedade (GRIMAL, 1993).

A importância e o reconhecimento do legado de Sêneca se pautam em dois aspectos fundamentais.

Primeiro, a doutrina do “médico das almas”, título atribuído a Sêneca. Esta doutrina era focada na formação de um homem moral e, mesmo distanciada de nós por um lapso de dois mil anos, ao que parece, ainda tem ressonância em nossos dias. Segundo Ullmann (1996), as mesmas inquietações, mazelas e doenças espirituais, que combaliam o romano do século I, parecem permanecer no homem da atualidade. Na sociedade em que o “ter” é melhor do que o “ser”, em que o individualismo suplanta a individuação, em que toda a atenção está voltada para o exterior, o sentimento de nulidade se apodera dos homens, refletindo-se com mais intensidade naqueles de espírito mais sensível. A

incapacidade de recolhimento interior, a grande engrenagem do consumo e a massificação enfraqueceram as individualidades e submeteram o gênero humano a uma tortura mental que carece de cuidados. É, pois, com vistas a atender a essa demanda, mas sem pretender reviver o que já não pode ser vivido, que, a nosso ver, torna-se importante uma reflexão sobre a proposta pedagógica de Sêneca, cuja principal preocupação era nortear o homem atormentado do seu tempo.

[...] Sêneca perpassa os séculos como um verdadeiro missionário. Para o mundo positivista de hoje, suas lições guardam atualidade. Encerrando-se no limite do horizonte visível, o homem do século vinte profana o universo. Nossa época parece caracterizar-se por um contraste entre a proliferação de meios e a ausência de objetivos claros. Sêneca tinha-os. O útil, entre nós, desdenha do verdadeiro; o funcional sobrepõe-se ao essencial; o prazer confunde-se com o bem. Em meio à instabilidade e modismos éticos, Sêneca emerge como uma vigorosa coluna mestra a apontar um caminho seguro de felicidade natural (ULLMANN, 1996, p. 66).

Nessa esteira, robustecer o espírito, combater os vícios, vencer o medo da morte e da sorte, alcançar o supremo bem, premissas possivelmente inatingíveis como objetivo final, ganham força, importância e significado como proposta formativa. Elas podem auxiliar o homem, dar-lhe subsídios para a reconstrução da sua própria identidade e, também, da sociedade na qual está inserido, particularmente quando se tem em conta que alguns valores morais e éticos são universais, ou seja, são imprescindíveis para a gênese e manutenção de uma sociedade.

Seus escritos, além de serem uma forma de difundir no público as suas idéias e de assim realizar uma tarefa pedagógica (que sempre esteve na mira do estoicismo), são também uma forma de se educar a si próprio, são exercícios espirituais que propõe tanto para si como para os outros, são meditações sobre as ocorrências da sua existência, são uma forma de fixar as suas idéias, de assegurar para si uma estabilidade, uma constância assente na fidelidade aos princípios, um método para atingir a identidade consigo próprio, para ser sempre igual a si mesmo, para, como ele diz, “querer e não querer sempre a mesma coisa” (CAMPOS, 2004, p. 28).

Outro aspecto relevante do estudo sobre a pedagogia senequiana é a sua importância para a historiografia da educação, especialmente para aquele ramo que, conforme já salientado, entende a educação de forma ampla, ou seja, como processo de formação integral do gênero humano. Essa importância deve-se ao fato de que o legado senequiano é pouco estudado no meio acadêmico brasileiro, motivo pelo qual as obras de referência, em sua quase totalidade, são publicações estrangeiras e em boa parte remontam a 1950. Entretanto, segundo Veyne (1996), nas últimas décadas observa-se um redescobrir do pensamento de Sêneca, o que se deve à já mencionada complexidade do mundo contemporâneo. Nessa perspectiva, de várias formas, os valores éticos e morais por ele defendidos podem contribuir para um processo de reavaliação dos valores da nossa sociedade de consumo. Obviamente, os anelos e as expectativas do homem contemporâneo deverão ser respondidos por ele mesmo, aqui e agora; contudo, os subsídios fornecidos pela experiência passada não devem ser negligenciados.

Alguns pensadores dedicaram-se à retomada do legado senequiano. Para Rozo (2006), apesar do interesse que Baruch Spinoza, um dos grandes racionalistas da filosofia moderna, tinha pela obra de Sêneca, o pioneiro dessa retomada foi o contemporâneo Michel Foucault, filósofo e professor da cátedra de História dos Sistemas de Pensamento no Collège de France desde 1970 até 1984.

El retorno del Estoicismo a nuestro tiempo se da fundamentalmente de la mano de una figura destacada dentro del panorama filosófico contemporáneo como lo es el filósofo francés Michel Foucault, qui en sus últimos años se dedico a la lectura de la obra de Sêneca em la cual buscó um refugio emocional que le ayudara a preparar-se a la muerte después que fora diagnosticado VIH positivo. Desde entonces es cada vez mayor el número de pensadores que buscan indagar por el sentido que tiene la obra de Sêneca, después de casi 2000 años de história, dentro de uma sociedad tan compleja como la actual (ROZO, 2006, p. 55).

Foucault procurou refletir a respeito da educação senequiana e da sua capacidade de trazer alento e alívio ao seu próprio sofrimento. Depois dele, inúmeros pensadores têm-se indagado sobre o sentido da obra de Sêneca. Na citação abaixo podemos perceber que traços da pedagogia de Sêneca parece se

fazer presente no pensamento foucaultiano. A idéia de que o apego à própria vida representa um vício é um exemplo disso e o binômio vício e virtude de Sêneca e erro e verdade de Foucault também nos instigam a vislumbrar uma possível influência:

A loucura só existe em cada homem, porque é o homem que a constitui no apego que ele demonstra por si mesmo e através das ilusões com que se alimenta [...] o apego a si próprio é o primeiro sinal da loucura, mas é porque o homem se apega a si próprio que ele aceita o erro como verdade [...] (FOUCAULT, 1978, p. 24).

Sintetizando, podemos afirmar que a importância do estudo da obra de Sêneca para a História da Educação reside em dois pontos fundamentais: primeiro, é uma forma de preservar o pensamento romano, posto que, mesmo mostrando sua relevância no que tange à reflexão filosófica e pedagógica, o mesmo ainda é pouco analisado no meio acadêmico; segundo, pelo fato especial de que o debate proposto pelo filósofo parece importante para um 'repensar' da sociedade contemporânea.

2. O COMPROMISSO COM A ÉTICA

As sociedades não parecem reunir condições de se manter ao longo da História, todas tiveram seus ciclos de apogeu e queda, todas tiveram seu fim. Entretanto, todas têm algo em comum: caíram quando seu conjunto de valores² éticos e morais, responsável por garantir estabilidade e equilíbrio social, foi esquecido ou abandonado.

Não se pode precisar em que momento os elementos que serviram de base para a construção dos edifícios sociais emergiram na sociedade. Dorme na noite dos tempos o surgimento de valores éticos catalisadores, agregadores, capazes de criar uma sociedade e, ao mesmo tempo, mantê-la coesa. Podemos observar que, na antiga religião do fogo praticada pelos indo-europeus, estes não pediam aos deuses, que eram seus ancestrais, somente riqueza e saúde, mas também pureza de coração, temperança e sabedoria (COULANGES, 2006). Nasciam aí as primeiras regras de conduta e os primeiros conceitos de ética e moral. Na citação a seguir, Fustel de Coulanges (2006) mostra que o fogo do lar assumia o papel de guardião da moral nas famílias primitivas:

“Torna-nos ricos e prósperos, diz-nos certo hino órfico, torna-nos também sábios e castos.” O fogo do lar é, pois uma espécie de ser moral. É verdade que brilha, aquece e coze o alimento sagrado; mas tem ao mesmo tempo um espírito, uma consciência [...] dá ao homem a pureza, educa ao belo e ao bem e alimenta a alma (COULANGES, 2006, pg. 33 - 34).

Torna-se, então, evidente a importância que as antigas crenças tiveram na estruturação das primeiras organizações sociais, nas quais o conceito da educação para o bem da coletividade já se fazia presente. Inicialmente a preocupação dos antigos era com o bem da família, uma vez que todos os seus membros se irmanavam por laços religiosos. Posteriormente essa preocupação se estendeu para o clã.

² Para Abbagnano (2003) a análise filosófica do termo “valor” enfatiza que o mesmo só começou a ser utilizado quando seu significado foi generalizado para indicar preferência ou escolha, o que aconteceu pela primeira vez com os estóicos, que introduziram o termo no campo da ética e chamaram de valor os objetos de escolha moral. [...] Uma teoria do valor tende a determinar as autênticas possibilidades de escolha, ou seja, as escolhas que, podendo aparecer como possíveis sempre nas mesmas circunstâncias, constituem pretensão do valor à universalidade e à permanência.

Numa análise do mundo romano, evidencia-se o fato de que a sua ruína se deu por uma conjuntura de fatores materiais, mas foi decisiva para isso a decadência dos valores morais e o descaso com o bem comum, exatamente porque enfraqueceram a “alma do Império”, ou seja, retiraram-lhe a força e a estabilidade. É importante salientar o fato de que, quando nos referimos ao bem comum, estamos nos remetendo ao conceito aristotélico de que a felicidade é sempre proveniente de ações interessadas no bem da coletividade:

Ninguém duvidará de que seu estudo pertença à arte mais prestigiosa e que mais verdadeiramente se pode chamar de arte mestra. [...] a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano (ARISTÓTELES, 1984, p. 49 - 50).

É importante observar que a decadência material de Roma esteve intimamente ligada à falência dos seus valores morais. A crise de valores que abalou as colunas da *cúria* corrompeu plebeus, patrícios, soldados, senadores e imperadores, fragilizou as fronteiras com o mundo nômade e acabou por se tornar um importante fator na derrubada de Roma.

A negligência quanto aos valores éticos acabou por concentrar a riqueza nas mãos de poucos e os antigos valores perderam espaço para os vícios. O que explica a importante e contundente repercussão do abandono da virtude na estrutura social e política de Roma parece ter sido o fato de que a cidade, fundada sob a égide dos valores éticos, não poderia subsistir na ausência deles.

Para Marcuz Cruz (1995), os valores morais constituem um importante legado cultural do mundo romano. O mundo contemporâneo define seus parâmetros de comportamento pela adesão ou rejeição a tais ideais. Ainda segundo Cruz, os romanos tinham consciência de que o caráter distintivo que os levou a dominar o mundo mediterrâneo não foi o seu poderio militar, nem a bravura de suas legiões e nem a sagacidade dos seus chefes militares. Os romanos pareciam conhecer a importância da *pietas*³.

Nessa esteira, para Pierre Grimal (1993), o poder da civilização romana não era, a princípio, pautado no carisma de personalidades, nem era constituído por uma autocracia violenta e desmedida. Era, sim, fruto de uma organização

³ Sentimento de respeito e veneração aos pais, à religião e à pátria (SÊNECA, 2005).

desejada e garantida por Júpiter, o deus do Capitólio⁴, ao qual estavam indissoluvelmente ligados os valores morais. Ainda segundo Grimal, como toda a política romana, tais valores condicionavam não somente os comportamentos individuais.

Ora, existe em Roma, desde o tempo dos reis, um deus que possui este “império” ao mais elevado grau. Prestam-lhe culto sob o nome de Júpiter, ao qual estão indissoluvelmente ligados dois epítetos: os de “Muito Misericordioso” ou “Muito Eficaz” ou “Ótimo” (*Optimus*) e “Muito Grande” ou “Maior” ou “Máximo” (*Maximus*). É à sua volta, sob seu olhar, que se ordena a cidade. Reside no Capitólio um monte que domina o vale do Fórum. É não só o símbolo visível do Estado Romano como o poder que lhe mantém a unidade e assegura a vitalidade. É detentor do *imperium* (GRIMAL, 1993, p.10).

No texto acima, Grimal evidencia o fato de Júpiter ser o possuidor do *Impérium*, o que assegurava a duração indefinida do estado. É importante observar que o conceito romano de *imperium* superava a idéia de um regime político ou de um espaço geográfico, designava uma força transcendente, simultaneamente criativa e reguladora, capaz de agir sobre o real, submetê-lo a uma vontade.

A ordem desejada pelo deus, imposta pelo seu *imperium*, foi estabelecida de uma vez para sempre. Pretende-se imutável. É, sem dúvida, por esta razão que, junto do templo capitolino, se encontra um santuário dedicado a *Dius Fidius*, o “Júpiter do Juramento”, patrono da Boa Fé, da fidelidade à fé jurada. É ele que assegura a duração de um estado do universo fixado de uma vez para sempre. [...] este estado do universo não é o resultado da violência que a força dos vencedores prolongaria, nasce da palavra dada, de um compromisso para sempre assumido, tanto pelos próprios cidadãos entre si como pelos povos vizinhos em relação a Roma, pelo qual uns e outros renunciam à violência. (GRIMAL, 1993, p.14 – 15).

Henri Marrou (1990) também tece alguns comentários sobre a antiga educação romana e sobre o fato de ser voltada para o estabelecimento da virtude, a moral da antiga cidade:

⁴ O monte Capitólio (em italiano: *Campidoglio*), ou monte Capitolino, é uma das famosas sete colinas de Roma. “Local destinado às virgens Vestais, como também aos mais ilustres cidadãos” (SUETÔNIO, 2005, p. 145)

É à luz de tal tipo que devemos imaginar a velha educação romana. A noção fundamental sobre que repousa é o respeito ao costume ancestral, *mos maiorum*. Revelá-lo à juventude, fazê-la respeitá-lo como ideal incontroverso, norma de toda a ação e de todo o pensamento, tal é a tarefa do educador (MARROU, 1990, p. 360).

Ainda segundo Grimal (1993), o estado não era o resultado da força, nem da violência; nascia da palavra dada, do respeito ao costume dos antigos e do compromisso com Roma, assumido tanto pelos próprios cidadãos da antiga cidade como pelos povos vizinhos. A renúncia a qualquer natureza de violência era a condição básica. Desse modo, entendendo Júpiter como a personificação dos valores éticos, observamos que toda a perturbação advinda da “quebra do juramento” culminou na ruptura da unidade romana e no esquecimento dos valores morais e, conseqüentemente contribuiu para a dissolução daquela sociedade. O esquecimento do compromisso promoveu, gradativamente, a proliferação de vícios, afetando concomitantemente a plebe e os líderes da República. Posteriormente, com o surgimento do império, estando já arraigados e desenvolvidos, corromperam toda a sociedade.

Roma vivia um momento de extrema inversão de valores; a busca dos prazeres e dos interesses pessoais antagonizava o interesse pela preservação do bem comum. O compromisso com a moral havia sido esquecido e a corrupção, ostentação e vaidade haviam se tornado hábitos corriqueiros.

O que te fará igual a um deus não é o dinheiro, porque um deus nada possui. A toga pretexta também não, porque Deus é nu. Nem a fama, nem a ostentação da tua pessoa, ou a propaganda do teu nome espalhada entre os povos [...] (SÊNECA, 2004a, p.119).

No excerto acima, Sêneca nos dá mostras da situação em Roma e, de forma irônica, critica os costumes que considerava nocivos. O filósofo parece ter sentido verdadeira repulsa pelos vícios que assolavam a sociedade romana. Assemelhando-se a um observador que, conseguindo se distanciar do objeto de sua observação, se torna capaz de enxergar com mais clareza, o filósofo dá indícios de ter percebido que os valores haviam sido abandonados e que isso era um risco para o império.

2.1 A EDUCAÇÃO EM ROMA

É possível obter uma melhor compreensão da educação romana quando a comparamos com a grega. Tanto na Grécia quanto em Roma, o trabalho manual sempre foi marginalizado, ao passo que a atividade intelectual era uma prerrogativa da aristocracia. Por extensão, os educadores buscavam formar o homem racional, capaz de pensar corretamente e de se expressar de forma convincente. Em Roma, contudo, se comparada com a Hélade, a reflexão filosófica não recebeu uma atenção sistemática. Isso se deveu ao fato de que os romanos adotaram uma postura mais pragmática, voltada para o cotidiano, para a ação política. Daí o prevalecer da retórica sobre a filosofia.

De igual modo, para Oliveira e Vittoreti (2006), no processo de estabelecimento do império, a preocupação era apenas sua reorganização política e administrativa. Assim, a organização de escolas parece ter sido motivada pelo interesse imperial de utilizá-las como instrumento de romanização dos povos conquistados:

Organizaram-se também escolas. Um dos principais motivos do interesse imperial pela educação e pela sua difusão foi o fato de nela vislumbrar um eficaz instrumento de romanização dos povos conquistados, um meio de inserção e de expansão da língua latina, dos costumes e da lei romana, capaz, em suma, de ajudar no engrandecimento do Império. O ideal educativo do romano decorria, necessariamente, do seu ideal de vida. Grosso modo, a finalidade do processo educativo romano era a formação dos filhos para serem úteis à pátria, como soldados, juristas ou oradores (OLIVEIRA; VITTORETTI, 2006, p. 69 - 70).

O caráter eminentemente pragmático da educação romana parece ter encontrado limitações no tocante aos anseios e necessidades dos homens daquela época. O Império carecia de uma educação que oferecesse refúgio contra as vicissitudes da vida.

Para Marrou (1990), Roma recebeu forte influência do helenismo. Muito antes do Império, já os etruscos haviam sido influenciados pelos gregos de quem foram buscar o alfabeto, bem como técnicas com vistas à aprendizagem da leitura e da escrita. A influência helénica não parou de crescer, em particular com a invasão e posterior anexação da Grécia e da Macedónia no século II a.c.. Foi a

partir de então que alguns preceptores gregos foram inseridos na educação familiar dos jovens romanos. Assim, possivelmente atraídos pela rica clientela romana, muitos gramáticos, retóricos e filósofos atenienses dirigiram-se à Roma. Foram eles os Mestres responsáveis pelo ensino de jovens e de adultos. Cedo os Políticos de Roma compreenderam que o conhecimento da Retórica ateniense seria um fator decisivo para a melhora da eloquência dos seus discursos. Contudo, em nenhum campo a presença do helenismo foi tão marcante e sua influência tão notória como na cultura do espírito, e, por consequência, na educação. Nessa perspectiva, a aristocracia romana recorre, num primeiro momento, a escravos alforriados que a conquista lhes havia proporcionado e, posteriormente, a mestres de grego especializados. Paralelamente a esta preceptoria particular, no seio das grandes famílias surge o ensino público do grego, ministrado em escolas, umas vezes por escravos gregos que assumem o papel de mestres, outras, por mestres gregos qualificados. Não satisfeitos com a educação romana, muitos jovens deslocaram-se à Grécia para alí completarem os seus estudos.

Ainda segundo Marrou (1990), o ensino em Roma apresentava algumas diferenças significativas face ao modelo educativo grego e algumas novidades importantes na institucionalização de um sistema de ensino. O ensino da música, do canto e da dança, peças chave da educação grega, tornaram-se objeto de contestação por parte de alguns setores mais tradicionais. A mesma reação de oposição surgiu contra o atletismo. O Programa educativo romano privilegiou assim uma aprendizagem sobretudo literária, em detrimento da Educação Musical e do Atletismo. Porém, é aos romanos que se deve o primeiro sistema de ensino de que há conhecimento: um organismo centralizado que coordena uma série de instituições escolares espalhadas por todas as províncias do Império. O carácter oficial das escolas e a sua estrita dependência ao estado constituem, não apenas uma diferença acentuada ao modelo de ensino na Grécia, como também uma novidade importante. Esse sistema privilegiou uma minoria, uma elite, que recebeu uma elevada formação literária e retórica.

Vale lembrar que assim como a música e o atletismo, a filosofia era, também negligenciada. Para o romano do século I mais importava o discurso em sua forma do que em seu conteúdo. A educação romana formal não parecia se

preocupar com a formação ética e moral dos indivíduos e da sociedade como um todo.

2.2. OS PRIMÓRDIOS

Para melhor compreensão do processo de decadência da civilização romana, faz-se necessário analisar seu desenvolvimento. Não há, na historiografia moderna, consenso quanto aos primórdios de Roma. Segundo Géza Alföldy (1989), isso se deveu ao fato de que grande parte das informações sobre a sociedade romana arcaica chegaram até nós por intermédio de trabalhos historiográficos, em parte balizados na tradição oral e nas lendas. Para ele, o historiador romano Quinto Fábio Pictor (260 – 190 a.C.), por falta de fontes precisas, teve que complementar a História daquele período utilizando a imaginação e descrevendo arbitrariamente numerosos fatos:

A história dos primórdios do Estado romano, desde a Monarquia até a República, é sobretudo conhecida nos seus aspectos mais gerais, o mesmo se passando relativamente à organização da sociedade romana arcaica. O início da historiografia romana [...] remonta apenas ao século III a.C. A historiografia dessa época, que conhecemos principalmente através de Quinto Fábio Pictor, só pode elucidar-nos acerca de épocas mais antigas através do que foi sendo conservado pela tradição oral, fortemente influenciada pela lenda (ALFÖLDY, 1989, p.17).

Ainda segundo Alföldy, a história romana, desde seus primórdios até o século III a.C., não deixou de passar por outras alterações, especialmente as que foram realizadas segundo a perspectiva ideológica de Otávio Augusto (27 a.C. – 14 d.C.). Nesse sentido, os relatos fornecem-nos uma descrição anacrônica, não permitindo um ordenamento cronológico seguro sobre a Roma arcaica. Feitas estas considerações, faremos uma breve retrospectiva da história daquela civilização, cujo objetivo é entendermos os elementos que propiciaram o surgimento do cenário sócio-político do século I.

Roma, cidade-estado fundada na península itálica durante o século VIII a.C., foi a matriz do desenvolvimento da grande civilização romana. Durante sua existência, essa civilização transitou da monarquia para a república, até se

transformar no vasto império que dominou o mundo conhecido da época por meio da conquista e da assimilação cultural, também chamada de *pax romana*. A expressão latina *pax romana* designa a situação de paz que o Império Romano conheceu durante os dois primeiros séculos da nossa era, graças à ocupação das províncias por exércitos permanentes, que impunham a ordem, reprimindo, pela força, qualquer tentativa de revolta. Apesar deste caráter violento, essa medida proporcionou uma época de estabilidade e de prosperidade, durante a qual a civilização romana se estendeu a todo o Império

Tito Lívio (59 a.C. -, 17d.C.), historiador romano, em sua obra intitulada *Ab urbe condita* (Desde a fundação da cidade), tenta relatar a história de Roma desde o momento tradicional da sua fundação 753 a.C. até ao início do século I. O excerto abaixo nos mostra em que medida as condições geo-históricas facilitaram a prosperidade e a expansão da cidade:

Não é sem razão que os deuses e os homens escolheram este lugar para a fundação da cidade: a extrema salubridade dos seus outeiros; a vantagem de um rio capaz de trazer as colheitas do seu interior, bem como de receber os aprovisionamentos marítimos; as comodidades da vizinhança do mar, sem os perigos a que as frotas estrangeiras exporiam uma excessiva proximidade; uma posição central relativamente às diferentes regiões da Itália, posição que parece ter sido prevista unicamente para favorecer a expansão da cidade (TITO LIVIO, 1977, p.80).

Roma, cuja data tradicional de fundação é 753 a.C., surgiu da sedentarização dos povos no monte Palatino. Para a historiografia contemporânea, essa data foi convencionada *a posteriori*. No século VIII a.C., os itálicos — Latinos, Sabinos, Úmbrios, Samnitas, Oscanos, entre outros — partilhavam a península com outros grandes grupos étnicos: os Etruscos⁵ e os Gregos.

⁵ Os Etruscos estavam estabelecidos a Norte de Roma, na Etrúria, zona correspondente ao atual Norte do Lácio e Toscana. Eles exerceram grande influência no processo de estruturação da cultura romana, a qual, por sua vez, só foi suplantada pela influência exercida pela Hélade. Após 650 a.C., os etruscos dominaram a península Itálica, expandindo-se para o centro-norte da região. Alguns historiadores modernos consideram que a este movimento estava associado o desejo de dominar toda a região do Lácio. Continuando sua empreitada expansionista, os etruscos estabeleceram contacto direto com os gregos e, após o sucesso obtido nas primeiras batalhas, a Etrúria entrou em profunda decadência. Em 500 a.C., uma rebelião tornou Roma independente dos etruscos. A monarquia foi também abolida em detrimento de um sistema republicano baseado no senado, o qual era composto pelos nobres da cidade e por alguns populares representantes,

No século V a.C., Roma uniu-se às cidades latinas como medida defensiva contra as incursões dos Sabinos. Após uma série de lutas, estabeleceu novamente a supremacia sobre as regiões latinas que perdera com a queda da monarquia. A potência etrusca estava agora confinada exclusivamente à sua própria região e Roma tornara-se a cidade dominante do Lácio.

Segundo a tradição, Roma transformou-se em República em 509 a.C.. No entanto, foram necessários vários séculos para que ela assumisse a forma monumental foi popularmente conhecida. Durante as Guerras Púnicas entre Roma e o grande império mediterrânico de Cartago, a estrutura romana aumentou mais ainda, passando a assumir cada vez mais o papel da capital de um império. No texto abaixo, Políbio (203 a.C. - 120 a.C), geógrafo e historiador grego, famoso pela obra *Histórias*, descreve a rendição de Cartago e fornece uma perspectiva das proporções daquela guerra:

É quando são feridos de morte que os animais dão mordeduras mais venenosas. Assim Cartago meio destruída causou mais tormentos do que quando estava de pé. Os romanos repeliram o inimigo da cidadela, bloquearam a estrada do porto. Os cartagineses cavaram algures uma outra desembocadura para o mar, e isso não com a esperança de escaparem mas para atacarem o adversário de surpresa, e a sua esquadra surgiu logo miraculosamente. Não se passava um dia ou uma noite em que não construíssem uma nova máquina de guerra, em que não inventassem uma astúcia inédita, em que não fizessem surgir das muralhas um punhado de homens decididos a morrer. Quando não houve mais nenhuma esperança, 40 mil homens renderam-se e, coisa incrível, o seu chefe Asdrúbal rendeu-se com eles [...] (POLÍBIO, 1977, p.91).

A partir do século II a.C., Roma viveu uma significativa explosão populacional. Em 146 a.C., os romanos derrubaram as cidades de Cartago e Corinto, anexaram o Norte da África e a Grécia ao seu império e, assim, transformaram Roma na cidade mais importante da parte ocidental do Mediterrâneo.

garantindo a participação política aos cidadãos de Roma e aos magistrados eleitos anualmente. Contudo, o legado dos etruscos mostrou-se duradouro. Acredita-se que a arquitetura romana tenha se pautado nos conhecimentos dos etruscos e, de igual modo, que a religião romana também tenha sido legada por eles, uma vez que teriam introduzido a adoração a uma tríade divina — Juno, Minerva, e Júpiter. Em suma, os Etruscos transformaram Roma, uma comunidade pastoral, numa verdadeira cidade.

Uma análise da transição do período republicano para o período imperial possibilita acompanhar o processo de deterioração moral em Roma e avaliar em que medida o estoicismo procurou combater esse processo. É mister refutar qualquer visão idealizada da República e do governo de Augusto (27 a.C. – 14 d.C.), já que o processo de decadência tinha sido iniciado em épocas longínquas. Além disso, é preciso admitir que os sucessores de Augusto podem ter agido de forma prudente em diversos momentos, o que nos permite analisar a História de forma imparcial e sem qualquer espécie de maniqueísmo.

2.2. A REPÚBLICA E A CRISE MORAL

O agravamento da crise na República Romana (século II a.C.) teve início quando os Pais, os senadores, viram o seu poder desafiado pela força militar de alguns generais, dentre os quais se destacaram Julio César (100 a.C. – 44 a.C.) , líder da plebe romana e o general Pompeu (106 a.C. – 48 a.C.). Do embate César saiu vencedor e, com a morte de Pompeu no Egito, tornou-se ditador vitalício:

Em 48 a.C., César derrotou Pompeu na batalha de Farsália, mas este refugiou-se no Egito, onde foi morto logo após o desembarque. César chegou logo depois ao país e, interferindo numa disputa dinástica, apoiou a ascensão de Cleópatra ao trono [...] Em 46 a.C. , venceu os últimos partidários de Pompeu , na África e na Espanha. Em 45 a.C. , César tornou-se ditador vitalício, reorganizou o Senado e realizou reformas em benefício dos cavaleiros e das camadas populares (MELLO; COSTA, 1984, p.153).

As reformas promovidas por César encontraram forte oposição da aristocracia, atingida em seus privilégios econômicos e políticos. Em 44 a.C, uma conspiração dos senadores culminou com o assassinato do “tirano”, acusado de pretender substituir a República pelo Império.

Todavia, os sofrimentos do povo com as constantes guerras civis e o sentimento de incerteza demandaram uma nova forma de governo. Segundo Corassin (1999), a resposta veio com Augusto, sobrinho-neto de Julio César, que instaurou o principado (27 a.C.), marcando o final do período republicano. Octavio Augusto priorizou a reconstrução do estado, sem apelar para formas

consideradas inaceitáveis como a realeza, introduzindo a noção de “principado”, de Império⁶. Marilena Vizentim (2005) considera que o Principado representou a nova estrutura política e a nova instituição que transformou, até certo ponto, o antigo modo de vida, bem como o sistema político republicano. Denominado *Principatus*, esse novo sistema, alternativa à ditadura dos “tiranos” e resultado de uma degradação das instituições políticas, encontrou em Augusto a possibilidade de seu desenvolvimento. Todavia, ideologicamente falando, o início do principado, ou império, apareceu quase como salvaguarda da República e de suas instituições: por meio dele, Octávio acreditava poder restaurar os antigos valores romanos.

Assim, de forma insidiosa, um novo regime de governo foi se instaurando em Roma, caracterizando-se pela centralização do poder na pessoa do príncipe, um império “disfarçado” de república. Sem que os patrícios percebessem, as condições para a volta da autocracia estavam dadas. Vizentim, com base em Tácito⁷ (54 d.C. – 120 d.C.), atribui a consolidação do poder de Augusto à concentração de privilégios operada por ele mesmo em detrimento da opinião do Senado. Desse modo, o poder imperial que, sob o modelo do Principado, foi legado a seus sucessores repousou sobre três pilares essenciais e permanentes: o poder tribunício, o *imperium* proconsular e o soberano pontificado.

O primeiro deles fazia do imperador o herdeiro dos antigos tribunos, conferindo-lhe, simultaneamente, as prerrogativas materiais e morais tradicionalmente atribuídas à função. [...] Em virtude desse poder, Augusto podia convocar os comícios e o Senado e propor leis [...] A outra base do seu poder, talvez a mais importante delas, naquele primeiro momento, era o *imperium* proconsular [...] Assim, ele administrava todo o território romano, as finanças, a distribuição de alimentos, os trabalhos públicos e os cargos; comandava as forças militares terrestres e marítimas; julgava todas as causas que extrapolam a competência dos magistrados municipais e, acima de tudo, possuía o direito de vida e de morte sobre todos os habitantes do Império [...] Finalmente,

⁶ “O que hoje chamamos “Império” e que só começou na segunda metade do século I antes da nossa era, servia para designar não só o espaço no interior do qual Roma exercia o seu poder, como este mesmo poder” (GRIMAL, 1993, p.9).

⁷ Cornelius Tacitus (54 – 120 d.C.) – historiador romano. “Lendo-se os escritos históricos de Tácito, recebe-se a impressão clara de um autor que sente a necessidade de ser imparcial, e que, além disso, é moderado por temperamento, apreciando os meios termos equilibrados e as virtudes sãs que integram o homem livre, respeitador das liberdades alheias” (SILVEIRA, 1957, p. 19).

o terceiro elemento do poder do *princeps* repousava sobre o cargo de *pontifex maximus* [...] Ao portador desse título atribuíase a [...] direção da religião romana. (VIZENTIN, 2005, p.38 - 39).

Destarte, detentor de todos estes poderes, Augusto passou a se ocupar da pacificação do Império. Para Grimal, a tomada de Alexandria marcou uma das datas mais importantes de toda a História romana. Ela correspondeu não somente à anexação do Egito, mas, ao mesmo tempo, ao fim das guerras civis. O Império Romano fora reunificado.

Augusto viveu setenta e sete anos. Esteve no poder por mais de quarenta anos, transformou profundamente a velha República e suas estruturas políticas e sociais, tornou mais eficaz e mais justa a administração do Império, prosseguiu a sua expansão e asseverou a unidade moral e cultural dos povos e das nações associadas a Roma.

Entretanto, uma questão maior parece ter sido negligenciada: a criação de um sistema de sucessão que assegurasse a continuidade do seu trabalho. Em uma análise mais profunda, percebemos que tal sistema jamais poderia ser adotado. Por trás da monarquia, havia, em Roma, uma mentalidade republicana. A aristocracia romana, que jamais aceitaria de volta o reinado e que estava iludida com o matiz republicano do novo sistema de governo, via no príncipe apenas o depositário do patrimônio romano, alguém a serviço dos interesses da aristocracia. Esse fato desencadeou um processo sucessório caótico que vigorou durante todo o período imperial e que explica, em certa medida, a grande rotatividade que havia entre os imperadores. Nessa perspectiva, o poder, muitas vezes tomado à força, fazia com que o *impérium* fosse exercido por homens sem formação moral e preocupados apenas com seus próprios interesses.

A República era colocada no centro da propaganda de um governo que na prática tendia para a monarquia, mas cuja expressão se esforçava em negar. Ao mesmo tempo em que o poder tornava-se cada vez mais personalizado na figura do imperador, procura-se negar que o príncipe possa dispor livremente do império. Este fato explica a ausência de uma regra de sucessão ao poder; ao contrário de monarquias declaradas e assumidas, o poder imperial em Roma não se ligou à hereditariedade. Criar uma regra clara de sucessão era inimaginável, pois teoricamente jamais houve um império considerado como uma propriedade pessoal passível de

transmissão por herança. O príncipe era considerado apenas depositário de um patrimônio que pertencia coletivamente ao *Populus Romanus* [...] (CORASSIN, 1999, p. 276-277)

Deste modo, sem uma regra clara de sucessão, as tensões sociais, as disputas no senado e as intrigas palacianas contribuíram para que os sucessores de Augusto, pouco a pouco, instaurassem a autocracia e substituíssem a *autoritas*, poder exercido pelo carisma, pelo respeito pela *potestas*, poder imposto pela força. Segundo Breno Silveira (1957), em cem anos, a partir de Tibério (14 d.C. – 37 d.C.), doze imperadores se sucederam. Destes, quatro foram assassinados: Calígula (37 d.C. – 41 d.C.), Galba (68 d.C. – 69 d.C.), Vitélio (69 d.C.) e Domiciniano (81 d.C. – 96 d.C.); - dois se suicidaram: Nero (54 d.C. – 68 d.C.) e Oto (69 d.C.). Isto indica o sentido da revolta que se insurgia contra as crueldades imperiais e evidencia a negligência de governantes e governados quanto aos valores éticos e morais dos antigos.

A seguir veremos, na sucessão de imperadores, desde Tibério até Nero, a situação moral e ética daquela sociedade.

2.3. O IMPÉRIO: A CRISE NA CORTE, A CRISE NA PLEBE E A CRISE MILITAR

De acordo com Grimal (1993), Tibério, filho adotivo de Augusto, passou para a história como um tirano sanguinário que deu ao Império a forma de uma monarquia, o que Augusto sempre pretendeu evitar. Otávio Augusto, apesar de concentrar o poder, fazia a apologia de um sistema ‘republicano’, o que parecia contentar os aristocratas.

Tibério fez voltar a “lei da majestade”, instrumento de censura às publicações contra a sua pessoa. Inconstante, tomava decisões de modo arbitrário. Suetônio (69 – 122 d.C.), estudioso dos costumes de seu povo e de sua época, escreveu várias obras eruditas, nas quais examinou minuciosamente os personagens principais da época. Ele era um completo e indiscreto devassador das intimidades da corte romana e nos revela, com uma visão íntima e desprovida de cerimônias, os vícios dos imperadores e as intrigas que colocavam a nobreza em conflito. A

despeito de sua possível parcialidade, ele nos oferece uma visão dos hábitos e vícios de Tibério:

Propiciado por um retiro que lhe oferecia toda a espécie de libertinagem e que, por assim dizer, o furtava aos olhares da Cidade, deu impulso, por fim, a todos os vícios que mal dissimulara durante longo tempo. [...] Tibério repreendeu, certa vez, Séstio Galo, velho libidinoso e pródigo, outrora acusado de infâmia por Augusto, diante do Senado. Algum tempo depois, convidou-o a cear sob a condição de que não modificasse, nem tampouco diminuísse em nada a sua maneira de proceder, devendo o serviço ser feito por moças nuas [...] Mandou preparar, em seu retiro de Capri, um teatro dos seus desbragamentos secretos. Reuniu ali, trazidos de toda a parte, raparigas, favoritos e inventores de complexos monstruosos a que ele chamava *spinthrias*, para que, enlaçados em uma tríplice cadeia, se prostituíssem mutuamente diante dele [...] Outra infâmia ainda maior e mais ignóbil, que nos custa crer: Tibério, ao que parece, ensinava crianças de tenra idade, as quais costumava denominar “seus peixinhos”, a brincar entre as suas coxas, enquanto nadava, e a pegar com a língua e os dentes, seus órgãos genitais [...] (SUETÔNIO, 2005, p. 171 – 172).

O comportamento de Tibério, reflexo do *status* moral daquela sociedade, era combatido com veemência por Sêneca em sua proposta formativa. O pensador acreditava que “uma conduta sexual excessiva” era um vício: indicava que a parte instintiva do homem não era subjugada pela razão e que esse homem era vulnerável aos prazeres.

Para Sêneca, ceder a las exigências Del cuerpo era señal de un alma enferma. Y esas cesiones podían concretarse de múltiples formas, como el acudir a los baños de Bayas, porque se habían convertido en “un albergue de vicios”, el “hacer de la noche el día”, práctica de algunos romanos a los que Séneca califica de “semejantes a los difuntos y a las lechuzas”, o el prestar mucha atención al adorno del cuerpo y del cabello (MANGAS, 2001, p.133).

Contudo, mesmo que os hábitos sexuais de Tibério nos pareçam extravagantes, não podemos afirmar que essa tenha sido a causa da ruptura do império, ao contrário de outros vícios apontados por Sêneca, como o desrespeito à vida, o individualismo e a corrupção. Em nosso entendimento, as práticas

sexuais não são valores universais e se afiguram de forma muito diferente em diversas sociedades. Um exemplo é a educação pederasta da Grécia:

[...] ninguém ignora o lugar que o amor masculino ocupou na civilização helênica, e esse lugar, como se verá adiante, é particularmente notável no âmbito da pedagogia [...] A questão é naturalmente complexa: seria necessário distinguir os diferentes níveis de moralidade, segundo as épocas e os lugares, uma vez que os povos gregos não reagiam todos da mesma maneira em face da pederastia (MARROU, 1990, p.51).

Independentemente do que acima está exposto, esse tipo de conduta sexual parece antagonizar as regras de conduta das sociedades primitivas, que, como veremos, corresponderam à gênese das organizações sociais. Vale lembrar que não se trata de uma tentativa nossa de legitimar as antigas crenças religiosas dessas sociedades, mas de perceber que aquelas crenças deram origem a regras de conduta moral, tornando-se pilares da edificação e manutenção dos primeiros edifícios sociais.

Foi em respeito aos antepassados que os antigos adotaram a monogamia. Essa prática, segundo a antiga religião dos mortos, permitia a continuidade da linhagem e impedia que a adoração dos ancestrais fosse interrompida. Do ponto de vista social, foi por meio dessa crença que ocorreu o fortalecimento da instituição familiar e, posteriormente, dos pequenos grupos sociais. A citação abaixo evidencia a importância da instituição familiar como aspecto fundante das organizações sociais:

A instituição do casamento sagrado deve ser tão antiga na raça indo-européia como a religião doméstica, porque não se verifica uma sem a outra. Esta religião ensinou ao homem que a união conjugal é bem mais que a relação de sexos ou o afeto passageiro, unindo os dois esposos pelo laço poderoso do mesmo culto e das mesmas crenças. A cerimônia das núpcias era, além disso, tão solene, e produzia efeitos tão profundos, que não nos devemos surpreender se esses homens julgaram não ser permitido nem possível ter-se mais do que uma mulher. Essa religião não podia permitir a poligamia (COULANGES, 2006, P.52).

O modo de vida do imperador, além de contrastar com a conduta dos antigos, retrata o comportamento dos membros da corte e de toda a sociedade. Assim, as orgias e a banalização das relações conjugais, representadas pela

figura abaixo, na visão de Sêneca, contribuíam para a dissolução das famílias que alicerçavam o império.

ORGIA ROMANA



Fonte: <http://pt.wikipedia.org>

Acesso em: 9 de Fevereiro de 2008

A Tibério sucedeu Gaio César Calígula. Grimal afirma que Calígula regressou a Roma escoltando o cadáver de Tibério, ocasião em que teve a oportunidade de medir sua popularidade. A multidão aclamava-o e amaldiçoava o defunto, para quem ninguém ousou reclamar as honras da apoteose⁸. Tibério havia sido um mau imperador, contudo, o que o “Senado e o povo de Roma” não sabiam é que Calígula, esquecendo-se da *pietas*, também se deixaria conduzir pelas paixões e pelos vícios. As suas crueldades, excentricidades, o desejo

⁸ Reconhecimento oficial, pelo Senado, da divinização de um imperador defunto (GRIMAL, 1993).

evidente de ser divinizado em vida, a constante mudança de humor e a criação de novos impostos motivaram uma grande revolta, que culminou com seu assassinato pela guarda pretoriana num corredor subterrâneo do Palatino. Suetônio e Tácito, guardadas as considerações acerca de sua possível parcialidade, também registraram opiniões semelhantes sobre Calígula:

Teve sempre este Calígula a arte de encobrir debaixo de uma artificiosa doçura o coração mais ferino: nunca se queixou nem da condenação de sua mãe, nem do desterro dos irmãos; imitava todos os gostos e todas as paixões que via em Tibério, e as suas palavras sempre concordavam com as dele (TÁCITO, 1957, p.221).

Da citação acima podemos inferir a forte influência que Tibério exerceu sobre Calígula. Na seguinte, Suetônio descreve as atrocidades cometidas pelo novo imperador.

Entreteve com todas as suas irmãs uma espécie de comércio sexual vergonhoso. Nos grandes banquetes, colocava-as, alternadamente, embaixo dele, enquanto sua esposa ficava em cima.[...] aqueles que o ajudaram nos negócios do império, os quais possuíam a seu favor o direito de parentesco ou o preço dos seus serviços, todos eles foram mortos de uma forma deveras sanguinária. [...] uma multidão de cidadãos honrados, depois de afrontados com estigmas vergonhosos ou, de encerrados em jaulas onde eram obrigados a se conservarem de quatro pés como animais. Para outros, mandava corta-los pelo meio do corpo. [...] De modo que ninguém perturbasse o sono de seu cavalo "Incitatus" na véspera dos jogos circenses, tinha por costume, juntamente com seus soldados, impor silêncio à vizinhança Para este cavalo, construiu uma estrebaria de mármore, e deu-lhe uma manjedoura de marfim, arreios de púrpura e um colar de gemas. Mais: uma casa, domésticos e mobiliários, com o objetivo de que os convidados em seu nome fossem suntuosamente recebidos. Bom lembrar que desejou, também, fazê-lo cônsul (SUETÔNIO, 2005, p. 215 - 235).

Do mesmo modo que as antigas crenças foram as responsáveis pela criação da instituição familiar e, conseqüentemente, dos primeiros grupos sociais, regulamentaram também a vida dos antigos, criando regras de comportamento. Dentre essas antigas normas, podemos destacar o dever de não tirar a vida humana. Os deuses familiares, os ancestrais, eram os guardiões da moral e

tinham a prerrogativa de castigar se fosse necessário. Na citação acima fica evidente que a conduta do imperador, reflexo daquele período, não era regida por nenhuma norma de conduta. Sua extrema violência e descomedimento confirmam esse fato. Assim, a vida que outrora havia sido sacralizada pela antiga religião do fogo, que não permitia o derramamento de sangue, era, sob seu governo, banalizada, podendo ser ceifada sem grande repercussão. Na Roma imperial do século I, a vida parecia não ter grande valor.

O excerto a seguir mostra que, nos primórdios da civilização, o assassinato era um crime de extrema gravidade, imperdoável até pelo deus doméstico:

Os primeiros juízos sobre o que era culpa, castigo ou expiação parecem ter vindo daí. O homem ao sentir-se culpado já não pode aproximar-se de seu próprio lar; o seu deus o repele. Para quem quer que haja derramado sangue de seu semelhante, jamais obterá dos deuses permissão para fazer o sacrifício, seja a libação, seja a oração, seja o repasto sagrado. Deus tão severo não admite nenhum perdão, nem distingue entre o assassinio involuntário e o crime premeditado. A mão manchada de sangue jamais poderá tocar os objetos sagrados (COULANGES, 2006, p.104).

Sêneca, por diversas vezes, condenou os jogos de gladiadores. O filósofo repudiava a violência e o pouco valor dado à vida naqueles dias:

[...] julgou ser um novo tipo de espetáculo digno de memória matar homens de um modo novo. Combatem até a morte? - É pouco. Despedaçam-se? - É pouco. Que sejam esmagados por uma enorme massa de animais! Seria suficiente que esses assuntos passassem ao esquecimento, para que posteriormente um prepotente qualquer não aprendesse e invejasse uma ação tão desumana (SÊNECA, 1993, p.44).

Com a morte de Calígula, o Principado foi assumido por Cláudio, seu tio. O novo Imperador não gozava de prestígio junto à aristocracia. Para Grimal, Augusto lhe recusara qualquer cargo oficial, Tibério o tratava com menoscabo, por considerá-lo um imbecil, mas ele foi mais bem aceito por Calígula, que não se coíbia, porém, de ridicularizá-lo na vida cotidiana. Como habitual na época, seu governo não foi livre de assassinios e perseguição política, apesar do tom geral ser bastante mais calmo que o dos seus antecessores. Segundo Tácito, Cláudio era, em certa medida, manipulado por sua esposa Messalina (17 d.C. – 48 d.C.),

que posteriormente foi executada por traição, adultério, libertinagem e acusação de conspiração:

Na verdade, muito se assustavam quando traziam à memória a suma estupidez de Cláudio, a cega afeição que tinha por Messalina, e as muitas mortes que por ordem desta mulher já se tinham perpetrado. Ao mesmo tempo cobravam algum ânimo com a mesma inconstância do príncipe, porque uma vez se o chegassem a convencer da atrocidade do delito, então bem pouco dificultoso lhe seria dar cabo da adúltera antes que fosse processada (TÁCITO,1957, p.262).

Cláudio foi sucedido por Nero, filho de sua segunda esposa, Agripina (16 d.C. – 59 d.C.). Para Corassin (1999), o governo neroniano pode ser dividido em dois períodos. Durante o chamado “quinqüênio feliz”, de 54 a 58, o jovem Nero realizou um governo pacífico e voltado para o bem comum. Vale lembrar que, nesse período, Nero estava sob a tutela de Sêneca e, provavelmente, sua boa conduta se deveu à influência do filósofo. A partir de 58, Nero alterou sua forma de governo. Rompeu com as classes que sustentavam a linha augustana do principado, tentou instaurar a autocracia e impor o modelo de monarquia oriental. Em 68 d.C., o poder de Nero ruiu e a guarda pretoriana, que deveria defendê-lo, entregou-o ao Senado. Declarado inimigo público, foi substituído pelo general Galba e acabou por se suicidar. Quanto às atrocidades cometidas por Nero, verificam-se semelhanças entre as narrativas de Tácito e Suetônio:

Nero, conhecendo daqui como era aborrecido, muito mais se inflamou nos seus ódios; e porque se via igualmente perseguido pelos ameaços de Agripina, não podendo acusar o irmão de algum crime, e nem se atrevendo a manda-lo matar publicamente, recorreu então a tenebrosas perfídias. Fez com que se aprontasse o veneno, e deu esta incumbência a Polião Júlio, tribuno de uma corte pretoriana [...] (TÁCITO,1957, p.817).

Nero temia que seu trono pudesse ser usurpado pelo irmão, Britânico, e parece não ter hesitado em mandá-lo assassinar. Na citação abaixo, pela forma como conduz o enterro do seu irmão, fica evidente a crueldade do imperador:

Assim, à ordem de Nero, levaram o veneno ao triclinio e o serviram a Britânico, que estava jantando com ele. Mal ingeriu, tombou. Nero fez crer aos convivas que era um desses ataques

epiléticos de que sofria. No dia seguinte, sob um forte aguaceiro, mandou enterra-lo às pressas sem pompa alguma (SUETÔNIO, 2005, p.303)

A figura abaixo mostra uma antiga moeda romana com a face do Imperador Nero cunhada em um dos lados:

MOEDA ROMANA COM O BUSTO DE NERO



Fonte: <http://www.dirtyoldcoins.com/natto/id/nero/nero019.jpg>

Acesso em: 9 de Fevereiro de 2008

Não era somente no palácio que a ruptura com os valores, anunciada por Sêneca, podia ser percebida. O que ocorria na corte parece ter sido o reflexo de um problema ainda maior, da decadência de toda a sociedade. Em *Satiricon*, de Petronio, encontramos as seguintes passagens, reveladoras da situação daquela sociedade:

Se a mesa de Licurgo não era esplêndida, sua casa de campo, em compensação, nos oferecia profusamente todos os outros prazeres. Sabereis, antes de mais nada, que o amor cuidou de nos juntar por

casais. Tirifena era bela, agradou-me bastante e não se mostrou rebelde aos meus desígnios. Todavia, mal havíamos gozado juntos os primeiros prazeres, quando Liças – alegando que eu lhe roubara a amante – exigiu que eu a substituísse junto a ele. (PETRÔNIO, 1981, p.15).

A orgia descrita por Petrónio tem uma característica importante. Nela se irmanam libertos livres, como Licurgo, e plebeus, como Encólpio, o narrador. Sem pretender julgar a conduta sexual dos personagens de Petrónio, podemos inferir da forma com as descreve um fato importante para o contexto do nosso estudo: os valores daquela sociedade estavam disseminados em todos os níveis sociais:

A ocasião era tanto mais favorável quanto, na véspera, encalhara na praia vizinha um navio ricamente carregado de oferendas para a festa de Ísis. Conteí meus projetos à Gitão [...] esquivei-me furtivamente; numa cabina perto da popa, ficava a estátua da deusa; aliviei-a de suas ricas vestes e de um anel de prata que tinha na mão [...] (PETRÔNIO, 1981, p.17, 18).

A maioria dos personagens do *Satíricon* é desprovida de pudor. As práticas orgíacas, heterossexuais e homossexuais, o sexo com crianças são narradas com total desprendimento moral. Sêneca via nesse tipo de conduta um risco para a sociedade, porque entendia como importantes a família e a fidelidade conjugal, como veremos oportunamente.

Sem demora introduziram na sala uma garota muito bonita, que não parecia ter mais de sete anos (a mesma que viera a nosso albergue com Quartila). Imediatamente, todos os assistentes puseram-se a aplaudir [...] Ora, ora – respondeu Quartila. – Era eu porventura mais madura quando recebi, pela primeira vez, as carícias de um homem? Que eu morra se me lembro de algum dia ter sido virgem! Quando criança distraía-me com os meninos de minha idade; um pouquinho mais velha, já tinha homens como amantes (PETRÔNIO, 1981, p.15).

O próprio Sêneca relata-nos casos que desvelam as práticas comuns na sociedade romana daquele período:

Outro caso é o do escansão: 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 embriaguês e da lubricidade do senhor: serve-lhe de homem no quarto, de garoto na sala de jantar (SÊNECA, 2004a, p.157).

O texto acima descreve o tratamento recebido pelos escravos, as humilhações às quais eram submetidos. Orgias, fratricídio, adultério, excentricidades, desrespeito à religião, perversões de todos os tipos faziam parte das práticas que Sêneca condenava naquela sociedade. É, contudo, de extrema importância, salientar que o discurso de Sêneca se dirigia à aristocracia romana. O filósofo era filho da corte e entendia que era lá que o sábio deveria surgir e que de lá, por meio do exemplo, ele deveria resgatar os valores perdidos. A proposta educativa senequiana tinha um público bem definido.

A organização militar romana também dava indícios de iniciar um processo de desintegração. O exército não podia ser aumentado, pois a terra não suportaria a perda adicional de mão-de-obra. Os que cultivavam a terra eram oprimidos pelo aumento excessivo dos impostos, em razão das necessidades militares, especialmente as relacionadas ao risco de invasões por parte dos povos nômades. Enfim, um círculo vicioso (FINLEY, 1991).

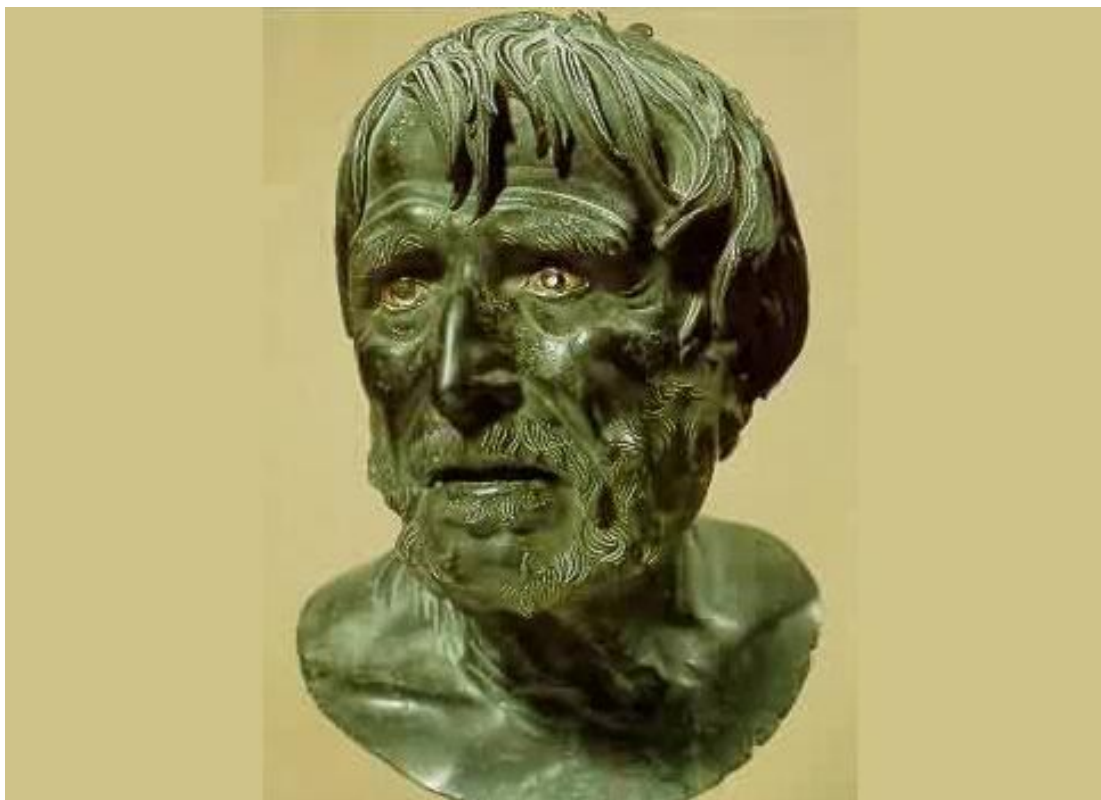
Em que pese as invasões não serem um problema do século I, é importante salientar que, nesse período, a coesão do exército romano já sofria com as constantes insurreições. Elas ocorriam desde o governo de Tibério (14 d.C. - 37 d.C.), denotando a falência da instituição militar. Abaixo, Tácito descreve a situação em Roma, quando foi preciso que Tibério enviasse seu filho para acalmar e negociar com as legiões.

Tal era o estado das coisas que se passavam dentro de Roma, quando o espírito de sedição infeccionou as legiões da Panóia [...] Esta foi a origem do mal; porque os soldados no ócio entraram logo a desmandar-se, e a dar ouvidos aos discursos da pior gente que havia entre eles, até que por fim já não queriam senão viver bem e descansar, e desprezavam abertamente os trabalhos e a disciplina militar [...] Cada vez mais violenta foi se tornando a sedição, e já tinha muitos chefes [...] (TÁCITO, 1957, pg. 14, 15,18).

Toda a situação aqui descrita contém as evidências, os motivos pelos quais o estoicismo foi demandado. A filosofia estoica surgia como uma arma na luta contra o que Sêneca considerava nocivo e desagregador.

2.4. SÊNECA, O PRECEPTOR, O CONSELHEIRO IMPERIAL

Busto de Sêneca



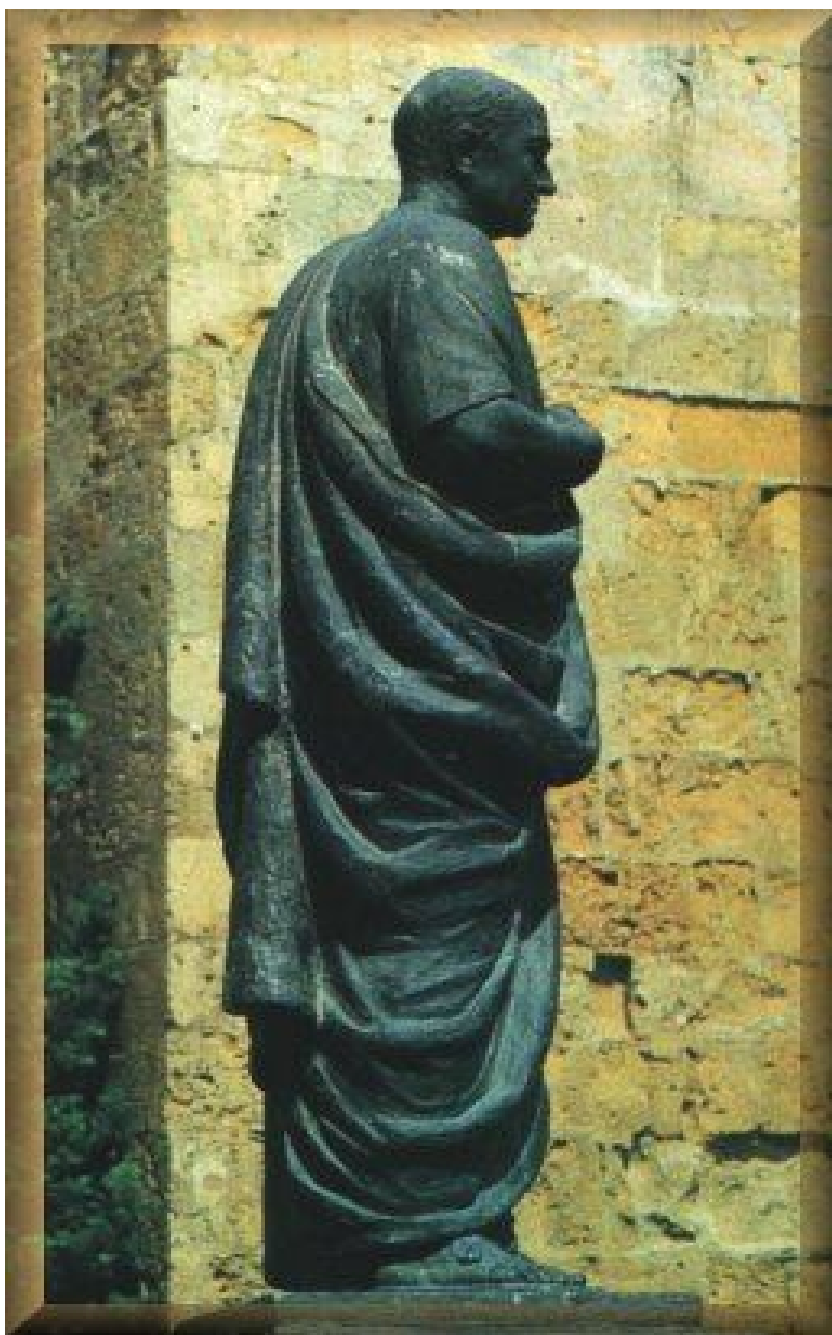
Fonte: <http://www.malaspina.com/jpg/seneca.jpg>

Acesso em: 27 de Janeiro de 2008

Lúcio Aneu Sêneca, nascido em Córdoba por volta do ano 4 a.C., filho do retórico Marco Aneu Sêneca (55 a.C. – 39 d.C.), recebeu, em Roma, uma educação esmerada, estudando a arte da retórica e tornando-se grande orador.

Segundo João Teodoro D'Olim Marote (2005), interessou-se também pela filosofia, começando pelo pitagorismo, com o filósofo Sotion, e passando, posteriormente, para o estoicismo, com os ensinamentos de Átalo.

Estátua de Sêneca em sua cidade natal, Córdoba, Espanha.



Fonte: <http://images.google.com.br/>

Acesso em: 9 de Fevereiro de 2008

Para Reinholdo Aloysio Ullmann (1996), Sêneca internalizou os ensinamentos de Sótion, passando a viver frugalmente, sem beber vinho, jejuando e alimentando-se apenas de vegetais. De igual modo, valeu-se da sabedoria de Átalo, percebendo a precariedade dos bens materiais e da vida no luxo. Ainda jovem, já discursava no fórum e, aos vinte e cinco anos, sentindo a saúde bastante abalada, retirou-se da vida pública e foi tratar-se no Egito. Contudo, para Enrique Óton Sobrino (2004), o real motivo da viagem foi o medo de seu pai de que o jovem Sêneca fosse condenado por se dedicar a práticas pitagóricas, proibidas naquele período.

De joven marcha a Egipto junto con su tia, casada con prefecto G. Galerio, destinado en aquella zona africana. El motivo de este viaje há de hallarse em el temor Del padre a uma condena de su hijo por parte de la autoridad a causa de las prácticas de corte pitagórico (abstención de carnes) que podían hacerlo sospechoso en un momento en que dichas prácticas están perseguidas (SOBRINO, 2004, p.10)

Em Alexandria, maior capital intelectual da época, estabeleceu relações com importantes filósofos e foi iniciado nos arcanos da religião oriental. De acordo com Campos (2004), a filosofia senequiana implicava uma série de técnicas que se aproximavam de algumas formas de pensamento oriental e mesmo de certos místicos, como veremos mais tarde.

De volta a Roma (31 d.C.), retomou sua carreira política, sendo nomeado questor, senador (33 d.C) e tribuno da plebe (37 d.C.). Seu gênio na arte da oratória acabou despertando a inveja de Calígula, que foi assassinado antes que o mandasse matar. Por intrigas da corte e de Messalina, primeira esposa de Cláudio, Sêneca foi acusado de adultério e condenado ao exílio na Córsega. O exílio foi um período de intensa produção intelectual, pois, além de se dedicar ao estudo do estoicismo, Sêneca escreveu ali parte de sua obra. Após oito anos de exílio (41d.C – 49 d.C.), a nova imperatriz, Agripina, deu-lhe o perdão e confiou-lhe a educação de seu filho, o jovem Domício, futuro imperador Nero. Para Grimal, Sêneca formulou sua teoria do poder imperial para conduzir o jovem Nero aos princípios do regime, tal como fora concebido por Augusto. Contudo, Nero

parece não ter seguido as orientações morais de Sêneca e, assim como seus antecessores, colocou o poder a serviço dos próprios caprichos.

O filósofo não se restringiu a zelar pela educação do futuro imperador. Sua pedagogia reverberou nos meios intelectuais e ele passou a fazer parte e a liderar um dos mais expressivos círculos culturais do Império:

Além da presença no meio político, em pouco tempo Sêneca passou a liderar um dos mais expressivos círculos culturais de Roma. Com uma personalidade brilhante e sedutora, reunia em torno de si muitos dos mais dinâmicos e inovadores intelectuais. Atraindo ao mesmo tempo os mais jovens, passou a influenciar o gosto e as idéias de toda uma geração (LIMA, 2000, p.9).

A filosofia estóica se fez presente na corte neroniana e, ao mesmo tempo em que atuava como fonte de uma ética pessoal e coletiva, dava incentivo à participação política. Permitia unificar, no universo das relações, a vida pessoal, ou seja, o recolhimento dedicado à introspecção e ao estudo da filosofia, com a existência pública, a ação em prol do bem humano:

Há uma tendência, na historiografia sobre as relações entre estoicismo e política, em enfatizar o caráter marcadamente pessoal e individualizante da ética estóica, sobretudo a partir do, assim chamado, médio estoicismo e das obras de Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio. Uma ética centrada no autocontrole de si e para a qual a questão da liberdade se resolve individualmente, pelo controle das paixões e pelo contentamento com o que se possui, baseando-se, simultaneamente, numa confiança absoluta na providência divina e no reconhecimento da inelutabilidade do destino. Essa imagem, verdadeira em linhas gerais, não deve, contudo, fazer-nos esquecer que o estoicismo romano, como o dos eleatas, possuía também uma forte dimensão política, estreitamente vinculada à sua adoção por parte significativa da elite política romana desde o final da República. No seio desta elite, o estoicismo atuava como fonte de uma ética ao mesmo tempo pessoal e coletiva, que dava sentido à sua participação na vida pública e permitia unificar, no universo de suas relações, sua vida privada com sua existência pública (GUARINELLO, 1996, P.54).

Nessa perspectiva, o estoicismo imperial não recomendava ao homem que se retirasse da sociedade. Incentivava uma participação ativa, mas aconselhava sua alternância com períodos de ócio produtivo, necessários para o fortalecimento do caráter e para a conexão com o *logos*.

Por inveja da sua popularidade, os inimigos do filósofo acusaram-no perante o imperador de pretender rivalizar com ele em oratória e poesia. Sêneca solicitou afastamento da vida pública, mas Nero negou. Passou, então, a viver em Nápoles, em contato com a corte, mas retraído. Foi nesse período que escreveu suas obras mais importantes.

Em 65, acusado de cumplicidade na conspiração de Pisón⁹, foi condenado à morte por Nero, aquele a quem dedicou sua vida. Morreu de maneira estóica, rodeado de admiradores e amigos:

Paulina afirma-lhe que está disposta a morrer com ele e pede-lhe que a ajude a obter o seu intento. Sêneca não quis se opor ao seu desígnio, pois temia deixar a esposa aos insultos de seus inimigos [...] Abriam então as veias dos braços. Sêneca, vendo que seu sangue corria muito devagar, porque seu corpo estava muito debilitado por causa da dieta e da velhice, mandou abrir também as veias das pernas e dos jarretes. Esgotado pela violência da dor, ele percebeu que seus tormentos abatiam a constância de sua esposa e, temendo testemunhar-lhe fraqueza, vendo-a morrer ele a convenceu a passar a um outro quarto. Sua eloquência não o abandona nem mesmo nessa cruel conjuntura. Manda chamar seus secretários e lhes dita sentenças admiráveis, que Tácito não guardou porque, em seu tempo, todos as sabiam de cor. Nero, informado da deliberação de Paulina, não tendo ressentimento pessoal algum contra ela, teve medo de que a morte dessa dama o tornasse ainda mais odioso. Como sabia, ademais, da sua beleza, sobre a qual podia ter também outras intenções, deu ordens para que lhe impedissem a morte. Logo os escravos e os libertos, ante a palavra dos soldados, detêm o sangue e enfaixam-lhe os braços [...] Sêneca, vendo que a morte se aproximava muito lentamente, rogou a Estácio Aneu, que era médico e de cuja ciência e fidelidade se havia muitas vezes valido, lhe desse um certo veneno que há muito estava em seu poder e com o qual se matavam os criminosos em Atenas; mas o bebeu em vão, seus membros já estavam enregelados e seu corpo não pôde desenvolver a atividade do veneno. Entrou, por fim, num banho quente e borrifou com água seus escravos, mais próximos, dizendo-lhes: “Faço esta libação a Júpiter libertador”. Depois mergulharam-no no banho, cujo vapor o sufocou. Seu corpo foi queimado sem pompa alguma. Assim ele o havia determinado em seu testamento, quando ainda no auge da opulência e do prestígio (PLUTARCO, 1954, p.399).

⁹ Em 65, passados três anos de recolhimento, Sêneca teve seu nome envolvido na conspiração pisoniana e, coagido por Nero, acabou por suicidar-se, cortando os pulsos. Ao que tudo indica, ele era inocente. A intenção de Nero era remover uma voz incômoda e respeitada. Para Sêneca, o gesto final teve um caráter político e filosófico. Além de se projetar como mártir e exaltar sua posição política, seus últimos momentos, cuidadosamente modelados sobre os de Sócrates (e Catão), pretenderam exemplificar a morte digna e sábia de que ele próprio falara, por vezes, em seus livros (LIMA, 2000, p.10).

Sêneca morreu ao modo estóico. O estoicismo admitia o suicídio como uma forma de libertação quando a vida já não tivesse mais finalidade:

Ora, como tu sabes, a vida não é um bem que se deve conservar a todo custo: o que importa não é estar vivo, mas sim viver uma vida digna! Por isso mesmo, o sábio prolongará sua vida enquanto dever, e não enquanto puder. Considerará sempre onde deve viver, com que companhias, como deve agir, que acções deve empreender. Deve ter no pensamento a qualidade da vida e não a sua duração. Se se lhe deparam muitas situações graves, muitos obstáculos à sua tranquilidade, o sábio retirar-se-á. E não o fará apenas como último recurso, mas, assim que a fortuna começar a mostrar-se hostil para com ele, deverá meditar seriamente se não convém por termo imediato à vida (SÊNECA, 2004a, p. 264).

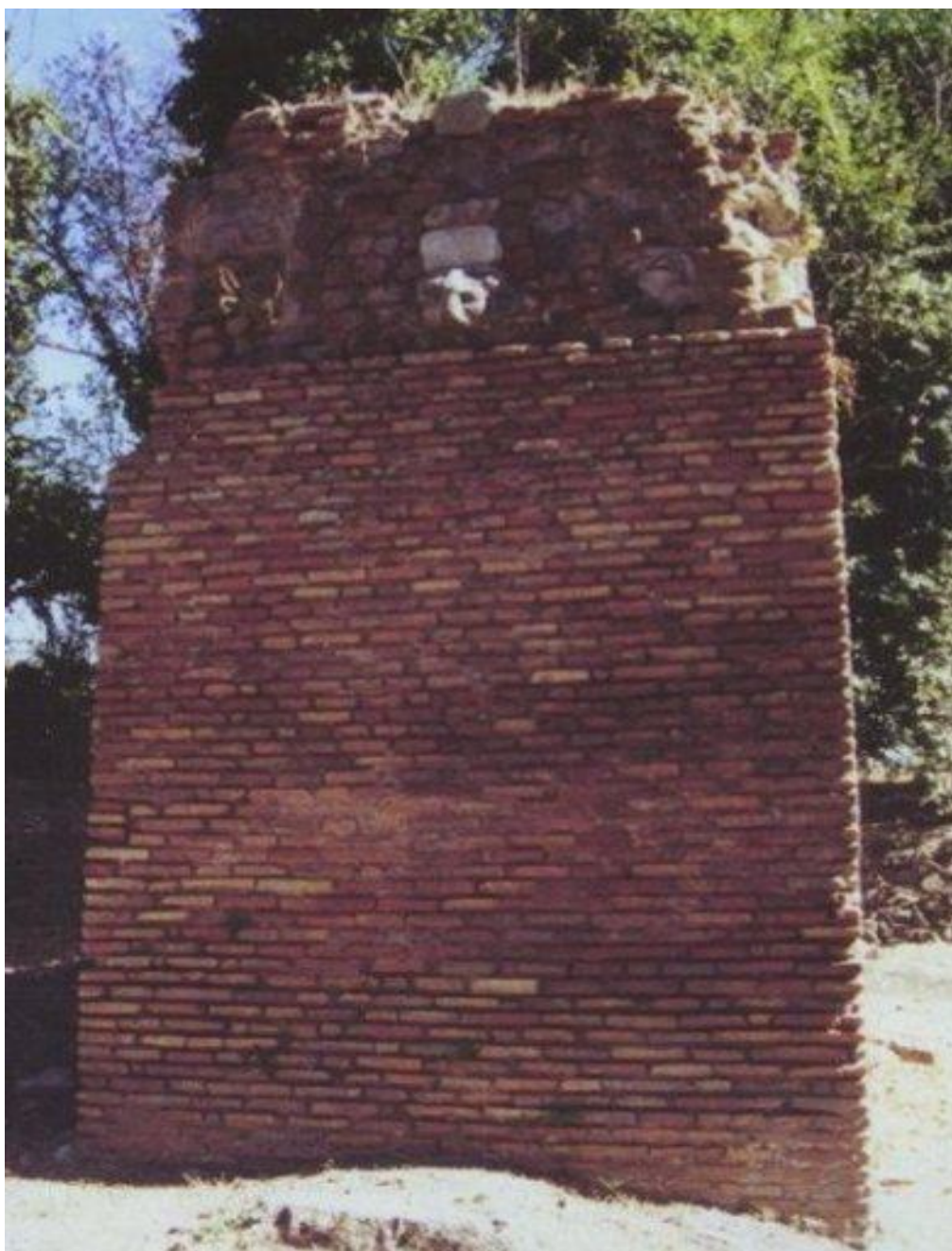
A morte de Sêneca



Fonte: http://www.wilsonsalmanac.com/images1/seneca_death.jpg

Acesso em: 10 de Fevereiro de 2008

Tumba de Sêneca



Fonte: <http://www.geocities.com/Athens>

Acesso em: 9 de Fevereiro de 2008

Como veremos posteriormente, o fato de ter feito uma oferenda a Júpiter libertador, reforçou a idéia de alguns autores contemporâneos de que o pensador, no final de sua vida, passou a crer na imortalidade da alma.

2.5. DA OBRA

Sêneca, considerado o homem mais sábio do seu tempo, produziu uma obra muito rica, volumosa, e que, escrita nos mais diversos gêneros, influenciou a filosofia e a literatura de todos os tempos. Convencido de que no homem residia uma centelha divina, dedicou sua energia ao estudo da moral:

Estaba convencido de que “dios está cerca de ti, está contigo, está en ti”, de que, “no hay hombre de bien sin la intervención de la divinidad”, como cuenta a su amigo Lucilio. Desde ese convencimiento, lá única rama de la filosofía que realmente le interesó fue la filosofía moral por considerar que sólo ella podía ayudar al hombre a ser mejor y a conseguir la felicidad, que no se encuentra en las cosas externas (MANGAS, 2001, p.125 e 126).

De acordo com Fábio Favversani (2000), muitas de suas obras se perderam ao longo do tempo, mas várias foram preservadas. Chegaram até nós catorze obras filosóficas, uma sátira e nove tragédias. Em seu legado, Sêneca tratou de tudo quanto um intelectual de seu tempo poderia abordar. Falou dos fenômenos naturais, da política, da vida, da morte e da moral. Dez de seus trabalhos filosóficos foram preservados por meio do códice Ambrosiano, contudo, a datação desses tratados é bastante incerta. O primeiro deles é o *De Providentia* (Da Prudência), cuja datação é desconhecida; o segundo é o *De Constantia Sapientis* (Da Constância do Sábio), escrito em algum momento entre os anos de 47 e 62; depois temos o *De Ira* (Da Ira), que deve ter sido escrito no início do governo de Cláudio, antes de 52; a seguir vem o *Ad Marciam de Consolatione* (Consolação a Márcia), de 39 ou 40; na seqüência temos de *Vita Beata* (Sobre a Vida Feliz), produzido depois do ano de 58; *De Otio* (Sobre o Ócio) é provavelmente anterior a 62, se o tratado for dedicado mesmo a Sereno, o que também não é certo; *De Tranquillitate Animi* (Sobre a Tranqüilidade da Alma) ; *De Breuitate Vitae* (Sobre a Brevidade da Vida), composto possivelmente em 55 ou, talvez, em 49; *Ad Polybium de Consolatione* (Consolação a Políbio), escrito em 43; e, por fim; *Ad*

Helvia de Consolatione (Consolação a Hêlvia), composto nos anos em que esteve exilado. Além desses tratados, há ainda mais quatro textos preservados, em prosa. São eles: *De Clementia* (Da Clemência), escrito na passagem dos anos 55-56; *De Beneficiis* (Dos Benefícios), cuja datação é incerta, mas que foi escrito em algum momento entre os anos de 54 e 64; *Questiones Naturales* (Questões Naturais), escritas, nos seus últimos anos de vida; *Epistulae Morales* (Epístolas Morais), sua última obra, consolidação do seu pensamento. Atribui-se a Sêneca ainda uma sátira, em prosa e verso, intitulada *Apocolocyntosis*, que surge imediatamente após a morte de Cláudio (54). Foram preservadas também nove tragédias: *Hercules Furens*, *Troades*, *Phoenissae*, *Medea*, *Phaedra*, *Oedipus*, *Agamemnon*, *Thyestes*, *Hercules Oetaeus*. Com exceção da última, todas elas têm por base tragédias gregas, porém com destacada influência de poetas latinos, sobretudo de Ovídio e de Vário Rufo. Em sua composição, nenhuma dessas peças tem datação segura. Há, por fim, uma série de fragmentos de obras e, ainda, 77 epigramas, cuja autoria, em sua grande parte, é bastante discutível e a datação totalmente incerta.

Concordamos com Ullmann (1996), quando diz que Sêneca é um homem da História e não apenas da Filosofia. Afinal, além de estadista, dramaturgo e filósofo, ele desenvolveu uma proposta pedagógica potencialmente regeneradora, objeto deste estudo. Para além disso, ele foi testemunha da força do estoicismo e sua meta era servir à sociedade romana. Levava uma vida interior intensa e era movido pelas questões morais.

[...] Sêneca perpassa os séculos como um verdadeiro missionário. Para o mundo positivista de hoje, suas lições guardam atualidade. Encerrando-se no limite do horizonte visível, o homem do século vinte profana o universo. Nossa época parece caracterizar-se por um contraste entre a proliferação de meios e a ausência de objetivos claros. Sêneca tinha-os. O útil, entre nós, desdenha do verdadeiro; o funcional sobrepõe-se ao essencial; o prazer confunde-se com o bem. Em meio à instabilidade e modismos éticos, Sêneca emerge como uma vigorosa coluna mestra a apontar um caminho seguro de felicidade natural (ULLMANN, 1996, p. 66).

Em toda a sua obra, Sêneca enfatizou a moral visando a aprendizagem da arte do bem viver e do bem morrer. Sua originalidade repousa na forma como entendeu a sociedade romana do seu tempo e na importância que deu à educação para a formação do sábio. Compreendia a importância dos valores morais para a manutenção social e sua preocupação implicava uma proposta formativa com vistas a combater os vícios. Nisso constituía a educação preconizada pelo filósofo: combater os vícios e edificar as virtudes.

3. O ESTOICISMO EM ROMA

3.1 O ESTOICISMO

Giovani Reale (1990) descreve o estoicismo como uma escola filosófica fundada por Zenão, um jovem de origem semítica, nascido em Cítio, na ilha de Chipre, por volta de 333-332 a.C.. Como não era ateniense e não tinha o direito de adquirir um prédio, ministrava suas aulas num pórtico, termo correspondente ao grego *Stoa*., do qual deriva a palavra estoicismo.

Ainda segundo o autor, a conhecida tripartição da filosofia em física, lógica e ética, ainda que tenha sido iniciada pelo acadêmico Xenócrates (339- 314 a.C.), encontrou aceitação por parte dos estóicos. A ordem adotada com mais frequência – lógica, física e ética – foi instituída pelo próprio Zenão, que acabou por privilegiar a ética.

Em seu desenvolvimento, o estoicismo passou por três períodos distintos: a “Antiga Estoá”, que abrangeu os fins do século IV e todo o século III a.C.; a “Média Estoá”, que se desenvolveu entre o II e o I séculos a.C. e se caracterizou por infiltrações ecléticas na doutrina original; por fim, o período do estoicismo imperial, também conhecido como Estoá romana, Nova Estoá, Neo-estoicismo ou Estoicismo Imperial, que privilegiava o estudo da moral e da virtude em detrimento da física e da lógica. Esse fato fica evidente quando observamos a preocupação de Sêneca com as questões éticas.

De acordo com as tendências pragmáticas da índole romana, o estoicismo, uma vez em Roma, foi acentuando cada vez mais seu caráter eticista. A doutrina assumiu um caráter eminentemente moral, em conformidade com o espírito e as aspirações dos novos tempos.

A virtude era o ideal máximo dos filósofos estóicos, que, por se apegarem exclusivamente a ela, desprezaram os outros bens considerados importantes para os homens. Assim, saúde, beleza, prazer, riqueza, força, reputação e mesmo a vida serão considerados supérfluos e indiferentes pelo sábio estóico, que busca unicamente a razão e a virtude. Daí surge a imagem popular do sábio estóico como aquele que é indiferente aos prazeres, bem com às adversidades do mundo, e se mantém obstinadamente preso a seu único ideal de virtude (LI, 2004, p.15).

O surgimento do estoicismo como refúgio 'espiritual' não foi prerrogativa dos romanos do século I, mas da Hélade, durante a expansão do Império de Alexandre, O Grande. Destarte, a utilização da filosofia estóica como instrumento a serviço da educação moral pôde ser observada naqueles dois períodos históricos.

3.2 O SINCRETISMO ALEXANDRINO E SUAS REPERCUSSÕES

Para melhor compreendermos como a demanda por filosofias que conduzissem à interiorização, à introspecção, surgiu entre os romanos do século I, é necessário analisar o que ocorreu entre os gregos por ocasião da expansão do império macedônico.

A destruição das *poleis* gregas resultante das conquistas de Alexandre da Macedônia (322 a.C.) e da "criação" do Império Helenístico, filho legítimo do encontro do pensamento helênico com a cultura oriental, desestruturou, de forma definitiva, todo o alicerce da sociedade grega. Nessa nova realidade, a organização política grega, cujas bases eram as cidades-estados, deixou de existir, desencadeando uma profunda crise de identidade nos setores privilegiados da sociedade. É mister salientar que a Grécia, assim como Roma, eram sociedades escravistas, razão pela qual, quando fazemos menção aos setores privilegiados, estamos nos referindo aos cidadãos livres que tiveram seus direitos políticos se não revogados, ao menos, reduzidos. Como veremos, toda a retórica de Sêneca é direcionada à aristocracia romana, que, na opinião do pensador, deveria se educar nos preceitos por ele ensinados, para, posteriormente, disseminar essa educação para os demais níveis da sociedade, principalmente por meio do exemplo.

El helenismo (denominación introducida por Droysen) constituyó una profunda revolucion, que trastornó el régimen social y las ideas y costumbres antiguas. Desaparece la *polis* tradicional, que había inspirado la *República* de Platón y la *Política* de Aristóteles. Se forman las grandes monarquías helenísticas, y Grecia queda convertida en simple del un vasto imperio (FRAILE, 1965, p.567).

O cidadão grego deixou de fazer parte de uma estrutura política simples (*polis*), para se inserir em uma grande e complexa pátria (Império), cuja máquina

administrativa, para funcionar, não dependia de sua participação. De cidadão da *polis* ele se tornou cidadão do mundo. Nessa nova estrutura, vivendo sob a égide do império, a sua cidadania foi esvaziada, os deveres do agora homem helenístico já não eram os deveres cívicos de um determinado Estado, mas os de todo ser humano, membro de uma cidade sem fronteiras. Com a destruição dos seus antigos valores, o cidadão tornou-se indivíduo, deixou de ser reconhecido pelo seu antigo valor cívico, já que todas as decisões relativas às coisas públicas passaram a ser tomadas sem sua contribuição, ou seja, o novo Estado desenvolveu-se independentemente do seu querer. O resultado dessa descoberta do cidadão enquanto indivíduo decretou, de vez, o fim dos costumes clássicos que davam sentido à sua existência e colocou no centro das discussões outras exigências.

Nesse processo, coube à filosofia papel significativo. Como se dera com a *polis* em seu apogeu, quando estava intimamente relacionada com a política e procurava legitimar a vida social grega, agora também ela passou a apresentar perspectivas a esse homem que perdeu as suas referências e buscava um novo alento para sua vida, uma forma de preencher o vazio existencial deixado pela perda de seus direitos civis. O homem, destituído de sua dimensão pública, acabou por perder sua identidade, lembrando que o exercício político era indissociável da ética:

[...] La personalidad del individuo era cívica y el hombre despojado de la dimensión pública no era nadie, pues su identidad se la atorgaba la polis. No había distinción clara entre ética y política y, lo que es mas, la política, en cierto modo, superior a la ética privada. Lá ética era uma parte de la política y era imposible uma teoría moral sin uma práctica de la justicia, ya que era más importante alcanzar el bien para uma ciudad y el conjunto de los ciudadanos, que seria el fin de la política (SÁNCHEZ, 2000, p. 22).

Contudo, é imprescindível ressaltar que, tanto na Grécia quanto em Roma, a crise moral se deveu à destruição das instituições e não à perda da identidade política dos homens. Assim, o fato de gregos e romanos se valerem da filosofia como forma de alento, acabou por lhes mostrar a importância das questões éticas, mas, em nosso entendimento, isso foi um 'efeito colateral' do estudo filosófico.

Dentre estas correntes, destacou-se o Estoicismo, que pregava a austeridade física e moral, ao mesmo tempo em que defendia que a felicidade somente seria obtida por meio de uma vida virtuosa. Grosso modo, a virtude estóica, em particular, a preconizada por Sêneca, sinonimiza com o supremo bem, com o belo, com a moderação. Coincidem a virtude e a felicidade, o bem, o útil, a ação feita por dever e a ação racional.

O estoicismo imperial caracterizou-se, sobretudo, pelo seu caráter pragmático, conveniente à índole romana.

3.3 O ESTOICISMO EM ROMA

Segundo Cambi (1999), o estoicismo, na sua versão romana, de maneira não-marginal, colocou em discussão a pedagogia. Utilizando a concepção de *humanitas*, cujo conceito mais próximo é o de humanidade, transformou-se no ponto central da cultura e da formação do homem romano. Em Roma, naquele período, o homem entendia-se revestido por uma humanidade universal, não se considerava mais apenas como um cidadão ligado ao *mos maiorum* e ao papel de *civis romanus*, ou cidadão romano. O *mos maiorum*, a tradição prática dos antepassados, constituía o corpo dos hábitos normativos - tanto sagrados como profanos - observados pela comunidade romana primitiva. Na nova visão, o termo passou a ser relacionado ao conceito de costume, tradição. Essa nova condição sobrecarregava os homens, uma vez que trazia em seu bojo inquietações semelhantes às vividas na Hélade.

Assim, no estoicismo imperial, de modo análogo, as mesmas mazelas que, por ocasião do sincretismo alexandrino, tinham atormentado o antigo cidadão da pólis faziam-se presentes entre os patrícios, em razão da transformação da antiga República Romana em um regime autocrático. É importante ressaltar que o sincretismo alexandrino corresponde ao processo de helenização, ou seja, a fusão da cultura grega com a oriental quando da expansão do império de Alexandre Magno.

Nessa perspectiva, se o estoicismo pôde trazer alento ao homem grego, destituído de sua cidadania, trouxe também consolo ao romano que se viu em face de uma República que tinha ruído, levando consigo os antigos valores. A

filosofia acabou por se tornar uma ciência moral, assumindo o papel da religião. As filosofias helenísticas, em razão do seu caráter pragmático e salvacionista, afiguravam-se como uma alternativa às religiões que se pautavam em velhas crenças e superstições:

É cada vez maior em Roma o número de sábios. As antigas Escolas, porém, a Peripatética e a Acadêmica, não podem difundir-se por não conterem regras de comportamento. Como a filosofia se torna uma ciência da moral que, de certo modo, cumpra o ofício da religião, e que para tanto se baseie numa concepção de homem e de mundo que se apresente como verdadeira, o estoicismo e o epicurismo dominam o século de Lucrecio: o primeiro a procurar a salvação da sociedade pela dependência do homem a uma Providência divina, o segundo a procurar a liberdade do homem, tornando-o seu próprio senhor (NOVAK, 1999, p. 262).

Além disso, essas filosofias atendiam à necessidade dos romanos, que extraíam do pensamento helenístico os elementos condizentes com a praticidade do seu espírito, pouco voltado às questões teóricas. Questões como a física e a lógica não interessavam àqueles incumbidos da expansão de um império e foi a partir desse momento que o estoicismo ganhou força e se estabeleceu nos meios intelectuais da corte romana.

Assim, o interesse dos romanos pelo estoicismo relacionava-se ao fato de que ele postulava a austeridade física e moral, baseando-se na resistência do homem à dor, ao sofrimento e aos males do mundo. Da mesma maneira, a educação estóica exortava o cidadão à participação na vida pública tendo em vista o interesse coletivo, mas propunha também que ele a alternasse com períodos de recolhimento e meditação filosófica.

Isto seguramente se exige do homem: que seja útil a homens . Se possível a muitos; quando não, a poucos; quando não, aos parentes; quando não a si. Pois quando se faz útil aos demais, ele serve ao interesse geral. Assim, pois, quem se corrompe não prejudica somente a si, mas também todos aqueles aos quais, em se aperfeiçoando, teria podido ser útil [...] (SÊNECA, 2004a, p.31).

A preocupação estóica com o dever, a autodisciplina e a sujeição à ordem natural das coisas atendia às antigas virtudes romanas, aos seus hábitos conservadores e a sua preocupação com as obrigações cívicas.

De acordo com Sêneca, nenhum estudo filosófico teria valor se não pudesse ser utilizado na vida prática: o interesse principal do filósofo consistia na formação moral de seus discípulos para que os mesmos, atingindo um estado virtuoso, pudessem fazer de Roma uma sociedade virtuosa. Ademais, a filosofia senequiana surgiu como uma proposta de cura dos males da alma, cujo pano de fundo era uma Roma enferma.

O filósofo parecia ver, na ausência de um objetivo superior para a existência - a busca pelo supremo bem -, na ânsia desmedida pelos bens materiais, nos excessos de toda natureza, na obediência exclusiva às paixões de toda a ordem, um pedido de ajuda. Para ele, os romanos careciam de uma cura.

A base comum de todos os vícios parecia ter uma matriz comum, o individualismo, e Sêneca não concebia outra cura senão a filosofia.

O que o pensador via na filosofia eram uma regra de conduta, princípios salutareis, um apoio e uma consolação para as provações da vida. O caráter pragmático do estoicismo senequiano parecia atender a essa necessidade individual e social. Tal fato fica evidente na exortação do filósofo a seu discípulo Lucílio:

Há, porém, uma coisa que te peço, meu caro Lucílio, com todo empenho: interioriza a filosofia no mais íntimo de ti mesmo e fundamenta a avaliação do teu progresso não em palavras que digas ou escrevas, mas sim na tua firmeza de ânimo e na diminuição dos teus desejos; comprova as palavras com os actos! [...] a filosofia, essa, ensina a agir, não a falar, exige de cada qual que viva segundo as suas leis, de modo que a vida não contradiga as palavras [...] (SÊNECA, 2004a, p.70).

Como o doente do corpo tem necessidade do médico, também o tem aquele cuja alma não é sã, cabendo ao filósofo desempenhar a tarefa de “médico de almas”. As cartas do estóico a Lucílio são um exemplo claro da solicitude com que o mestre seguia o desenvolvimento do aluno, já que ele havia observado em seu discípulo um desejo sincero de avançar rumo à sabedoria.

O ‘médico-filósofo’ devia não somente apontar os males do indivíduo ou da sociedade, mas também curá-los. Para isso, precisava contar com a ajuda de seu “paciente”, que devia, necessariamente, conscientizar-se de que estava enfermo.

A educação senequiana demandava a cooperação e o esforço do aluno, mas era mister que o mesmo percebesse a necessidade de se educar.

Para Sêneca, o estudo da filosofia com a finalidade de se adquirir uma condição virtuosa, de liberdade, era o único remédio para o homem atormentado do seu tempo.

Para os estóicos, cabia ao homem “viver de acordo com a natureza”, isto é, viver segundo a razão. Do mesmo modo que a natureza é boa e dotada de racionalidade, o homem também deveria viver guiado por ela. Por este caminho, ele chegaria à virtude, ao bem maior, à felicidade:

En el pensamiento de Séneca sobre la virtud, se advierte la necesidad de buscar un espacio a la libertad. Es preciso liberar al hombre de la esclavitud de las pasiones y del temor que produce una realidad exterior con frecuencia hostil e imprevisible. La fortuna se presenta como un gran obstáculo para la seguridad y estabilidad que anhela el hombre. De ahí que sea necesario sustraer el sumo bien del su dominio, reclusándolo en el interior del hombre. El alma virtuosa es lo único firme e inalterable, precisamente porque está fuera del alcance de la fortuna – se posee a sí misma soberanamente – y porque lo honestum no puede degenerar, siempre es bueno (LEÓN SANZ, 1997, p.47).

Para Sêneca, Roma estava imersa nas paixões, escravizada pelos vícios, cujo risco era sua destruição. O sofrimento dos homens, neste caso, só poderia ser remediado pela aquisição de um estado de virtude e estabilidade que só poderiam ser alcançados por meio de um processo educativo.

O pensamento senequiano, em muitos pontos, parece haver ‘dialogado’ com o Cristianismo, a ‘nova religião’ que estava nascendo. As duas propostas corriam sobre as mazelas da ‘alma’ humana e apontavam soluções.

3.4 SÊNECA E SEU “DIÁLOGO COM A CRUZ”

É importante salientar que o estoicismo imperial presenciou o nascimento do cristianismo. Algumas correntes acreditam numa influência recíproca entre a filosofia estóica e a nova religião, uma vez que alguns dogmas, como a fraternidade universal e a submissão à vontade, ao *logos*, entre outros, eram comuns. Para Ullmann (1996), tal diálogo é evidente:

No entanto, os cristãos encontraram, no Pórtico, não poucos pontos afins com a doutrina de Jesus. Afins não quer dizer plenamente idênticos. Há mesmo quem julgue ter Jesus conhecido a doutrina estoíca [...] Comparando os ensinamentos da Estoá com os de Cristo, devem ter ficado pasmados, os seguidores de Zenon, com as profundas semelhanças, que os aproximavam, em não poucos aspectos. A seriedade da decisão existencial em submeter-se ao *logos* não dizia quase a mesma coisa que os cristãos designavam como “sujeitar-se à vontade divina”? Que o óbolo modesto da viúva valia mais do que a oferta ostensiva do rico – não fora isso já pregado pelos mestres do estoicismo? O “Bem-aventurados os puros” não era familiar à pureza de coração, incluindo os mais recônditos pensamentos, proposta por Sêneca? Que todos os homens eram irmãos, por terem um pai comum – o *lógos* ou Pai celeste – também não constituía novidade para os estoícos. (ULLMAN,1996, p.120).

Destarte, tanto a doutrina cristã como a filosofia estoíca reuniam condições para fortalecer e trazer alento aos súditos de um império decadente. Ambas eram propostas educativas que visavam a felicidade individual e coletiva. Assim, submeter-se à vontade seja do *logos* estoíco seja do Pai celeste cristão parecia confortar e dar um norte aos homens e mulheres daquele período.

Outro dado interessante é que os primeiros pensadores cristãos da Antigüidade tinham Sêneca em alta conta. Segundo Urmeneta (1966), São Jerônimo (340 d.C. – 420 d.C.) não hesitou em situar a figura de Sêneca no *Catalogus Sanctorum*, ou catálogo dos santos. Tertuliano, outro ilustre representante da Patrística, costumava chamá-lo de “*Seneca saepe noster*”, ou seja, Sêneca, quase sempre nosso. Isso por considerá-lo “quase sempre cristão”.

Segundo Ullmann (1996), no passado, a possibilidade da troca epistolar entre Sêneca e Paulo de Tarso estava muito difundida. Na epístola 153 de *Ad Macedonium*, Agostinho, o Bispo de Hipona, consignou a existência de cartas trocadas entre Sêneca e o Apóstolo Paulo. Em São Jerônimo também são encontradas referências a essas cartas.

De ahí nació la leyenda que atribuía autenticidad a unas pretendidas cartas cruzadas entre San Pablo y Séneca: en una de las cuales, por cierto, habría deseado el filósofo hispano ocupar entre los suyos una elevada autoridad, semejante a la ocupada por el apóstol romano entre los cristianos (URMENETA,1966, p.302).

De qualquer maneira, a suposta troca epistolar entre Sêneca e Paulo de Tarso é considerada apócrifa, ou seja, sem autenticidade comprovada. Para Ullmann, a possibilidade de existência dessas cartas só foi criada graças à coincidência de alguns elementos comuns às duas doutrinas e ao fato de tanto Paulo de Tarso como Sêneca se dirigirem ao mesmo público, a leitores com a mesma formação:

Como teria surgido a idéia da correspondência epistolar entre Paulo e o filósofo romano? Supostamente, devido à doutrina de Sêneca. Com efeito, há pontos similares entre Paulo (*At 17*) e Sêneca (v.g., *Carta 90*). O discurso do Apóstolo, no Areópago, e o esquema metafísico de Sêneca tinham por endereço um auditório e leitores de formação semelhante: filósofos estóicos, que criam na Providência, epicureus e ateus. (ULLMAN, 1996, p.15).

Segue uma carta a título de ilustração:

PAULO PARA SÊNECA, Saudações

Em tuas meditações te tem sido reveladas coisas que Deus tem concedido a poucos. Com confiança, portanto, eu semeio num campo já fértil uma semente mais prolífica; tal substância não está sujeita à corrupção, mas à palavra permanente, uma emanção de Deus que cresce para sempre. Essa tua sabedoria te tem edificado e verás que ela é infalível para repelir as leis dos gentios e israelitas. Podes te tornar um novo arauto, mostrando publicamente, com as virtudes da retórica, a irrepreensível sabedoria de Jesus Cristo. Tendo te aproximado dessa sabedoria, reunirás condições de apresentá-la à monarquia profana, aos seus servos e aos seus amigos íntimos. No entanto, persuadi-los será uma tarefa difícil e áspera, porque muitos dificilmente se inclinam às tuas admoestações. Mesmo assim, se a palavra de Deus for instilada neles, será um ganho vital, produzindo um novo homem, incorruptível, e uma alma eterna que se dirigirá, conseqüentemente, para Deus. Adeus, Sêneca, mui querido para mim. Dado nas calendas de agosto. *Leo e Sabinus*, cônsules (BARLOW, 1938, p.2, tradução livre).¹⁰

¹⁰ PAUL TO SENECA, greeting. To your meditations have been revealed those things which the Godhead has granted to few. With confidence, therefore, I sow in a field already fertile a most prolific seed, not such matter as is liable to corruption, but the abiding word, an emanation from God who grows and abides for ever. This your wisdom has attained and you will see that it is unfailing -so as to judge that the laws of heathens and Israelites are to be shunned. You may become a new author, by showing forth with the graces of rhetoric the unblameable wisdom of Jesus Christ, which you, having well nigh attained it, will instil into the temporal monarch, his

Destarte, mesmo que haja um consenso entre os estudiosos de que essas cartas foram escritas por membros da igreja com vistas a legitimar a fé cristã, elas representam a expressão da influência que o estoicismo exerceu na estruturação do pensamento cristão. Essas cartas, voltadas ou não ao proselitismo, foram úteis à Igreja como instituição. Por ironia, ou até mesmo por uma reciprocidade do acaso, “essas cartas, que apresentam Sêneca como cristão iniciando Nero no conhecimento da religião, mediante a leitura das cartas de São Paulo [...] contribuíram eficazmente para a conservação dos escritos genuínos de Sêneca” (ULLMANN, 1996, p.16), conforme veremos mais adiante.

Para melhor exemplificarmos a semelhança doutrinária, pensando na teologia paulina, podemos verificar que o conceito da Igreja como o corpo de Cristo não era original e foi provavelmente do estoicismo que Paulo retirou essa figura:

Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. Pois fomos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só espírito! O corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos. Se o pé disser: “Mão eu não sou, logo não pertença ao corpo”, nem por isso deixará de fazer parte do corpo. [...] Não pode o olho dizer à mão: “Não preciso de ti”; nem tampouco pode a cabeça dizer aos pés: “Não preciso de vós.” [...] Se um membro sofre, todos os membros compartilham o seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria. Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois seus membros, cada um por sua parte (Bíblia, N. T. 1 Coríntios, cap. 12, v. 12-27).

Platão e Aristóteles já tinham usado essa figura e, em Sêneca, podemos ler as seguintes passagens:

servants, and his intimate friends, yet the persuading of them will be a rough and difficult task, for many of them will hardly incline to your admonitions. Yet the word of God, if it be instilled into them, will be a vital gain, producing a new man, incorrupt, and an everlasting soul that shall hasten from hence to God. Farewell, Seneca, most dear to me. Given on the kalends of August; Leo and Sabinus consuls (BARLOW, 1938, p.2).

Qué si quisieran danar lãs manos a los pies, a las manos los ojos? Igual que todos los miembros entre ellos concuerdan, porque preservar cada elemento interesa al todo, así los hombres miran por cada individuo, ya que para la convivencia han sido engendrados, verdaderamente salva no puede estar la sociedad a no ser mediante la tutela y el efecto de las partes (SÉNECA, 2004b, 471).

Na passagem acima, o pensador nos induz a pensar em um corpo social do qual os indivíduos seriam os membros. Destarte, se um dos membros se volta contra o outro, o corpo padece e o caos se instaura. No texto a seguir, Sêneca amplia sua perspectiva e, de um ângulo panteísta, passa a descrever uma consciência universal, um deus que tem como membros os seres vivos. Assim, para o filósofo, os homens tinham um aspecto divino e, descobrindo sua relação de unidade com o universo, o *logos*, deus, teriam condições de submeter suas partes instintivas ao domínio da razão. Como Sêneca, Paulo também descreveu a impossibilidade de os membros do corpo de Cristo, a igreja, entrarem em conflito e discorreu sobre a unidade daquele corpo.

E de resto, porque não admitir que há algo de divino num ser que é parte integrante da divindade? Todo esse universo que nos rodeia é uno, e é Deus. Nós somos participantes dele, somos como que os seus membros (SÉNECA, 2004a, p. 471).

A passagem a seguir mostra que Sêneca recorreu a essa figura mais de uma vez: “Tudo quanto vês, este espaço em que se contém o divino e o humano é uno, e nós não somos senão membros de um vasto corpo.” (SÉNECA, 2004a).

De volta às cartas, podemos afirmar que elas ilustram a inegável valorização de Sêneca por parte dos primeiros autores cristãos, conforme já mencionado. Diferentemente de seus críticos, que na maioria dos casos se opunham ao seu pensamento e à sua prática política, os cristãos voltaram-se para as suas idéias, suas sentenças e sua doutrina. Essa orientação gerou em alguns deles a idéia comum e aceita de um Sêneca pagão como precursor do cristianismo; em outros, a de um Sêneca às vésperas da conversão ao cristianismo. Contudo, os legados são mútuos: se no século I d.C., Sêneca ‘emprestou’ seu pensamento à fé cristã, provavelmente é a ela que ele deve sua ‘sobrevivência’ e notoriedade até os nossos dias.

Paralelamente ao diálogo com o Cristianismo, percebemos certos elementos do misticismo oriental na pedagogia senequiana, o que pressupõe outro diálogo.

3.5 SÊNECA E SEU “DIÁLOGO COM OS GIMNOSOFISTAS¹¹”

Antes de prosseguir no estudo da filosofia pedagógica senequiana, abordaremos um tema importante para a História da Educação e para a Historiografia, de forma geral. Entendemos que ele contribui para a compreensão da abrangência e da universalidade de alguns valores morais que possibilitam a edificação e a manutenção das organizações sociais.

Do debate sobre as influências que levaram os gregos à construção do pensamento racional surgem alguns elementos que instigam a imaginação, motivo pelo qual faremos algumas considerações.

Para os adeptos do ‘milagre grego’, ou seja, da criação do pensamento racional e de toda a sua repercussão na época clássica, nenhum filósofo ou historiador grego acenou minimamente para a pretensa origem oriental da filosofia. Considera-se que os povos orientais não possuíam uma ciência filosófica baseada na razão pura, não é sabido que os gregos tenham utilizado quaisquer escritos orientais ou traduções deles e, antes de Alexandre Magno, não se aventa qualquer possibilidade de terem chegado à Grécia doutrinas dos hindus ou de outros povos da Ásia.

Contudo, o compilador Diógenes Laércio (séc. III d.C.) inicia sua obra, *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, com a seguinte citação:

Segundo alguns autores o estudo da filosofia começou entre os bárbaros. Esses autores sustentam que os persas tiveram seus Magos, os babilônios ou assírios seus Caudeus, e os indianos seus Ginosofistas; além disso entre os celtas e gálatas encontram-se os chamados Druidas ou Veneráveis, de acordo com o testemunho de Aristóteles em sua obra *O Mágico* e de Sotíon no Livro XXIII de sua obra *Sucessões dos Filósofos*. [...] Para os egípcios, Héfaistos era filho do Nilo, e com ele começou a filosofia, sendo os sacerdotes e profetas seus principais expoentes, Héfaistos teria vivido 48.863 anos antes de Alexandre, o Macedônio; nesse intervalo ocorreram 373 eclipses

¹¹ Gimnosofistas, literalmente os “sábios nus” (LAERTIOS, 1977).

do sol e 832 eclipses da lua. Quanto aos Magos, sua atividade teve início com Zoroastros, o Persa, 5.000 anos antes da queda de Tróia [...] (LAERTIOS, 1977, p.12).

Mesmo que em seguida o próprio Laércio admita não concordar com tais autores, sua existência fica atestada, o que nos permite inferir que, desde o século III, a influência dos arcanos orientais no processo de estruturação do pensamento racional já era motivo de discussão.

Outra coisa que chama a atenção dos estudiosos é o fato de que, em sua maioria, os filósofos gregos e, posteriormente, representantes do pensamento latino, como Sêneca, empreenderam viagens ao Oriente:

Ninguém lhe deu lições, com a única exceção de sua viagem ao Egito onde passou algum tempo com os sacerdotes. Hierônimos conta-nos que Tales mediu a altura das pirâmides pela sombra das mesmas, fazendo a medição na hora em que nossa própria sombra corresponde ao nosso tamanho (LAERTIOS, 1977, p.19).

Assim, também parece significativo que o autor tenha notado a semelhança entre a doutrina senequiana e alguns elementos do saber oriental.

Parece haver certa correspondência entre o conceito de valor do estoicismo e o apresentado por alguns textos do Oriente, tendo em vista que, por valor, entendemos todos os elementos imprescindíveis para a transformação de um aglomerado de seres humanos em uma sociedade. Essa idéia de universalidade está relacionada ao fato de que povos tão distantes cultural e geograficamente tenham promovido fenômenos educacionais que, até certo ponto, se assemelham.

Campos (2004), tradutor de *Cartas a Lucílio*, faz a seguinte afirmação no prefácio da obra:

De entre elas salientamos a forte disciplina física que Sêneca defende (e obviamente pratica), e que se evidencia pela recusa das “comodidades da civilização” ou dos requintes gastronômicos. Não se trata de qualquer tipo de “mortificação da carne” como forma de expiação de pecados (a noção de “pecado” em sentido cristão não existe para Sêneca), mas de uma forma de exercício da vontade e de uma necessidade de libertar o espírito e torná-lo mais ágil e robusto. Aliada à concomitante prática da meditação, a austeridade física lembra-nos (embora seja difícil determinar se estamos perante um caso de influência

ou de simples coincidência de propósitos) das técnicas indianas do Yoga (CAMPOS, 2004, p. 49).

Conforme veremos adiante, Sêneca adotava uma dieta vegetariana, regra entre os *yoguis*. Posteriormente, Campos compara duas citações de Sêneca com passagens do Bhagavad Gita (*A Canção do Senhor*), um texto religioso Hindu que faz parte do épico Mahabharata. A versão do Mahabharata que contém inclui essa canção é datada do Século IV a.C.. O texto, escrito em sânscrito, relata o diálogo de Krishna com Arjuna, seu discípulo guerreiro em pleno campo de batalha. Alguns autores interpretam Arjuna como a representação de uma alma confusa sobre seu dever e que recebe a iluminação diretamente do Senhor Krishna, que o instrui na ciência da auto-realização. No desenrolar da conversa, são colocados pontos importantes da filosofia indiana, nos quais já existiam elementos do Bramanismo.

Passemos à análise da seguinte comparação entre a citação de Sêneca e do texto hindu: “Espera-nos um outro nascimento, uma outra ordem das coisas. [...] Encara, portanto, com coragem, a tua hora decisiva, a hora derradeira apenas para o corpo e não para a alma” (SÊNECA, 2004a) “C.f. Bhagavad-Gita, II, 27: “Tudo quanto nasce tem a certeza de que há-de morrer, tudo quanto morre está seguro de renascer” (CAMPOS, 2004, p.565).

O primeiro ponto a ser considerado é que tanto o texto de Sêneca como o texto oriental preconizavam a imortalidade da alma. Do ponto de vista pedagógico tal ensinamento era importante na medida em que trazia alento e esperança para os homens que viviam às voltas com a instabilidade dos acontecimentos.

Campos insinua a relação entre a pedagogia senequiana e as técnicas formativas do yoga¹² quando sugere que Sêneca via na separação entre alma e corpo uma forma de aliviar o sofrimento físico:

¹² Um dos principais sistemas filosóficos indianos, que consiste essencialmente numa técnica de asceticismo. O texto fundamental deste sistema são os *logassutras* de Patanjali, obra provavelmente composta entre os séculos V e VI d.C., talvez com base em fragmentos ou documentos mais antigos. A loga, cujas doutrinas coincidem substancialmente com as do sistema *sanquia*, mas com tônica teísta, consiste essencialmente na descrição de exercícios graduais para obter a perfeita libertação da alma. Os graus fundamentais são oito: 1º restrição moral; 2º cultura da alma com o estudo dos textos sagrados; 3º posições convenientes à meditação; 4º controle da respiração; 5º controle dos sentidos; 6º concentração; 7º atenção contínua; 8º recolhimento absoluto (*samádi*), no qual desaparece a dualidade entre quem contempla e o objeto contemplado (ABBAGNANO, 2003).

As pessoas inexperientes vêem-se em grandes dificuldades para superar as dores físicas precisamente porque não se acostumaram a contentar-se com a vida da alma, e dão portanto ao corpo uma grande importância. Por isso mesmo, o homem entregue de coração à sabedoria separa a alma do corpo e ocupa-se mais da primeira – a sua parte melhor, de natureza divina (SÊNECA, 2004a, p.331).

Essa diferenciação entre alma e corpo, entre divino e humano, corrobora a idéia de que o homem é uno com o universo, com o *logos*. Para Sêneca, só por meio de um diligente trabalho sobre sua própria alma o ser humano suplantaria as vicissitudes e dores físicas.

Não obstante tal sugestão já induzir o conhecedor da filosofia do yoga a perceber a similitude, Campos insere nova nota de rodapé com vistas a esclarecer o público em geral:

Por pessoas inexperientes entenda-se os incipientes, os não sábios. Note-se como a receita aqui indicada por Sêneca para combater a dor – “separar a alma do corpo” – se assemelha às técnicas praticadas pelos mestres de yoga (CAMPOS, 2004, p.331).

Seguindo o caminho de Campos, buscamos comparar outras citações que mostram a semelhança dos conteúdos formativos. Para isso, com o intuito de minimizar as possíveis imprecisões na tradução, tendo em vista que o texto original foi escrito em sânscrito, utilizamos duas traduções do Bhagavad-Gita, a de Huberto Rohden de 2005 e a do Swami Prabhupada de 2006:

Quando o teu conhecimento se libertar de qualquer ilusão, então compreenderás a verdade daquilo que ouviste e ainda ouvirás, e tu possuirás a ti mesmo imperturbavelmente (BHAGAVAD GITA, 2005, p.27).

Quando sua inteligência superar a densa floresta da ilusão, você se tornará indiferente a tudo o que foi ouvido e a tudo o que se há de ouvir (BHAGAVAD GITA, 2006, p.143).

Dois aspectos se destacam do excerto acima. A idéia de que o homem comum vive imerso na ilusão, o que, para a pedagogia de Sêneca, seria a ignorância, a sujeição às paixões, e a proposta de libertação pela *ataraxia*,

também semelhante à educação senequiana.

Quando alguém permanecer calmo e sereno no meio de sofrimentos, quando não espera receber do mundo objetivo permanente felicidade e quando é livre do apego, medo e ódio – então é ele um homem de perfeita sabedoria (BHAGAVAD GITA, 2005, p.27).

Aquele cuja mente não está perturbada mesmo estando rodeado das três classes de misérias, e nem se exalta quando há felicidade, e que está livre do apego, do medo e da ira, é chamado um sábio de mente estável (BHAGAVAD GITA, 2006, p.147).

Nessa passagem, à semelhança do estoicismo imperial, o autor retoma a questão do estado de imperturbabilidade que caracteriza o Sábio; mais do que isso, chega a elencar alguns vícios que acometem o homem comum, como o apego, o medo e o ódio.

Só poderás considerar-te como senhor de ti mesmo quando nenhum clamor te afectar, nenhuma voz, sedutora ou ameaçadora, te perturbar, nenhuma ilusão te rodear de ruídos sem sentido (SÊNECA, 2004, pg.195).

Nesse trecho de *Cartas a Lucílio*, o filósofo analisa exatamente as mesmas questões, ou seja, a *ataraxia* só pode ser alcançada por aquele que está liberto das ilusões. No texto abaixo, à semelhança do Bhagavad-Gita, Sêneca elenca a ira como sendo um empecilho para se alcançar a imperturbabilidade. Para o pensador, a cólera era o pior de todos os vícios.

[...] em particular de esta pasión, de entre todas sumamente repulsiva y rabiosa. En las demás, ciertamente, algo de quietud y placidez hay, ésta es todo arrebató y a impulsos del despecho; en absoluto humana, furiosa en su ansia de guerras, sangre, tormentos; con tal de danar al otro, descuidada de sí, precipitándose sobre sus propios dardos y ávida de una venganza que ha de arrastar con ella al vengador. (SÊNECA, 2004b, p. 33)

Nas passagens acima, é mister salientar três pontos. Em primeiro lugar, é comum a ambas as citações o ensinamento da *ataraxia*¹³ como meio de libertação do sofrimento. A proposta é a de educar o homem para que o mesmo

¹³ Termo usado por Demócrito, depois pelos epicuristas e estóicos, para designar o ideal da imperturbabilidade ou da serenidade da alma, em decorrência das paixões ou da extirpação destas (ABBAGNANO, 2003).

perceba a necessidade de se tornar invulnerável às oscilações da sorte. O segundo aspecto a ser destacado é que, tanto no texto de Sêneca como no oriental, aparece a afirmativa de que o vulgo, aquele que ainda não atingiu um estado de sabedoria, pode ser vítima da ilusão. Nos dois casos, tal ilusão é criada pelos sentidos, origem de todo o sofrimento. Finalmente, o texto oriental afirma que, para se alcançar a perfeita sabedoria, ou a mente estável, é fundamental estar livre da ira. Ora, para Sêneca, a cólera era o mais hediondo de todos os vícios.

Continuando:

Livre de todos os desejos, é o homem senhor, e não servo dos prazeres; livre da propriedade, une-se ele com o Todo e encontra a paz verdadeira (BHAGAVAD GITA, 2005, p.29).

Aquele que abandonou todos os desejos para o prazer dos sentidos, que vive livre de desejos, que abandonou todo o sentimento de propriedade e não tem falso ego – só ele pode conseguir a verdadeira paz (BHAGAVAD GITA, 2006, p.162).

Nesses trechos, encontramos uma divergência na tradução e optamos pelo texto de Rohden (2005). De acordo com o excerto, não é necessário que o homem se abstenha dos prazeres, mas é imprescindível que ele seja o senhor e não o servo desses prazeres. Isso coincide com a idéia de Sêneca, exposta a seguir. Ele afirma que, mesmo que as riquezas se fossem, esse fato não o afetaria. Portanto não há condenação aos prazeres e nem à riqueza, mas sim à condição servil.

Para mim, se as riquezas acabarem, não levarão nada mais que elas mesmas, e você ficará extático e se considerará abandonado até por si mesmo, se elas se afastarem de você; para mim, as riquezas têm alguma importância, para você a mais alta; em suma, as riquezas são minhas, você é das riquezas (SÊNECA, 2005, P.79).

Ainda com base na tradução de Rohden (2005), vemos que o liberto reuniria condições de se unir ao Todo, em consonância com a seguinte passagem em que Sêneca disserta sobre a Unidade de tudo que existe:

Tudo quanto vês, esse espaço em que se contém o divino e o humano, é uno, e nós não somos senão membros de um vasto corpo. A natureza gerou-nos como uma só família, pois nos criou da mesma matéria e nos dará o mesmo destino; a natureza faz-nos sentir amor uns pelos outros, e aponta-nos a vida em sociedade (SÊNECA, 2004a, p.519).

O importante aqui é perceber uma pedagogia que apontava para o desapego e para a necessidade de que os homens se tornassem senhores, e não servos, das coisas transitórias. Vemos também que a noção de uma unidade universal permeava tanto o pensamento senequiano quanto o misticismo oriental. Parece que as duas culturas visavam a formação do sábio e, para tal, valiam-se de um processo educativo semelhante.

Bom é agir e bom é abster-se da atividade; tanto isso quanto aquilo conduzem à meta suprema. Mas, para o principiante, melhor é agir corretamente (BHAGAVAD GITA, 2005, p.44).

[...] A renúncia ao trabalho e o trabalho com devoção são bons para obter a liberação. No entanto, entre os dois, o trabalho em serviço devocional é melhor do que a renúncia ao trabalho (BHAGAVAD GITA, 2006, p.275).

As passagens acima apontam a importância da atividade. É mister esclarecer que, para a tradição indiana, o trabalho devocional é aquele realizado em prol dos seres humanos e está pautado em atividades caritativas. Em Sêneca, conforme o texto a seguir, também existe uma exortação ao trabalho. Contudo, na cultura romana, o melhor meio de auxiliar o ser humano era a participação ética na política do império.

Não é possível alguém viver feliz se apenas se preocupar consigo, se reduzir tudo às suas próprias conveniências: tem de viver para os outros quem quiser viver para si mesmo. A convivência – observada com nobre e contínuo empenho – que nos insere como homens entre outros homens e admite a existência de algo comum a todo o gênero humano, é da maior importância (SÊNECA, 2004a, p.162).

O relevante aqui é que tanto o *Bhagavad Gita* como o texto de Sêneca apontam para a importante relação entre trabalho e contemplação: “Seguramente é grande a diferença, todavia uma coisa não existe sem a outra: nem aquele sem

ação contempla, nem este sem contemplação age” (SÊNECA, 1994a).

Fica evidente nas citações supracitadas que ambos indicavam um equilíbrio entre ação e ócio contemplativo. O ócio produtivo era um dos sustentáculos da pedagogia senequiana e imprescindível para o processo de formação do sábio, contudo, a ação era, também, pressuposto fundamental do estoicismo.

Será como a vida de Júpiter: quando o universo se dissolver e todos os deuses se confundirem na unidade, quando gradualmente a natureza for perdendo o movimento, ele repousará em si mesmo, todo entregue ao seu pensamento (SÊNECA, 2004a, p.26).

Importante o papel desempenhado por Júpiter e por Brahma. Neles, o *logos*, ou consciência cósmica, é responsável pela renovação do universo.

Em cada alvorada do dia brahmânico procedem do Imanifesto os mundos manifestos, e em cada ocaso os mundos manifestos voltam ao seio do Imanifesto. Tudo o que é lucigênito perece, ao declinar do sol de Brahman, e novamente nasce, pela força da Natureza, ao despontar do sol (BHAGAVAD GITA, 2005, p.65).

No início do dia de Brahma, todos os seres vivos se manifestam a partir do estado imanifesto, e depois, quando cai a noite, voltam a fundir-se no imanifesto. Repetidas vezes, quando chega o dia de Brahma, todos os seres vivos passam a existir, e com a chegada de sua noite, eles são irremediavelmente aniquilados (BHAGAVAD GITA, 2006, p.434 - 435).

Dos excertos acima pode-se inferir que também o conceito estóico de conflagração universal, que pressupõe que o mundo acabará quando cumprir o ciclo do universo e que todos os seres serão destruídos para tornarem a nascer em um novo ciclo (MANCINI,1973), é encontrado na tradição Hindu.

Portanto não há por que pensar que alguém tenha vivido muito, por causa das suas rugas ou cabelos brancos: ele não viveu por muito tempo, simplesmente foi por muito tempo. Pensarias ter navegado muito, aquele que, tendo se afastado do porto, foi apanhado por violenta tempestade, errou para cá e para lá e ficou a dar voltas, conforme a mudança dos ventos e o capricho dos furacões, sem contudo sair do lugar? Ele não navegou muito mas foi muito acossado (SÊNECA, 1993, p.35).

Aqui o que chama a atenção é a analogia, a metáfora. Tanto Sêneca como o Gita se valem da nau à deriva para compará-la com o homem comum, com aquele que não adquiriu a sabedoria. A lição que se depreende é que o vulgo é vítima dos sentidos e escravo das ilusões sensoriais. Quando fazemos menção ao vulgo, não nos referimos à condição social, mas sim à condição moral do indivíduo. Portanto, vulgo é todo aquele que não se dedica à auto-educação.

O homem sem domínio sobre a sua mente e seus sentidos é como um navio levado à mercê das ondas (BHAGAVAD GITA, 2005, p.28).

Assim como um barco na água é arrastado por um vento forte, até mesmo um só dos sentidos errantes em que a mente se concentre pode arrebatá-la a inteligência do homem (BHAGAVAD GITA, 2006, p.159).

Tanto em Sêneca como na mística oriental, percebe-se uma tendência assumida pelas duas propostas formativas: Além de discorrerem sobre a imortalidade da alma, estabeleceram uma relação transcendente entre a alma humana e os deuses, seja no além seja na vida terrena. O filósofo percebe a íntima relação do homem com o universo. Para ele, o homem (microcosmos) está contido no universo (macrocosmos).

A divindade é que regula tudo, e tudo a rodeia e segue como a um guia ou um chefe. O agente, ou seja, a divindade, é mais poderoso e válido do que a matéria submetida à ação da divindade. Ora, lugar idêntico ao que a divindade ocupa no universo, ocupa no homem o espírito; o que no universo é matéria, é em nós o corpo. Sirva, portanto, o inferior ao superior [...] (SÊNECA, 2004a, p. 235).

Para Iasminy de Paula Berquó (2007), a idéia de uma inter-relação entre o homem e o cosmos se fazia presente na cultura Védica, o que nos induz novamente a notar a similaridade entre a doutrina senequiana e o misticismo do Oriente:

[...] a investigação bramânica atingia dois planos: um macrocósmico e outro microcósmico. A ligação entre estes dois domínios era estabelecida através da contactação do Eu interior, e a conseqüente posse do poder cósmico divino, promovendo assim a permanência em um estado que ultrapassa as misérias materiais (BERQUÓ, 2007, p.128).

Ora, se o ideal formativo bramânico era ‘ultrapassar as misérias materiais’, não é semelhante ao ideal educativo senequiano da *ataraxia*? Essa semelhança contribui par a idéia da universalidade de certos valores, conforme veremos adiante.

Destarte, ainda que o consenso aponte para a Hélade como o berço do pensamento racional, é evidente a influência do misticismo oriental. Não somente pelo que ficou exposto, mas em razão de uma série de outros elementos, fica claro que o saber do Oriente serviu como matéria prima para a criação da filosofia. No caso específico de Sêneca, muitos foram os pontos da filosofia indiana que parecem ter influenciado a sua formação filosófica e, como consequência, a concepção da sua proposta pedagógica.

Quanto à filosofia e sua gênese propriamente dita, é importante observar que:

Embora a questão do início histórico da filosofia e da ciência teórica ainda contenha pontos controversos e continue um “problema aberto” – na dependência inclusive de novas descobertas arqueológicas - , a grande maioria dos historiadores tende hoje a admitir que somente com os gregos começa a audácia e a aventura expressas numa teoria. Às conquistas esparsas e assistemáticas da ciência empírica e pragmática dos orientais, os gregos do século VI a . C. contrapõem a busca de uma unidade de compreensão racional, que organiza, integra e dinamiza os conhecimentos (PENSADORES, 2005, p.6).

Nessa perspectiva, surge uma importante constatação para o estudo da história da educação. Torna-se evidente a universalidade e a abrangência de elementos da educação moral, da formação que prepara o homem para trabalhar na construção social: submeter os instintos à razão; superar o apego, o medo e o ódio ; alternar ócio e atividade realizada em prol do bem comum.

4. VÍCIO, VIRTUDE: A EDUCAÇÃO EM SÊNECA

A preocupação com a formação humana marcou a reflexão filosófica de Sêneca. Conhecendo a si mesmo pela educação, o homem seria capaz de dominar suas tendências instintivas, submetendo-as à razão. Isto implica que, para o pensador, a formação do sábio deveria ser pautada na moral, na virtude, na liberdade, na filosofia, cujo fim último seria a obtenção da sabedoria. Assim, a virtude estaria atrelada à vontade, à determinação e à razão:

Sêneca concibe la virtud como un hábito o disposición que perfecciona totalmente la parte racional del alma. A través de la razón y de la voluntad perfecciona todas las acciones libres, de manera que por la virtud, todo el hombre se inserta en la armonía de la Naturaleza. En el pensamiento de Sêneca, la virtud es ante todo esa disposición de fondo, no hábitos parciales que lleven a actuar bien en determinadas conductas y en otras no; o inclinaciones más o menos arraigadas que no impidan vacilar ante la apariencia de bienes o ante el temor de males que no son verdaderos (LEÓN SANZ, 1997, p. 44).

É possível entender o estoicismo imperial como um dos últimos bastiões da ética e da moral romanas, uma vez que procurava agregar os homens e contribuir para reerguer o que estava desmoronando. O filósofo via a sociedade humana como um arco abobadado no qual as pedras, que, em outra situação, isoladas, cairiam, eram capazes de sustentar-se mutuamente. Em exemplo da metáfora utilizada pelo pensador pode ser visto na imagem abaixo:

ARCO ROMANO



Fonte: <http://www.gva.es/cabanes/arcoromano.htm>

Acesso em: 10 de Fevereiro de 2008

Contudo, ele entendia também que o vício, elemento desagregador, seria capaz de abalar a sustentação de tal arco:

Os vícios de cada um são-no também da sociedade, pois foi a sociedade que os gerou. Se alguém incita outro ao mal, tende para o mal ele próprio; aprende más condutas, ensina-as em seguida, e atinge-se a perversidade generalizada quando numa

sociedade se concentra o que há de pior em cada indivíduo (SÊNECA, 2004a, p.496).

Essa citação é bastante significativa porque expressa a preocupação do filósofo com a situação em Roma. Sêneca acreditava que a tendência dos vícios, tal como uma epidemia, era se propagar e destruir aquela sociedade.

4.1 A ELIMINAÇÃO DOS VÍCIOS COMO PARTE DO PROCESSO EDUCATIVO

Na concepção de Sêneca, e são vários os indícios dessa consciência, a degradação dos valores éticos e morais não era algo novo e nem exclusivo da sociedade romana. Ele menciona a influência nociva dos vícios já na Hélade, quando, uma vez que a razão já não se fazia ouvir entre os homens, os líderes foram convertidos em tiranos, os quais obrigavam os demais a se submeterem às leis :

Sêneca era conocido ya em el mundo antiguo como uno de los hombres que, con más ahínco, se dedicó a fustigar los vicios de su época. No por creer que eran nuevos, pues en su palabras “son vicios de los hombres, no de los tiempos”. (MANGAS, 2001, p.125 - 126).

O pensador tinha a idéia de que vícios e virtudes eram elementos universais e não próprios de uma dada sociedade. Assim, a tendência à degradação não era uma característica intrínseca do Império Romano. Sêneca acreditava que para o homem comum era muito mais fácil se submeter ao instinto do que cultivar seu aspecto divino, mas entendia que, quando o abandono da razão tomava proporções muito grandes, a sociedade corria riscos. Daí a importância de seu projeto formativo.

Quando a gradual irrupção dos vícios transformou a realeza em tirania , e se tornou necessário o recurso às leis, foi inicialmente aos sábios que se recorreu para as elaborar. Sólon, o homem que deu a Atenas a base de sua legislação, contou-se entre o grupo dos chamados “sete sábios”; [...] e não foi no foro, no átrio dos jurisconsultos, mas sim no secreto e quase sagrado retiro dos pitagóricos, que eles aprenderam as leis que formularam [...] (SÊNECA, 2004a, 440 - 441).

Essas afirmações tornam evidente que, para o filósofo, os vícios eram atemporais, o que pressupõe que as virtudes também o eram. Sabendo que os homens comuns, propensos às paixões, não sabiam como conduzir suas próprias vidas, Sêneca explicita a necessidade social do sábio, fato que justifica seu ideal pedagógico. Assim, aos sábios caberiam os papéis de legisladores e de educadores, pois somente aquele que tinha descoberto o que era bom para si poderia saber o que era bom para os outros.

O pensador, em seu legado, evidenciou os vícios e mostrou como eles contrastavam com a virtude, a qual era considerada o pressuposto fundamental do Supremo Bem, aspecto imprescindível para a manutenção do bem comum. Para ele, vício e virtude eram opostos irreconciliáveis: o primeiro levava à degeneração da sociedade e o segundo propiciava o surgimento do sábio e da ordem.

Por que juntar coisas diferentes e até mesmo opostas? A virtude é algo de elevado, de incansável; a volúpia é baixa, servil, fraca, insignificante; seu lugar, seu domicílio são os lupanares e as tavernas. Você encontrará virtude no templo, no fórum, na cúria, de pé junto às muralhas, coberta de poeira, corada do sol, com as mãos calosas; a volúpia, geralmente, furtiva e em busca das trevas, nas proximidades dos banhos, das saunas, dos lugares que temem a polícia, mole, abatida, com o vinho e perfumes a escorrer, pálida, rebocada, embalsamada como um cadáver (SÊNECA, 2005, p.35).

Do acima exposto, destaca-se a preocupação de Sêneca com o antagonismo entre vício e virtude, antítese que só poderia ser superada pela educação. O filósofo não hesitava em condenar o excesso de vinho e a luxúria, considerando-os desagregadores sociais. Só por meio do abandono desses vícios poderia advir a virtude e a felicidade:

Constrói a tua própria felicidade, o que facilmente farás desde que entendas isto: é bom tudo o que implica a virtude, é mal tudo o que incluir a presença do vício. Nada é susceptível de brilhar se não estiver banhado de luz, nada é sombrio se não estiver envolto em trevas ou situado à sombra de qualquer objeto escuro [...] o que faz as coisas virtuosas ou condenáveis é apenas a presença da virtude ou do vício, respectivamente [...] (SÊNECA, 2004a, p. 118).

Caracterizava como vícios a vaidade, a inveja, o desperdício do tempo, os excessos, o apego às coisas fugazes, o medo, a inconstância, a cólera, entre outros. Ao se libertar de tais vícios, o homem teria dado os primeiros passos para um permanente estado de serenidade, para uma transformação interior e, também, para a preservação e o aprimoramento da organização social.

A despeito de também ter participado da corte, o filósofo teceu diversas críticas ao modo de vida da aristocracia romana, condenando a alienação daqueles que deveriam zelar pela manutenção do Império.

Tu chamas ociosos os que passam muitas horas no cabeleireiro, aparando o que cresceu na noite anterior, discutido a respeito de cada fio de cabelo, colocando em ordem as madeixas desarranjadas [...] Como ficam irados, se o barbeiro foi um pouco negligente, crendo que estava a aparar os cabelos de um verdadeiro homem! [...] Qual desses não preferiria ver a desordem na República, a ver a de seus cabelos? [...] Nem por Hércules, considero seus festins como tempo livre, uma vez que vejo com quanta solícitude dispõe a prataria, quão diligentemente ajeitam as túnicas de seus jovens prediletos, quão ansiosos ficam por saber como o javali sai das mãos do cozinheiro, ou com que velocidade os escravos jovens, a um dado sinal, correm às suas obrigações [...] (SÊNECA, 1993, p.41).

É importante aqui diferenciar o ócio preconizado pelo pensador e o tempo que se desperdiçava em outras atividades. Para Sêneca, o ócio era o tempo dedicado ao estudo da filosofia e ao aprimoramento moral e não aquele gasto em atividades que ele entendia como nocivas ao indivíduo e à sociedade. Do excerto citado, podemos destacar o fato de que o filósofo percebia o egoísmo e o individualismo que rondavam não só o palácio, como também as ruas de Roma.

Contudo, ele parece ter acreditado que era em razão da ignorância que aqueles homens acabavam imersos nos vícios. Na tentativa inconsciente de aplacar suas angústias, esses homens se entregavam aos prazeres fugazes e vulgares e deles se tornavam reféns. Ele via o homem como um ser cindido, rompido, separado de sua verdadeira natureza. Assim, com exceção do sábio, o homem, cujo *hegemonikon*¹⁴, ou melhor, cuja contraparte divina se encontrava adormecida, tornava-se um escravo dos seus próprios instintos: estava doente.

Por esse motivo, o filósofo era enfático em preconizar a necessidade de

¹⁴ Segundo os estóicos, a razão que anima e governa o mundo (ABBAGNANO, 2003).

bem aproveitar o tempo no que tange à edificação interior. Para ele, era preciso que o homem se aplicasse em apreender o princípio estóico de “viver conforme a natureza”. Era preciso cavar masmorras para os vícios e erigir templos para as virtudes. Considera aqueles que não aproveitavam bem a vida, que não utilizavam o tempo na busca da sabedoria, deixando-se dominar pela inconsciência e pelo erro, como uma embarcação que, embora sacudida pelos ventos e pela tempestade, nunca deixava o porto. Sêneca via no sábio o único capaz de conduzir aquela embarcação. Para ele, a auto-suficiência do sábio fazia com que ele não temesse as oscilações da fortuna, tornando-se, tal qual a virtude, livre, imutável, inabalável:

Mas o sábio nada pode perder. Ele armazenou tudo dentro de si, nada confia aos acasos do destino e tem os seus bens integralmente consigo, contente com sua virtude, a qual não depende de fatos fortuitos e por isso não pode ser nem elevada nem rebaixada; pois, naquela que já foi conduzida a um lugar supremo, os incrementos não tem espaço, e ademais, o destino nada tira a não ser o que deu. Mas ele não dá a virtude, por isso também não a retira: ela é livre, inviolável, imutável, inabalável, tão endurecida contra as fatalidades que nem sequer se pode curvâ-la, muito menos vencê-la; contra os mais terríveis apetrechos de guerra mantém o olhar fixo, em nada altera sua fisionomia seja se as circunstâncias se lhe apresentam duras, seja se propícias (SÊNECA, 2000, p.83).

Nesse excerto se verifica a necessidade da educação. A virtude, na concepção senequiana, embora inata, jazia adormecida dentro dos homens. Por isso, tinha que ser despertada por meio do processo formativo. Cabia, portanto, à educação e, mais especificamente, à auto-educação o papel de ‘edificar’ a virtude no ‘coração’ dos homens.

Um dos vícios que atormentava e enfraquecia o homem romano era o apego à materialidade. Para o filósofo, os homens comuns não percebiam sua verdadeira natureza divina e identificavam-se com o transitório, motivo de todo o sofrimento. Para ele, aquele que se dedicasse a destruir os vícios, edificar as virtudes, atingindo o supremo bem, entraria num estado de comunhão com o *logos*, estaria vivendo conforme a natureza. Isso o tornaria um sábio e o faria compreender que a verdadeira felicidade residia em seu próprio interior. Todo o sofrimento, portanto, era oriundo da ausência dessa comunhão.

Passemos aos patrimônios, o maior motivo das aflições humanas, Pois caso comprares todas as outras coisas pelas quais somos angustiados - mortes, enfermidades, medos, desejos, sofrimentos de dores e trabalhos - com os males que acarreta a nossa riqueza, essa parte pesará muito mais (SÊNECA, 1994b, p. 40 - 41).

O pensador preocupava-se em mostrar que do apego a tudo que é transitório se originavam todas as mazelas humanas. A análise das citações nos mostra que Sêneca parece muito coerente ao comparar o vulgo a um barco que navega sem rumo ao sabor dos ventos. A alternância entre momentos fugazes de felicidade e tristeza, o apego à riqueza, a preocupação com a morte e com a opinião alheia parecem fazer do homem um brinquedo sem nenhum domínio sobre sua própria vida.

Por que você baixa o tom de voz diante de um superior, e acha que o dinheiro é um meio necessário, abala-se com o prejuízo, chora ao ficar sabendo da morte da esposa ou da morte de um amigo, cuida de sua reputação e se deixa afetar por boatos malévolos?" (SÊNECA, 2005, p.63).

Sêneca não condenava o viciado, mas sim o vício. Daí a possibilidade de 'salvá-lo' por intermédio de um processo educativo. Acreditava que a busca, em si, já era benéfica, pois sabia que a maestria era condição extremamente difícil e rara. Não se considerava sábio, mas alguém que buscava a virtude e a sabedoria. De suas considerações podemos inferir o caráter eminentemente humano da vida e da obra do filósofo:

Eu não sou sábio e (para que sua malevolência fique feliz) nunca serei. Exija, pois, de mim, não que eu seja igual aos melhores, mas apenas melhor que os maus; a mim me basta cortar a cada dia um pouco dos meus vícios e repreender meus extravios" (SÊNECA, 2005, p.65).

Sêneca acreditava na construção do homem e da sociedade. Acreditava que tal processo era longo e que demandava um trabalho diário. Era, pois, por meio da prática, do exercício que o homem poderia alcançar a sabedoria.

Toda a contradição de que era e ainda é acusado parece se esvaziar. Sêneca evidencia sua condição, não se considera melhor que ninguém, se

reconhece como homem susceptível ao erro:

[...] não sou tão descarado que, doente eu próprio, me aplique a dar remédios aos outros! É como companheiro de sanatório que eu falo contigo da nossa comum enfermidade e te dou parte dos medicamentos que uso (SÊNECA, 2004a, p.101).

Apego aos bens, apego às pessoas, apego ao transitório. Para o filósofo, este vício era capaz de produzir a já mencionada cisão entre o divino e o instintivo e desencadear uma inversão hierárquica no homem, ou seja, a parte superior, o seu aspecto divino, sendo subjugada pela sua parte inferior, instintiva, frágil e perecível. A conscientização sobre sua situação exigia do homem um longo caminhar. Um processo de auto-educação que, pautado no estudo da filosofia, o traria da ilusão para a realidade, para seu eu interno, o *hegemonikon*.

O apego aos bens materiais, para Sêneca, constituía a causa dos maiores sofrimentos humanos; exauria, aos poucos, as forças do homem, levando-o a uma progressiva condição servil em relação ao que acumulou. Isso acontecia porque se acreditava que a felicidade era o resultado da acumulação de bens e se esquecia de que a paz de espírito só poderia ser alcançada mediante a sua renúncia (GUIRAO, 1966).

Portanto, é importante ressaltar alguns pontos. Sêneca não fazia objeção à riqueza, mas sim ao apego; não acreditava que os bens pudessem trazer a felicidade e, para aquele que estivesse imerso no vício, a riqueza seria de pouca utilidade. Para ele, alguns se ocupavam tanto do cuidado de seus bens que acabavam por se tornar seus escravos.

[...] Então se um ricoço desonesto, se um homem senhor de muitos escravos mas escravo ainda de mais, disser: “eu sou feliz!”, o facto de pronunciar esta frase fará dele um homem feliz? Não, o que interessa não é o que ele diz, mas o que sente e o que sente continuamente e não num dia qualquer [...] (SÊNECA, 2004a, p.28).

A proposta de educação senequiana era formar o homem para um estado constante de felicidade e o filósofo sempre se preocupou em mostrar que esse estado não se ligava à riqueza material.

Conquistar riqueza tem sido para muitos não o fim, mas apenas a troca de miséria”. Não é de admirar! O vício não está nas coisas, está na própria alma. O mesmo defeito que nos faz achar insuportável a pobreza faz com que achemos a riqueza insuportável! Podes deitar um enfermo num leito de madeira ou num leito de ouro, não há alteração, pois para onde quer que o leves ele levará consigo a sua enfermidade; do mesmo modo nada se altera se uma alma doente viver na riqueza ou na pobreza: o seu vício segui-la-á sempre (SÊNECA, 2004a, p.60).

Sêneca enfatiza que a riqueza material era inútil para os homens imersos no vício, para os homens enfermos, e que o apego ao dinheiro gerava a escravidão, como na seguinte passagem:

Quem necessita de riqueza está em ânsia por ela; ora ninguém goza de um bem que é fonte de preocupações. Procura sempre acrescentar-lhe qualquer coisa, e enquanto pensa em aumentá-la, esquece-se de tirar dela partido. Confere as contas, gasta as Lages do forro, compulsa os registros dos juro: em vez de donos dos bens, torna-se guarda livros (SÊNECA, 2004a, p.49)!

O homem, apegado aos bens materiais, não reunia condições de alcançar a sabedoria preconizada pela educação senequiana. Era arrastado pelos desejos, o que dificultava a sua caminhada, levando-o a perder o seu caráter divino. Ao exercer esse domínio sobre o homem, os bens materiais transformavam-no e ele passava a adotar uma atitude servil diante dos poderosos e superiores, ao passo que, diante dos inferiores, mostrava toda a crueldade característica da tirania. Em qualquer dos casos, o homem se convertia em escravo, em refém. Sêneca afirmava: “o dinheiro nunca fez a felicidade de ninguém, pelo contrário, só faz com que cada um deseje ainda mais do que já tem.” (SÊNECA, 2004a).

Para o filósofo, até mesmo o apego aos afazeres consistia em algo nocivo, em vício: “Os afazeres não andam atrás de alguém: os homens é que se agarram aos afazeres, entendendo as suas ocupações como sinônimo de felicidade” (SÊNECA, 2004a). De igual forma, era crítico com relação àqueles que se dedicavam ao estudo da filosofia apenas com o objetivo de ampliar sua erudição:

Uma grande parte dos freqüentadores das escolas filosóficas vai lá apenas para passar o tempo. Não o faz para aprender a defender-

se de algum vício, para interiorizar alguma lei moral que conduza ao aperfeiçoamento do caráter; vai lá apenas pelo prazer de ouvir (SÊNECA, 2004a, p.592).

É interessante, para nossos propósitos, “contemplar” outros matizes do combate de Sêneca ao apego.

Em *Consolação à Márcia*, ele coloca no centro das discussões a necessidade de se tornar imune a qualquer oscilação da fortuna, de forma a se atingir a maestria. Assim, mesmo a perda de um ente querido, até mesmo a de um filho, deveria ser encarada com serenidade e força. O desapego precisaria ser praticado em toda sua extensão para se alcançar a *ataraxia*, a invulnerabilidade, a sabedoria. O desapego seria, pois, condição *sine qua non* para a felicidade individual e coletiva.

Todas estas coisas do exterior, Márcia, que brilham em torno de nós: crianças, honras, riquezas, imensos pórticos e vestíbulos cheios de uma multidão de clientes não admitidos, um nome ilustre, uma mulher nobre ou bela e outros bens que dependem de uma sorte incerta e inconstante, são aparatos alheios e emprestados (SÊNECA, 1992, p.40).

Outro vício era o medo, que atormentava os romanos e, também, o Império. O medo da morte, o medo do futuro, o medo da desgraça e, entre outras coisas, o medo de sentir o próprio medo. Para o filósofo, a antecipação do sofrimento representava uma perda desnecessária de energia. Essa perda debilitava o homem atormentado de seu tempo: “[...] Mais numerosos são, Lucílio, os nossos temores que nossas verdadeiras aflições; e mais freqüentemente nos angustia a nossa imaginação do que a realidade” (SÊNECA, 2004a).

Quanto ao medo da morte, Sêneca ensinava que, além de se convencer de que a morte é algo natural e não poderia ser considerada um mal em si, o homem deveria se convencer de que o verdadeiro mal é o moral e que todas as demais coisas – como riquezas, saúde, vida e inclusive a morte – fazem parte dos elementos indiferentes¹⁵.

¹⁵ Preceito estóico de que existem elementos que concorrem para alcançar a virtude, outros que impedem e outros ainda que são indiferentes; em outras palavras, que não ajudam e nem atrapalham o progresso do estóico (Brun, 1986).

Para a educação senequiana, o sábio, deveria se bastar, ou seja, deveria encontrar tudo de que necessitasse em seu próprio interior.

Em Sêneca, não somente a morte física deveria ser confrontada, mas também a morte da dignidade, a morte do momento presente, a morte em sua totalidade. A submissão aos ditames da natureza e, por extensão, a aceitação da morte em todas as suas categorias fortaleceriam o espírito do homem, ao mesmo tempo em que possibilitariam que ele atingisse a condição de invulnerabilidade. Portanto, além de se desapegar dos bens materiais, era necessário desapegar-se das pessoas e de tudo o que as cercava, desapegar-se da vida. Nesse sentido, o medo seria entendido como produto do apego, um vício secundário, mas não menos nocivo, cuja eliminação era necessária para se alcançar o estado de *ataraxia*. Nessa perspectiva, a morte não deveria representar um estigma para aquele que aspirasse a virtude e a felicidade:

Nenhum mal é verdadeiramente grande quando é o último. A morte aproxima-se de ti. Ela seria, de facto, temível se pudesse estar sempre contigo; na realidade, porém, a lei natural é que ela ou não te atinja ou te ultrapasse [...] medita diariamente nisto, para seres capaz de abandonar a vida com serenidade de espírito; muitos são os que se agarram a ela como pessoas arrastadas pela corrente, que jogam a mão aos cardos e aos rochedos! Muitos há que andam miseravelmente à deriva entre o medo da morte e os tormentos da vida, sem querer viver nem morrer (SÊNECA, 2004a, p.7 - 8).

Do pensamento senequiano depreende-se que a única vida que se “perde” ao morrer é o momento presente, uma vez que o passado já está morto e o futuro não passa de uma possibilidade. Na próxima passagem, Sêneca tece uma importante reflexão sobre a presença constante da morte na vida dos homens, uma vez que estes, na opinião do pensador, morrem a cada instante.

Morremos diariamente, já que diariamente ficamos privados de uma parte da vida; por isso mesmo, à medida que nós crescemos a nossa vida vai decrescendo. Começamos por perder a infância, depois a adolescência, depois a juventude. Todo o tempo que decorreu até ontem é tempo irrecuperável; o próprio dia em que estamos hoje, compartilhamo-lo com a morte. Não é a última gota que esvazia a clepsidra, mas toda a água que anteriormente foi escorrendo; do mesmo modo, não é a hora final em que deixamos de existir a única que constitui a morte, mas sim a única que a consome. Atingimos a morte nessa hora, mas já há muito

caminhávamos para ela (SÉNECA, 2004a, p.93).

Portanto, para o pensador, a morte é um processo que se inicia com o nascimento. O que normalmente chamamos de morte é apenas o 'grand finale' de algo que já vinha acontecendo durante toda a vida. Uma vez interiorizado o fato de que viver e morrer são dispositivos naturais e que não representam mal nenhum, um passo terá sido dado rumo a um estado virtuoso. Daí a necessidade de se aproveitar melhor o momento presente, para que a morte não seja motivo de tormento e ansiedade.

Para a pedagogia senequiana, o único mal da morte estava no medo por ela provocado, o que impedia o homem de alcançar a felicidade plena, a sabedoria:

Para quê toda essa exibição de gládios e fogueiras, essa multidão de carrascos que se agita à tua volta? Despoja-te desse aparato sob o qual te ocultas para assustar os insensatos: tu és apenas a morte, aquela morte que ainda há pouco o meu escravo, a minha escrava afrontaram sem temor! Para quê essa outra exibição de tortura? Para que todo esse cortejo de instrumentos especializados cada um em esquartejar a sua parte do corpo, todas essas máquinas destinadas a reduzir um homem a pedaços? Afasta todo esse aparato visual que nos deixa mudos de medo, põe termo aos gemidos e aos ais, aos agudos gritos de dor suscitados pelo tormento: tu és apenas dor [...] (SÉNECA, 2004a, p.91).

O filósofo era enfático ao ensinar que nada era mais útil para manter tudo na justa medida do que meditar continuamente na brevidade e incertezas da vida. "Faça o que fizeres, nunca deixes de pensar na morte" (SÉNECA, 2004a). Contudo, ele salientava a inutilidade de lamentações diante do fim. Afirmava que muitos homens que haviam perdido seus filhos, sem soltar nenhuma lágrima, haviam voltado rapidamente às suas atividades. Primeiro, porque era inútil sofrer quando não se ganhava nada com isso; segundo, porque seria injusto lamentar-se de algo que iria acontecer a todos; finalmente, porque não havia forma mais estúpida de lamentação do que a melancolia.

A inconstância também representava um vício na medida em que tornava o homem vulnerável às oscilações da mente, impedindo-o de seguir o caminho rumo a um estado virtuoso, rumo ao supremo bem. Vale lembrar que a conquista

do supremo bem era pressuposto imprescindível para a conquista de um estado de sabedoria. Para Sêneca, a angústia gerada pela inconstância era a grande responsável pelo desperdício de tempo. “[...] daí a tristeza e abatimento e as mil flutuações da mente incerta, a quem as esperanças iniciadas mantêm suspensa, as fracassadas mantêm triste [...]” (SÊNECA, 1994b).

Andas daqui para ali tentando expulsar essa angústia interior, que o teu incessante deambular apenas consegue agravar. É como num navio: se a carga está imóvel pouco se faz sentir, mas se anda a rebolar de um lado para o outro ao acaso faz tombar o barco para o lado onde exerce mais pressão. O que quer que faças redonda em teu prejuízo, esse teu movimento só te faz mal; é como fazeres andar um doente às voltas (SÊNECA, 2004a, p. 104-105)!

No excerto, vemos novamente a figura da embarcação. Contudo, aqui, o filósofo pretende mostrar que a inconstância desestabiliza o homem, tal como uma carga solta desestabiliza um barco. Um preceito fundamental da educação em Sêneca era a firmeza, a constância.

Para o pensamento senequiano, a cólera era o mais hediondo de todos os vícios, porque, por suas características, não podia ser controlada com facilidade, nem ocultada. Nesse processo reflexivo, Sêneca colocava na ordem do dia questões como: o que seria a cólera, de onde ela surgiria, conviveria com a razão ou a aniquilaria, como destruí-la?

Um exemplo importante de suas idéias sobre o poder e as repercussões devastadoras da cólera é sua representação do mito de Medéia¹⁶, na peça do mesmo nome. Nela, tem-se a “terrível visão” da ira quando levada às últimas conseqüências. A “mulher traída” leva sua vingança ao extremo e, impiedosamente, executa seus próprios filhos para se vingar do marido que a abandonara. Medéia, vítima de si mesma, faz também outras vítimas, como Jasão, seu antigo “amor” e sua última vítima. De acordo com o pensamento senequiano, a “alma” daquele que se deixa dominar pela ira encontra-se em estado de desespero, diametralmente distante da necessária sabedoria: “No hay razón para fiar em las palabras de los encolerizados, cuyos estruendos son

¹⁶ Tragédia escrita por Sêneca: Quem delibera sem ter ouvido uma das partes, falta ao dever da eqüidade, mesmo se a sentença pronunciada for justa (SÊNECA, 1957, p.87).

colosales, terribles: em sus adentros su alma está totalmente despavorida.” (SÊNECA, 2004b). Sêneca, ao longo do texto, faz do “coro” a sua própria voz, na tentativa de mostrar o perigo da submissão à ira e, principalmente, tentar ensinar ao homem de seu tempo o caminho da virtude. No caso de Medéia, contudo, a tentativa do “coro” foi inútil: sua cólera materializou-se e os resultados foram concretos:

Prepara, ó Jason, esta fúnebre fogueira para teus filhos e levanta para eles o sepulcro. Tua esposa e teu sogro já receberam as exéquias devidas aos mortos: e fui eu a dar-lhes a sepultura. O primeiro filho já teve a sua morte; quanto ao outro, é sob os teus olhos que terá o mesmo destino (SÊNECA, 1957, p.109).

É importante salientar que, para Sêneca, a cólera era contrária à natureza e, portanto, incompatível com a busca da virtude. “A razão não exige do homem mais do que esta coisa facílma: viver segundo a sua própria natureza” (SÊNECA, 2004a). Importante distinguir o conceito atual de natureza daquele mencionado pelo estoicismo de Sêneca. Para ele a natureza representa a ordem que rege o universo, o *logos*, a consciência universal. Era mister que o homem se educasse com vistas à comungar com essa consciência, pois, na visão do pensador, somente a partir desse processo é que viria a ordem social, espelho da ordem universal.

Observamos em Sêneca a percepção da contradição, ou melhor, da luta entre opostos. Assim como virtude e vício, razão e ira também não poderiam ser conciliadas. Era fundamental que também a ira fosse destruída para que o processo de criação do sábio tivesse êxito.

De igual modo, é fundamental analisar, por meio de suas exortações, como ele combate o uso excessivo do vinho. Para ele, tal costume funcionava como um elemento desagregador:

A crueldade segue-se inevitavelmente ao excesso de vinho, pois a sanidade mental fica completamente alterada, e todos os excessos são possíveis. Uma doença muito prolongada torna qualquer pessoa irritadiça, irascível, incapaz de resistir à mínima contrariedade; do mesmo modo, um contínuo estado de embriaguez torna os ânimos cruéis. Como a pessoa está freqüentemente fora de si, a demência torna-se um estado habitual, e os vícios originados pelo vinho permanecem mesmo quando não se bebe (SÊNECA, 2004a, p.377).

Para o pensador, o excesso de vinho era nocivo porque facilitava o surgimento de vícios insidiosos, que iam desde a maledicência, a inconstância, a luxúria até a cólera extremada de um ato homicida:

A embriaguez excita e descobre todos os vícios, e repele o pudor que se opõe às atitudes condenáveis [...] Quando o espírito é possuído por um violento excesso de bebida, todo o seu lado mau vem ao de cima. A embriaguez não causa os vícios, mas trá-los à luz: o libertino não espera a hora de recolher-se, mas entrega-se sem demora a tudo quanto os seus apetites solicitam; o perverso não hesita em reconhecer publicamente a sua perversão; o arruaceiro fica incapaz de controlar a língua e as mãos. Avoluma-se a má criação do insolente, a malvadez do cruel, a inveja do despeitado; todo vício, em suma, cresce e torna-se visível (SÉNECA, 2004a, p.376).

A ambição e o luxo também são alvos do pensador que, em contraposição, recomenda uma vida simples, austera e frugal. Para ele, tudo o que era necessário para a vida poderia ser encontrado na natureza e, em razão disso, condenava veementemente o que chamava de civilização do luxo, um desvio que trabalhava de forma insidiosa em prol dos vícios humanos.

A natureza dá-nos em abundância o que naturalmente necessitamos. A civilização do luxo é um desvio em relação à natureza: dia-a-dia cria novas necessidades, que aumentam de época em 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 (SÉNECA, 2004a, p.445).

Com base no acima exposto, percebemos a idéia negativa que o filósofo tinha das criações que tornavam a vida cada vez mais artificial, que distanciavam a sociedade dos domínios da natureza. Banhos públicos, sofisticação gastronômica, tudo era condenado.

O filósofo atribuí a surgimento e o agravamento das doenças físicas ao desvio de conduta da sociedade romana. O homem, ao deixar de 'viver conforme a natureza', acabou criando um estilo de vida artificial e nocivo.

De todos esses males estavam isentos os homens de outrora, não corrompidos ainda pela artificialidade, homens que sabiam

dominar-se e cuidar de si. Endureciam o corpo no trabalho, no esforço a sério, o cansaço vinha-lhes das caminhadas, da caça, do trabalho da terra; a alimentação de que dispunham era tal que apenas a esfomeados podia agradar! Por isso mesmo não tinham necessidade de grande aparato medicinal, de todo este moderno arsenal de instrumentos e pomadas! Uma vida simples dava-lhes uma saúde simples: as variedades gastronômicas trouxeram consigo a multiplicidade de doenças (SÊNECA, 2004a, p.507 - 508).

Conforme já mencionado, até a gastronomia se deixava contaminar pelo supérfluo e artificial. Uma alimentação desequilibrada resultava em vício, em razão do que as doenças proliferavam. Ele era enfático em condenar a gula. É importante lembrar que Sêneca levava uma vida frugal e que, segundo Ullman, era vegetariano:

[...] um estomago que entulhamos de iguarias preciosas como se todas elas ficassem lá para sempre! [...] Mas, deus meu!, todos estes manjares rebuscados e condimentados se transformam numa massa indistinta e repugnante quando se acumulam no estômago. Para desprezar o prazer da mesa, nada melhor do que ver em que se transformam os alimentos! (SÊNECA, 2004a, p.613).

De igual modo, mostrava que invejar os poderosos era próprio dos tolos, já que a verdadeira autoridade consiste em se dominar a si mesmo, em combater os vícios e tornar-se virtuoso. A educação proposta por Sêneca apontava o caminho a ser palmilhado:

E que voz será essa? Uma precisamente que murmure palavras salutareis aos teus ouvidos ensurdecidos pelo desenfreado clamor da ambição, que te diga não haver motivo para invejar aqueles a quem a multidão considera grandes e afortunados; não haver motivo para que a aprovação do vulgo destrua em ti a sã disposição de um espírito justo; não haver motivo para que os adornos da púrpura e dos fasces te faça aborrecer a tua tranqüilidade de espírito; não haver motivo para julgares que és mais feliz do que tu (a quem o lictor afasta o caminho) aquele diante de quem se abrem alas. Se queres exercer uma autoridade, útil a ti mesmo e não gravosa para alguém, então reprime os vícios (SÊNECA, 2004a, p.498).

Assim, o filósofo exortava o aspirante a não se deixar levar pelo senso comum que valorizava o poder e a riqueza exterior em detrimento da verdadeira riqueza, a sabedoria.

Sêneca fazia recorrentes menções à infelicidade e à vacuidade interior dos ambiciosos, como Alexandre da Macedônia. Para o pensador, o conquistador, profundamente infeliz, sofria da doença da alma.

Uma vontade furiosa de devastar terras alheias incita o infeliz Alexandre e leva-o até remotas paragens. Ou consideras tu são de espírito um homem que começou a sua carreira inflingindo sucessivos golpes à Grécia, a terra em que fora educado, e que roubou a cada cidade o seu bem mais caro, forçando Esparta à servidão e Atenas ao silêncio? [...] Avança não porque o queria, mas porque é incapaz de parar, tal como os objectos em queda que só param quando chegam ao chão (SÊNECA, 2004a, p.499)!

Nesse excerto, Sêneca critica os motivos que levaram Alexandre à ação, mas não a ação em si. Não podemos deixar de levar em conta o caráter conservador do filósofo; embora guardasse os valores republicanos, ele compreendia a necessidade da expansão do império romano.

Da mesma forma como criticou Alexandre, também condenou a instabilidade de Marco Túlio Cícero (106 – 43 a.C.), filósofo, orador, escritor, advogado e político romano, por sua constante inquietação. Entendia que muitos desses grandes vultos se atiravam a extenuantes atividades ou a tarefas incessantes para fugir de um embate interior. Contudo, sabia que esse hábito não era exclusivo das grandes personalidades:

Marco Cícero, atirado entre os homens como Catilina, Clódio, Pompeu e Crasso, uns, manifestos inimigos, outros, dúbios amigos, enquanto oscilava com a República e procurava sustentá-la no seu naufrágio, até finalmente afundar com ela, sempre inquieto na prosperidade e impaciente na adversidade, quantas vezes não amaldiçoou seu próprio consulado [...] (SÊNECA, 1993, p.31).

Amante da moral estóica, ele considerava que a fidelidade conjugal era pressuposto fundamental de uma vida austera: “Sabes que é desonesto exigir fidelidade à tua esposa, e andar ao mesmo tempo a cortejar as mulheres de outros; sabes que, se ela não deve ter amantes, também tu não deves ter amigas”

(SÉNECA, 2004a). Ele concebia a instituição familiar como sustentáculo da sociedade romana.

Ele se indignava também ao constatar a estagnação das atividades intelectuais e a inversão de valores e afirmava que as pessoas se interessavam mais pelos prazeres fugazes do que pelas atividades intelectuais e pelo estudo da filosofia: “os mestres de estudos liberais sentam-se nos cantos sem assistência, nas escolas dos retores e dos filósofos é o deserto; em contrapartida, vê como estão cheias as cozinhas, vê a multidão que se acotovela nas casas pródigas em festins!” (SÉNECA, 2004a). Guardadas as devidas diferenças de tempo e espaço, seu discurso de desabafo é digno de reflexão para os dias atuais:

O que se busca é apenas prazer! Nenhum vício se conserva dentro dos seus limites: o luxo degenerou em ganância! O desprezo pela moral invadiu todos os domínios: nada se considera ignóbil quando se pode pagar o preço (SÉNECA, 2004a, p.512).

A seguir, transcrevemos um trecho em que Sêneca nos dá mais uma vez o retrato da situação da sociedade romana daqueles dias. Além de elencar o adultério, a falcatrua, o roubo como elementos que considerava desagregadores, ele comenta a atração que essas paixões exerciam no psiquismo dos homens daquela época:

Para o vício há, não apenas uma tendência, mas um verdadeiro instinto cego, que torna muitos homens incapazes de qualquer correção; em qualquer outra arte as imperfeições são motivo de vergonha para o respectivo artífice, o qual se sente confuso ante o seu erro; as imperfeições na arte da vida, essas são motivo de prazer! Um timoneiro não se alegra quando o barco se vira, um médico não se alegra quando um doente morre, um orador não se alegra se o réu é condenado por culpa do advogado, mas, inversamente, qualquer vício é fonte de prazer para quem o possui: àquele, agrada-lhe o adultério, cujas dificuldades mais lhe acendem o apetite; aquele outro compraz-se na falcatrua e no roubo, e o seu crime só lhe causa desagrado quando não lhe sorri a fortuna (SÉNECA, 2004a, p.531).

4.2 O PAPEL DO SÁBIO COMO EDUCADOR

Livre, imutável, inviolável, inabalável, são estas as características que

transformavam o sábio no único ser capaz de suportar as fatalidades impostas pelo destino. Portanto, segundo a concepção senequiana, a virtude, único bem permanente e meritório, poderia fortalecer o homem romano e seu *imperium* a tal ponto que ambos tornar-se-iam 'indestrutíveis'.

Contudo, para a promoção da indestrutibilidade, era mister que os vícios fossem destruídos e que as virtudes fossem erigidas. A sociedade parecia demandar o sábio como educador; era preciso por ordem no caos.

Também o estoicismo, embora tenha desenvolvido largamente a lógica e a física, ocupou-se intensamente de questões éticas. Nesse campo, seu principal fundamento é viver de acordo com a natureza. Esse preceito implica a aceitação de toda sorte de acontecimentos. Não se trata, porém, de submissão ou resignação, mas de harmonia com o mundo, justificada pelo princípio de que o universo é divino, um organismo vivo, perfeitamente ordenado e permeado por deus (LIMA, 2000, p.10).

Aqui é importante reforçar a idéia de que, para o estoicismo de Sêneca, o universo era uma consciência, um *logos* imanente e transcendente com o qual somente o sábio conseguia comunhão. A busca dessa comunhão e a felicidade por ela acarretada eram o ponto alto da proposta educativa senequiana.

Conforme já mencionado, ele preconizava a formação do sábio estóico e via este sábio como o único guardião dos valores e, portanto, como o delineador das bases morais esquecidas pelo Império Romano.

Se, de um lado, temos a figura do sábio, tomado de virtude e em feliz harmonia com o mundo, de outro temos o homem comum, para o qual os estóicos desenvolveram todo um conjunto de preceitos para a vida prática. [...] Para isso, os sábios podem servir como exemplos capazes de orientar as ações das pessoas comuns (LIMA, 2000, p.11).

Em suma, o sábio seria o educador, o modelo capaz de transformar, de reerguer a sociedade.

Para o pensador, ainda que interiorizados de modo parcial, os preceitos do estoicismo tinham a capacidade de aprimorar a sociedade como um todo:

La fidelidad a este razonamiento lógico hace difícil abrir paso a la posibilidad del progreso moral, porque quien no ha alcanzado la

virtud no sería capaz de actuar bien: sin embargo, en otros pasajes Séneca adopta una perspectiva menos radical y admite que los que se han propuesto llegar a la virtud realizan obras buenas, con mayor o menor constancia según hayan avanzado hacia sabiduría (LEÓN SANZ, 1997, p.45).

Nesse sentido, aquele que almejasse a condição de sábio deveria dedicar toda a sua energia ao estudo da filosofia, que significava o conteúdo fundamental para se buscar o supremo bem: “Em meio ao vício e ao império da Fortuna, a filosofia ensina a viver, ou melhor, a sobreviver face aos golpes da sorte e aos assaltos das paixões” (LI, 2004, p.18). Vale lembrar que o sábio, por meio do árduo trabalho de lapidar a pedra bruta, seria capaz de desenvolver certas características distintivas que o tornariam forte, invulnerável e feliz. Teria condição de, como educador, disseminar a felicidade ao seu redor e de restabelecer os antigos valores romanos, o *mos maiorum*.

De acordo com a concepção senequiana, somente o sábio seria capaz de um estado de constância, de imperturbabilidade. A afirmar que “a sabedoria consiste em querer, e não querer, sempre a mesma coisa” (SÉNECA, 2004a), ele se refere ao estado de imperturbabilidade e de constância, que é próprio do sábio.

A imperturbabilidade recomendada pelo estoicismo, particularmente, por Sêneca, só poderia ser atingida quando o aspirante, voltado para o seu interior, descobrisse que sua verdadeira natureza era divina. Assim, em comunhão com o logos, ele enfrentaria todos os revezes da fortuna.

Sócrates era acusado de desrespeito pela religião e de corromper a juventude, incitando-a contra os deuses, os próprios pais, o Estado. Resultado: a prisão e o veneno. Nada disso, contudo abalou minimamente o ânimo de Sócrates, tal como não lhe alterou a fisionomia. Admirável, única, é verdadeiramente a glória deste homem! Até ao último momento ninguém viu que Sócrates se tornasse ou mais alegre ou mais triste; no meio da maior inconstância da fortuna ele manteve-se constante até o fim (SÉNECA, 2004a, p.578).

A proposta de educação em Sêneca implicava a prática permanente da austeridade e o combate aos vícios, uma vez que isto propiciaria ao aspirante um fortalecimento interior gradativo. A sabedoria estóica não seria, pois, fruto de iluminação divina, mas produto de um árduo trabalho sobre si mesmo, de um

processo auto-educativo. Trabalhando sobre si mesmo, sobre o seu próprio espírito, o homem iria, aos poucos, construindo sua catedral interior, sua fortaleza contra os golpes da fortuna. Por meio desse esforço, tornar-se-ia melhor e, como recompensa, alcançaria a felicidade. Sêneca acreditava que o verdadeiro bem residia no interior do homem; assim, para alcançá-lo, imprescindível era ter consciência da transitoriedade do corpo físico, bem como passar por um processo de introspecção, de interiorização.

Faz do verdadeiro bem o teu alvo, busca a alegria dentro de ti. Que significa “dentro de ti”? Significa que a felicidade se origina em ti mesmo, na melhor parte de ti mesmo. Este nosso corpo, embora sem ele nada possamos fazer, considera-o como utensílio, indispensável, sim, mas não valioso. O corpo alicia-nos para prazeres ilusórios, de curta duração, prazeres que nos repugnam mal terminam e que, se não forem doseados com extrema moderação, acabam por se tornar o seu contrário (SÊNECA, 2004a, p.85 - 86).

O exercício da constância faria o homem constante, a sabedoria seria uma conquista e não uma dádiva. “Se os deuses tivessem feito da filosofia um bem comum a todos, e nós já nascêssemos sábios, a sabedoria perderia sua característica mais importante, que é precisamente o facto de não ser devida ao acaso” (SÊNECA, 2004a). Assim, somente após um longo período de estudo da filosofia e de aprimoramento ético, o postulante seria capaz de conseguir o status de sábio, ou seja, o processo educativo se daria em longo prazo e exigiria grande empenho.

Apenas a primeira parte tem pedras e rochedos e aparência de intransponível, exatamente como a maioria dos morros costuma parecer escarpada e compacta aos que observam de longe, porque a distância engana a vista. A seguir, à medida que se aproximam, o mesmo lugar que a ilusão de óptica tinha amontado como uma coisa só, paulatinamente vai se delineando; então, o que à distância aparentava ser um despenhadeiro, volta a ser uma suave elevação (SÊNECA, 2000, p.71 - 73).

Sem um objetivo, a vida torna-se um andar à deriva. Aos nos propormos uma finalidade, sentimos como são indispensáveis os princípios. Sêneca parece ter estabelecido uma finalidade para sua vida ao apresentar apresentou uma proposta formativa, um sistema educativo que reunia condições para levar o

homem do vício à virtude, da ignorância à sabedoria e, em consequência, à felicidade pessoal e coletiva. Entre essas condições, ele postulava o cultivo da austeridade física e moral, baseada na vida frugal, na resistência à dor, ao sofrimento e aos males transitórios do mundo, o que seria possível por meio do estudo da filosofia.

De facto é na filosofia que reside a saúde verdadeira. Sem ela, a alma estará doente e mesmo o corpo, embora dotado de grande robustez, terá somente a saúde própria dos dementes, dos frenéticos. Cultiva, portanto, em primeiro lugar a saúde da alma, e só em segundo lugar a do corpo [...] (SÊNECA, 2004a, p.50).

Se pudéssemos resumir, poderíamos afirmar que toda a proposta educativa em Sêneca se relaciona ao aprimoramento da alma humana e da 'alma social'.

4.3 A EDIFICAÇÃO DA VIRTUDE COMO PARTE DO PROCESSO EDUCATIVO

Sêneca exortava seus discípulos a procurarem um modelo de vida ao qual pudessem, por meio do esforço, se assemelhar. Esse modelo seria o pedagogo, alguém de moral irrepreensível e que, hipoteticamente, estaria testemunhando os atos do aspirante:

É bem útil e salutar esta máxima que pretendo ver gravada no teu espírito: “devemos eleger um homem de bem como modelo e tê-lo sempre diante dos olhos, de modo a vivermos como se ele nos observasse, a procedermos como se ele visse nossos actos”. Este preceito, caro Lucílio, foi enunciado por Epicuro, que assim nos dota de um vigilante, de um pedagogo; e com razão pois grande parte das faltas não seria cometida se ante os faltosos se erguesse uma testemunha. Que a nossa alma, portanto, tenha um modelo a quem venere e graças a cuja autoridade torne mais nobre mesmo o seu mais íntimo recesso. Feliz o homem que, não apenas pela sua presença, mas até só pela sua imagem torna os outros melhores! Feliz o homem capaz de ter por alguém tanto respeito que a simples lembrança do modelo basta para lhe dar ordem e harmonia espiritual (SÊNECA, 2004a, p.32)!

Para além dos exemplos, ensinava que eram necessários alguns preceitos, certas diretrizes que auxiliariam no processo educativo, na formação moral dos postulantes.

Outro elemento que se depreende de sua intrincada fórmula de auto-educação é o destaque especial ao exercício do ócio produtivo. O filósofo recomendava sempre a prática do ócio, a qual deveria possibilitar momentos de recolhimento, meditação, reflexão e, especialmente, de estudo da filosofia. Além disso, na concepção senequiana, era por intermédio do ócio que as virtudes se consolidavam e criavam raízes profundas na consciência do discípulo.

[...] com grande consenso eles (*as massas*) nos recomendam os vícios. Se nada tentamos que nos seja salutar, já nos será em si mesmo proveitoso apartar-nos: isolados, seremos melhores. E que dizer de juntarmo-nos aos melhores homens e elegermos algum modelo pelo qual conduzamos nossa vida? Isso não é possível sem o ócio: pois ele propicia o perseverar-nos no que nos agradou (SÊNECA, 1994a, p.77).

Entendendo que a mudança interior provocaria, inevitavelmente, uma transformação exterior, fica evidente a intenção de promover uma reformulação social e não apenas preconizar doutrinas direcionadas e devotadas a um grupo seleto. O conceito de fraternidade irmanaria todos, sendo todos merecedores da educação para a sabedoria e para a felicidade:

Tudo quanto vês, esse espaço em que se contém o divino e o humano, é uno, e nós não somos senão membros de um vasto corpo. A natureza gerou-nos como uma só família, pois nos criou da mesma matéria e nos dará o mesmo destino; a natureza faz-nos sentir amor uns pelos outros, e aponta-nos a vida em sociedade (SÊNECA, 2004a, p.519).

Outro princípio ensinado pelo filósofo ao postulante que almejava a virtude era o de não se deixar levar pelo senso comum. Para ele, aquele que imitava as massas não vivia conforme a razão. Era mister que o aspirante se concentrasse na razão para evitar o erro. “Busquemos, pois, o que é melhor, e não o que está em voga; o que nos trará uma felicidade eterna, e não o que tem a aprovação do vulgo, o pior intérprete da verdade” (SÊNECA, 2005).

Em sua pedagogia, Sêneca pretendeu ensinar aos homens um modelo de auto-educação que permitisse o aprimoramento moral e espiritual. Assim, combatendo os vícios e soerguendo as virtudes, estabelecendo uma comunhão com o *logos*, esses homens reuniriam condições para submeter o instinto à razão. Tornar-se-iam sábios estóicos e educadores sociais. Sêneca, por diversas vezes, ensinou que viver de forma feliz e harmoniosa passava necessariamente pelo preceito estóico de viver conforme a natureza, ou seja, em consonância com o *logos* :

Uma vida feliz é a que está em conformidade com sua natureza e isso só pode acontecer se, antes de mais nada, a alma está sã e em perfeito estado de saúde; em segundo lugar; se é corajosa e veemente, e, mais ainda, muito bela e paciente, pronta para tudo que vier, cuidadosa, sem ansiedade, com o seu corpo e tudo o que lhe diz respeito; enfim, engenhosa em conseguir outras coisas que tornam a vida melhor, sem admirar nenhuma delas, disposta a fazer uso dos dons da fortuna , mas sem se deixar escravizar por eles (SÊNECA, 2005, p.27).

Sêneca definiu o supremo bem, característica do sábio, de diversas formas que acabavam por se complementar. Desprezo pelos revezes da sorte, calma na ação, contentamento na virtude...

Dessa maneira, é a mesma coisa se eu disser: " O sumo bem é uma alma que despreza os azares da sorte e se compraz na virtude" ou "uma força de ânimo invencível, experiente, calma na ação, com muita humanidade e consideração pelos que a rodeiam". Pode-se também defini-lo, dizendo que o homem feliz é aquele para quem não há nem bem nem mal, mas uma alma boa ou má, que pratica o bem, contenta-se com a virtude, não se deixa exaltar nem abater pelos azares da sorte, não conhece bem que seja maior do que o bem que ele pode dar a si mesmo, para quem a verdadeira volúpia é o desprezo das volúpias (SÊNECA, 2005, p.29).

O filósofo também preconizava a pureza de pensamento, lembrando que nada se poderia ocultar da divindade. Para Sêneca, contudo, a divindade existia dentro do homem, o que nos remete mais uma vez à proximidade com a doutrina cristã.

É assim mesmo que nós devemos viver: como se a nossa vida decorresse à vista de todos. É assim mesmo que nós devemos pensar: como se alguém pudesse surpreender o nosso mais íntimo pensamento. E se à divindade nada permanece oculto? Ela existe dentro da nossa alma, toma parte activa nas nossas reflexões (SÊNECA, 2004a, p.369).

Essa citação indica as semelhanças existentes entre o estoicismo de Sêneca e o cristianismo. O conceito cristão de que o Espírito Santo habita no homem é semelhante à idéia do *hegemonikon*, a centelha divina. Afinal, as duas doutrinas tinham como objeto a alma atormentada daqueles homens.

Sêneca também ensinava a austeridade descrevendo seu modo de vida. Embora influenciado pela futilidade dos membros da corte neroniana, ele guardava os ensinamentos do estoicismo:

[...] Entre eles a recusa de ingerir uma gota de vinho. Entre eles o meu afastamento, ao longo de toda a minha vida, dos balneários, porquanto me parece um hábito inútil e sofisticado pôr o corpo a destilar e enlanguescer (SÊNECA, 2004a, p.596).

Ele também ensinava a suportar as adversidades com coragem, submetendo-se aos ditames da natureza, pois, para ele, tal submissão reunia condições de promover profunda felicidade.

Ordenemos a nossa alma que se mantenha tranqüila e paguemos sem queixumes o tributo da nossa condição mortal. O inverno traz consigo o frio, logo nós devemos suportar o frio. O verão traz consigo o calor, e nós temos de suportar o calor. O tempo incerto é nocivo à saúde, e nós temos de nos sujeitar à doença. Em qualquer lugar nos pode sair ao caminho uma fera, ou alguém mais perigoso do que todas as feras: um homem! A águia destrói uma coisa, o fogo outra. Nós não podemos alterar estas condições da existência; podemos, contudo, assumir uma atitude de coragem, digna de um homem de bem, e graças a ela suportar com valor os golpes do acaso e submetermo-nos à lei da natureza. [...] A melhor atitude a tomar é a de aceitar o que não podemos alterar, e conformarmo-nos sem resmungar com os desígnios da divindade que rege o curso do universo [...] (SÊNECA, 2004a, p.589).

Contudo, enfatizava a necessidade de se manter calmo e racional diante dos medos reais e, principalmente, dos mais insidiosos e perigosos, os medos ilusórios. Isso também fazia parte da educação senequiana.

As angústias ilusórias são mesmo mais perturbadoras, não sei porquê! As autênticas ainda mantém certos limites; as incertas, porém, dão toda a margem às conjecturas e fazem perder o norte aos ânimos medrosos. [...] Analisemos, portanto, a situação com o máximo cuidado. É natural que no futuro nos suceda um mal qualquer: o facto é que de momento ainda não existe. E quantas coisas não sucede sem nós esperarmos! Quantas coisas nós esperamos que nunca sucede! Mesmo que seja certo um mal futuro, para que começar a sofrer antecipadamente? (SÊNECA, 2004a, p.41 - 42).

Para ele, a verdadeira felicidade só poderia ser interior. “A felicidade de toda esta gente está virada para o exterior, ao passo que a beatitude do sábio – eximido por nós aos olhares do público e aos acasos da fortuna – é exclusivamente interior.” (SÊNECA, 2004a). Para Sêneca, o sábio se aproximava das divindades: “O sábio autêntico vive em plena alegria, contente, tranqüilo, imperturbável; vive em pé de igualdade com os deuses” (SÊNECA, 2004a). É mister lembrar que, além de viver num estado de plena alegria, o sábio tinha a função social de educador e deveria também atuar na esfera política. Diferentemente do sábio indiano, que deveria alternar períodos de meditação e de estudo das suas escrituras com atividades de caráter devocional, o sábio estoíco deveria se voltar para a vida pública, alternando serviço e estudo filosófico.

4.4 SÊNECA, O MÍSTICO, O EDUCADOR

Sêneca, ao final de sua vida e de sua obra, parece ter retornado às bases pitagóricas de sua juventude. Seu discurso adquiriu tom espiritualista:

Para além disso a alma também se não confina a um exíguo período de tempo. “Todas as eras” – diz ela – “me pertencem. Século nenhum permanece fechado aos espíritos superiores, tempo nenhum se mostra inacessível ao pensamento. Quando chegar o dia em que se descomponha esta mistura de divino e de humano deixarei o corpo aqui onde o encontrei, e irei unir-me aos deuses. Aliás, nem agora estou desligado deles, apenas me limita os movimentos o peso da existência terrena”. O tempo que demora esta existência mortal não é para a alma senão um prelúdio de uma vida melhor e mais duradoura. Tal como o ventre materno nos guarda por dez meses e nos prepara, não para nele permanecer, mas sim para sermos como que lançados no mundo assim que estamos aptos a respirar e a agüentar o ar livre, também ao longo do espaço de tempo que vai da infância à

velhice nós vamos amadurecendo com vista a um novo parto. Espera-nos um outro nascimento, uma outra ordem das coisas. Por enquanto não suportamos a vista do céu senão a uma certa distância. Encara, portanto, com coragem a tua hora decisiva, a hora derradeira apenas para o corpo, não para a alma (SÊNECA, 2004a, p.564 - 565).

Ele passara a acreditar na imortalidade da alma. Já mencionamos anteriormente a possível influência do misticismo oriental no pensamento senequiano. Na última citação, cujo excerto foi extraído da última obra do autor, Sêneca discorre sobre o assunto. Para Ullmann, essa crença, que parece ter sido acatada por Sêneca em seus últimos momentos, era comum aos gregos e aos romanos:

Nos últimos anos de sua vida, e nos momentos que antecederam a morte, parece-nos que Sêneca selou em definitivo seu pensamento na crença de uma vida futura. A Lucílio escreve que admira a coragem com que seu escravo e sua escrava aceitam resignadamente a morte (*carta 24*). Teriam eles pertencido à incipiente comunidade cristã? Provavelmente sim. Nesse caso, só poderiam aceitar a morte, com paz e resignação, por crerem na imortalidade. Nos derradeiros momentos da vida, Sêneca parece estar plenamente convicto de que a alma sobrevive ao corpo, porque, ao ser colocado num banho quente, com as veias das pernas e dos braços abertas, disse que as gotas d'água que respingavam nos escravos mais próximos oferecia-as como libação ao Júpiter Libertador. Cabe indagar, aqui, se os romanos e também os gregos tinham a idéia de libertação como sinônimo de salvação. A resposta é afirmativa e vale para a cultura grega e para a cultura romana (ULLMANN, 1996, P.57).

Nesta perspectiva, todos os vícios abordados, comuns ao homem vulgar, não teriam lugar naquele que fosse capaz de conceber a imortalidade da alma, naquele capaz de entender o seu papel no esquema cósmico, naquele capaz de “viver conforme a natureza”, ou seja, no sábio concebido por Sêneca, a quem somente a virtude traria felicidade.

[...] alheia-te deste mundo, e começa desde já a meditar em algo de mais profundo e sublime. Um dia virá em que se desvelarão os segredos da natureza, em que se dissipará esta bruma e a toda a volta uma luz radiosa incidirá sobre ti. [...] Quando contemples com todo o teu ser a totalidade da luz – essa luz que agora reduzidamente recebes pelas estreitas aberturas dos teus olhos e que, mesmo assim, e de longe, tanto admiras! – dirás que até agora tens vivido em plena treva. [...] E a quem concebe no seu

espírito a idéia da eternidade, nenhum exército atemoriza, nenhum clarim guerreiro assusta, nenhuma ameaça causa medo! (SÉNECA, 2004a, p.566 - 567).

Destarte, para o filósofo, aquele que se submetesse à sua proposta educativa e fosse capaz de conceber o infinito não poderia se contentar com os elementos transitórios da materialidade. Assim, o sábio, capaz de destruir os vícios e de erigir as virtudes, consciente da transitoriedade da vida terrena, poderia contribuir para a educação, preservação e aprimoramento daquela sociedade.

A águia que outrora simbolizava o poder e a liberdade de Roma encontrava-se doente e carecendo de cuidados, necessitando de uma educação integral. Era mister um conjunto de ações que pudessem, de alguma forma, por termo aos vícios e contribuir para a unidade da civilização romana. Assim, disposto a buscar as virtudes e a renegar os vícios, o discípulo, mesmo antes de atingir um estado de sabedoria plena, personificaria a esperança no futuro do Império.

5. CONCLUSÃO

As necessidades que se colocavam com o processo de transformação social daquele momento histórico transcendiam a contribuição do pensamento filosófico de Sêneca. Mesmo assim muitos elementos da ética e da moral senequiana, por serem universais, guardam certa atualidade, visto seu caráter supra temporal e independente das vicissitudes históricas e culturais (ULLMANN, 1996). A universalidades desses elementos morais não se relaciona a qualquer natureza de legalismo, mas está vinculada à capacidade dos homens para atuar na construção e conservação das sociedades. Daí a importância do legado senequiano para a História da Educação, a sua proposta formativa foi capaz de transcender o seu tempo.

Os escritos de Sêneca ainda hoje conservam profunda validade, porque perpassados de perenes valores humanísticos. Ele procurou responder à interrogação fundamental da existência humana. Como deve o homem agir e portar-se, em meio à angústia e à preocupação da vida, para assegurar [...] a felicidade e a paz (ULLMANN, 1996, p.63).

No excerto acima, podemos verificar o caráter prático e educativo dos preceitos ensinados por Sêneca, cujo legado contém instruções para a ação virtuosa em meio às dificuldades e vicissitudes.

Para o mundo positivista de hoje, suas lições guardam atualidade. Encerrando-se no limite do horizonte visível, o homem do século vinte profana o universo. Nossa época parece caracterizar-se por um contraste entre a proliferação de meios e a ausência de objetivos claros. Sêneca tinha-os. O útil, entre nós, desdenha do verdadeiro; o funcional sobrepõe-se ao essencial; o prazer confunde-se com o bem. Em meio à instabilidade dos modismos éticos, Sêneca emerge como uma vigorosa coluna mestra a apontar um caminho seguro de felicidade natural (ULLMANN, 1996, p.65,66)

A preocupação senequiana com o dever, a autodisciplina e a sujeição à ordem natural das coisas se aproximava das antigas virtudes romanas, dos seus hábitos conservadores e da sua preocupação com as obrigações cívicas. Sua pedagogia parecia lembrar ao romano o seu antigo compromisso com o deus do

Capitólio, há muito abandonado e negligenciado. Aparentemente maniqueísta, a pedagogia senequiana conduz a uma profunda reflexão. Mostra que uma sociedade, na qual tudo é lícito, na qual prevalece a busca do prazer e a preocupação com o individual se sobrepõe à preocupação com o coletivo, poderá se degenerar. Embora não seja possível negar a atenção que o pensamento senequiano dava ao bem estar e ao desenvolvimento individual, uma leitura mais atenta dos preceitos preconizados pelo filósofo revela a preocupação com o bem comum, o qual aparece sublinhado como aspecto fundante do pensamento senequiano e do processo de reconstrução social idealizado por ele.

O declínio do Império Romano mostrou que, no que tange à capacidade de contribuir para a manutenção do mundo latino, a proposta senequiana tinha limites. No entanto, ela ultrapassou seu tempo. Uma análise de seus preceitos éticos e morais torna-se interessante para a reflexão acerca das contradições, lutas e incoerências que parecem permear o mundo contemporâneo.

[...] dada la dificultad del hombre de hoy por comprender el sentido de lo humano, de lo bueno, de lo justo, como categorías universales y positivas, es sumamente valioso apoyarse para efectos de establecer uno parámetros más objetivos y precisos de una propuesta que parte no de um critério metafísico – en el que el hombre pierde relevância em la tarea de asumir responsabilidades com su entorno y ésta se delega a um dios omnipotente e omnipresente [...] El estoicismo es em si um modo sencillo de pensar el hombre, de entenderlo com relación a su contexto, dentro del cual se admite la importancia de vivir de acuerdo a la naturaleza, es decidir desarrollar la vida desprendido de las cosas que non son necessárias y que terminam por esclavizar al hombre, facilitando de ese modo la construcción de una sociedad menos volenta [...] (ROZO, 2006, p.90).

É interessante observar que a sociedade atual carece de uma proposta educacional embasada em valores éticos e morais voltados para a formação de homens mais sábios e preocupados com o bem comum. Nessa sociedade, que vive sob a égide da tecnocracia e que se julga avançada em razão do desenvolvimento científico, parece não perceber que está à beira do caos.

Os problemas humanos são entregues, não só a este obscurantismo científico que produz especialistas ignaros, mas também a doutrinas obtusas que pretendem monopolizar a

cientificidade (após o marxismo althusseriano, o econocratismo liberal) [...] Infelizmente, pela visão multiladora e unidimensional, paga-se bem caro nos fenômenos humanos: a mutilação corta a carne, verte o sangue, expande o sofrimento. A incapacidade de conceber a complexidade da realidade antropossocial, em sua microdimensão (o ser individual) e em sua macrodimensão (o conjunto da humanidade planetária), conduz a infinitas tragédias e nos conduz à tragédia suprema (MORIN, 2005, p. 13).

Acima, Edgar Morin (2005) nos mostra os equívocos da visão unidimensional que hoje vigora e nos aponta para a busca de novos paradigmas. Contudo, seja ele qual for, deverá preocupar-se, acima de tudo com a macrodimensão, ou seja, com o bem comum.

Em nosso mundo, onde o individualismo suplantou a individuação e onde os caprichos individuais se sobrepõem às necessidades coletivas, faz-se importante uma reflexão sobre a proposta educativa de Sêneca. É mister que por meio da reflexão que hora propomos e de outras, os valores universais, indispensáveis para a preservação da sociedade sejam redescobertos e 'sacralizados' pelos homens do século XXI.

FONTES

SÉNECA, Lúcio Anneo. **De la cólera**. Madrid: Alianza Editorial, 2004b.

SÉNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004a

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas consolatórias**. Campinas: Pontes, 1992.

_____. **Medéia**. São Paulo: Ediouro, 1957.

_____. **Sobre a brevidade da vida**. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

_____. **Sobre a firmeza do homem sábio**. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

_____. **Sobre o ócio**. São Paulo: Nova Alexandria, 1994a.

_____. **Sobre a tranqüilidade da alma**. São Paulo: Nova Alexandria, 1994b.

_____. **Sobre a vida feliz**. São Paulo: Nova Alexandria, 2005

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **História da Filosofia**. Lisboa: Editorial Presença, 2003.

ALFÖLDY, G. **A História Social de Roma**. São Paulo: Editora Presença, 1989

ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Os Pensadores).

BHAGAVAD GITA. Tradução de Huberto Rohden. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

BHAGAVAD GITA. Tradução de Swami Prabhupada. Brasília: Bhaktivedanta Book Trust, 2006.

BARLOW, C. W. Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam “quae vocantur” (with full bibliography and with English translation Latin text printed in *PL*, Supplementum i, cols. 673-8). **Papers and Monographs of the American C. W. Academy in Rome, Rome**, n. 10, 1938.

BERQUÓ, I. P. A Filosofia da introversão na Índia Védica Antiga. **Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval**, nº 7, p.127-130, 2007.

BÍBLIA. Português. BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1981.

BRAUDEL, F. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

BRUN, J. **O estoicismo**. Porto: Edições 70, 1986.

CAMBI, F. **História da Pedagogia**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CAMPOS, J.A. “Introdução”. In: SÉNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p.V – LIV, 2004.

COULANGES, F. **A cidade antiga**. São Paulo: Editora Martin Claret. 2006.

CORASSIN, M. L. Sêneca Entre a Colaboração e a Oposição. **Letras Clássicas**. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, nº 3, Dezembro, p. 275-285, 1999.

CRUZ, M. Virtudes Romanas e Valores Cristãos: um estudo acerca da ética e da política na Antigüidade Tardia. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). **Idade Média: ética e política**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 21-39, 1995.

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

FINLEY, M.I. **Aspectos da antiguidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FOUCAULT, M. **História da loucura na idade clássica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

FRAILE, G. **História da filosofia**. Madrid: BAC, 1965. Vol. I.

FUNARI, P. P. A. **A história e a cultura a partir dos documentos**. Campinas: Editora Unicamp, 2002.

GARRAFFONI, R.S, “Os Libertos no Satyricon de Petrônio: Uma Discussão Teórica” in: **Revista Pós-História, Unesp/Assis**, São Paulo: vol.8, p.71-84, 2000.

GRIMAL, P. **O imperio romano**. Lisboa: Edições 70, 1993.

GUARINELLO, N. L. Nero, o estoicismo e a historiografia romana. **Boletim do CPA**, Campinas, nº 1, p. 53 –61 , jan./jun. 1996.

GUIRAO, P. Beatitud y felicidad en la moral de Séneca. In: *Estudios sobre Séneca. Octava semana española de Filosofía*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía y Sociedad Española de Filosofía, p.365-375, 1966.

LAERTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Editora da UNB, 1977.

LEÓN SANZ, I. M. **Sêneca**. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

LI, W. “Introdução”. In: SÊNECA, Lúcio Aneu. **Sobre a brevidade da vida**. São Paulo: Nova Alexandria, p. 11 - 22, 1998.

LIMA, R. C. “Introdução”. In: SÊNECA, Lúcio Aneu. **Sobre a providência divina. Sobre a firmeza do homem sábio**. São Paulo: Nova Alexandria, p. 7 - 15, 2000.

MANGAS, J. M. **Sêneca e el poder de la cultura**. Madrid: Debate, 2001.

MANCINI, A. **História da literatura grega**. Lisboa: Estúdios Cor, 1973.

MAROTE, J. T. D. “Introdução”. In: SÊNECA, Lúcio Aneu. **Sobre a vida feliz**. São Paulo: Nova Alexandria, p. 8 – 15, 2005.

MARROU, H. I. **História da educação na antiguidade**. São Paulo: EPU; EDUSP, 1990.

MELLO, L. I. A. ; COSTA, L. C. A. **História antiga e medieval**. São Paulo: Abril Educação, 1984.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Editora Meridional, 2005.

NOVAK, M. G. Estoicismo e Epicurismo em Roma. **Letras Clássicas**. São Paulo, n. 3, p. 257-273, Dezembro, 1999.

OLIVEIRA, T. ; VITORETTI, R. A. Considerações sobre educação em Sêneca e Agostinho. In: PEREIRA MELO, José Joaquim; PIRATELI, Marcos Roberto. **Ensaio sobre o Cristianismo na Antiguidade**: História, Filosofia e Educação. Maringá: Eduem, p. 67 - 91, 2006.

PENSADORES. **Os Pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 2005.

PETRÔNIO. **Satiricon**. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

PLUTARCO. **Vidas dos homens ilustres**. São Paulo: Editora das Américas, v. XII, 1954.

POLÍBIO. Histórias (fragmento). In: Freitas, Gustavo de. **900 textos e documentos de História**. Lisboa: Editora Plátano, p. 91, 1977.

REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. São Paulo, Loyola, 1994. Vol. IV.

ROZO, J. A. R. El estoicismo como una propuesta alternativa para la contemporaneidad. **Revista Lasallista de Investigación**. Antioquia, vol. 3, p. 53-61, 2006.

SÁNCHEZ, J. A. **Infuencias éticas y sociopolíticas del epicurismo en el cristianismo primitivo**. Valladolid: Tesi del doctorado, 2000.

SILVEIRA, B. "Introdução". In: TÁCITO. **Anais**. São Paulo: Editora Brasileira, p. V - XXIV , 1957.

SOBRINO, E Ó. "Introdução". SÉNECA, Lúceo Anneo. **De la cólera**. Madrid: Alianza Editorial, p. 9 – 26, 2004.

SUETÔNIO. **A vida dos doze césaes**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

TÁCITO. **Anais**. São Paulo: Editora Brasileira, 1957.

TITO LÍVIO. História (fragmento). In: Freitas, Gustavo de. **900 textos e documentos de História**. Lisboa: Editora Plátano, p. 80, 1977.

ULLMANN, R. A. **O estoicismo romano**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

URMENETA, F. de. Estudos sobre Sêneca. In: *Estudios sobre Séneca. Octava semana española de Filosofía*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía y Sociedad Española de Filosofía, p. 301 – 307, 1966.

USCATESCU, G. **Sêneca, nuestro contemporâneo**. Madrid: Editora Nacional, 1965.

VEYNE, P. **Sêneca y el estoicismo**. México: F.C.E., 1996.

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

ÍNDICE DE AUTORES

ABBAGNANO, N. – 22, 56, 58, 67.

ALFÖLDY, G. – 28.

ARISTÓTELES – 24.

BARLOW, C. W. – 51.

BERQUÓ, I. P. – 63.

BHAGAVAD GITA – 57, 58, 59, 60, 61, 62.

BÍBLIA – 44.

BRAUDEL, F. – 16.

BRUN, J. – 15, 73.

CAMBI, F. – 46.

CAMPOS, J.A. – 21, 55, 56, 57.

COULANGES, F. – 15, 16, 23, 37, 38.

CORASSIN, M. L. – 32, 34, 39.

CRUZ, M. – 24.

FAVERSANI, F. – 106.

FINLEY, M.I. – 42.

FRAILE, G. - 44.

FUNARI, P. P. A. - 16.

GARRAFFONI, R.S – 17.

GRIMAL, P. – 17, 20, 25, 32, 34, 37, 39, 102.

GUARINELLO, N. L. – 103.

GUIRAO, P. – 70.

LAERTIOS, D. – 54, 55.

LEÓN SANZ, I. M. – 49, 64, 82.

LI, W. – 43, 73, 82.

LIMA, R. C. – 81, 82, 102, 103.

MANGAS, J. M. – 14, 35, 65, 105.

MANCINI, A. - 61.

MAROTE, J. T. D. – 101.

MARROU, H. I. – 26, 36.

MELLO, L. I. A. – 31.

NOVAK, M. G. – 47.

OLIVEIRA, T. ; VITORETTI, R. A. – 27.

PETRÔNIO – 40, 41.

PLUTARCO – 104.

POLÍBIO – 30.

REALE, G. – 43.

ROZO, J. A. R. - 22, 92.

SÁNCHEZ, J. A. – 45.

SILVEIRA, B. – 32, 34.

SOBRINO, E. Ó. – 101, 102.

SUETÔNIO - 35, 38, 40.

TÁCITO – 37, 39, 40, 42.

TITO LÍVIO – 29.

ULLMANN, R. A. - 20, 49, 50, 52, 89, 91, 101, 107.

URMENETA, F. – 50.

USCATESCU, G. - 15

VEYNE, P. - 21

VIZENTIN, M. – 32, 33.