

*Memória de viagem: a 'uirtus' à luz da 'Consolatória' de Sêneca**

LUCIANE MUNHOZ DE OMENA
Universidade Federal de Goiás

Resumo: O presente artigo tem por objetivo fazer algumas considerações críticas sobre o texto *Consolatio ad Helviam*, de Sêneca, baseado em um eixo argumentativo em que o narrador ajudava os indivíduos em sofrimento. Sabendo que o narrador foi um exilado e privado dos benefícios de honra e de riqueza, nosso objetivo foi entender como o filósofo analisou a dor. A partir desta perspectiva, analisamos a memória deste viajante, para compreender a construção de ideal político fundamentado na *uirtus* e no processo de representação do outro.

Palavras-chave: Memória de Viagem; Dor; Virtude.

Abstract: The objective of this article was to make some critical considerations about the text *Consolatio ad Helviam* of Seneca, based on an argumentative axis in which the narrator helped individuals under suffering. Knowing that the narrator was an exiled and private from the benefits of honor and richness, our goal was to understand how the philosopher analyzed the pain. From this perspective, we analysed the memory of this traveler to understand the construction of a politic ideal based on the *uirtus* and on the representation process of others.

Keywords: Travel Memory; Pain; Virtue.

Introdução

Que loucura a dos mortais, de adiar para o quinquagésimo ou sexagésimo ano os prudentes juízos, que a partir deste ponto, aos quais poucos chegaram, querer começar a viver? (*Ad Paulinum de Brevitate Vitae* III,

A partir da epígrafe de Sêneca, podemos inferir acerca dos *prudentes juízos*, os quais direcionavam e disciplinavam o comportamento de aristocratas romanos a um ideal de cidadania que se fundamentava na prática da *virtus*. A resposta à felicidade estaria na recusa de uma busca desenfreada pela riqueza e pelo poder, a escravização pelo luxo e pelos dons da fortuna. Para Sêneca, viver de acordo com a natureza era basear-se no conhecimento de si, no desdém pelos prazeres, na contínua serenidade e na alegria que posicionava o homem feliz distante daqueles que se colocavam no mesmo plano das bestas (Sêneca. *De Vita Beata* V, 2).

O luxo, a riqueza, o poder político, a busca pela beleza eram sinônimos, quando em excesso, de má gerência na vida (Sêneca. *Ad Paulinum de Brevitate Vitae* II, 1). Os homens deixavam de existir por calcularem o seu tempo apenas pelo relógio, deixando de lado a vida interior (Sêneca. *Ad Paulinum de Brevitate Vitae* VII, 10). O desperdício de tempo era responsável pelo afastamento das virtudes como moderação, constância, tranquilidade da alma, prudência, clemência, justiça, etc; e direcionavam os homens, na ausência destas, as ações como a tirania e como a cólera¹. Como sugeriu Michel Foucault (1998), a ação moral é essencialmente uma conduta, uma ação que

tende à sua própria realização; além disso, ela visa, através dessa realização, a constituição de uma conduta moral que leva o indivíduo, não simplesmente a ações sempre conformes aos valores e às regras, mas também a certo modo de ser característico do sujeito moral (FOUCAULT, 1998, p. 28).

O que nos interessa, sobretudo, é compreender a relação entre o cuidado de si com a prática da *potestas*. Sabemos, pois, e aqui nos limites deste artigo não poderíamos discutir todas as práticas de subjetivação, que esta noção ampliou-se em variados significados como as práticas sociais (relações com o outro), a *epiméleia beautoû* que se refere ao olhar (condução do exterior, para o interior) e a designação de algumas ações exercidas de si para consigo (FOUCAULT, 2010, p. 12). Michel Foucault divide o aparecimento do cuidado de si em três momentos: o primeiro é o socrático-platônico, o segundo refere-se ao período da idade de ouro da cultura de si (séculos I e II d.C.), e, por último, a passagem dos séculos IV e V, os quais se referem à

mudança da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão (FOUCAULT, 2010, p. 30).

O primeiro e o segundo momento leva-nos a pensar na proposta foucaultiana. Vejamos em que sentido. A partir do diálogo entre Alcebiades e Sócrates, veem-se, de forma clara, as questões relacionáveis ao bom governo da cidade, que consiste na “concordia entre os cidadãos” (FOUCAULT, 2010, p. 34). Portanto, ocupar-se de si estava vinculada ao exercício de poder (FOUCAULT, 2010, p. 35).

O jogo do diálogo é – se devo ocupar-me comigo é para tornar-me capaz de governar os outros e de reger a cidade –, que forma deve ter esse cuidado, em que deve ele consistir? Portanto, é necessário que o cuidado comigo seja tal que forneça, ao mesmo tempo, a arte (*a tékhne*, a habilidade) que me permitirá bem governar os outros (FOUCAULT, 2010, p. 48).

No segundo momento, séculos I e II, Michel Foucault propõe outra perspectiva do cuidado de si, ligando-o a um princípio geral, no qual desapareceriam questões referentes às condições de *status* social e às condições de governabilidade na cidade, presentes no diálogo de Sócrates e Alcebiades. De acordo com a argumentação foucaultiana, “ocupar-se consigo não tem por finalidade última esse objeto particular e privilegiado que é a cidade, pois, se se ocupa consigo agora, é por si mesmo e com a finalidade em si mesmo” (FOUCAULT, 2010, p. 76).

Se levarmos em consideração o exemplo de Sêneca, em algumas obras como *Epistulae Morales*, o conhecimento de si é uma prática na qual mesmo um escravo poderia alcançar a *virtus*. O filósofo da *stoa* cita um gladiador que se matou por asfixia. Citemos *in extenso*:

Não há muito, um dos Germanos destinados aos combates com feras, enquanto se faziam no circo os preparativos para o espetáculo da manhã, retirou-se para satisfazer certa necessidade corporal – a única oportunidade que se teve para estar longe do olhar dos guardas; então agarrou num daqueles paus com uma esponja atada na ponta que se usa para limpar as imundices e enfiou-o pela garganta abaixo, morrendo de asfixia (Sêneca. *Epistulae Morales* 70, 20).

Esta passagem confirma a posição de que qualquer indivíduo pode por fim à escravidão: seja ela compulsória, como é o caso deste gladiador, ou

moral, regimentada pelo luxo ou pelo excesso de prazer (Sêneca. *Epistulae Morales* 70, 12\13). Por outro lado, o cuidado de si, quando associado às atividades de comando, implica o cultivo de quem o pratica, pois disto depende a sua boa atuação como chefe do *imperium*, a exemplo do *princeps*. Para Sêneca, o monarca se diferia do tirano, não pela legitimidade do poder ou por suas limitações, mas pelo modo como o soberano ou o tirano usavam a *potestas* (Sêneca. *De Clementia* I, II, 4). Esta deveria ser mediada pela *clementia* que estabelecia as relações entre governante e subordinado, devendo ser aquela de caráter humanitário (OMENA, 2009).² Ora, a *clementia* nada mais é do que uma *virtus*, que se obtém através do conhecimento de si; por isso, cultivar-se a si relaciona-se a *potestas*, assim como no diálogo entre Alcebiades e Sócrates.³

A prática de si que conduzia o indivíduo à arte de governar esteve fundamentada na escola estoica, que propunha a busca permanente da virtude e, por consequência, o afastamento das paixões, as quais encolerizavam os indivíduos, afastando-os do autodomínio⁴. Sêneca, quando compôs *De Tranquillitate Animi*, oferecido a Sereno, amigo e discípulo, discutiu a relação dos males que sobrevêm ao homem (Sêneca. *De Tranquillitate Animi* I e II) e a indicação dos remédios proporcionados pela filosofia (Sêneca. *De Tranquillitate Animi* III, XVII).⁵

A filosofia da *stoa* refletia “a técnica de vida” (FOUCAULT, 2010, p. 160), o impulso pela sabedoria que se definia pelo bem supremo do espírito humano. Ainda que existissem várias maneiras de definir filosofia, o pensador a interpretava como sendo o estudo da virtude. Filosofia e virtude eram inseparáveis (Sêneca. *Epistulae Morales* 89, 8). De acordo com o pensamento de Sêneca, a filosofia fundamentava-se na arte do bem viver e morrer. Era para ele, quem ensinava “a honrar os deuses e a amar a humanidade, a reconhecer o império dos deuses e a tratar os homens como irmãos” (Sêneca. *Epistulae Morales* 90, 3). Exigia-se do indivíduo uma experiência moral, uma consciência de interioridade espiritual, que aprofundava os ensinamentos recebidos dos mestres e proporcionava, igualmente, uma nova vida.

O filósofo queria atingir a conduta prática, por esta reger as atividades externa e interna do ser humano. O indivíduo, a partir de constantes avaliações, obedeceria à ordem natural dos deuses, evitaria excessos alimentares e aliar-se-ia a interesses honestos (Sêneca. *De Vita Beata* XX). Neste caso, o exame de consciência foi uma prática realizada pelos

estoicos (assim como também aos pitagóricos e epicuristas), como forma de alcançar o bem e de obter o aperfeiçoamento de si mesmo, de seus atos e de seus pensamentos, tendo como suporte a memória (Sêneca. *De Clementia* Pr. I, 1).⁶ O indivíduo capaz de autoavaliar-se tinha por fim a sabedoria, que representava o equilíbrio, pois, de acordo com o filósofo da *stoa*, “o sábio vive em plena alegria, contente, tranquilo, imperturbável; vive em pé de igualdade com os deuses” (Sêneca. *Epistulae Morales* 59, 14). Para Sêneca, este cidadão estava capacitado a escolher o mais sensato, sem sentir temor pelo que rejeita, nem admiração pelo que escolhe. Basta que tivesse uma alma nobre e firme (Sêneca. *Epistulae Morales* 31, 06).

Nesse sentido, as consolatórias de Sêneca eram uma espécie de “farmácia moral”, o consolador preocupava-se em socorrer aqueles que sofriam, “mesmo sem serem solicitados, com argumentos prévios e cuidadosamente preparados para combater os males que mais afligiam o homem, como a doença, a velhice, a pobreza, o exílio e, o maior deles, a morte”(VAN RAIJ, 1999, p. 14)⁷. A dor foi apresentada como um mal universal, embora tenha trabalhado de forma diferenciada em cada uma das obras. Na *Consolatio ad Helviam* e *Consolatio ad Polybium*, o filósofo analisou a dor, sem perder de vista a sua própria dor, a de estar no exílio⁸.

Na *Consolatio ad Helviam*, Sêneca propõe-se a apaziguar as dores de sua mãe que sofria demasiadamente com seu exílio na ilha de Córsega (Sêneca. *Consolatio ad Helviam* II, 4). Queria transmitir tranquilidade frente a esta situação, bem como mostrar, contrariamente à crença comum, que o exílio não lhe fazia mal. Era insana a aflição de Hélvia. O filósofo declarou que qualquer indivíduo, assim como o exilado, deveria ter como companheira a virtude e esta acalentaria toda a amargura causada pela fortuna. Aos olhos do pensador, esta situação era, seguramente, uma mudança de lugar. Citemos *in extenso*: “Para que não pareça que atenuo sua força e suprimo tudo quanto de péssimo traz em si, apontarei as desvantagens desta mudança de lugar: a pobreza, a desonra e o desprezo público” (Sêneca. *Consolatio ad Helviam* VI, 1). Sêneca aconselhou a mãe a dedicar-se aos estudos de filosofia como remédio para acalenta-la; para ele, o recurso era suficiente para abrandar a dor de saudade que a atingiu por sua ausência.

Memórias de um viajante estóico

O que nos interessa, em especial, é compreender a maneira como o filósofo da *stoa* analisou sua permanência no exílio. A memória dele, enquanto viajante, permitirá entender a construção de ideal político fundamentado na *virtus* e no processo de representação do outro na *Consolatio ad Helviam*.

As memórias de Sêneca tomam um percurso delineado por um pequeno desvio, não somente identificar a *virtus* (como já o fizemos), mas, interessa-nos, sobretudo, compreender as memórias deste viajante como *constructo* do outro e como suporte de elaboração das representações (HARTOG, 1999) de comportamento dos notáveis. Pouco importa a viagem em sua materialidade, no entanto, interessa-nos operá-la, enquanto viagem discursiva (HARTOG, 2004, p. 18). Pensar nos discursos de Sêneca significa voltar às questões sobre poder, pois, assim como Michel Foucault, entendemos que a produção do discurso é controlada e manifesta-se na sociedade em redes de saberes (FOUCAULT, 1998, p. 8), que materializam as práticas de poderes.⁹

Sendo assim, tratamos o autor não como indivíduo “falante, que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 1998, p. 26). Se tomarmos como pano de fundo a função do autor no discurso literário da contemporaneidade, exige-se que sob seu nome preste contas à unidade de seu texto. “O autor é aquele que dá à inquietante linguagem da ficção suas unidades, seus nós de coerência, sua inserção no real” (FOUCAULT, 1998, p. 28). No entanto, na Antiguidade Clássica (e diria na Idade Média), o autor caía nos subterfúgios do anonimato em função de uma ênfase nas poesias, nos dramas e nas comédias. Sucumbia-se ao discurso. O autor não era um indivíduo social (FLORENCE, 2004, p. 171), estruturava-se, primeiramente, em sua *auctoritas* que lhe garantia reconhecimento público. Era o responsável por sua existência social (FLORENCE, 2004, p. 173).¹⁰

A palavra *auctoritas*, originalmente latina, deriva do verbo *augere* e significa aumentar, isto é, amplia a autoridade de quem a possui (ARENDDT, 2003, p. 163). Como propõe Hannah Arendt, a *auctoritas* associa-se à fundação daqueles dotados de autoridade, os quais eram os anciãos e o Senado (ARENDDT, 2003, p. 164), que a obtinham por

descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras [...]. A autoridade dos vivos era sempre derivativa, dependendo, como coloca Plínio [...] da autoridade dos fundadores que não mais se contavam no número dos vivos (ARENDDT, 2003, p. 164).

Cabia à tradição preservar o passado para transmitir à outra geração “o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciaram e criaram a sagrada fundação, e depois, a engrandecer por sua autoridade no transcurso dos séculos” (ARENDDT, 2003, p. 166).¹¹ Tratava-se de preservar a sagrada fundação sob os auspícios da *virtus*, elemento essencial no discurso de Sêneca, pois é a partir dele que se preserva a tradição e a *auktoritas*. Tal recusa inviabilizaria o indivíduo de exercer sua *potestas*.

Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intacta; e agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível (ARENDDT, 2003, p. 161).¹²

Sêneca, em sua narrativa de viagem, apresenta aos leitores-ouvintes a necessidade de cultivar a *virtus*, logo, representa os valores dos *maiores* e difundi-la ímplica, necessariamente, na manutenção desta tradição. Tal modelo busca disciplinar o comportamento de notáveis, assim como faz com sua mãe Hélvia, para que possa, através da dor, direcionar suas ações ao conhecimento de si (Sêneca. *Epistulae Morales, Consolatio ad Polybium, Consolatio ad Maeciam, De Clementia, Consolatio ad Helviam* etc).

Ora, a formulação do conhecimento de si na *Consolatio ad Helviam* possui uma especificidade, qual seja: o exílio na ilha de Córsega. Uma viagem a contragosto, seguida de circunstâncias políticas (acusado de envolvimento amoroso com Júlia Livila, sobrinha do *imperator*), que o conduziram, parafraseando François Hartog, a um “olhar distanciado”, “com o percurso e a diferença, põe-no à distância, inclusive o põe em questão, esse olhar que, recorrendo ao diferente e à valorização do outro, traduz a dúvida do mesmo sobre o que ele é” (HARTOG, 2004, p. 18).

O itinerário de Sêneca nos conduz ao outro, pois, em sua viagem de exílio, dá e, ao mesmo tempo, assinala o lugar do outro, logo, assegura o seu próprio lugar no discurso. Assim, os citas ou mesmo os gauleses representam

o outro, mas, ao mesmo tempo, simbolizam mudanças culturais dos contemporâneos de Sêneca, os quais incorporaram, por exemplo, práticas alimentares, que os conduziam aos mercados partos, afastando-os de uma tradição aristocrática, muitas vezes, retomada no discurso de Sêneca através da heroização de Catão (Sêneca. *Epistulae Morales* 104, 30,31).

O nosso narrador e os dois destinatários, Hélivia e seus contemporâneos, compartilham as representações do outro a partir de um imaginário romano, em que prevalecem imagens de pobreza (Sêneca. *Consolatio ad Helviam* VI, 1): terras como Cítia habitadas por povos selvagens e indômitos, nas quais preponderam cidades arcaicas construídas nos litorais do Ponto (Sêneca. *Consolatio ad Helviam* VII, 1); fato este que nos aproxima, pelo menos enquanto hipótese, da imagem dos citas como resultado das representações de Heródoto. Povos desprovidos de cidades, povos nômades, como supõe François Hartog, em sua obra *O Espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*,

Heródoto manifesta no esboço que faz de uma teoria de guerra nômade: é impossível lutar com eles (que são *ámakhoi*), pois não possuem nem cidades, nem muralhas, nem lavoura, sendo, portanto inacessíveis (*áporoi*). Isso significa que nenhum tipo de *póros* conduz até eles, que a Cítia é um espaço do outro e que o código de sua alteridade é o nomadismo (HARTOG, 1999, p. 95).

Essas representações de nomadismo, como resultado de selvageria e de povos indomáveis, são imagens apresentadas em Sêneca, não somente aos citas, mas igualmente aos gauleses (talvez críticas reminiscentes de uma memória em que os gauleses invadiram e saquearam Roma por volta de 390-387 a. C. (SILVA, 2008, p. 27) (Sêneca. *Consolatio ad Helviam* VIII, 8). Córsega foi descrita também como possuidora de poucas árvores frutíferas, existentes somente para a subsistência dos habitantes; o mármore, por sua vez, apreciado na cidade de Roma, sequer era cortado, além disso, não escavavam os veios de ouro e de prata (Sêneca. *Consolatio ad Helviam* IX, 1), sendo o edifício mais suntuoso uma choupana (Sêneca. *Consolatio ad Helviam* IX, 3).

São imagens de alteridade, pois o filósofo parte de sua concepção de cidade para apresentar o outro, o selvagem. Os espaços eram desprovidos de construções e banquetes suntuosos, grandes quantidades de escravos. Entretanto, o filósofo responde aos costumes de seus contemporâneos, a partir dos citas e dos gauleses, de maneira negativa: os hábitos dos romanos

correspondiam às práticas viciosas, pois o luxo conduzia-os a uma escravidão moral. Nas palavras de Sêneca, os homens embrenhavam-se em terras distantes, “e nem se envergonham de pedir aves dos partos, dos quais ainda não nos vingamos” (Sêneca. *Consolatio ad Helviam* X, 3).¹³ O reflexo desta busca por alimentos, segundo a crítica de Sêneca, poderia ser visualizado no próprio excesso do imperador Calígula, que em um único jantar gastou “dez milhões de sestércios e, embora auxiliado pela fantasia de todos, encontrou dificuldade em como pudesse sacrificar o tributo de três províncias só para um jantar” (Sêneca. *Consolatio ad Helviam* X, 4).¹⁴ Neste caso, a crítica recai sobre os excessos cometidos pelo *imperator*: sua extravagância gerou desequilíbrio nas províncias, visto que cobrou impostos, sacrificados em um mero jantar (Sêneca. *Consolatio ad Helviam* X, 4).

Nesse sentido, o próprio exílio transforma-se, de acordo com Hartog, “em um retorno à terra de origem” (2003, p. 17), ao referir-se à fuga de Enéas; no entanto, a experiência de Sêneca não é um retorno à cidade de Roma, ela não mais existe, pelo menos não na percepção de um *mos maiorum* em que prevaleceria a simplicidade das construções e dos hábitos alimentares. Na percepção do filósofo, seus contemporâneos, por cometerem o excesso da gula, trazem de terras distantes alimentos, que seus estômagos, “desgastado pelos prazeres, com dificuldade pode [ia] aceitar. Vomitam para comer, comem para vomitar, e não se dignam digerir iguarias que buscam por toda a terra” (Sêneca. *Consolatio ad Helviam* X, 3).

O retorno do exílio não se associa à cidade de Roma, mas o encontro com o outro, para a construção de uma identidade aristocrática, que não mais existe. Não é sem motivo que o filósofo da *stoa* considerava a penalidade do exílio como uma mudança de cidade, assim como aqueles que conquistaram com armas o direito de se fixarem em terras estranhas (Sêneca. *Consolatio ad Helviam* VII, 3). Exílio, então, representava movimentação, mudança de espaço.

A narrativa de Sêneca quer levar seus destinatários a um retorno à construção das virtudes, e não um regresso à cidade ou à pátria, pois, como temos discutido, o filósofo apresenta um distanciamento de seus contemporâneos ao conhecimento de si. A boa condução das práticas de poderes dos cidadãos em sua *domus* e nos espaços institucionais dependia, sobretudo, da prática da *virtus*. Caso contrário, à tradição e a *auctoritas* continuariam sob a regência de “togados e purpurados” (Sêneca. *De Constantia Sapientis* XII, 2), que se apoderavam de moedas de ouro, de prata e

de cidades (Sêneca. *De Constantia Sapientis* XII, 2), colocando à venda a República.

Considerações finais

A memória de viagem de nosso consolador salienta, pelo menos, três construções: a ausência da *uirtus* em seus contemporâneos e, em razão disto, o ideal de cidadania, fundamentado no bem público – *Res Publicae* – estaria ao alcance de indivíduos corruptivos. Tais comportamentos posicionavam o filósofo da *stoa* em uma fronteira, não se identificava com os ideais de sociabilidade de seus iguais, mas, ao mesmo tempo os reconhecia como cidadãos. A construção do outro, citas e gauleses, por um lado, aparece em sua narrativa a partir de um espaço desprovido de sociabilidade, logo, desprovido de cidades, na medida em que se instaurava a pobreza, a ausência de honra e de prestígio. Por outro lado, essas mesmas imagens de *urbes* (construções suntuosas, honra, benefícios adquiridos na cidade de Roma), apreciados por seus contemporâneos, eram símbolos de corrupção, de desvio de conduta. Ora, é relevante dizer, aqui, a ênfase em uma memória, a qual privilegiava os antepassados com o objetivo de revitalizar o *imperium romanus* sob a regência da *uirtus*. Tratava-se de construir a senhora do mundo, Roma, de outro modo, não mais sob a beleza das grandes construções, mas, sobretudo, sob as balizas da *uirtus*, responsável pela construção de unidade e de ordenamento do *populus romanus*.

Nesse sentido, consideramos a memória de viagem um campo de possibilidades para se compreender os contornos identitários dos viajantes, os quais nos apresentam “nomes, lugares, olhares que marcam as balizas, os momentos em que as coisas se perturbam ou inflectem” (HARTOG, 2004, p. 17). A memória é o movimento da alteridade. Entretanto, uma alteridade construída sob os auspícios de uma fronteira, que indica, por sua vez, construções relacionáveis e marcadas por suas diferenças e por seus símbolos, que acentuam posições conflitivas (LAURENCE & BERRY, 2001; GONÇALVES & ROCHA, 2006; HUSKINSON, 2005; WALLACE-HADRILL, 2010).

Referências

- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BARCHIESI, Alessandro; CONTE, Gian Biagio. Imitação e arte alusiva. Modos e funções da Intertextualidade. In: CAVALLO, Guglielmo; FIDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea (org.). *O espaço literário da Roma Antiga*. A produção do texto. Tradução de Daniel Peluci Carrara e Fernanda Messeder Moura. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 87/121.
- BETTINI, Maurizio. As reescritas do mito. In: CAVALLO, Guglielmo; FIDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea (org.). *O espaço literário da Roma Antiga*. A produção do texto. Tradução de Daniel Peluci Carrara e Fernanda Messeder Moura. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 19/39.
- BRAREN, Ingeborg. *Da Clemência de Sêneca*. São Paulo: FFLCH/USP (Dissertação de Mestrado), 1985.
- CITRONI, Mario. Musa pedestre. In: CAVALLO, Guglielmo; FIDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea (org.). *O espaço literário da Roma Antiga*. A produção do texto. Tradução de Daniel Peluci Carrara e Fernanda Messeder Moura. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 329/360.
- CHARTIER, Roger. *Do palco à página*. Publicar teatro e ler romances na época moderna (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- CHIAPETTA, Angélica. De Tranquilidade Animi como exercício spiritual. *Letras Clássicas*, n° 03, São Paulo, p. 23/38, 1999.
- DUPONT, Florence. *L'acteur-roi: le theater dans la Rome antique*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- _____. Comment devenir à Rome unpoètebucolique? Corydon, Tityre, VirgileetPollion. In: CALAME, Claude; CHARTIER, Roger (org.). *Identitésd'auteurdansl'Antiquitéet la tradition européenne*. Paris: Ed. JérômeMillon, 2004, p. 171/189.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *História da Sexualidade*. O Uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- _____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1998.
- GARNSEY, Peter. *Alimentação e sociedade na Antiguidade Clássica*. Aspectos materiais e simbólicos dos alimentos. Tradução de Mariana Viana. Portugal: Replificação, 2002.

GAZOLA, Rachel. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.

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

_____. *Seneca as a sociologist: De Beneficiis*. In: VIVO, A. De & CASCIO, E. Lo. *Senecanomo politico e l'etàdi Claudio e di Nerone*. Bari: EDIPUGLIA, 2003, p. 89/122

GOLÇALVES, Ana Teresa Marques & ROCHA, Leandro Mendes. Identidades e Etnicidades: conceitos e preceitos. In: Silva, Gilvan Ventura da; NADER, Maria Beatriz e FRANCO, Sebastião Pimentel (orgs). *As identidades no tempo. Ensaios de gênero, etnia e religião*. Vitória: EDUFES, 2006, p. 03-37.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. *Os antigos, o passado e o presente*. Tradução de Sônia Lacerda, Marcos Veneu e José Otávio Guimarães. Brasília : UNB, 2003.

_____. *Memória de Ulisses*. Narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte : UFMG, 2004.

HUSKINSON, J. Looking for culture, identity and power. In: HUSKINSON, J.. *Experiencing Rome*. Culture, identity and power in the Roman empire. Canada: Routledge, 2005, p. 03/27.

LAHILLE, J. F. La production de Sénèque sous les règnes de Caligula et de Claude, sens philophique et portée politique: les 'Consolations' et le 'De Ira'. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. 36.3, Berlin, p. 1606/1637, 1989.

LAURENCE, Ray; BERRY, Joanne. *Cultural identity in the Roman Empire*. London and New York: Routledge, 2001.

MAZZOLI, Giancarlo. Seneca De Ira e De Clementia : la politica negli specchi della morale. In: VIVO, A. de; CASCIO, E. L. (org.). *Senecanomo politico e l'etàdi Claudio e di Nerone*. Bari: EDIPUGLIA, 2003, p. 123\138.

NOVAK, Maria da Glória. Estoicismo e epicurismo em Roma. *Letras Clássicas*, São Paulo, nº 3, 1999.

OMENA, Luciane Munhoz de. *Os pequenos poderes da Roma imperial: os setores subalternos sob a ótica de Sêneca*. Vitória: Flor & Cultura, 2009.

PEIXOTO, Raul Vitor Rodrigues. *As obras de Polieno e Frontino: proposta de uma tipologia dos manuais militares romanos no Principado*. Goiânia: UFG, 2011 (Dissertação de Mestrado).

SANTOS, Ronildo Alves. *Sobre a virtude estoíca*. Campinas: Unicamp, 2002 (Dissertação de Mestrado).

SÊNECA, L. A.. *De la Clémence*. Trad. par François Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

_____. *Letras a Lucilius* (Tome Cinquième). Trad. par MM. A.Grandsagne; Baillard, Charpentier, Cabaret-Dupaty; Charles du Razoir; Héron de Villefosse; Naudet, C. L. F. Panckoucke, E. Panckoucke; De Vatimesnil, A. De Wailly etc. Paris: Les Belles Lettres, 1833.

_____. *Letras a Lucilius* (Tome Sixième/Septième). Trad. par MM. A.Grandsagne; Baillard, Charpentier, Cabaret-Dupaty; Charles du Razoir; Héron de Villefosse; Naudet, C. L. F. Panckoucke, E. Panckoucke; De Vatimesnil, A. De Wailly etc. Paris: Les Belles Lettres, 1834.

_____. *Consolations* (Tome Troisième). In: *Dialogues*. Trad. par René Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

_____. *Cartas Consolatórias*. Tradução Cleonice Furtado Mendonça Van Raji. Campinas: Pontes, 1992.

_____. *Cartas a Lucílio*. Tradução, Pref. e Notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

_____. *De Ira* (Tome Premier). In: *Dialogues*. Trad. par A. Bourgery. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

_____. *De la vie heureuse* (Tome Second). In: *Dialogues*. Trad. par A. Bourgery. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

_____. *De la brièveté de la vie*. (Tome Second). In: *Dialogues*. Trad. par A. Bourgery. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

_____. *Dialogues*. Tome III. Trad. René Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

_____. *Dialogues*. Tome IV. Trad. René Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1927.

SILVA, Frederico de Sousa. *Apocolocintose do Divino Cláudio*. São Paulo: USP, 2008 (Dissertação de Mestrado)

VAN RAIJ, Cleonice Furtado de Mendonça. *Fedra de Sêneca: discurso literário e perspectivas para um estudo filosófico*. São Paulo: FFLCH, 1992 (Tese de Doutorado).

_____. A filosofia da dor nas consolações de Sêneca. *Letras Clássicas*, nº 03, São Paulo, p. 11\22, 1999.

VEYNE, Paul. *Indivíduo e poder*. Lisboa: Ed. 70, 1987.

WALLACE-HADRILL, Andrew. *Rome's cultural revolution*. New York\London: Cambridge University Press, 2010.

_____. The emperor and his virtues. *Historia*, 30, p. 298\322, 1991.

Notas

* Artigo submetido à avaliação em 16 de fevereiro de 2011 e aprovado para publicação em 11 de março de 2011.

¹ Sêneca redigiu o tratado sobre a ira, dedicado a Aneu Novato, seu irmão mais velho. Neste tratado, o pensador afirmava que a ira era um dos vícios nocivos à humanidade, definida como uma loucura breve, que atingia indivíduos, estados e até mesmo animais. Os indivíduos apresentavam uma frente sombria, o rosto turvo, mãos irrequietas, mudança de cor, respiração ofegante, que eram os sinais idênticos à ira (Sêneca. *De Ira* I, I, 1), geravam malefícios aos homens. De acordo com o filósofo seus danos e efeitos ao gênero humano geravam massacres, envenenamentos, crimes cometidos individualmente ou contra cidades, extermínios de povos, chefes vendidos como escravos (Sêneca. *De Ira* I, II, 2). Nesse sentido, a ira não era, por natureza, nem nobre e nem útil; sua moderação significava apenas um mal moderado. Eliminando-a, todas as virtudes apareceriam no homem. Segundo J. F. Lahille, o *De Ira* foi um tratado do bom governante. De acordo com suas palavras: “encontraremos aí mais precisamente um tratado do bom juiz, *bonus iudex*, pois a maioria de seus conselhos determina a maneira que o príncipe deve, sem paixão nem precipitação, promover a justiça” (LAHILLE, 1989, p. 1618).

² De acordo com nossa perspectiva, o filósofo da *stoa* propunha uma centralização do poder político nas mãos do *imperator*, entretanto, sua *potestas* seria contida pela *clementia*. Esta devia ser apreendida pelo esforço pessoal, assim, o soberano, guiado pela virtude, traria harmonia à sociedade. Era quem fazia o *populus* existir. Por isso, o mau imperador, conduzido pela tirania, tratando os cidadãos com injustiça ou punindo com crueldade, provocava um caos absoluto em todo o *ordo* social. Daí a clemência orientar sua própria vida, disciplinando seus caprichos e ambições pessoais e visava a uma finalidade única: proporcionar um bom desempenho como chefe do *imperium*, cumprindo, nestas condições, suas funções como um homem sábio e como *tutor rei publicae*. Consultar: BRAREN, 1985; DIJON, 1989; WALLACE-HADRILL, 1991, 2010; DUPONT, 2003; GRIFFIN, 1976, 2003; MALASPINA, 2003; MAZZOLI, 2003.

³ Michel Foucault elabora em sua análise o cuidado de si como um dos fundamentos de ações, as quais incluem igualmente a arte de governar, pois cuidando de si, cuida dos outros (FOUCAULT, 2010, p. 182). Entretanto, predomina ainda em sua análise a percepção de um cuidado de si universal e desvinculado das práticas de poderes na cidade. O indivíduo dedicar-se-ia às práticas de si com o objetivo de controlar suas ações desmedidas (FOUCAULT, 2010, p. 146). Ideia que nos parece estranha, tendo em vista a relevância do poder político no universo romano, suas constantes elaborações discursivas sobre as ações dos cidadãos e a imprescindível conduta moral, que devia ser posta sempre a favor da República.

⁴ Para maiores detalhes sobre o estoicismo: SANTOS, 2002; BRAREN, 1985; GAZOLA, 1999; NOVAK, 1999.

⁵ Angélica Chiapetta propôs que o tratado *De Tranquillitate Animi* “pode ser visto como um ‘diálogo epistolar’ entre Sêneca e seu discípulo Sereno (nome interessante para um interlocutor nesse diálogo). O diálogo filosófico simula uma conversa entre pessoas interessadas em discutir filosofia; a *epistulae* uma carta-resposta de um mestre a seu discípulo que, trazendo um assunto para observação, acaba por receber algum tipo de preceito de mestre. A participação do discípulo fica aqui implícita, sendo percebida apenas por alguma referência do mestre” (Chiapetta, 1999, p. 25).

⁶ Compreendemos a memória como suporte da lembrança e, para isto, nos respaldamos nas reflexões do filósofo Paul Ricoeur, na qual a lembrança é suporte do passado, uma imagem do passado. “Se a lembrança é uma imagem nesse sentido, ela comporta uma dimensão posicional que se aproxima, desse ponto de vista, da percepção. Em outra linguagem que eu adoto, falaremos do tendo-sido do passado lembrado, último referente da lembrança em ato. Passará, então, para o primeiro plano, do ponto de vista fenomenológico, a divisão entre o irreal e o real (seja ele do presente, passado ou futuro). Enquanto a imaginação pode jogar com entidades fictícias, quando ela não representa o real, mas se exila dele, a lembrança coloca as coisas do passado; enquanto o representado tem ainda um pé na apresentação enquanto apresentação indireta, a ficção e o fingido situam-se radicalmente fora de apresentação” (RICOEUR, 2007, p. 64).

⁷ Ao preocupar-se com o sofrimento de Márcia, Hélivia e Polybium, Sêneca demonstra a importância do cuidado de si em seu aspecto pedagógico e não somente uma ação de poder político. Quer demonstrar a relevância do controle de si mesmo em situações adversas ou de extremo sofrimento como a perda de um ente querido. Por isso, a “*instructio* é essa armadura do indivíduo em face [dos] acontecimentos e não a formação em função de um fim profissional determinado (...). A prática de si impõe-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustadas, e que se trata de abalar. Correção-liberação, bem mais que formação-saber: é nesse eixo que se desenvolverá a prática de si, o que, evidentemente, é fundamental” (FOUCAULT, 2010, p. 86).

⁸ Além das duas consolações mencionadas, temos a *Consolatio ad Marciam*. Como o próprio título indica foi dirigida à Márcia, uma aristocrata romana e filha do historiador Aulo Cremúcio Cordo. Estremecida com a morte de seu pai, foi duramente atingida com o falecimento de seu filho Mítlio, provocando-lhe uma dor tão intensa que se refugiou em si mesma, recusando-se a qualquer consolação.

Passado três anos do acontecido, Sêneca escreveu uma carta consolatória, esperando que seus argumentos servissem como um remédio para a alma de Márcia. Encontravam-se temas sobre o valor e a instabilidade da vida, a aceitação da morte, tendo em vista a inevitabilidade desta. Utilizou igualmente exemplos de mulheres, como Lívia, esposa de Augusto, para suplantam a sua dor. O filósofo utilizou também a imagem de seu pai Cremúcio, enaltecendo as virtudes e a grandeza da alma. Assim como deveria admirar a grandeza do filho pelas suas virtudes, não pelos anos, pois havia vivido o suficiente (Sêneca. *Consolatio ad Marciam* XXIV, 1).

Nesse mesmo tom consolador, o filósofo da *stoa* dirigiu sua carta a *Polybium* (liberto de origem grega e influente junto ao imperador Cláudio, cuja função era transmitir

memoriais, requerimentos e súplicas dos cidadãos ao príncipe), pela morte do irmão. Sêneca incitava *Polybium*, assim como fez com Márcia, a eliminar o sofrimento pelo fato de a morte ser um fato presente na vida de qualquer homem e aproveitava para exaltar as ações de seu irmão, dizendo: “Ninguém sentiu seu poder com ultraje, ele nunca ameaçou alguém se valendo do nome do seu irmão; formara-se segundo o exemplo de tua modéstia e compreendia não só que grande honra, mas também que farto foste para os teus: ele soube suportar a carga (Sêneca. *Consolatio ad Polybium* III, 2).

O que diferencia esta consolação das outras se refere à intencionalidade de Sêneca. Alguns autores como Paul Veyne (1987) sugeriram que a *consolatio* era uma solicitação indireta ao imperador para retornar a Roma, uma súplica em forma de carta aberta (Sêneca. *Consolatio ad Polybium* XIII, 1, 2, 3). Sêneca, na *Consolatio ad Helviam*, não sentia o exílio como sofrimento, consolava a mãe afirmando que esta condição não era um mal (Sêneca. *Consolatio ad Helviam* XI, 5), diferentemente da *Consolatio ad Polybium* que pedia indiretamente a Cláudio o retorno a Roma, pelas vias de sua clemência. Esta alteração de sentido torna-se relevante, em nossa opinião, pelo fato de o filósofo, independente das considerações inspiradas por motivos pessoais, ter projetado o ideal de bom governante, escrevendo, anterior ao tratado *De Clementia*, o retrato do príncipe sábio que se fundamentava na *clementia* como modelo de governabilidade (LAHILLE, 1989, p. 1615)

⁹ Nessamesmalinha Wallace Hadrill (2010), em seu livro – *Rome’s cultural revolution* – quer compreender “the dominance of the elite up its own power by control of social knowledge. The Augustan revolution, it is proposed, is a revolution in structures of knowledge (WALLACE-HADRILL, 2010, p. 215). Tal proposta fundamenta-se nas teorias sobre autor e discurso em Michel Foucault, o qual aborda os poderes em suas estratégias e táticas, que se expressam no discurso.

¹⁰ Para um maior aprofundamento sobre discurso literário e autoria, consultar: FOUCAULT, 1992; CHARTIER, 2002; CAVALLO, 2010; BETTINI, 2010; BARCHIESE & CONTE, 2010.

¹¹ E aqui nesta fala não discutiremos muito mais sobre *auctoritas* e tradição, deixaremos para outra oportunidade, pois não é o foco de nossa análise, ainda que os conceitos estejam relacionados, de forma direta, à *virtus*.

¹² Como propôs Peixoto (2011) em relação aos manuais militares de Polieno e Frontino, “de um bom general não é exigido apenas que se vença o inimigo, mas também que se saiba administrar essa vitória. No caso de *Strategica*, que é escrita diretamente para os Imperadores, essa virtude é essencial. Um imperador romano pode até contar com bons Cônsules na hora da guerra, mas as decisões posteriores recairiam invariavelmente em seus ombros” (p. 151). O que nos remete a percepção do controle de si, que era, em outras palavras, a prática virtuosa, o veículo que disciplinava e vigiava a conduta das autoridades, fossem generais, imperadores ou cidadãos comuns ao atuarem com prudência e equilíbrio em sua *domus*.

¹³ Como acentua Silva, “os romanos enfrentaram muitas vezes os Partos, também chamados de Persas ou Medos, e sob Cláudio não foi diferente (Tácio, Anais, XII, 44). Os Partos tomaram a região romana de 250 a. C. a 226 a. C. e Crasso foi derrotado em Carras, e morto enquanto negociava com eles no século I a. C.. Os romanos sentiram-se afrontados e quiseram se vingar” (SILVA, 2008, p. 43).

¹⁴ A alimentação era símbolo de diferenciação social, pois, como pontua Peter Garnsey, “um maior poder de compra dava acesso a alimentos de qualidade e quantidade superior, e dentro de um leque de escolha mais vasto. O consumo conspícuo de alimentos por parte da elite propagandeava a distância social e econômica entre os seus membros e a massa da população” (2002, p. 06\07). Ainda à luz da argumentação de Peter Garnsey, e tendo em vista as críticas à importação de Sêneca (Sêneca. *Consolatio ad Helviam* X, 3), o “ponto principal da questão é que a autossuficiência era de fato impossível de atingir, por razões práticas, inclusive para senadores romanos conservadores como Catão o Antigo, quanto mais para a maioria dos membros da elite, devotados a um estilo de vida extravagante” (GARNSEY, 2002, p. 24).

Essa sofisticação da comida e a inutilidade de o cozinheiro conhecer técnicas especiais para o corte de carnes, em Sêneca, aparecem sempre associadas às práticas romanas de seus contemporâneos, as quais se afastam dos ideais de simplicidade para a ingestão de alimentos, em prol do cultivo de si. Não é um simples conservadorismo, como aponta Peter Garnsey, mas, sobretudo, um modelo de virtude, fundamentado no conhecimento de si e em sua projeção ao ideal de bom governo. Segundo as palavras de Sêneca: “Nem, por Hércules, considero seus festins como tempo livre, uma vez que vejo com quanta solícitude dispõem a prataria, quão diligentemente ajeitam as túnicas de seus jovens escravos 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, com quanta perícia as aves são cortadas em bocados não muito grandes, ou quão cuidadosamente os infelizes escravos limpam o vômito dos bêbados” (Sêneca. *Ad Paulinum de Brevitate Vita* XII, 5).