

Coleção *Impérios Romanos*  
Série *Estudos*

# Estado e Sociedade no Alto Império Romano

Um estudo das obras de Sêneca

Fábio Fav ersani



# Estado e Sociedade no Alto Império Romano

Um estudo das obras de Sêneca

Fábio Fav ersani



2012



Reitor | João Luiz Martins  
Vice-Reitor | Antenor Rodrigues Barbosa Junior



Diretor-Presidente | Gustavo Henrique Bianco de Souza  
Assessor Especial | Alvimar Ambrósio

#### CONSELHO EDITORIAL

Adalgimar Gomes Gonçalves  
André Barros Cota  
Elza Conceição de Oliveira Sebastião  
Fábio Faversani  
Gilbert Cardoso Bouyer  
Gilson Ianinni  
Gustavo Henrique Bianco de Souza  
Carla Mercês da Rocha Jatobá Ferreira  
Hildeberto Caldas de Sousa  
Leonardo Barbosa Godefroid  
Rinaldo Cardoso dos Santos



Coordenador | Valdei Lopes de Araújo  
Vice-Coordenadora | Cláudia Maria das Graças Chaves  
Editor geral | Fábio Duarte Joly

Núcleo Editorial | Laboratório de Estudos sobre o Império Romano

Editor | Fábio Faversani

#### CONSELHO EDITORIAL

Carlos Augusto Ribeiro Machado  
Fábio Duarte Joly  
Sérgio Ricardo da Mata

© EDUFOP – PPGHIS-UFOP

**Projeto Gráfico**  
ACI - UFOP

**Revisão Técnica**  
Edméa Garcia Neiva

**Editoração Eletrônica**  
Fábio Duarte Joly

FICHA CATALOGRÁFICA

F273e Faversani, Fábio.  
Estado e sociedade no Alto Império Romano: um estudo das obras de Sêneca / Fábio Faversani – Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012.  
176 p. (Coleção Impérios Romanos)  
  
ISBN: 978-85-288-0294-8  
  
1. Roma - História – Império. 2. Roma – sociedade e governo.  
3. Sêneca – Literatura Latina I. Faversani, Fábio. II. Título.  
  
CDD: 937.06

Catálogo: [bibichs@sisbin.ufop.br](mailto:bibichs@sisbin.ufop.br)

Todos os direitos reservados à

**Editora UFOP**

<http://www.ufop.br> e-mail : [editora@ufop.br](mailto:editora@ufop.br)

Tel.: 31 3559-1463 Telefax.: 31 3559-1255

Centro de Vivência | Sala 03 | Campus Morro do Cruzeiro

35400.000 | Ouro Preto | MG

## **Coleção *Impérios Romanos***

A expressão “Império Romano” é de uso corrente entre os especialistas. Mas o que exatamente designa esta expressão? Grosso modo se refere a um longo período da história romana, que se estende de 31 (ou 27) a.C. a 476 d.C. (ou 1453), e a um vasto território, da Britânia ao Egito, da Lusitânia à Síria. Além disto, engloba uma população de cerca de 60 milhões de pessoas que se articulavam mediante as mais diversas formas de organização política de caráter local e regional.

A arbitrariedade implícita na unidade e amplitude desta definição é clara, e a aceitamos por mera convenção. Contudo, nos estudos concretos sobre o Império Romano, a suposta unidade desaparece, de maneira que não se trata mais de pensar em Império Romano, mas sim em “Impérios Romanos”. Trata-se então de problematizar que a noção de Império Romano como a utilizamos não nos é legada pelas fontes coetâneas; da mesma maneira que as fontes do período republicano não tratam de “toda” a República Romana, assim também as do período imperial não tratam do Império Romano como um todo.

Nesse sentido, esta coleção objetiva publicar, em sua Série Estudos, contribuições monográficas sobre temas relacionados à conceituação do Império Romano, na sua dinâmica na longa duração, bem como a sua estrutura social, econômica, política e cultural. Por sua vez, a Série Fontes se dedicará a trazer a público traduções comentadas de obras literárias latinas e gregas referentes ao Império Romano.

A Coleção *Impérios Romanos* vincula-se ao setor editorial do Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Ouro Preto.



A vocês, que amo tanto: Anny, Grê e Gio.

# Agradecimentos

Minha tese, que deu origem a este livro, acabou de ser escrita graças a uma série de pessoas e instituições que colaboraram em sua construção. Tento me lembrar de todos, mas estou certo de que serão sempre pequenos os agradecimentos aos que aqui constam e lamentáveis os inevitáveis esquecimentos.

Teve papel fundamental neste trabalho a Universidade Federal de Ouro Preto, em especial meus colegas de Departamento que garantiram minha liberação total por três anos. Além disso, através do Programa Institucional de Capacitação Docente e Técnica - PICDT, pude receber a bolsa CAPES que financiou a pesquisa.

Também importante foi a possibilidade de atuar no interior do Movimento Docente ao longo dos últimos anos. O trabalho na ADUFOP me garantiu a possibilidade de aprender como funciona a política um pouco melhor. O NEASPOC-UFOP, que tive a honra de coordenar entre 1999 e 2005 também foi importante laboratório para muitas das ideias que, concebidas em gabinete, puderam ser verificadas e questionadas fora dele. Agradeço em especial a todos os alunos que têm trabalhado conosco e garantem a existência e sucesso desse projeto.

Ainda no espaço institucional, foram de grande relevância a existência das sociedades científicas e núcleos de pesquisa que garantem um espaço de debate e troca de ideias, sempre de inestimável importância para meus estudos.

Entre os colegas que sempre estiveram trabalhando no sentido de que o debate acadêmico existisse, participando de mesas, ministrando minicursos em conjunto, vindo apresentar os resultados de suas pesquisas na UFOP, escrevendo trabalhos juntos, trocando ideias também fora dos eventos acadêmicos, destaco: Adriano Sérgio Lopes da Gama Cerqueira (UFOP), Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG), Claudiomar dos Reis Gonçalves – *in memoriam* (UEL), Fábio Joly (à época doutorando na USP e hoje meu colega na UFOP, após uma significativa passagem pela UFRB), Gilvan Ventura da Silva (UFES), Glaydson José da Silva (então doutorando na Unicamp e hoje professor na Unifesp), João Pinto Furtado (UFMG), Jorge Grespan (USP), Lourdes Madalena G. C. Feitosa (então doutoranda pela Unicamp e atualmente professora na Universidade do Sagrado Coração), Luciane Munhoz de Omena (doutoranda da Unicamp na época em que escrevi



este trabalho e agora professora da UFG), Luiz Carlos Villalta (então na UFOP, hoje na UFMG), Luiz Otávio Magalhães (UESB), Marco Aurélio Santana (então na Unirio, agora na UFRJ), Margaret Bakos (PUC-RS), Margarida Maria de Carvalho (Unesp-Franca), Maria Celeste Fachin (Unesp-Franca) Maria Isabel d'Agostino Fleming (USP), Marilena Vizentin (USP), Norberto Luiz Guarinello (USP), Pedro Paulo Abreu Funari (Unicamp), Renata Senna Garrafoli (então doutoranda na Unicamp e atualmente professora na UFPR).

Dentre esses, destaco meus colegas Ana Teresa, Gilvan e Margarida, sempre dispostos a ir aos congressos, difundir o que temos produzido, onde for, mesmo sem financiamento. Creio que, juntos, temos feito um bom trabalho e consolidado uma bela amizade. Todo o sacrifício ao longo dos últimos anos valeu a pena. Agradeço também muito especialmente a Adriano, Fábio Joly e Norberto, meus interlocutores mais frequentes naqueles anos.

Agradeço aos muitos amigos que acompanharam esse processo e se preocuparam e me auxiliaram a escrever esta tese em meio a muitas outras atividades, em especial a Adriano, Andréa, Anny, Fábio Joly, João, Marcelo, Neiva, Norberto, Rodrigo e Taquinho.

Agradeço também ao pessoal da minha casa de São Paulo: minha mãe, Célio, Lilian, Gabi e Tuti. Sempre foi fundamental estar em casa. Ao Nelsinho também agradeço pelo seu carinho e por desconfiar sempre que o que faço e penso devem ser levados a sério.

Os mais importantes, contudo, foram sem dúvida, os que estiveram sempre mais próximos em todos os momentos: Anny, Grê e Gio. Amo muito vocês e o fato de vocês me aturarem ao longo desse processo mostra que vocês me adoram muito.

# Sumário

<b>APRESENTAÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>PREFÁCIO.....</b>	<b>12</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>SÊNECA E A JUSTIFICATIVA PARA A ABORDAGEM ADOTADA.....</b>	<b>15</b>
<b>O INSTRUMENTAL ANALÍTICO-CONCEITUAL UTILIZADO PARA A ANÁLISE DE SÊNECA.....</b>	<b>35</b>
<b>INSTRUMENTOS ANALÍTICOS.....</b>	<b>57</b>
<b>AS DIVISÕES SOCIAIS EM SÊNECA: HONRAS, RIQUEZAS E FAVORES.....</b>	<b>81</b>
<b>OS SETORES SOCIAIS SUBALTERNOS EM SÊNECA.....</b>	<b>95</b>
<b>AS RELAÇÕES INTERPESSOAIS EM SÊNECA.....</b>	<b>120</b>
<b>SÊNECA E O ESTADO.....</b>	<b>136</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>157</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>160</b>

# Apresentação

**Fábio Duarte Joly\***

*Estado e Sociedade no Alto Império Romano: um estudo das obras de Sêneca*, de Fábio Favarsani, mostra-se um ponto de partida mais do que adequado para inaugurar a coleção *Impérios Romanos*, ligada ao grupo de pesquisa Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, da UFOP.

Seu conteúdo, produto de tese de doutorado defendida em 2001, na Universidade de São Paulo, e aqui publicada com poucas alterações, já circulava entre os pesquisadores da área de História Antiga no país, mas a oportunidade de divulgar o trabalho agora em formato eletrônico possibilitará uma maior difusão e um contato com sua principal qualidade: a associação entre rigor teórico e conhecimento aprofundado da fonte sob escrutínio, no caso, a obra do filósofo Sêneca.

O crescimento da História Antiga no Brasil, exemplificado pela abertura de novas cadeiras em universidades públicas fora do eixo Rio-São Paulo (como no Sul, Centro-Oeste e Nordeste) e o aumento de periódicos especializados (muitos on-line) e de eventos específicos, indica a necessidade de um compartilhamento mais dinâmico do que se produz e produziu sobre o tema no Brasil nas últimas décadas.

E, mais importante, essa divulgação visa frisar a necessidade de consolidarmos referências historiográficas advindas dos debates produzidos no país, debates esses que se desenvolvem com modos de pensar peculiares ao nosso contexto acadêmico e social. Embora muito se fale hoje da premência de uma internacionalização de nossas pesquisas, para fortalecer programas de pós-graduação e atingir metas de agências de fomento à pesquisa, não se pode dizer que tenhamos alcançado sequer um patamar razoável de nacionalização da produção científica sobre as sociedades antigas em nosso país. A

\* Professor adjunto de História Antiga na Universidade Federal de Ouro Preto.

convergência de temas de pesquisa e aparatos teóricos para a constituição de grandes projetos temáticos, como, por exemplo, ocorre em outras áreas, ainda é incipiente.

Daí a importância da publicação do presente livro uma vez que, ao mesmo tempo, em que reconhece a circunscrição de seu *corpus* documental para a análise de um tema amplo como as relações entre Estado e sociedade na Roma antiga, aponta também para a necessidade de mais estudos, realizando a análise de outras fontes, que poderão comprovar ou refutar um instrumental analítico cuidadosamente elaborado e aplicado. Pensamos que é a partir de tal incentivo a pesquisas que dialoguem entre si, a despeito das fontes escolhidas e das cronologias adotadas, que a História Antiga no Brasil se consolidará.

# Prefácio

**Norberto Luiz Guarinello\***

Pode-se considerar, com muita justeza, que a historiografia sobre o mundo antigo teve um marco em meados do século XX: a obra do historiador de Cambridge, Moses I. Finley. Seus livros representaram uma mudança radical no modo de se pensar a História Antiga. Embora seja hoje muito contestada em suas conclusões específicas, como a ideia de que a economia antiga permaneceu ‘primitiva’, a obra de Finley inaugurou um diálogo mais profundo entre a historiografia da antiguidade e as demais ciências humanas, como a sociologia, a ciência política e a economia.

Finley construiu uma História a partir de conceitos explícitos e esse movimento metodológico fundamental deitou raízes na disciplina. Em muitas áreas de estudo, há uma era “antes de Finley” e outra “pós-Finley”. O livro de Fábio Faversoni, que tenho a honra de apresentar ao leitor, inscreve-se diretamente nessa tradição e tem mesmo, na escola criada em torno de Moses Finley, seus principais interlocutores.

*Estado e Sociedade no Alto Império Romano: um estudo das obras de Sêneca* não é, no entanto, apenas mais uma obra no seio de um já longo debate. Os pontos de divergência com os ‘finleyonianos’ são claros – sobretudo a crítica de sua visão elitista da sociedade romana e a tentativa de resgatar o espaço de atuação dos setores subalternos. Mas este livro vai muito além dessa proposta. Representa uma intervenção absolutamente original no debate historiográfico, pelo modo como articula sua discussão.

Partindo de um problema proposto por Finley – o do anacronismo de nossos conceitos para estudar sociedades antigas – Faversoni radicaliza sua postura metodológica ao propor, sem meias palavras, um verdadeiro diálogo com um autor antigo: Sêneca. O livro se organiza, assim, em dois momentos muito distintos, cada qual com sua riqueza

\* Professor de História Antiga na Universidade de São Paulo.

peculiar. Na primeira parte, o autor nos expõe os princípios de sua própria teoria social, fundada no individualismo metodológico. Trata-se de um texto corajoso, de combate, destinado à polêmica porque surgido dela. Instituições e ação social são colocadas lado a lado, mas o foco pende para esta última, que pode ser restringida por determinantes estruturais, mas permanece sempre como opção, como escolha.

É essa tomada de posição teórica que permite a Faversoni dialogar com Sêneca sobre o espaço de ação dos grupos subalternos. E como eles estão presentes em Sêneca! E como são importantes! Tendo claro que Sêneca não foi um sociólogo *avant la lettre*, o autor mostra-o como um arguto espectador de sua própria sociedade e dos jogos de poder que articulavam suas interações sociais. Sêneca não vê a sociedade romana como uma estrutura, nem poderia fazê-lo. Mas ao longo de suas páginas, cuidadosamente analisadas por Faversoni, descortina-se um mundo de relações pessoais que ligam o imperador e a elite a todos os demais membros da sociedade: um espaço de interações que se determina a si próprio, ao longo do tempo, a partir do somatório de ações e decisões individuais, das mais humildes às mais ilustres.

É do ângulo das infinitas particularidades que se abre a visão de Sêneca sobre seu mundo e é de sua soma, segundo propõe Faversoni, que resulta a realidade imperial. O diálogo, ao fim do livro, se mostra extremamente profícuo. O autor nos abre novas janelas para pensar a sociedade romana, sobretudo a posição daqueles agentes sociais que são, em geral, desconsiderados pela historiografia. Por sua ousadia, por sua contribuição própria e altamente original, por sua metodologia inédita, este livro representa, a meu ver, um verdadeiro marco nos estudos sobre a sociedade romana no Brasil. É uma grande satisfação vê-lo dado agora à leitura e à crítica do leitor.

# Introdução

Este livro é uma versão ligeiramente revisada da Tese de Doutorado que defendemos, em 2001, junto ao programa de pós-graduação em História Econômica da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Norberto Luiz Guarinello.

O trabalho busca investigar como Sêneca, ao longo de suas obras, apresenta a sociedade em que viveu. Para tanto, é fundamental apresentar o autor e seus trabalhos. A apresentação sumária de suas obras é o objeto do segundo capítulo. Um breve exame da vida de Sêneca, apresentado no terceiro capítulo, procura contextualizar o autor desses trabalhos. Na apresentação dos excertos que citamos das obras de Sêneca, aproveitamos de traduções para o português já publicadas, especialmente da edição portuguesa das *Epistulae Morales* e da edição brasileira do *De clementia*<sup>1</sup>. No caso das obras ainda não traduzidas, as versões apresentadas são nossas.

Em nosso estudo, pretendemos, mais do que simplesmente recuperar o que Sêneca nos apresenta, ordenar de forma sistemática as informações dispersas que suas obras oferecem, impondo-se assim como fundamental a construção de um instrumental analítico que permita ordená-las de uma forma lógica. Além de esse instrumental desempenhar papel importante na organização das informações, atua como um mecanismo para se interrogar o passado a partir de preocupações presentes. A apresentação desse instrumental é necessária para que fiquem claros e sejam expostos à crítica os critérios que utilizamos para analisar as informações colhidas nas obras de Sêneca. São apresentados ainda os antecedentes deste trabalho e as ideias centrais produzidas por uma série de autores que se inspiraram na contribuição de Finley para o estudo das sociedades antigas. Esse conjunto de autores se constitui em nosso principal interlocutor na historiografia da Antiguidade. A este conjunto demos o nome, por questões de comodidade e para homenagear o autor que inspirou muitos pesquisadores, de tradição finleyniana.

<sup>1</sup> L. A. Sêneca, *Cartas a Lucílio*. Trad. de SEGURADO e CAMPOS, G. A. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004. Salústio Sêneca; *Tratado sobre a clemência; A conjuração de Catilina; A guerra contra Jugurta*. Tradução de Ingeborg Braren e Antônio da Silveira Mendonça. Petrópolis: Vozes, 1990.

Nos capítulos seguintes, pode ser observada nossa leitura de Sêneca propriamente dita, dividida em eixos de análise. Assim, são apresentados os diversos critérios utilizados por Sêneca para a criação de hierarquização social, quais sejam, riqueza, honra e favores. Depois, é examinado como Sêneca apresenta os setores subalternos de sua sociedade, – aqueles que são desfavorecidos em termos de riqueza (pobres) e honra (escravos) –, e as interações, ou seja, os favores e seu papel na hierarquização social. Finalmente, encerramos nosso estudo com uma análise da representação feita por Sêneca em relação ao Estado. Para tanto, examinamos preliminarmente o papel atribuído pela historiografia a Sêneca junto a esse Estado e o que essa mesma historiografia tem apontado como o ideal senequiano de Estado.

Na Conclusão, buscamos resumir e reunir, de forma articulada, as principais ideias que procuramos construir ao longo do texto.



# Sêneca e a justificativa para a abordagem adotada

Sêneca nasceu em Córdoba entre os anos 4 e 1 a.C.<sup>1</sup>, em uma rica família de origem italiana. Teve um único filho, que morreu em 41<sup>2</sup>. Seus primeiros estudos foram realizados em Roma, onde conheceu Átalo, o Estoico, e teve contato com Sotion e Papírio Fabiano, ambos discípulos de Sêxtio, que havia fundado uma seita filosófica derivada do Estoicismo, a respeito da qual se conhece muito pouco. Não se sabe se foi neste período ou depois que Sêneca entrou em contato com Demétrio, o Cínico<sup>3</sup>. Devido a problemas de saúde, transferiu-se para o Egito, onde pôde conhecer as diversas escolas filosóficas em voga na parcela oriental do Império. Retornou a Roma aproximadamente em 31 e, algum tempo depois, tornou-se questor, já numa idade bastante avançada para essa magistratura. Nessa sua segunda estada em Roma, ganhou reputação como orador e, talvez, como escritor. Calígula cogitou matá-lo, mas foi demovido dessa intenção; o motivo da punição não é certo. Segundo Dion Cássio (LXVII, 25, 1), o Imperador teria tido ciúmes do talento de Sêneca, mas também é possível especular sobre motivações políticas. Em 41, sob Cláudio, Sêneca foi banido para a Córsega. O Imperador o considerou culpado de adultério com Júlia Livila, uma das irmãs de Calígula. O exílio durou até 49, quando foi chamado de volta a Roma por Agripina, mãe de Nero. De volta à capital, assumiu a Pretura e passou a atuar como preceptor do jovem príncipe, então com apenas onze anos. Em 51, Burro, que foi um importante aliado de Sêneca, assumiu a chefia da guarda pretoriana. Nero tornou-se Imperador em 54. Com isso, Sêneca, que correu o risco de ser morto por um César e foi exilado por outro, passava agora a ser uma das pessoas mais próximas do Imperador que sucedeu àqueles que o perseguiram<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Os dados referentes à vida e às obras de Sêneca apresentados aqui não pretendem compor um amplo estudo "biobibliográfico", mas apenas examinar alguns pontos que pareceram relevantes na análise das fontes utilizadas. Sobre a vida de Sêneca, consultar Pierre Grimal, *Sêneca*. Paris: PUF, 1996, p. 1-35; Miriam Griffin, *Seneca: A philosopher in politics*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 256-285; G. F. Gianotti, & A Pennacini, *Società e comunicazione letteraria di Roma antica*. Vol. 3. Turin: Loescher, 1986, p.11-27.

<sup>2</sup> A menos que se indique o contrário, as datas são d.C.

<sup>3</sup> Simon Hornblower and Antony Spawforth (eds.). *The Oxford Classical Dictionary*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 96.

<sup>4</sup> O papel desempenhado por Sêneca sob o principado de Nero é discutido com mais detalhe quando tratamos do Estado.

Até 59, parece ter ocorrido uma disputa de poder junto a Nero, opondo Sêneca e Burro a Agripina. Nesse ano, a mãe de Nero foi assassinada, com o envolvimento de Nero e, possivelmente, de seu preceptor e de Burro. A morte de Agripina, contudo, não significou a constituição do fim das disputas entre as pessoas mais próximas do Imperador. Em 62, Burro morreu e, a partir daí, o prestígio de Sêneca entrou em declínio. Sêneca só se retirou claramente do círculo neroniano em 64. Um ano depois, foi acusado de envolvimento na Conspiração Pisoniana e cometeu suicídio a mando de Nero.

Como se vê, ao longo de seus mais de sessenta anos de vida, Sêneca percorreu um amplo espaço geográfico, conhecendo tanto a parte ocidental quanto a oriental do Império. Nessa sua trajetória, estudou em Alexandria, que abrigava diversos expoentes das escolas filosóficas orientais, e em Roma, a “capital do mundo”. O mesmo pode ser dito com relação ao espaço político. Sêneca esteve longe dos centros de decisão no início de sua vida. Ao retornar do Egito, aproximou-se desse centro, sendo perseguido, sob Calígula, e exilado, sob Cláudio. Chamado de volta do exílio, passou aos corredores palacianos e, logo, tornou-se peça-chave sob Nero. Voltou a se afastar quando perdeu poder e, finalmente, foi levado ao suicídio por ser considerado uma ameaça à estabilidade do Imperador que ele ajudou a levar ao trono.

Além de ser alguém que, ao longo da vida, viu muito em muitas partes, Sêneca escreveu bastante. Inúmeras de suas obras foram perdidas ao longo do tempo, mas várias outras foram preservadas. Hoje, são conhecidas quinze obras filosóficas, uma sátira menipeia e nove tragédias, além de diversos fragmentos cuja atribuição de autoria para alguns deles é questionada. Ao longo de seus textos, tratou de tudo quanto um erudito de seu tempo poderia abordar. Falou de moral, dos fenômenos naturais, da política, da pobreza, da vida e da morte.

Dez de seus trabalhos filosóficos foram preservados por meio do códice Ambrosiano sob o nome de *Dialogi*. A datação desses tratados é bastante incerta<sup>5</sup>. Apresentaremos esses textos pela ordem na qual figuram no manuscrito. O primeiro deles é o *De Providentia*, escrito após a morte de Tibério (37), além do que sua datação é desconhecida; o segundo é o *De Constantia Sapientis*, escrito em algum momento entre

<sup>5</sup> Para a datação dos trabalhos de Sêneca há uma extensa bibliografia. Um balanço das contribuições mais relevantes pode ser encontrado em Miriam Griffin, *Seneca: A philosopher in politics*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 395-411.

os anos de 47 e 62; depois temos o *De Ira*, que deve ter sido composto no governo de Cláudio, por volta de 52; a seguir vem o *Ad Marciam de Consolatione*, de 37 a 41; na sequência temos *De Vita Beata*, produzido depois de 58; *De Otio*, provavelmente anterior a 62, se o tratado for dedicado mesmo a Sereno, o que também não é certo; *De Tranquillitate Animi* escrito após 47, mas não antes de 64; *De Breuitate Vitae*, cuja data de composição está possivelmente entre 48 e 55; *Ad Polybium de Consolatione*, escrito em 43; e, por fim; *Ad Marciam de Consolatione*, composto nos anos de exílio, ou seja, 41 a 49.

Além desses tratados há ainda mais cinco textos preservados de Sêneca em prosa. São eles o *De Clementia*, escrito na passagem dos anos 55-56; o *De Beneficiis*<sup>6</sup>, cuja datação é incerta, mas que foi escrito em algum momento entre os anos de 56 e 62; as *Questiones Naturales*, escritas nos seus últimos anos de vida, certamente não antes de 62, uma vez que faz referência ao terremoto campaniano (*NQ. VI,1*); e as *Epistulae Morales*, que datam mais ou menos dessa mesma época. Por fim, temos mais uma consolação que também foi escrita entre 41 e 49, no período de exílio: *Ad Heluam Matrem de Consolatione*.

Atribui-se a Sêneca ainda uma sátira menipeia, em prosa e verso portanto, intitulada *Apocolocyntosis*, que surge imediatamente após a morte de Cláudio (54).

Foram preservadas também nove tragédias que admitimos como sendo de Sêneca: *Hercules Furens*, *Troades*, *Phoenissae*, *Medea*, *Phaedra*, *Oedipus*, *Agamemnon*, *Thyestes*, *Hercules Oetaeus*<sup>7</sup>. Com exceção da última, cujo modelo não se pode determinar e tem atribuição de autoria em dúvida, todas elas têm por base tragédias gregas, ainda que seja destacada a influência de poetas latinos, sobretudo de Ovídio e de Vário Rufo em sua composição. Nenhuma dessas peças tem datação segura. Uma décima tragédia foi transmitida com a autoria de Sêneca. Trata-se de *Octauia*, uma tragédia pretexto que certamente não é de Sêneca, tendo sido escrita provavelmente depois de sua morte, possivelmente no início do governo de Vespasiano (que se estendeu de 69 a 79).

Há, por fim, uma série de fragmentos de obras e, ainda, 77 epigramas, cuja autoria, em diversos casos, é bastante discutível e a datação totalmente incerta. Preferimos não

<sup>6</sup> Para os aspectos desta obra, consultar François-Régis Chaumartin. *Le De Beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

<sup>7</sup> Sobre as tragédias de Sêneca consultar em geral: J. Dingel. *Senecas Tragödien: Vorbilder und poetische Aspekte*. *ANRW*, II.32.2, 1985, p. 1052-1099 e R. G. Tanner. *Stoic philosophy and Roman tradition in Senecan tragedy*. *ANRW*, II.32.2, 1985, p. 1100-1133.

considerar, para fins de análise, essa parcela dos textos senequianos. O primeiro motivo refere-se à própria incerteza quanto à autoria desses escritos. O segundo liga-se ao caráter bastante fragmentário desses textos, que não permite apreender minimamente o contexto em que estão colocados. Por fim, chegamos à conclusão de que não havia ali nenhuma informação completamente indispensável por ser inédita com relação ao restante do *corpus*.

Outro ponto a respeito do qual gostaríamos de advertir o leitor refere-se à decisão de não procurar, ao longo das obras, uma evolução do pensamento senequiano. Uma primeira dificuldade para fazê-lo surge da própria imprecisão com que suas obras podem ser datadas. Para muitas delas é impossível estabelecer com segurança o período de sua composição e, em consequência, afirmar qual teria sucedido a qual. Esse dado, fundamental para fazer essa investigação com rigor, não está dado. Além disso, e principalmente, não nos foi possível perceber uma alteração significativa, derivada de uma pressuposta mudança de visão do autor, no que se refere aos mecanismos utilizados por Sêneca para apreender a sociedade em que viveu. Como o objeto de investigação deste trabalho é justamente os padrões de ordenação social em Sêneca, considerou-se ser razoável tratar suas obras sem estabelecer como, ao longo do tempo, a perspectiva de análise desse autor ter-se-ia alterado<sup>8</sup>. Em síntese, não o fizemos por não perceber que isso tenha acontecido no que se refere aos aspectos que nos importam e por não termos critérios para fazê-lo.

<sup>8</sup> Como também observam Vasily Rudich (*Dissidence and Literature Under Nero: The Price of Rhetoricization*. Londres: Routledge, 1997, p. 18.) e Miriam Griffin (*Seneca: A Philosopher in Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 395.)

## Justificativa da postura adotada para o estudo de Sêneca

Nem poderei dizer quais são os que mais me irritam, se aqueles que nos não permitem saber nada, se os que nem sequer nos deixam saber que nada sabemos.

*Sêneca. Epistulae Morales.*

Admito, com sinceridade, que, ao formular minhas propostas, fui guiado por juízos de valor e por algumas predileções de ordem pessoal. Mas espero que as propostas se tornem aceitáveis para os que apreciam não só o rigor lógico, mas também a ausência de dogmatismos; para os que se importam com as aplicações práticas, mas se interessam ainda mais pelas aventuras da ciência, pelas descobertas que, uma após a outra, nos acareiam com novas e inesperadas perguntas, obrigando-nos a tentar encontrar respostas novas e insuspeitadas.

*Karl Popper. A lógica da pesquisa científica.*

Ao estudar Sêneca, procuramos estabelecer axiomas e instrumentos de análise claros e que serão explicitados no capítulo seguinte. Nossa intenção, com isso, é adotar uma postura científica frente ao conhecimento. Esse esforço resultou na delimitação de um modelo de análise que utilizamos para o estudo de Sêneca e que também poderá ser útil à análise de outros documentos. Nossa perspectiva não foi a de construir um modelo geral de análise, mas procurar delimitar pressupostos que podem ser testados e refutados à luz de investigações futuras, caracterizando, portanto, uma análise científica.

Como cada vez mais tem se construído uma percepção hegemônica quanto à impropriedade ou mesmo à inutilidade de uma abordagem desse tipo, pensamos que seria útil discutir a maneira pela qual concebemos essa postura científica e quais são as objeções que têm sido colocadas a ela pela historiografia da Antiguidade. Pretendemos, assim, primeiramente definir o que entendemos por Ciência.

Nossa concepção de Ciência é largamente inspirada no pensamento de Karl Popper. Antes de entrar nesse tópico, contudo, é necessário um breve esboço da posição desse autor frente a algumas outras tendências de análise<sup>9</sup>. A partir das reflexões feitas nas duas primeiras partes desta discussão é que examinaremos o importante debate sobre a cientificidade da história no nosso campo de atuação, isto é, os Estudos Clássicos<sup>10</sup>. Essa construção da reflexão levou à apresentação formal que adotamos, dividindo a parte final deste capítulo em três momentos, distribuídos em seções. Esperamos que essa separação ajude a guiar o leitor por temáticas que, devido à larga abrangência do pensamento popperiano, acabaram por se mostrar difíceis de reunir de forma, ao mesmo tempo, sintética e clara. Feita essa introdução, passemos à primeira parte de nossa discussão sobre o tema da cientificidade na História Antiga.

## **Popper e a Ciência<sup>11</sup>**

Aristóteles produziu uma série de distinções bastante importante para todo o pensamento filosófico posterior. Uma delas refere-se à separação entre *doxa* e *episteme*. À primeira caberia o espaço da verdade contingente, da opinião. Já *episteme* seria o campo da verdade científica, aquela que estaria acima de qualquer contingência, uma sempre verdade essencial. Caberia ao sábio conseguir distinguir a série de conexões causais que escondem essa verdade essencial e demonstrá-la, evidenciá-la. Portanto, a ciência far-se-ia por meio da demonstração de verdades evidentes.

<sup>9</sup> Várias obras nos serviram de guia nesse estudo. Dentre elas, destacamos apenas duas, as únicas que não tivemos a oportunidade de citar posteriormente. Trata-se de Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*. v. XIV. Lisboa: Presença, 1984 e John Passmore, *A hundred years of Philosophy*. Harmondsworth: Penguin, s/d, p. 405-412. As demais vão citadas ao longo do texto. Dentre esses trabalhos, Bruno Pinheiro W. Reis, *Reflexões sobre a epistemologia de Popper e o individualismo metodológico*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1990. (Série Estudos, 77), mostrou-se particularmente útil. As confusões e equívocos que cometemos se devem à confiança que depositamos em nossas leituras dispersas de vários dos pensadores e Escolas mencionados ao longo dessa parte. Essa ousadia temerária justifica-se pelo fato de que nossos propósitos muito específicos de análise da obra de Popper não foram ainda contemplados por nenhuma das obras a que tivemos acesso.

<sup>10</sup> Nesta parte, aproveitamos para desenvolver um pouco mais uma reflexão já iniciada por ocasião de outro trabalho, originalmente elaborado como dissertação de mestrado. (Fábio Faversoni, *A Pobreza no Satyricon de Petronio*. São Paulo: FFLCH-USP, 1995).

<sup>11</sup> Para uma apreciação da nossa leitura da filosofia da ciência em Popper em maior detalhe veja-se: Fábio Faversoni, "Popper, ciência e história antiga". *Síntese*. Nova Série. 22, 83. Belo Horizonte: CES-SJ, 1998, pp. 527-550.

O debate entre Popper e o Círculo de Viena promoverá a superação do problema da distinção entre ciência e não-ciência (ou opinião, ou erro, ou pré-conceito etc.) nos padrões da forma propositiva construída desde Aristóteles. Esse debate, ocorrido no início do século XX, dar-se-á a par de uma relevante ocorrência no campo da física: a contestação eficiente da teoria newtoniana. Essa novidade foi um forte golpe na ideia de verdade científica. A teoria de Newton era, não só hegemônica, mas tida como uma verdade indiscutível, um triunfo da ciência. Essa novidade não se deu por meio de um rompimento paradigmático revolucionário, a nosso ver. Importante não esquecer, por exemplo, o surgimento, décadas antes, de geometrias não-euclidianas, que mostraram ser a geometria uma *invenção* humana utilitária, mais do que *descrição*, ou mesmo a verdade natural e/ou essencial<sup>12</sup>. Essas alterações geraram muita perplexidade entre os “homens de ciência”, produzindo, de um lado, o convencionalismo, que critica a ideia de fundamentação pela experiência e toma a ciência como representação; e, de outro, o positivismo lógico<sup>13</sup>.

Para o positivismo lógico, a *verificação* seria a fonte científica fundamental da verdade das proposições. Assim, qualquer proposição deveria ser redutível às proposições protocolares que remeteriam à proposição posterior, sendo que as anteriores deveriam ser redutíveis ao observável na realidade sensível. O positivismo lógico esbarrou no eterno paradoxo dos empiristas de todos os tempos. Não conseguiu resolver o que fazer do fato inegável de que toda observação supõe uma série de hipóteses teóricas não explicitadas e subjacentes a qualquer teoria. Essas hipóteses preliminares é que propiciam a observação. É a tentativa de refutação que coloca à luz essas concepções “metafísicas”. Einstein deixou

<sup>12</sup> Cf. J-T. Desanti, “As Matemáticas: Nascimento da ‘Modernidade’ (1850-1900)”. In F. Châtelet, (dir.) *História da Filosofia*. vol. 6. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. (não está na bibliografia)

<sup>13</sup> É impossível deixar de ressaltar uma similitude dos momentos de nascimento do empirismo de Bacon e do positivismo lógico. Lembre-se que Bacon assistiu à superação da geometria aristotélica pela de Galileu. Não é por acaso que se nota uma proximidade entre as questões impostas a Bacon e ao positivismo lógico. Bacon, Carnap, Schlick, Reichenbach, *inter alii*, encontraram preconceitos metafísicos em Aristóteles (Bacon) e Newton (Círculo de Viena). Propunham, um e outros, o banimento de toda a metafísica da ciência. Nada teria significado *científico* se não se referisse a alguma “coisa”, algo concreto e sensível. Veja-se FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. 3 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989., especialmente o cap. VI, pp. 101-118, para uma crítica pertinente à excessiva confiança no caráter demonstrativo da “pura observação” empírica.

aquelas de Newton claras e este expôs as de Galileu. É a contestação à validade, e não sua afirmação, que mostram o limite de uma teoria científica<sup>14</sup>.

A proposição de que a demonstração da verdade seria sempre impossível não era algo novo. David Hume, no século XVIII, já havia apontado o que Popper trataria em seus trabalhos como um dos principais limites do indutivismo, ou seja, que a fundamentação de um enunciado universal por meio de enunciados particulares é falaciosa, já que uma única observação futura poderá contradizer todas as anteriores. Além disso, a existência objetiva da causalidade não é demonstrável pela indução<sup>15</sup>. O que diferenciaria Hume de Popper, no entanto, é a postura cética daquele, comparada à alvissareira desse, em relação às possibilidades da investigação científica. Hume, ao perceber que a *episteme* aristotélica era inalcançável, descrê da utilidade de buscá-la. Popper tem uma perspectiva muito diferente, discordando da proposição de que a ciência deve pretender afirmar ter alcançado a verdade absoluta; por isso ser falso por princípio.

Popper inverterá, também aqui, a lógica dominante até então. É mais importante (e possível) estarmos certos do que não sabemos, do que nos falta conhecer, do que o contrário. A substituição não é, obviamente, protocolar e, parece-nos, deve ao menos ser levada em conta por aqueles que hoje propõem o mesmo que Hume, como se novidade fosse.

Para Popper há diversas apreciações racionais do real, que serão sempre insuficientes. Assim, o racional é a forma suficiente, até prova em contrário, de se ver o real. Como sempre haverá prova em contrário, real e racional são diversos, sendo que o segundo jamais abarcará totalmente o primeiro. Isso não significa, como querem os irracionalistas, que não é possível abarcá-lo cada vez mais e mais. Aliás, a nosso ver, esse é um desafio humano inalienável.

Em termos popperianos, uma lei científica altamente provável, quase vazia de falseadores potenciais (isto é, "sem enunciados básicos com os quais [a teoria] é incompatível"), é uma lei da qual, inevitavelmente, extrair-se-ão poucas inferências

<sup>14</sup> Para a crítica de Popper à tentativa produzida por Reichenbach de superar esse paradoxo do empirismo, veja-se POPPER, Karl. *A Lógica do Pensamento Científico*. São Paulo: Cultrix, 1985, p. 347.

<sup>15</sup> Para Hume é possível verificar a existência, no máximo, de conjunção entre eventos, mas nunca sua conexão. Veja-se HUME, D.. "Investigação sobre o Entendimento Humano". In *Berkeley/Hume*. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Coleção "Os Pensadores"), especialmente pp. 81-97.



observáveis ou, em outras palavras, que *pouco contribuirá para nos aproximar mais da verdade inatingível*<sup>16</sup>. Enfim, entre maquiar a distância que nos separa da realidade e investigar para descobrir o tamanho dessa distância, Popper recomenda a segunda alternativa, os convencionalistas, a primeira<sup>17</sup>.

Assim, “a teoria que não for refutada por qualquer acontecimento concebível não é científica. A irrefutabilidade não é uma virtude, como frequentemente se pensa, mas um vício”<sup>18</sup>.

Contra o neo-positivismo do Círculo de Viena (Schlick, Carnap *et alii*) *et cetera*, Popper aconselha a adoção de um critério negativo de demarcação. Não é a testabilidade, mas a refutabilidade que demarca a validade de uma teoria (ou conjectura, como prefere Popper).

Dessa forma, “o critério de refutabilidade é a solução para o problema da demarcação, pois afirma que, para serem classificadas como científicas, as assertivas ou sistemas de assertivas devem ser capazes de entrar em conflito com observações possíveis ou concebíveis”<sup>19</sup>.

O objetivismo racional científico de Popper coloca uma “rotina” crítica racional centrada na validade dos métodos, não na sua verdade, que leva a uma acumulação infinitesimal do conhecimento. Para Popper:

O método das Ciências Sociais, como aqueles das Ciências Naturais, consiste em experimentar possíveis soluções para certos problemas; os problemas com os quais se iniciam nossas investigações e aqueles que surgem durante a investigação.

<sup>16</sup> Popper afirma que “cabe acrescentar que uma teoria só faz asserções acerca de seus falseadores potenciais. (Assevera-lhes a falsidade.) Acerca dos enunciados básicos ‘permitidos’ nada diz a teoria. Em particular, não afirma que eles sejam verdadeiros”. POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica*, São Paulo: Cultrix, 1975, pp. 90-91.

<sup>17</sup> Sobre a posição de Popper frente ao convencionalismo, cf. *Conjecturas e Refutações*, Brasília: Editora da UnB, 1982, pp. 125-146. Já sobre o instrumentalismo, que Popper considera ser uma das correntes do convencionalismo, veja-se: a mesma obra à p. 66.

<sup>18</sup> POPPER, Karl. *op. cit.*, p. 66., cf., ainda, o quadro apresentado na p. 285 e as considerações feitas acerca desse.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 68.

As soluções são propostas e criticadas. Se uma solução proposta não está aberta a críticas pertinentes, então é excluída como não científica, embora, talvez, apenas temporariamente.

Se a solução tentada está aberta a críticas pertinentes, então tentamos refutá-la; pois toda crítica consiste em tentativas de refutação.

Se a solução tentada é refutada através de nosso criticismo, fazemos outra tentativa.

Se ela resiste à crítica, aceitamo-la temporariamente; e a aceitamos, acima de tudo, como digna de ser discutida e criticada mais além.

Portanto, o método da ciência consiste em tentativas experimentais para resolver nossos problemas por conjecturas que são controladas por severa crítica. É um desenvolvimento crítico consciente do método do “ensaio e erro”.

A assim chamada objetividade da ciência repousa na objetividade do método crítico. Isso significa, acima de tudo, que nenhuma teoria está isenta do ataque da crítica; e mais ainda que o instrumento da crítica lógica – a contradição lógica – é objetivo<sup>20</sup>.

A seleção das teorias, a demarcação de seu alcance e a necessidade de reformulação é dada por dois elementos básicos: 1. o teste intersubjetivo (que chamamos de “seleção racional”); 2. a refutabilidade pela verdade dos fatos.

Sobre o primeiro elemento, Popper ensina que:

[...] a objetividade da ciência não é uma matéria dos cientistas individuais, porém, mais apropriadamente, o resultado social da sua crítica recíproca, da divisão hostil-amistosa de trabalho entre cientistas, ou sua cooperação e também sua competição. Pois esta razão depende, em parte, de um número de circunstâncias sociais e políticas que fazem possível a crítica<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> POPPER, Karl. *Lógica das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro/Brasília: Tempo Brasileiro/Editora da UnB, 1978, p.16. Temos o mesmo argumento, mostrado de outra forma, em *Lógica do Pensamento Científico*, p. 49: “Sistemas de teoria são submetidos a testes, deles se deduzindo enunciados de nível menor de universalidade; tais enunciados, como devem ser suscetíveis de teste intersubjetivo (ou de “seleção racional”) não de, por sua vez, mostrar-se suscetíveis de teste – e assim *ad infinitum*”.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 23

O controle da objetividade, portanto, só pode ser competitivo, nunca individual, pois o cientista é sempre incapaz de se livrar dos valores extracientíficos em que acredita. Para Popper não se pode “roubar o partidatismo de um cientista sem roubá-lo de sua humanidade, e não podemos suprimir ou destruir seus juízos de valores sem destruí-lo como ser humano e como cientista”<sup>22</sup>.

O criticismo lógico-racional de fundamentação empírica constitui, no pensamento de Popper, uma verdadeira “seleção racional”, em que as teorias e explicações mais frágeis não podem sobreviver, nem mesmo com o auxílio de interesses não-científicos dos cientistas. Por meio da “seleção racional”, objetiva-se “selecionar o que se revele, comparativamente, o melhor, expondo-os todos [os sistemas] a mais violenta luta pela sobrevivência”, ou, em outras palavras, “direi, conseqüentemente, que a *objetividade* dos enunciados científicos reside na circunstância de eles poderem ser *intersubjetivamente submetidos a teste*”<sup>23</sup>.

Sobre o segundo elemento (a refutabilidade pela verdade dos fatos), temos de lembrar que Popper não crê em uma verdade essencialista alcançável ou em uma teoria verdadeira atingível. De acordo com ele, “o que criticamos é, precisamente, a pretensão de uma teoria verdadeira. O que tentamos demonstrar é, claramente, que essa pretensão é infundada, que ela é falsa”<sup>24</sup>.

Mas, deve-se tomar a verdade dos fatos, esses fragmentos dispersos (e anarquicamente distribuídos) de uma verdade maior impossível de reconstituir em sua plenitude, como elemento de verificação das teorias. Assim, “denominamos 'verdadeira' uma proposição se ela corresponde aos fatos, ou se as coisas são como as descritas pela proposição. Isto é o que é chamado de conceito absoluto ou objetivo da verdade que cada um de nós usa constantemente”<sup>25</sup>.

Popper defende que “a lógica dedutiva é a teoria da transmissão de verdade, das premissas à conclusão”, onde “a função mais importante de uma pura lógica dedutiva é a

<sup>22</sup> *Idem*, p. 25

<sup>23</sup> POPPER, Karl. *op. cit.*, 1985, p. 46. A mesma idéia encontra-se também em *A Miséria do Historicismo*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1980, pp. 120 e ss, onde Popper fala em “livre competição de idéias”.

<sup>24</sup> POPPER, Karl. *op. cit.*, 1978, p. 27.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 28.

de um sistema de crítica<sup>26</sup>, assim, afasta-se do nomotismo indutivista. Defende a ideia de que a ciência seja produtora de proposições refutáveis que, cumulativamente, levem-nos a saber cada vez mais. Esse conhecimento, derivado do dedutivismo conjectural e refutável garantiria um conhecimento cada vez maior do que ainda não sabemos.

Desse modo, Popper é um empiricista convicto, mas não neopositivista. Sua brilhante refutação do neopositivismo (da verdade e da teoria infalível, em especial) ajudou a criar, de forma direta ou indireta, uma vigorosa tendência que recusa a existência de qualquer verdade e nega a utilidade de toda a teorização como um trabalho inútil, devido à falibilidade de qualquer esforço nesse sentido. Essa compreensão pela metade do pensamento de Popper já vulgarizado, gerou, por sua adoção mutilada<sup>27</sup>, sua negação. Como não poderia deixar de ser, a historiografia da Antiguidade acabou admitindo em suas reflexões tais “derivações”<sup>28</sup>.

## **O Pensamento de Popper frente à Historiografia da Antiguidade**

### **Sobre a Cientificidade**

A história da Antiguidade é uma área do conhecimento histórico em que se encontra, como em nenhuma outra, acreditamos, uma sobreposição necessária entre uma postura anticientificista e uma atitude política de caráter elitista em relação ao passado. É a esta relação que nos dedicaremos nessa seção. Como falar de História como ciência é algo que sempre gera discussões, desejamos primeiramente estabelecer o que entendemos por ciência. De modo bastante sucinto, apresentaremos algumas proposições fundamentais, inspiradas não só em Popper, mas também em alguns outros pensadores já examinados nas seções anteriores. Em primeiro lugar, todo trabalho científico deve ter por

<sup>26</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>27</sup> Karl Popper, como já destacamos, escrevia de forma claríssima. Daí só podemos pensar que a parcialização do bem engendrado pensamento desse autor só possa ter sido fruto da má compreensão criada por vulgarizações que o parcializaram. Essa fragmentação significou, necessariamente, a total descaracterização de suas proposições, inválidas em si, externalizadas de sua condição de partes de um sistema.

<sup>28</sup> Obviamente, que as deduções, que foram levadas a cabo para extrair das proposições de Popper o acientificismo largamente difundido hoje, seriam refutadas pela lógica científica proposta por Popper. Mas esse tipo de paradoxo não deixa de ser curioso.

objeto algo reconhecível e definível por parte de quem o examina. Isto significa dizer que um trabalho científico deve dar um tratamento conceitual a tudo aquilo que trata como objeto. Estabelecido o objeto, o trabalho científico deverá dizer algo inédito sobre este objeto, ou estabelecer uma revisão sobre o que já foi dito sobre ele. Para que ele seja científico é preciso, ainda, que traga os elementos necessários à demonstração e à verificação do que se afirma e, mais importante, quais são os que contestam as hipóteses apresentadas. Finalmente, é preciso que ele seja difundido entre os interessados, por meio da publicação.

Se assumimos uma postura científica, o trabalho resultante sempre apresentará a seu leitor quais os caminhos trilhados para obter determinados resultados, quais as fontes utilizadas e quais os conceitos que serviram de parâmetro para a leitura das fontes. Este rigor não é um mero capricho, mas uma rotina necessária para que semelhante trabalho possa ser útil a outros pesquisadores que se dedicam a pesquisas próximas, uma vez que poderão, com todos aqueles elementos em mãos, extrair muito maior proveito para suas próprias reflexões. Reduz-se assim o espaço reservado ao discurso *ex cathedra*, que tantas vezes cria certezas infundadas, sem reduzir a margem de necessária subjetividade empregada no trabalho de pesquisa histórica. A diferença é que, em um discurso científico, as subjetividades são claramente expostas e colocadas em debate, sem que, dispensando-se os procedimentos exigíveis pela ciência, o subjetivismo se oculte, levando junto consigo, para a salvaguarda da obscuridade, pré-conceitos que podem, ou não, ser fundados; que podem, ou não, ter por base convicções políticas específicas e, às vezes, inconfessáveis.

O discurso científico, assim, não exige que se elimine a subjetividade do pesquisador, mas impõe que esta seja explícita em seus traços fundamentais, pressupondo que o cientista tenha de ter, necessariamente, clareza de quais as convicções que o movem quando realiza seu trabalho, de quais ideias ele traz subjacentes quando exerce seu ofício que tem por função, entre outras coisas, criar elementos para a formação de opiniões em sua sociedade. Colocar em debate estes pressupostos é, assim, contribuir para explicitar que cosmovisões fundam nossas reflexões. Portanto, fazer ciência não é

criar verdades absolutas<sup>29</sup>, mas construir ideias claras, ideias que possam ser expostas ao debate e à verificação de sua validade por aqueles que tomam contato com elas, sejam pesquisadores, estudantes, ou leigos. Em uma palavra, só é cientista quem se expõe à “seleção racional”.

## **A Cientificidade e os Estudos Clássicos**

Definido nosso conceito de ciência, vejamos o que se verifica em relação a ele na área dos estudos clássicos. Em Estudos Clássicos, a interdisciplinaridade é prática corrente e indispensável. A relativa escassez de fontes obriga o historiador da Antiguidade a conhecer outros domínios disciplinares das Ciências Humanas, notadamente a Arqueologia e a Literatura. Esta interdisciplinaridade é marcada pela coincidência de interesses entre diferentes pesquisadores de diversos campos do conhecimento. O curioso é que em nenhum destes campos a questão do método é hegemonicamente privilegiada como um elemento necessário. O método é recorrentemente confundido com a técnica, em especial no domínio da Arqueologia. O mais interessante é que a Arqueologia, a disciplina mais fundada em técnicas rigorosas, cuja aplicação deveria ser generalizável, e que permitisse uma reconstrução bastante fidedigna de sua documentação, é a disciplina que é menos vista como ciência<sup>30</sup>. Assim, não me parece razoável dizer que há uma coincidência entre o estatuto de ciência de uma disciplina e o fato de ela recorrer ou não a

<sup>29</sup> Esta confusão entre ciência e busca de verdades absolutas é curiosa. Dizemos isto porque hoje é comum desenvolver-se o argumento de que, não sendo possível aos historiadores recuperar *a verdade* sobre o passado, o que fazemos, na verdade, é construir um discurso ficcional, como os literatos. Este argumento, curiosamente, já foi utilizado em sentido contrário, ou seja, *a verdade* só seria recuperável pelos historiadores à medida que estes se autorizassem a utilizar seu subjetivismo, se se permitissem concessões ao literário, ou mesmo ao lendário. Cf. AUERBACH, Eric. *Mimesis*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1987, pp. 15-16. Parece que a retomada da escola modernista-idealista alemã (Ranke, Meyer), que pretendia recuperar o passado “wie es eigentlich gewesen” (“como realmente aconteceu”), seria útil para que se refletisse sobre este argumento inverso que, a nosso ver, serve para perceber alguns dos limites desta argumentação mais recente.

<sup>30</sup> Para citar dois exemplos bastante difundidos no Brasil: Trigger diz sobre sua disciplina que: “A arqueologia é uma disciplina que se refere às técnicas necessárias à recuperação dos restos materiais do passado”, (TRIGGER, Bruce G. *Além da História: Os Métodos da Pré-História*. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1973, p. 4) e Funari a define como: “projeto de ciência da cultura material” (FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Arqueologia*. São Paulo: Ática, 1988, p.16.). Deste modo, fica claro que confundir a cientificidade de uma disciplina com o uso de um aparato técnico extenso é equivocado.

métodos e técnicas rigorosos, cujo uso possa ser extensivo. A lição de Popper sobre a necessidade de submeter os métodos, antes à verificação de sua falibilidade, do que de sua validade, parece-nos, seria de grande utilidade para que os eruditos da Arqueologia, em especial, mas não só dela, percebessem que são os erros, verificáveis privilegiadamente por outro cientista, que garantem o avanço da ciência e não a formação de certezas entrincheiradas em grupos de pesquisas isolados e por demais ciosos de sua “independência”.

Um outro elemento interessante que gostaríamos de destacar é um aparente paradoxo que se verifica entre os historiadores clássicos. É comum ler na historiografia clássica que, hoje, sabemos mais sobre os gregos e romanos do que eles sabiam sobre eles próprios<sup>31</sup>. Outrossim, diz-se muitas vezes que os historiadores da Antiguidade não têm a menor preocupação com questões de método ou com debates teóricos acerca de sua prática<sup>32</sup>. Ao mesmo tempo, nota-se que em História Antiga há uma grande especialização dos pesquisadores em um domínio específico, temporal, espacial ou temático, quando não nos três ao mesmo tempo, o que é mais comum<sup>33</sup>. Isto conduz a um aprofundamento na exploração dos dados apresentados pelas poucas fontes de que dispomos e também da verificação das conclusões obtidas por diversas gerações de pesquisadores, que não se encontra em nenhuma outra área do conhecimento histórico. Esta extrema especialização levou à virtual impossibilidade da construção de sínteses abrangentes. Isto é claro em história e ainda mais óbvio em Arqueologia. Nesta área, as últimas grandes sínteses foram elaboradas, há décadas, por Vere Gordon Childe. Desde então, tem-se realizado críticas a elementos particulares de suas sínteses que levam a uma impossibilidade de aceitá-las como razoáveis. No entanto, nada se produziu que as substituísse, de tal modo que temos como resultado a predominância de uma visão particularista, e exclusivamente particularista, do passado através da Arqueologia<sup>34</sup>. A situação da História Antiga, que não

<sup>31</sup> Obviamente, isso não é privilégio dos classicistas. Peter Burke apresenta essa mesma postura com relação à História Moderna. Cf. *História e Sociologia*. Porto: Afrontamento, 1980.

<sup>32</sup> Adiante examinaremos dois dos mais relevantes exemplos desse posicionamento.

<sup>33</sup> Um dos centros de pesquisa mais importantes do mundo em História Antiga gerou o que chamamos de escola dos “vernantians”. O erudito que dá seu nome a escola afirmou que só consegue pensar a história grega em termos particularistas. Cf. VERNANT, Jean-Pierre. “De la psychologie historique à une anthropologie de la Grèce Ancienne”. *Metis*. IV, 2 (1989) pp. 305-314.

<sup>34</sup> No que tange à Arqueologia, parece-nos promissor o reconhecimento que recebeu, no início da década de 1980, a contribuição do brilhante arqueólogo australiano. Cf. TRINGHAM, Ruth. “Gordon Childe 25 Years

é diversa, lembra, assim, o que pensava Aristóteles sobre a História. Cabe à História apenas recordar o particular, nada além disso lhe sendo possível<sup>35</sup>.

Parece-nos que há uma profunda vinculação entre os diversos elementos que destacamos. O conhecimento que possuímos sobre a Antiguidade Clássica, produzida com o esforço de diversas gerações, assegura-nos saber muito sobre os diversos aspectos particulares do mundo greco-romano, sem que seja possível construirmos uma visão de conjunto sobre este e suas relações com a nossa realidade. O que falta é, exatamente, o pressuposto de utilização de métodos e conceitos claramente explicitados como tais. Só assim seria possível o entrecruzamento comparativo de conclusões obtidas por meio de estudos particulares. No entanto, ainda que este diagnóstico seja óbvio, ele não é colocado em prática. O porquê disto nos leva à nossa última seção, que nos servirá de conclusão para este primeiro capítulo.

### **Anticientificidade e Elitismo em História Antiga**

Para responder a tal questão é preciso retomar o debate entre os pesquisadores da Antiguidade sobre a importância de se compreender a história como ciência. Examinaremos a posição de três autores, Paul Veyne, Pierre Lévêque e Moses Finley, que garantem um conjunto de posições suficiente para nossos propósitos.

Iniciemos com Paul Veyne, que apresenta uma opção claramente anticientífica. Em seu *Comment on Écrit l'Histoire*<sup>36</sup>, Veyne chega a um resultado que, em síntese, nega a possibilidade de se construir qualquer modelo explicativo satisfatório e, por isso, aconselha que a melhor alternativa seja o empirismo. Esta obra de Veyne encontrou notável difusão no Brasil. Quanto aos limites que encerra, não é necessário dizer mais do que o que foi exposto na resenha de Andrea Carandini<sup>37</sup>, que demonstrou cabalmente as graves limitações das proposições epistemológicas de Veyne para uma compreensão

After: His Relevance for the Archaeology of the Eighties". *Journal of Field Archaeology*. v. 10, n. 1 (spring 1983) pp. 85-100 e TRIGGER, Bruce. *Gordon Childe: Revolutions in Archaeology*. London: Thames and Hudson, 1980. Tal reconhecimento, no entanto, não passou de um nível "protocolar" a um de revisão profunda das posturas assumidas, como, aliás, estaria bem mais ao gosto de Gordon Childe.

<sup>35</sup> ARISTÓTELES *Poética*. 1451 a 36-1451b10.

<sup>36</sup> VEYNE, Paul. *Comment on Écrit l'Histoire. Essai d'épistémologie*. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

<sup>37</sup> CARANDINI, Andréa. *Archeologia e Cultura Materiale. Dai "Lavori Senza Gloria" nell'Antichità a una Politica dei Beni Culturali*. Bari: De Donato Editore, 1979, pp. 329-354.



totalizante da História. Para Carandini: “Cotidianidade e psicologismo estão bem delimitados. Assim, para o autor [Veyne], a cotidianidade é a cotidianidade das classes dirigentes” (p. 341) e, ainda, “Quando entre economia e história, entre matéria e espírito se cria um abismo, é sinal que não se quer compreender o real na sua totalidade pelo temor de mudar a ordem social existente (temor inconfessável, ainda que muitas vezes confessado)” (p. 354). A crítica de Carandini não conhece, curiosamente, tradução para o português. Além das proposições de Veyne em seu “ensaio de epistemologia”, temos um retrato de sua efetiva aplicação em um livro e em um artigo menos conhecidos no Brasil. Tanto em *Le Pain et le Cirque*<sup>38</sup>, quanto em artigo publicado nos *Annales*<sup>39</sup>, o autor reedita os limites de sua perspectiva, conforme já apontaram dois trabalhos que se dedicaram à apreciação do livro de Veyne. Um, escrito por Peter Garnsey<sup>40</sup>, chama a atenção para a contradição entre a pretensa sustentação do trabalho na conceituação e erudição, quando Veyne deixa a desejar em ambas (p. 166-168), além de utilizar seu já conhecido estilo: “Veyne é um polemista descompromissado. Além disso, é um escritor difícil, por ser difuso e ‘fuyant’” (p. 168). O outro texto foi escrito por Andreau, Schnapp e Schmitt<sup>41</sup>. As críticas produzidas por membros da sua própria “escola” foram ainda mais agudas do que aquelas de Garnsey. Para estes: “O método de *Le Pain et le Cirque* é mais uma técnica de escritura do que um sistema de análise” [...] “O livro é, do começo ao fim, conflituoso – como é a posição de um erudito que se fecha em seu gabinete de humanista para as ‘drogues’ mais importantes do século” (p. 323).

A posição anticientífica de Veyne está claramente a par de uma postura elitista deste autor. E isto não nos parece coincidência. Só com a “liberdade” garantida pelo desprendimento em relação aos cânones científicos é que é possível afirmar coisas como “só quem trabalhava era gentinha. As pessoas de bem exerciam em todas as coisas uma atividade de direção”<sup>42</sup>, entre outras. A tradição textual clássica foi produzida quase que

<sup>38</sup> VEYNE, Paul. *Le Pain et le Cirque. Sociologie Historique d'un Pluralisme Politique*. Paris: Édition du Seuil, 1976.

<sup>39</sup> VEYNE, Paul. “*Panem et Circenses: l'évergétisme devant les sciences humaines*”. *Annales ESC* 24 (1969), pp. 785-825.

<sup>40</sup> GARNSEY, Peter. “The generosity of Veyne” *Journal of Roman Studies* 81 (1991): 164-168.

<sup>41</sup> SCHMITT, SCHNAPP e ANDREAU. “Paul Veyne et l'évergétisme”. *Annales ESC* 33 (1978), pp. 307-325.

<sup>42</sup> VEYNE, Paul. “O Império Romano”. In DUBY, Georges e ARIÈS, Philippe (dirs.) *História da Vida Privada*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990, p. 137. Saliente-se que o próprio Veyne deixa claro quais as consequências de

exclusivamente por aristocratas, pela elite do mundo antigo. Se nos impomos, como quer Veyne, um empirismo, por meio do qual, fundando-se na erudição, colhemos elementos para a construção de um discurso sobre a Antiguidade, teremos duas consequências. Primeira: em História Antiga nos obrigaremos a falar das elites através do prisma que elas construíram para ver seu próprio mundo. Segunda: não haverá como construir uma história com pretensões de maior abrangência, visto que, em não se utilizando métodos mais rigorosos de pesquisa, não há como fazê-lo. Veyne alega defender a liberdade do pesquisador, do pensador, ao propor o fim da ciência. Mas, como Popper já demonstrou, qualquer liberdade que ofenda à liberdade, que autorize o preconceito e alimente o autoritarismo, não se sustenta do ponto de vista lógico. E, vale lembrar, essa conclusão de lógica a que chegou Popper, obviamente, deve-se à vivência política e histórica que ele próprio teve.

Desta forma, a partir da crítica de Veyne, parece-nos inequívoco que, para se pensar uma história abrangente (espacial, temporal e tematicamente falando) é imperioso recusar proposições que rejeitem os métodos em história por suas possíveis limitações. Fundar a história exclusivamente no subjetivismo do historiador é, forçosamente, transformar todo esforço de reconstrução histórica em um processo individual que se dirige a um coletivo passivo, que a contempla. A pressuposição de que os métodos têm limitações é exatamente o que nos deve motivar a empregá-los, para poder superá-las, para ser possível uma troca mais efetiva e frutuosa entre pesquisadores, para garantir a possibilidade de crítica por quem é alvo deste discurso. Esta alternativa nos parece muito melhor do que ocultar estas limitações em nome do subjetivismo, que as esconderá, mas não as eliminará certamente. A falibilidade e a “seleção racional” das quais quer escapar Veyne são as matérias-primas necessárias do saber, segundo Popper.

A posição de Finley é diversa em alguns pontos daquela de Veyne. Ainda que também aponte para um forte subjetivismo do historiador, coloca outros motivos para sustentá-lo. Em função das grandes lacunas que a tradição textual deixa em relação àquelas que o historiador gostaria de obter delas, Finley confia no bom “instinto” do

sua perspectiva analítica ao dizer, tratando de nossos dias: “O trabalho nos parece respeitável e não ousaríamos nos gabar de ser ociosos; isso não impede que sejamos muito sensíveis às distinções de classe e, sem nos confessar, vejamos os operários como gentinha” (p. 124). Não é preciso aventurar-se muito para dizer que nossos conhecimentos, ao menos sobre os setores sociais menos privilegiados, não avançarão jamais se teirmos em atuar nesta perspectiva.

pesquisador, reduzindo a pesquisa histórica ao empirismo<sup>43</sup>, ou pior, ao “achismo”. Autorizando essa conclusão, afirma: “Não é de surpreender que tentativas de classificação boas ou más dependam de considerações teóricas ou subjacentes” e, por isso, avalia que “não são suficientes as classificações”<sup>44</sup>. Assim, para Finley, o subjetivismo seria uma condição transitória e não definitiva. Abandona-se o subjetivismo quando se construírem melhores instrumentos analíticos. Mas isto coloca uma óbvia contradição: se não nos contentamos com os instrumentos analíticos existentes, abandonamo-los até que se tornem satisfatórios, sendo evidente que, se não houver um esforço no sentido de aprimorá-los, eles serão eternamente insatisfatórios.

Ficariamos, assim, pela inadequação de nossos conceitos ou métodos, condenados ao puro empirismo? Estariamos os historiadores fora da Ciência? Neste ponto do debate parece-nos muito importante retomar as palavras de Pierre Lévêque, que, sobre a classificação social na Antiguidade, denuncia que:

A permanência de uma atitude – refugiada, com uma essência positivista, em quadros estritamente jurídicos – revela claramente também o uso de conceitos! – apresentados como específicos e naturais, seguindo diretamente um Aristóteles ou um Cícero, sem que seja colocada jamais a questão da gênese e da finalidade do direito e de suas categorias<sup>45</sup>.

É importante destacar a relevância do que nos diz Lévêque sobre o perigo maior do empirismo exacerbado que nada explica e preserva os pré-conceitos dos antigos<sup>46</sup>, garantindo um arsenal ideológico que as elites contemporâneas têm sabido recriar e aproveitar.

A fuga de uma postura científica, ao menos em História Antiga, resulta em uma perspectiva necessariamente elitista em função do caráter da documentação existente<sup>47</sup>.

41. Cf. STE. CROIX, G. E. M. *The Class Struggle in the Ancient Greek World*. 2ª ed. London: Duckworth, 1983, pp. 91-93.

44. FINLEY, M. I. *Escravidão Antiga e Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991, pp. 73-74.

45. LÉVÊQUE, Pierre. “Problèmes théoriques de l’histoire et sociétés antiques” (Entretien avec P. L., par Marie-Luce Hazebroucq). In AA.VV. *Aujourd’hui l’Histoire*. Paris: Éditions Sociales, 1972, pp. 71-93, pp. 77 e 86-87.

46. CARDOSO, C. F. S. “Economia e Sociedade Antigas. Conceitos e Debates” *Classica* 1 (1988), 5-19, p. 13.

47. Para uma outra defesa da cientificidade das ciências humanas, também produzida por um classicista brasileiro, veja-se: GUARINELLO, Norberto Luiz. “Memória Coletiva e História Científica” *Revista Brasileira de História*. v. 14, n. 28 (1994), pp. 180-193. Em seu artigo, o autor percorre caminhos bastante diversos

Parece-nos, assim, que o investimento, ou não, em uma história científica é uma opção não só acadêmica, mas também política. É política à medida que a explicitação das categorias analíticas empregadas é um pressuposto para a discussão do que pensamos o que seja e o que deve ser a sociedade. Sem dúvida, quando optamos por estas ou aquelas categorias analíticas – e sempre optamos por algumas, mesmo que não as explicitemos – o fazemos, em parte, por motivos idiossincráticos; mas também é certo dizer que o fazemos em função de nossa existência como agentes históricos, com cosmovisões, motivações e interesses historicamente construídos. Colocar às claras nossas opções como pesquisadores, financiados em sua imensa maioria pelo erário público, parece-nos a atitude mais democrática a ser incorporada. Subjetivismo que renuncia ao intersubjetivismo é, como nos ensina Popper e a historiografia da Antiguidade, algo não científico e, de forma consciente ou não, uma aposta no autoritarismo e no que há de pior do individualismo “pós-moderno”, “neoliberal”, ou seja lá qual nome se prefira dar ao genocídio das vítimas das desigualdades sociais no mundo contemporâneo. Assim, é preciso voltar a trabalhar com métodos e categorias conceituais claramente explicitados para a “seleção racional”; é preciso recuperar o sentido etimológico da palavra “categoria”<sup>48</sup>, quando construímos e fazemos uso de nossas categorias analíticas.

Dito isso, cabe-nos agora explicitar as bases em que sustentamos a análise da documentação.

daqueles que seguimos, citando trabalhos que não coincidem, nem uma única vez, com aqueles que selecionamos, mas chega às mesmas conclusões que nós, por motivos não coincidentes.

<sup>48</sup> O termo “categoria” deriva de *katégorien* que significa “acusar publicamente”.

# O instrumental analítico-conceitual utilizado para a análise de Sêneca

Este livro resulta de uma tese de doutorado que, por sua vez, é uma continuação do trabalho realizado entre 1990 e 1995 para nossa Dissertação de Mestrado<sup>1</sup>. Nesse trabalho, pudemos construir alguns conceitos e instrumentos teóricos que, ainda que tenham sido produzidos inicialmente para a análise do *Satyricon* tão somente, parecem-nos válidos como ponto de partida para a compreensão da ideia de sociedade que concebeu Sêneca.

A utilização de um quadro analítico-conceitual, naquela oportunidade, foi fundamental para que as referências particulares, dispersas ao longo da obra de Petrônio, pudessem ser analisadas de sorte a construir um quadro criado a partir de critérios claros.

Nossa pretensão foi voltar a fazer essa experiência a partir das obras de Sêneca. A análise que realizamos na Dissertação, fundada em um quadro conceitual, confirmou nossa hipótese de que as relações diretas de poder são elemento ordenador e estruturador da sociedade, ou ao menos daquela cuja imagem Petrônio nos transmite. Em outras palavras, fica claro, pelo nosso estudo, que a posição social de cada um dos agentes construídos por Petrônio no *Satyricon* mostrou-se determinável pela sua inserção nas redes de relações de poder. E o é de forma bastante mais razoável do que se utilizássemos outras alternativas, construídas pela historiografia da Antiguidade<sup>2</sup>. O potencial da alternativa que adotamos é demonstrada mais explicitamente no caso de Trimalchio, para o qual as explicações produzidas pela historiografia se mostraram muito limitadas, senão falsas, como pudemos demonstrar<sup>3</sup>.

Este papel relevante das relações diretas de poder deve-se, fundamentalmente, ao emprego social que Petrônio atribuiu a elas. Qual seja, de potenciais otimizadoras e, ao mesmo tempo, verificadoras dos diversos índices de posição social. As relações diretas de

<sup>1</sup> Fábio Faversani, *A Pobreza no Satyricon de Petrônio*. São Paulo: FFLCH-USP, 1995. (Dissertação de Mestrado), já publicada, em uma versão ligeiramente alterada em FAVERSANI, Fábio. *Op. Cit.*, 1999.

<sup>2</sup> Para essa discussão e a apresentação dos elementos fundamentais que inspiraram nossa leitura da fonte, cf. FAVERSANI, Fábio. "As Relações Diretas de Poder enquanto Instrumento Analítico para a Compreensão da Pobreza no *Satyricon* de Petrônio". *História Revista*, 1, 1. Goiânia: UFG, 1996 a, pp. 43-70.

<sup>3</sup> FAVERSANI, Fábio. "A Tipicidade de Trimalchio". *História*, 15. São Paulo: UNESP, 1996b, pp. 245-252.

poder, como ficou claro por meio de nossa análise do *Satyricon*, contemplam índices que ocupam um papel determinante na utilização de conceitos como classe e estamento<sup>4</sup>, sem, no entanto, atribuir-lhes o peso de determinantes. Assim, quando se faz uma análise a partir das relações diretas de poder, é possível levar em conta a inserção dos agentes nas relações sociais de produção e os signos de distinção estamental que controlem, sem sobrevalorizá-los, criando categorias por demais simples para a análise da complexa sociedade em que viveu Petrônio. Além disso, cumpre destacar que se mostrou, de fato, totalmente equivocada a ideia dos autores anglófonos, que examinamos no Capítulo II, de que as relações diretas de poder são apanágio exclusivo das elites. Não temos a menor dúvida em afirmar que Petrônio, ao menos, desconhecia esta presunção exclusivista criada pela historiografia contemporânea.

Tudo isto, por sua vez, permitiu superar o que consideramos um dos maiores desafios, ou seja, compreender melhor a pobreza. Ao pretender observar a pobreza como um espaço social criado em um universo de interações, as alternativas que adotamos autorizaram reconstruí-la em sua multiplicidade. O pobre pôde ser visto como um agente que é pobre em função de uma inserção determinada nas redes de relações de poder, em função de um agir social positivo. O pobre, graças às opções analíticas adotadas, pode deixar de “não ser...”, “não ter...” ou “não poder...”.

Foi esta forma de ver o pobre que possibilitou abarcar a multiplicidade de alternativas de sobrevivência e afirmação criadas por este tipo de agente social, mantendo a riqueza dessa diversidade, sem reduzi-la, quer a imitações daquelas criadas pelas elites, quer a desviantes de uma alternativa ideal, popular. Interessante notar que, no universo que Petrônio permite reconstruir, a imagem mais vulgarizada acerca da pobreza, a do *panem et circenses*, não guarda a menor verossimilhança com o cotidiano dos pobres.

<sup>4</sup> FAVERSANI, Fábio. “Trimalchio, Classe Social e Estamento”. *Revista de História*, 134. São Paulo: USP, 1996c, pp. 7-18.

## A Pobreza além do *Satyricon*, de Petrónio

No entanto, é preciso atentar para os limites desta alternativa, que não se propõe a ser de aplicação geral. O que se desenvolveu e testou ao longo daquele estudo foi uma alteração de ênfase e um quadro analítico-conceitual dedicado à melhor compreensão de uma fonte histórica, e não um modelo geral de análise social. Parece-nos certo que a alteração de ênfase, com a valorização da percepção do papel que têm os setores subalternos, seria de grande proveito para o estudo da Antiguidade Clássica. Até aqueles eruditos que se dedicam a compreender as elites destas sociedades teriam muito a ganhar com isso, ainda que seja porque dar ênfase aos setores subalternos não significa desprezar a atuação daquela ínfima minoria que compõe as elites. Digo mesmo que não *deve*, sob pena de simplesmente invertermos o equívoco hoje dominante, sem resolvê-lo<sup>5</sup>. Por outro lado, se pensamos na perspectiva de uma aplicação mais ampla do quadro analítico-conceitual que adotamos então, notaremos que a transposição já não é tão simples. Este quadro apresenta, a nosso ver, limites neste sentido. Para tal, seria necessário procurar situar melhor o lugar das relações diretas de poder no universo mais amplo das relações sociais estabelecidas pelos agentes. Em outras palavras, há que se responder, de forma precisa e clara, a perguntas como: Qual a ligação entre as relações diretas de poder e as relações sociais de produção, o mercado, as relações institucionais, os privilégios jurídicos, os mecanismos “legítimos” de repressão? Qual seu papel na criação de identidades sociais que propiciem ações coletivas, ou, ao contrário, na atomização destas identidades?

Pela ampliação do quadro analítico-conceitual empregado para o estudo de Petrónio procuramos estabelecer, na mesma perspectiva daquele estudo, uma análise de um espectro documental mais amplo. Certamente que fazê-lo não é simples. Realizá-lo dependeu de uma ampla reflexão, que contemplou as discussões sobre a questão da sociedade civil, entre outras, não menos complexas. O desenvolvimento dessa alternativa pareceu-nos necessária para repetir o desempenho positivo que mostrou na análise do

<sup>5</sup> Como bem ressaltou Plekhânov: “A tese inicial do materialismo, como repetimos inúmeras vezes, diz que *a história é feita pelos homens*, e se ela é feita pelos homens, está claro que é feita, também, pelos ‘grandes homens’. Só resta discernir o que, exatamente, determina a atividade desses homens”. PLEKHÂNOV, G. *Os Princípios Fundamentais do Marxismo*. São Paulo: Hucitec, 1978, p. 59.

*Satyricon*; garantindo, mais uma vez, que fossem superados os limites encontrados para se compreender o universo da pobreza, propiciando que a analisássemos em sua multiplicidade, como alternativas que se afirmam e que têm particulares maneiras de se relacionar com o restante do corpo social.

Nosso propósito neste livro é justamente dar um passo à frente nesse desafio analítico. Pretendemos incrementar os elementos de análise utilizados anteriormente para estudar Petrônio. Nosso objetivo central continua sendo, contudo, compreender melhor o universo dos pobres no mundo romano. Para esse novo estudo, partimos da hipótese apresentada a seguir.

Mesmo que se admita que os agentes que compõem os vários níveis da pobreza possam se ver, em algumas ocasiões, como um todo e agir como tal, há que se convir que isto é raro. É preciso criar mecanismos para se compreender a dificuldade que empiricamente se verifica para que ocorram mobilizações coletivas, que reúnam a pobreza em torno de objetivos comuns. Daí a importância de se compreender este elemento de dissociação dos setores subalternos. É um elemento que ultrapassa o que se possa chamar de “ideologia”. Estamos falando da lógica de organização social, não formalizada por meio de códigos escritos (legais ou não) ou coagida extraeconomicamente, construída e reproduzida também pelos interesses dos agentes pobres, que pretendem se afirmar socialmente. Como esta lógica privilegia os interesses particulares, o sucesso individual, parcializando coletivos com interesses comuns, os que têm maior capacidade de afirmação social se beneficiam desta lógica na esmagadora maioria dos casos. Essa é nossa hipótese central, ou seja, a ordenação social romana privilegiava a criação de laços de solidariedade orientados pelo atendimento ao interesse individual e imediato.

Com isso, entre os setores subalternos existiria uma tendência a privilegiar as solidariedades verticais, isso é, aquelas estabelecidas com os superiores hierárquicos na sociedade. Conseqüentemente, a capacidade de contestação da ordem social pelos setores subalternos ficaria reduzida. Mas isso não significa que os setores subalternos deixassem de impor demandas. Faziam-no de forma individual, por excelência, pressionando por concessões. Isso, por efeito de composição, acabaria gerando uma pressão social que, ainda que dispersa e não-orgânica, seria relevante. Nosso desafio é investigar essa hipótese a partir de Sêneca.



Quando se pensa em fazer um estudo da Antiguidade partindo de pressupostos dados pelo individualismo metodológico, escapando assim à utilização dos conceitos de classe e estamento, mais largamente utilizados na História Antiga, pensa-se logo na tradição que se criou a partir dos estudos de Finley. Efetivamente, esta tradição se caracteriza por fazer largo uso do individualismo metodológico, dando centralidade a conceitos como o de patronato em seus estudos. Assim, inicialmente, gostaríamos de fazer uma breve discussão acerca dos motivos que nos levam a *não* adotar os princípios utilizados por tal tradição em nosso estudo de Sêneca.

### **A tradição de estudos da sociedade antiga derivada de Finley e o Estudo de Sêneca**

Uma ampla gama de estudos tem se constituído a partir da contribuição de Moses Finley. Autores como Peter Garnsey, Richard Saller, Andrew Wallace-Hadrill, Charles Whitaker, entre outros, inspirados por Finley, têm trabalhado no sentido de apreender a sociedade tornando chave o uso de conceitos como o de patronato. O resultado básico dessa alteração de ênfase seria que não teríamos mais que pensar a sociedade como um aglomerado de grupos sociais ordenados segundo a capacidade de alguns agentes concentrarem mais recursos materiais ou honra, hierarquizando-se como classes ou estamentos que se colocam em interação. Para eles, o fundamental seria apreender o que os agentes sociais pertencentes às elites são capazes de, fazendo uso de sua riqueza e honra, colocar sob sua sujeição outros agentes sociais. Com isso, teríamos a formação de uma elite que, por meio das relações de patronato, colocar-se-ia acima dos demais agentes e interferiria nas decisões de Estado. As casas seriam a forma mais manifesta dessa arquitetura social. Os senhores das principais casas seriam os elementos fundamentais nessa sociedade. Essa perspectiva acabaria apontando para o desenho de uma sociedade segundo o qual a elite colocaria, por meio do patronato, os setores subalternos sob sua proteção. Com isso, o Estado se construiria a partir da ação desses agentes sociais, que

capitaneariam as principais casas e aqueles mais próximos a esses. É bastante perceptível o caráter conservador dessa abordagem<sup>6</sup>, que denominaremos como tradição finleyniana.

Temos trabalhado em uma perspectiva similar a essa no que se refere à valorização das relações interpessoais estabelecidas pelos agentes como um elemento fundamental à compreensão da sociedade. Mas, para nós, essas interações têm um caráter diverso daquele pensado por esta tradição. É a importância das interações sociais estabelecidas entre os agentes e algumas das diferenças que marcam a forma como a vemos com relação a esta tradição que passamos a tratar de agora em diante.

Apresentaremos a perspectiva que temos construído com relação a esta a partir de alguns autores que têm se apresentado como fundamentais para nossa reflexão. Destacamos, especialmente, Bourdieu e Elster. Bourdieu é um autor cujas ideias têm um claro eco nos pressupostos analíticos utilizados por esta tradição. Elster, por seu turno, é uma referência bastante importante para a alternativa que procuramos construir.

Um ponto que nos aproxima desta tradição é o individualismo metodológico. Essa opção é bem definida por Elster:

A unidade elementar da vida social é a ação humana individual. Explicar instituições sociais e mudança social é mostrar como elas surgem como resultado da ação e interação de indivíduos. Essa visão, com frequência chamada individualismo metodológico, é, na minha opinião, trivialmente verdadeira<sup>7</sup>.

Esse pressuposto do individualismo metodológico tem inspirado diversos autores. O próprio Jon Elster, no campo do marxismo analítico; Pierre Bourdieu com sua teoria da prática; Erving Goffman e o sociointeracionismo<sup>8</sup>; Raymond Boudon e a sociologia da ação<sup>9</sup>, parecem-nos excelentes referências. Dentre esses autores, Bourdieu é, certamente,

<sup>6</sup> Sobre essa apreensão elitista da realidade social no interacionismo construído pela Escola de Cambridge, veja-se FAVERSANI, Fábio. *Op. cit.*, 1996a, pp. 43-70.

<sup>7</sup> ELSTER, Jon. *Peças e Engrenagens das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 29.

<sup>8</sup> Para uma apresentação das idéias de Goffman, cf. GOFFMAN, E. *La Presentación de la Persona en la Vida Quotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

<sup>9</sup> A perspectiva de Boudon foi sintetizada por ele em BOUDON, Raymond. "Ação". In BOUDON, Raymond (org.). *Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, pp. 27-63.

o que é mais identificável com os historiadores da tradição finleyniana. Examinemos seus pressupostos.

Bourdieu estabelece uma crítica ao que considera:

um paralogismo que consiste em tratar os objetos construídos pela ciência – a “cultura”, as “estruturas”, as “classes sociais”, os “modos de produção” etc. – como realidades autônomas, dotadas de eficácia e capazes de agir como sujeitos responsáveis de ações históricas ou como poder capaz de pressionar as práticas<sup>10</sup>.

Isso não significa renunciar à utilização de abstrações que dêem conta de compreender coletivos. O que Bourdieu propõe é que passemos do *opus operatum* ao *modus operandi*<sup>11</sup>. Somos, assim, levados a enfrentar o desafio de apreender como o agente social é, a um tempo, produto das estruturas sociais e transformador delas. Para tanto, Bourdieu desenvolve o conceito de *habitus*. Para ele:

As estruturas constitutivas de um tipo particular do meio [...], que podem ser apreendidas empiricamente sob a forma de regularidades associadas a um meio socialmente estruturado, produzem *habitus*, sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem ser o produto de obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem o produto da ação organizadora de um regente<sup>12</sup>.

O *habitus* é um conjunto de disposições ao qual cada indivíduo adere e incorpora. Cada sociedade disponibiliza a seus agentes uma série de *habitus* que são frutos das

<sup>10</sup> BOURDIEU, Pierre. “Esboço de uma Teoria da Ação”. In ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983, p. 56.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 60.

<sup>12</sup> *Idem*, pp. 60-61.

estruturas sociais. A ideia de *habitus* visa a superar a dicotomia entre indivíduo e estrutura<sup>13</sup>.

Uma ideia chave nessa tentativa de Bourdieu é a conjuntura. Ele nos diz que:

só podemos, portanto, explicar essas práticas se colocarmos em relação a *estrutura* objetiva que define as condições sociais de produção do *habitus* (que engendrou essas práticas) com as condições do exercício desse *habitus*, isto é, com a conjuntura que, salvo transformação radical, representa um estado particular dessa estrutura<sup>14</sup>.

A conjuntura é onde se dá a ação social. Diz Bourdieu que “as ações coletivas [...] são o produto de uma *conjuntura*, isto é, conjunção *necessária* das disposições de um *acontecimento objetivo*”<sup>15</sup>.

É graças à ideia de *habitus* e conjuntura que, para Bourdieu, “as condições para o cálculo racional em geral nunca são dadas na prática: o tempo é contado, a informação é limitada etc. E, no entanto, os agentes fazem, com muito mais frequência do que se agissem ao acaso, ‘a única coisa a fazer’”<sup>16</sup>. Para que não precisemos deduzir a consequência dessa conjunção, damos mais uma vez a palavra ao próprio Bourdieu:

os dominantes só aparecem como distintos porque tendo de alguma forma nascido numa posição socialmente distinta, seu *habitus*, natureza socialmente constituída, ajusta-se de imediato às exigências imanentes do jogo, e que eles podem assim afirmar sua diferença sem necessidade de querer fazê-lo, ou seja, com a naturalidade que é a marca da chamada distinção “natural”: basta-lhes ser o que são para ser o que é preciso ser, isto é, naturalmente distintos daqueles que não podem fazer a economia da busca de distinção<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990, pp. 45 e 63.

<sup>14</sup> *op. cit.*, 1983, p. 65

<sup>15</sup> *Idem*, p. 76

<sup>16</sup> *op. cit.*, 1990, p. 23.

<sup>17</sup> *op. cit.*, 1990, p. 23-24.

Com isso é possível asseverar que “há posições de um só lugar que ocupam toda a estrutura”<sup>18</sup>. Dessa maneira, o interacionismo social em Bourdieu é a adesão a um conjunto de práticas e crenças realizada de forma irrefletida e sem qualquer pretensão estratégica<sup>19</sup>.

Essa abordagem metodológica, comum a Bourdieu e à tradição finlenyana a que nos referimos, assume um caráter elitista do ponto de vista político e equivocado empiricamente, ao menos no que se refere à nossa fonte. Sêneca mostra claramente que uma posição social elevada é produto de hercúleo sacrifício e um sem número de temores quanto à sua manutenção. Para citar apenas um exemplo, remetemos o leitor à Carta LXXX, versículos 6 a 8:

Em contrapartida [aos pobres], aqueles a quem o vulgo chama felizes exibem uma boa disposição fingida, carregada, contaminada de tristeza, e tanto mais lamentável quanto, muitas vezes, nem sequer podem se mostrar abertamente infelizes, antes se vêem forçados, entre desgostos que lhes roem o coração, a representar a comédia da felicidade! Eu sirvo-me frequentemente deste exemplo, pois nenhum outro exprime com mais eficácia a farsa que é a vida humana, farsa em que desempenhamos papéis para que não fomos fadados. [...] O mesmo podemos dizer de todos estes efeminados que viajam de liteira, suspensos acima do comum dos mortais e olhando a massa de cima: a sua felicidade não passa de encenação!<sup>20</sup>

Sêneca, como se vê, jamais compreenderia o que Bourdieu quer dizer com a “chamada marca da distinção ‘natural’”.

As ações sociais, bem como a sociedade, não são “quase naturezas”, como diz Bourdieu a respeito do *habitus*<sup>21</sup>. Parece-nos mais razoável a proposição de Elster, para o qual “as ações são explicadas por oportunidades e desejos – pelo que as pessoas podem

<sup>18</sup> BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand-Brasil, 1989, p. 40.

<sup>19</sup> *op. cit.*, 1983 pp. 60-61., por exemplo.

<sup>20</sup> SENECA. *Epistulae Morales*. LXXX, 6-8. O mesmo temos em *De Breuitate Vitae*. XVII, 4, quando nos fala “daqueles a quem tanto custa obter o que têm e mais trabalho ainda manter o obtido”.

<sup>21</sup> *op. cit.*, 1983, p. 65.

fazer e pelo que querem fazer”<sup>22</sup>. É claro que a decisão a respeito do que são as oportunidades e desejos de si e dos outros precisam ser estimadas. Segundo Elster, “o que explica a ação são os desejos da pessoa juntamente com suas *crenças* a respeito das oportunidades. Como as crenças podem ser equivocadas, a distinção não é trivial”<sup>23</sup>.

Isso coloca como fundamental o pressuposto de que os agentes sociais atuam a partir de escolhas racionais e não de forma irrefletida ou conjuntural<sup>24</sup>. Para Elster – e concordo com ele –, as escolhas racionais operadas pelos indivíduos são fundamentais. Cito Elster para definir o que entendo por escolhas racionais: “Quando defrontadas com vários cursos de ação, as pessoas comumente fazem o que acreditam que levará ao melhor resultado global”<sup>25</sup>.

Isso não significa dizer que os indivíduos passem suas vidas fazendo cálculos todo o tempo, a cada mínima ação. Noções como seleção e reforço, entre outras, propiciam a automatização de uma série de ações cotidianas. Não significa dizer também que as pessoas necessariamente devam adotar cursos de ação egoisticamente orientados em detrimento de comportamentos altruísticos. Mesmo porque as pessoas podem acreditar que o comportamento altruístico sirva a seu autointeresse. O que pressupomos é que há escolha racional, uma motivação apreensível para as ações humanas, mesmo que o cálculo por trás delas não seja refeito a cada tempo. Isso é especialmente importante quando se trata das normas sociais, pois

a escolha racional é guiada pelo resultado da ação. As ações são avaliadas e escolhidas não por elas mesmas, mas como meios mais ou menos eficientes para um fim ulterior. Em contraste, o comportamento orientado por normas sociais não está preocupado com resultados<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> ELSTER, Jon. *op. cit.*, 1994, p. 30.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 37.

<sup>24</sup> Ainda que no campo do marxismo analítico tenhamos autores que dão, a nosso ver, peso exagerado à idéia de conjuntura. O melhor exemplo é de Przeworski, para o qual as classes não são compostas por indivíduos, mas são produtos de relações, de lutas (PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e Social-democracia*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991, pp. 67, 86-87 e 93, por exemplo). Daí que, para Przeworski, “as classes não são mais vistas como sujeitos históricos contínuos. As lutas de classes [...] sempre ocorrem em conjunturas específicas. Sua forma altera-se com a mudança nas conjunturas”. (PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e social-democracia*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991, p. 99.)

<sup>25</sup> ELSTER, Jon. *op. cit.*, 1994, p. 38.

<sup>26</sup> *Idem*, 1994, p. 38.

A complexidade das normas sociais não autoriza a busca de fins imediatos como objetivo central. As normas geram identidades e consolidam situações complexas resultantes das ações<sup>27</sup>. Como bem destaca Elster, analisando o porquê da complexidade das normas sociais:

Uma resposta [e, diga-se, é a resposta de Bourdieu e da tradição finleyniana, como podemos ver] é que a complexidade das regras serve a uma função adicional, a de manter fora os de fora e por baixo os iniciantes. É fácil imitar uma forma de comportamento, mas é difícil aprender mil regras sutilmente diferentes. Mas esse argumento se esvazia diante do fato de a vida da classe trabalhadora ser não menos regulada por normas que a das classes superiores<sup>28</sup>.

*Mutatis mutandis*, a mesma lógica preside a compreensão das instituições que são entendidas como um mecanismo de imposição de regras<sup>29</sup>.

Nossos pressupostos, diversamente daqueles da tradição finleyniana e de Bourdieu, impõe uma compreensão da sociedade que tome os subalternos como agentes sociais plenos, que atuam racionalmente e transformam sua realidade, tanto quanto aqueles da elite.

Estudada a base teórica mais geral que é adotada pela tradição finleyniana, cabe examinar, ainda que brevemente: 1. a partir de que debate historiográfico, 2. e como foi que a tradição finleyniana construiu sua opção pelo individualismo metodológico e 3. qual o lugar que ocupam as interações pessoais em seu quadro de análise. São esses três pontos que passamos a analisar agora.

A historiografia da Antiguidade envidou esforços substantivos no sentido de compreender as sociedades antigas a partir de conceitos que foram pensados,

<sup>27</sup> Citamos como exemplo os equilíbrios de convenção, que são algo como “protonormas sociais”.

<sup>28</sup> ELSTER, Jon. *op. cit.*, 1994, p. 146. Exemplos disso são as tentativas feitas por militantes de esquerda que procuraram se “proletarizar” durante a Ditadura Militar, sem conseguir, de fato, passar a serem vistos como um igual pelos trabalhadores cuja vida procuravam imitar. Atualmente, temos o exemplo produzido pelos “playboys”, termo pejorativo criado pelos “manos” do movimento “hip hop” para aqueles que, sem ser da periferia e tendo condições de vida bastante confortáveis, tentam imitar seu estilo sem qualquer sucesso.

<sup>29</sup> *Idem*, 1994, p. 174.

inicialmente, para compreender, sobretudo, as sociedades modernas, ou, mais especificamente, o advento das sociedades capitalistas<sup>30</sup>. Um debate bastante produtivo foi estabelecido entre duas tendências que foram qualificadas como “primitivistas” e “modernistas”.

Os primeiros ressaltaram que as sociedades antigas seriam muito diversas das contemporâneas, sendo que estas eram marcadas por uma racionalidade econômica e por um individualismo por demais destacados. Os antigos, ao contrário, teriam uma sociedade completamente e em tudo diversa da nossa. Na opinião dos primitivistas, então, aquelas sociedades seriam pautadas por outra lógica, outra racionalidade. Sua ordenação estaria baseada acima de tudo em critérios fundados em distinções sociais da honra e, antes de vantagens econômicas, era a proeminência política que era buscada. A hierarquia social, assim, não seria construída com base em elementos econômicos estruturais, na capacidade de acumular recursos materiais, mas em distinções estamentais<sup>31</sup>.

Os modernistas, por sua vez, apostaram em outra visão geral. O mundo antigo seria muito próximo do nosso. A racionalidade dos antigos funcionaria como a nossa. Em que pesem as diferenças de organização daquelas sociedades frente às contemporâneas, os mecanismos de análise e os conceitos aplicáveis a sociedades contemporâneas seriam imediatamente aplicáveis ao mundo antigo. Assim, a hierarquia dessas sociedades seriam marcadas sobretudo por diferenças estabelecidas entre os agentes com relação à sua capacidade de concentrar os benefícios socialmente produzidos. Tanto contemporaneamente quanto na Antiguidade, teriam prevalência as diferenças produzidas no campo da estrutura econômica, sendo as divisões estamentais epifenômenos dessas distinções produzidas pelas diferentes capacidades dos agentes de acumular vantagens. Para os modernistas, as divisões estamentais seriam uma confirmação e tentativa de cristalização dessas vantagens<sup>32</sup>.

Esse debate foi bastante proveitoso por duas razões principais. Em primeiro lugar, prestou-se a demonstrar cabalmente a complexidade da ordenação social vivida no

<sup>30</sup> Os conceitos que referimos acima são os de classe e estamento. Nossa compreensão das limitações impostas pela utilização exclusiva de um ou de outro conceito já foram exaustivamente debatidas por nós anteriormente (cf. FAVERSANI, Fábio. *Op. cit.*, 1999, pp. 52-62 e FAVERSANI, Fábio. *Op. cit.*, 1996c, pp. 7-18), não crendo ser razoável repetir os mesmos.

<sup>31</sup> Um representante contemporâneo de tal perspectiva é Paul Veyne.

<sup>32</sup> Um representante contemporâneo de tal perspectiva é G. E. M. de Ste. Croix.



mundo antigo. Em segundo lugar, levou à constatação da necessidade de se produzir uma forma alternativa de apreender o mundo antigo que fosse capaz de desafiar as refutações colocadas a essas duas tendências, aproveitando-se do acúmulo produzido por suas investigações. Em outras palavras, a percepção hegemônica atual é a de que as duas tendências estavam corretas em certos aspectos e eram refutáveis em outros. O mundo antigo teria fortes elementos de contato com as sociedades contemporâneas e, ao mesmo tempo, seria marcado por particularidades que o caracterizam como profundamente diverso do nosso.

Embora uma apreensão ainda estritamente limitada aos paradigmas elaborados por “primitivistas” e “modernistas” se mantenha hoje, as perspectivas de análise mais comuns atualmente são aquelas que procuram uma posição de compromisso entre essas duas perspectivas, em especial no que se refere à crítica da utilização dos conceitos de classe e estamento como forma exclusiva de interpretar o mundo antigo.

Um autor-chave na construção desse espaço de superação dos termos do debate travado entre “primitivistas” e “modernistas” é Moses Finley. Ele inspirou uma geração de historiadores, que denominamos de tradição finleyniana, que têm procurado reinterpretar o mundo antigo por meio de uma nova abordagem, que reconheça as diferenças e semelhanças entre a Antiguidade e as sociedades capitalistas<sup>33</sup>.

Já examinamos anteriormente sobre quais bases é construída essa nova perspectiva hegemônica. Cabe-nos, agora, recuperar um pouco mais detidamente como esses autores apreendem as interações pessoais estabelecidas entre os agentes.

As inovações analíticas propostas pela tradição finleyniana encontram-se, em sua maioria, já nas reflexões de Finley. A base das proposições dessa tradição derivam dos argumentos que aparecem sintetizados em “Between slavery and freedom”<sup>34</sup>. Nesse artigo, Finley argumenta que a hierarquia social não se daria com base em conceitos como classe e estamento, mas de acordo com a capacidade dos diversos agentes adquirirem recursos que lhes desse uma liberdade maior. A base da divisão social seria, assim, dada

<sup>33</sup> Algumas obras importantes de Finley, como *Escavidão antiga e ideologia moderna* ou *Democracia antiga e moderna* marcam bem essa preocupação já em seus títulos. É importante destacar, no entanto, que a tradição finleyniana se aproxima muito mais de uma perspectiva “primitivista”, da qual surgiu, do que da “modernista”. O justo meio, para eles, está mais próximo de um extremo que do outro.

<sup>34</sup> FINLEY, Moses. “Between Slavery and Freedom”. In *Economy and society in ancient Greece*, Harmondsworth: Penguin, 1983.

pelas noções antitéticas liberdade e escravidão. Quanto mais próximo da primeira, mais promovido socialmente era um indivíduo. Não haveria uma divisão social que formasse grandes grupos sociais, mas a distribuição dos indivíduos ao longo de um *continuum* social.

Um segundo momento importante das formulações da tradição finleyniana surge em 1982, com o livro *Personal patronage under the early empire*, de Richard Saller<sup>35</sup>. Nessa obra, aprofundou-se a ideia de que haveria uma ordenação social no mundo antigo que não existiria em função de condicionantes sistêmicos, mas de uma maior variabilidade de posições sociais. Outra inovação, como indica o próprio título, seria a centralidade que passa a assumir o patronato nas análises sociais nos estudos da tradição finleyniana. Tais interações seriam a chave para se compreender a hierarquização e a construção de grupos sociais. As relações pessoais constituiriam, então, o elemento de análise do *continuum* social (como os elementos sociais se ordenam e se agrupam) proposto por Finley.

A valorização das interações como elemento de análise social dá mais um passo entre esses estudiosos no ano de 1987, quando é lançado *The Roman empire. Economy, society and culture*, de Richard Saller e Peter Garnsey<sup>36</sup>. Nessa obra, os autores propõem uma tipologia das interações. Em vez de apenas o patronato, como no livro de 1982, citado anteriormente, agora são três: amizade, patronato e proteção. Essas interações sociais são mostradas como fundamentais ao funcionamento e hierarquização da sociedade romana. É por meio delas que os diversos índices de promoção social são realizados<sup>37</sup>.

Um quarto momento importante na construção da abordagem proposta pela tradição finleyniana deu-se por meio de um encontro entre seus principais expoentes. Eles se reuniram para discutir estudos que tomavam por base a noção de patronato. O resultado desse esforço de elaboração coletiva é um livro, *Patronage in ancient society*,

<sup>35</sup> SALLER, Richard. *Personal patronage under the early empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

<sup>36</sup> SALLER, Richard e GARNSEY, Peter. *The Roman empire. Economy, society and culture*. London: Duckworth, 1987.

<sup>37</sup> Para atestar o que isso significa em termos de transformação da visão que esses autores têm da sociedade romana, bastará comparar essa obra com outra, resultado da cooperação desses mesmos dois estudiosos, publicada em 1982. Em *The early principate. Augustus to Trajan*. (Oxford: At Clarendon Press, 1982), Garnsey e Saller apresentavam a sociedade romana dividida em sete grandes grupos jurídico-estatutários, seguindo os cânones analíticos consolidados entre os "primitivistas".

editado por Andrew Wallace-Hadrill e publicado em 1990. Nessa obra, temos as contribuições que foram apresentadas, já contando com as modificações que cada autor achou necessário introduzir à luz dos comentários feitos por seus colegas. Ali, portanto, encontram-se bem consolidadas as principais opções analíticas feitas pela tradição finleyniana até então. A primeira delas refere-se a um consenso de que o patronato é uma chave essencial à análise social. Contudo, todos eles, nessa obra, limitavam-se a ver essas interações como fenômenos que não se integravam em redes, em um complexo de interações. Era consensual, ainda, que as relações de patronato, por pressupor trocas entre os agentes, existiam apenas entre as elites. Os setores subalternos não estariam incluídos entre os que têm algo a oferecer sob o Império. Já não tinham mais o voto, no caso dos cidadãos, e seriam depossuídos de qualquer coisa de interesse para a elite no geral.

Assim, a tradição finleyniana consolida uma contribuição nova às análises sociais do mundo antigo ao propor que se atribuisse centralidade às relações interpessoais, retirando um papel determinante das noções de classe e de estamento. Mas, para que isso se mostrasse mais consequente, dois limites estavam colocados de forma mais direta. Um primeiro refere-se a não se dar um caráter sistêmico a essas interações<sup>38</sup>. Um segundo limite é revelado pela opção elitista desses autores. A exclusão dos setores subalternos limita a aplicação da inovação proposta ao estudo das elites. Fazendo uso desse axioma, admite-se que se estaria avançando na compreensão das elites, mas não da sociedade romana como um todo. Temos dúvidas sobre a possibilidade de se compreender as elites isoladamente e a certeza de que isso, em absoluto, não nos interessa<sup>39</sup>.

O quinto e mais recente momento na construção dessa abordagem apresenta-se em um texto que revela os últimos avanços analíticos produzidos por essa Escola. Ele foi escrito por Andrew Wallace-Hadrill e publicado como um capítulo da renomada *The*

<sup>38</sup> Essa crítica é feita por Dandecker e Johnson, que atuaram como uma espécie de críticos externos nesse seminário. Ambos são especialistas em teoria social e não em estudos clássicos. Isso demonstra a preocupação da tradição finleyniana de marcar com essa obra uma nova forma de se estudar as sociedades antigas. A validade dessa crítica foi assumida como pertinente na introdução escrita pelo editor do livro.

<sup>39</sup> Nossa apreciação das inovações oferecidas pela tradição finleyniana e seus limites, que aparece aqui resumida, foi desenvolvida com mais detalhe em *A pobreza no Satyricon, de Petrónio*. Ouro Preto: Eudop, 1999, especialmente pp. 62-78.

*Cambridge Ancient History*<sup>40</sup>. Por marcar a última palavra da tradição finleyniana em termos teóricos, esse trabalho merece um exame mais detalhado.

A tradição finleyniana, com a contribuição de Wallace-Hadrill, mostra que superou um dos principais limites colocado por sua perspectiva de análise, ou seja, limitar-se à análise das relações de patronato como sendo binomiais, sem formar redes<sup>41</sup>. Um ponto bastante claro no estudo de Wallace-Hadrill aparece na demarcação de que o mundo antigo seria outro mundo<sup>42</sup>. Isso aparece em diversos momentos. O autor deixa claro que as pessoas que atuavam no campo do Estado não constituíam uma burocracia à moda dos Estados Modernos<sup>43</sup> e que os níveis de institucionalização dos órgãos estatais eram insuficientes a ponto de mecanismos não institucionais serem mais influentes nas decisões de Estado do que aqueles altamente institucionalizados<sup>44</sup>.

Mas não é nisso que constitui o avanço do trabalho de Wallace-Hadrill. A tradição finleyniana sempre apontou essa distância que separaria o mundo contemporâneo do antigo. No passado, as relações de patronagem seriam mais importantes do que a institucionalização e a regulação racional e pública dos Estados Modernos<sup>45</sup>. Assim, por exemplo, o Estado romano não teria contado com uma burocracia<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> WALLACE-HADRILL, A., The imperial court. In BOWMAN, A. K., CHAMPLIN, E. e LINTOTT, A. *The Cambridge ancient history*. 2nd edition. Vol. X: The Augustan empire, 43 B.C. - A.D. 69. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 285-305.

<sup>41</sup> Cf a crítica feita em JOHNSON, Terry e DANDEKER, Christopher. "Patronage: relation and system". In WALLACE-HADRILL, Andrew (ed.). *Patronage in Ancient Society*. London: Routledge, 1990, pp. 219-242.

<sup>42</sup> "The world of kings and courts is one of which the present age has lost sight, and it requires an effort of historical imagination to take its structures seriously", WALLACE-HADRILL, *op. cit.*, 1990 p. 285. É impossível deixar de perceber a "imaginação histórica" de Wallace-Hadrill como eco das palavras de Tito Lívio quanto às dificuldades de o historiador reconstruir o que teria sido a fundação de Roma. É clara também a manutenção de um vínculo com a origem primitivista da tradição a que se filia o autor.

<sup>43</sup> *Idem*, p. 281.

<sup>44</sup> *E.g.* o paralelo que o autor faz entre a corte e o Senado, sendo o segundo com nenhuma significação, p. 281. A mesma idéia é reafirmada nas páginas 298 e 305.

<sup>45</sup> Voltaremos a examinar com mais detalhe essa opção da tradição finleyniana ao apresentar qual nos parece ser o lugar da sociedade civil nos estudos sobre a Antiguidade Clássica.

<sup>46</sup> Pensar a existência de uma burocracia como a contemporânea no mundo antigo seria pecar por anacronismo, segundo o autor. Para ele, a aproximação correta seria com as cortes medieval-renascentistas (cf. pp. 285 e 289). Não se estaria, com essa nova comparação fragmentária, apenas substituindo o anacronismo? Se pensarmos nas relações sociais que se davam em uma e outra época, na extensão dos domínios submetidos a esses diferentes Estados – antigo e "medieval-renascentista" –, suas políticas tributárias, tudo enfim para além da mera existência de cortes, pensamos diferenças enormes. O termo corte é recurso analítico usado para o mundo antigo e é termo de uso corrente, que designa algo reconhecível, para o mundo "medieval-renascentista". Mas *cohors* latina nada tem a ver com a *cour* francesa ou a corte italiana. Comparar o que Wallace-Hadrill chama de corte à época dos Júlio-Cláudios com as cortes dos

A inovação aparece quando o autor avança a ideia de que as interações pessoais não são fenômenos isolados, mas que geram, por efeito de composição, redes de relações que são fundamentais para se compreender o mundo antigo. Essas redes de relações interpessoais configuram a corte imperial. Para Wallace-Hadrill, a corte romana é o resultado de relações sociais pouco institucionalizadas, mas bastante significativas<sup>47</sup>. É verdade que as redes, como não poderia deixar de ser em se tratando de um estudo produzido pela tradição finleyniana, restringem-se à ambiência das elites. A corte é fechada em torno de seus membros e aspirantes a ingressar nela<sup>48</sup>. O resto da sociedade é absolutamente passiva e apenas reflete a corte. Na visão de Wallace-Hadrill, a corte “dictated the tone of society [...] and art history points to the deep penetration of the lives of Roman by the stylistic and moral values of the imperial circles”<sup>49</sup>.

A sociedade se ordenava e funcionava a partir da corte. E a corte tinha um centro, o Imperador. O que vale para compreender a sociedade romana, segundo Wallace-Hadrill, seria, assim, a capacidade de inserção dos indivíduos na corte e, em consequência, sua maior ou menor proximidade com o Imperador. Nesse sentido: “The court is not simply the ruler’s household operating as an interface with the society over which he rules. The distribution of power in monarchical society is likely to correspond to the distribution of access to the ruler”<sup>50</sup>. Com isso, temos uma tautologia, onde a sociedade “faz” o Estado essa mesma sociedade ordena-se conforme a relação que os indivíduos estabelecem com o centro desse Estado, que é o governante.

A elite da sociedade seria, desse modo, composta por aqueles que eram mais próximos do Imperador, a corte, independentemente de sua condição jurídica, que é abandonada como elemento fundamental para se explicar a sociedade antiga<sup>51</sup>. Wallace-Hadrill afirmará que “the exercise of patronage was how the elite traditionally defined its

príncipes de Maquiavel parece-me tão anacrônico quanto ver uma burocracia dos Estados nacionais no mundo antigo. Mas esse não é nosso ponto central, por isso, o mantemos aqui, em nota de rodapé.

<sup>47</sup> Para Wallace-Hadrill, seguindo uma inspiração weberiana, a corte é uma instituição: “This was a social not a legal institution”, p. 285. O alto índice de institucionalização está no Senado, mas o poder não. Então vale explicar, para o autor, a corte e não o Senado.

<sup>48</sup> Cf. pp. 284, 289 e 291.

<sup>49</sup> Cf. p. 292. À p. 294, o autor afirmará ainda que a corte é o centro gerador dos debates e rumores e da formação de opinião da sociedade.

<sup>50</sup> Cf. p. 289.

<sup>51</sup> Cf. p. 284. Essa ideia aparece também à p.301, onde o autor afirma haver “a divorce between status and power”. Com clara preeminência do segundo para determinar as posições sociais. Na mesma página, afirmará que “patronage cut across status barriers”.

own standing”<sup>52</sup>. Desse modo completa-se um transcurso que vai da obra de Garnsey e Saller, publicada nos “new surveys”, de *Greece & Rome*, onde as condições jurídicas eram centrais; passando pelas obras da tradição finleyniana anteriores à publicação desse capítulo de Wallace-Hadrill em *The Cambridge Ancient History*, quando elas têm um papel secundário; chegando até esse texto que analisamos agora, no qual, como vimos, elas perdem totalmente a importância. Aqui o que vale é exclusivamente a proximidade com relação ao Imperador.

Teríamos, assim, um pólo de ordenação social principal, que seria a corte. As casas dos poderosos que compunham a corte também seriam importantes como uma forma de disseminar essa ordenação pela sociedade. O funcionamento das casas teria uma única lógica, tanto no que se refere aos mecanismos que garantiam acesso a elas quanto no que diz respeito ao seu funcionamento. A diferença seria apenas de escala. A casa mais importante, a mais poderosa, é a imperial. Fazendo eco a Sêneca, especialmente em seus *De Clementia* e *Apocolocyntosis*, Wallace-Hadrill afirma que:

We might think of it [court] as the centre of a sort of solar system. Numerous houses of the rich and powerful in the city of Rome acted as lesser courts, centres of influence round which social activity clustered, to which visitors and clients thronged in the morning, and where sophisticated entertainment was provided later in the day. The palace was both similar to them and yet outshone them, the centre round which ultimately they derived their own radiance<sup>53</sup>.

A corte é, assim, o único centro de poder. As outras casas não têm “brilho próprio”. Elas orbitam em torno da corte e retiram dela sua energia. Segundo Wallace-Hadrill, “the court was the font of power and favour – and so the scene of anxieties and humiliations. Men love or hate Caesar, according to Epictetus, only because of his power to confer and take away advantages, wealth, military rank, praetorships and consulships”<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Cf. p. 299.

<sup>53</sup> Cf. p. 295.

<sup>54</sup> Cf. p. 296.

Centro de massa (poder) e centro de energia (favores), o sol (imperador) seria o centro do sistema (sociedade)<sup>55</sup>. Se pensarmos a sociedade romana como uma aplicação adaptada da Lei Universal da Gravitação de Newton, como faz Wallace-Hadrill, poderemos imaginar os setores subalternos como a poeira cósmica, elementos de massa insignificante e, portanto, incapazes de estar na órbita de algum planeta ou satélite; sem massa suficiente sequer para gerar uma força gravitacional que os agregasse; apenas ficariam pairando pelo Universo, sem poderem ser observados nem mesmo pelo telescópio mais poderoso.

De fato, é essa a decorrência lógica do “sistema solar” de Wallace-Hadrill, como ele mesmo afirma, dispensando nossas especulações. Os setores subalternos não teriam qualquer importância sob o Império. Enquanto sob a República teríamos mais de um centro de poder disputando o favor popular, sob o Império só haveria um centro e, portanto, seria a ele que se dirigiriam todos. Wallace-Hadrill resumirá essa sua percepção com as seguintes palavras:

The reign of Augustus was one of transition from the pluralist patronage system of the Republic, whereby the nobility competed with each other to maximize their following and thus their influence with the *populus Romanus*, to the imperial pattern under which the emperor monopolized the support of the *populus*, and the elite looked to him for favours, which they in their turn distributed to others<sup>56</sup>.

Sob o Império, assim, todos buscavam alguém acima. Os que estavam abaixo nada significavam. A eles apenas restava ficar correndo atrás do brilho dos que recebiam mais luz do sol... e o sol não era para todos!

A grande diferença entre o sistema solar e a sociedade romana é que o fluxo de energia não se propagava no vácuo, mas através de mediadores. Esses mediadores seriam a atmosfera que cercava o Imperador-sol. Era preciso atravessá-la e ela, ao mesmo tempo

<sup>55</sup> Impossível não deixar de destacar que aquilo que para Sêneca era um sonho, para Wallace-Hadrill é uma descrição da realidade.

<sup>56</sup> Cf. p. 299. e, ainda, p. 305.

em que permitia que a energia saísse do centro para os planetas e satélites, retinha parte dessa energia.

Daí a importância das redes de relações, visto que “the patronage of the emperor is the centre of a complex web, in which the courtiers act as brokers as well as beneficiaries”<sup>57</sup>. Assim, os benefícios produzidos pela sociedade estariam concentrados nas mãos do Imperador, que os distribuiria através de uma rede de dependentes e casas. Quanto mais próximos do Imperador, maiores as chances dos mediadores absorverem benefícios de forma direta ou se apropriar de parte das vantagens que eram encarregados de repassar a outros ou, ainda, extrair benefícios daqueles que deviam o acesso ao Imperador à sua intermediação. Desse modo, as pessoas que cercavam o Imperador, aqueles que compunham a corte, eram a elite real, independente de sua condição jurídica ser equestre, escrava, liberta ou senatorial. A elite era a atmosfera solar. Essa intermediação estendia-se por todo o Império, chegando até as casas provinciais, que se ligavam às casas senatoriais e equestres romanas, que por sua vez serviam de planetas para esses satélites provinciais.

O resultado dessa nova situação colocada pelo Império seria o estabelecimento da corte como único centro de poder. As lutas sociais se resumiriam a “two areas of tension [...] that within the senatorial-equestrian elite, and that between the elite and members of the inner imperial household, especially the freedmen officials”<sup>58</sup>. Seguindo a imagem criada pelo autor, poderíamos dizer que se trata de disputas para ingressar e se manter na atmosfera solar, de correntes de ar de alta e baixa pressão, que podiam gerar tempestades.

Wallace-Hadrill, dando importância às redes de relação – e às consequências geradas por efeito de composição das interações antes vistas como isoladas –, habilita-se a perceber um elemento interessante colocado pelo desenho da sociedade romana imperial: as divisões que produziam as lutas sociais não eram horizontais, mas verticais. Ele afirma que:

the lines of division of the elite at court were not between the social ranks of senator, *eques*, and freedman, which were united by multiples ties of family,

<sup>57</sup> Cf. p. 297.

<sup>58</sup> Note-se que, apesar de descartar a utilidade analítica dos estatutos jurídicos, o autor segue fazendo uso deles como categorias descritivas.



friendship and interest, but between groups of mixed status: the fissures were vertical not horizontal<sup>59</sup>.

Essa nos parece ser a mais significativa novidade do trabalho de Wallace-Hadrill no sentido de dar consequência aos pressupostos analíticos adotados pela tradição finleyniana. Essas divisões verticais, todas voltadas para a figura do Imperador, permitiriam a esse controlar as elites. Ao mesmo tempo, estando as solidariedades todas voltadas para o centro, elas consolidavam uma tendência a concentrar cada vez mais poderes. Augusto teria fundado um círculo vicioso. O centro de poder único atrairia todos, que lhe proporcionariam cada vez mais poder. Usamos mais uma vez a imagem criada pelo autor: é como se esse centro de maior massa (poder) cada vez mais atraísse outros elementos com massa significativa, incorporando-os, aumentando ainda mais sua massa e aumentando sua capacidade de atração e sua exclusividade. O Império tenderia, assim, a um despotismo crescente e irreversível. Como diz Wallace-Hadrill, “despite its conflicts and distasteful features, the court was a system of power which tended to its own perpetuation”<sup>60</sup>.

Dois problemas, contudo, parecem surgir da perspectiva proposta por Wallace-Hadrill. O primeiro deles é a autonomização das interações pessoais, atribuindo-lhes um caráter exclusivo para a explicação da sociedade. Essa opção, somada ao elitismo – que indicamos como um segundo problema – tomado como pressuposto analítico, levam-nos a não adotar a perspectiva de análise de Wallace-Hadrill. Nessa abordagem, a corte é um sistema fechado que se mantém autonomamente e controla de forma completa e absoluta o restante da sociedade, sem em nada depender dela. Isso não nos parece razoável. Se só fazer parte da corte interessasse, por que manter os sistemas produtivos, por exemplo? Para quê aspirar a *status* jurídicos mais elevados? Essa perspectiva não explica o que capacitava os indivíduos a competir entre si para ingressar na corte imperial e nem como se davam os padrões de renovação que se verificam nela. Como explicar, nesse sentido, que os planetas (os romanos) foram suplantados crescentemente pelos satélites (provinciais)? Ainda mais, se esse centro de poder era tão único e sólido, como

<sup>59</sup> Cf. p. 302.

<sup>60</sup> Cf. p. 308.

compreender que esse sol (Imperador) fosse apagado com tanta frequência? Como sabemos, os assassinatos de Imperadores foram vulgares.

A nosso ver, a perspectiva analítica desenvolvida no âmbito da tradição aberta por Finley aponta alguns caminhos interessantes para o estudo da sociedade romana. O ponto principal que nos importa destacar é a valorização das interações pessoais e sua percepção da orientação vertical da formação dos grupos sociais e, portanto, das lutas sociais como conflitos entre setores da sociedade que incorporavam indivíduos com diferentes posições sociais. A aliança para a formação de grupos sociais, assim, dar-se-ia privilegiadamente entre indivíduos com posições sociais distintas, em detrimento daquelas que se orientassem horizontalmente, entre “iguais”.

Contudo, em nosso entendimento, essa perspectiva analítica, ao desprezar o papel desempenhado pelos setores subalternos nessas lutas sociais, não cria mecanismos explicativos para a sua dinâmica. Isso precisa ser feito a menos que pretendamos nos manter nos limites da abordagem elitista proposta pelos autores que analisamos. Outro ponto que merece ser melhor elaborado se refere ao lugar das interações interpessoais no conjunto das relações sociais estabelecidas pelos agentes. Para esta tradição finleyniana, como vimos, as interações interpessoais suplantam as instituições e colocam o Estado em marcha. O Estado, por sua vez, molda a sociedade. Em nossa opinião, como já indicamos *en passant*, substituir a noção de que as relações sociais de produção ou os estatutos jurídicos seriam determinantes exclusivos para se compreender a sociedade pela concepção de que as interações pessoais é que ocupariam esse lugar não resolve o problema, apenas resulta em um deslocamento do foco de análise e não em sua ampliação. Acreditamos ser possível justamente ampliá-lo, considerando os três focos conjuntamente, sem tratar nenhum deles como determinante.

Assim, apresentados os elementos que nos parecem ser contribuições significativas para nosso estudo e quais os aspectos que não se adequam às nossas expectativas, passemos à apresentação dos instrumentos de análise que utilizamos em nosso estudo de Sêneca.

# Instrumentos analíticos

Enquanto eles se ocupam com o amanhã, eu preferi pensar no futuro.

*Alexis de Tocqueville*

A apresentação dos instrumentos analíticos se coloca em níveis bastante abstratos. Isso se deve a uma opção que fizemos ao redigir este trabalho. Pensamos que esses instrumentos analíticos não são um modelo de aplicação genérica para toda e qualquer situação social. Eles procuram ser um mecanismo de análise para a situação social que vimos ser representada pela obra de Sêneca. Sendo assim, só podem ser concretizados na análise dessa obra, que virá registrada nos capítulos seguintes. Contudo, não nos pareceu razoável deixar de explicitá-los. Por isso são apresentados aqui, em separado, mesmo correndo o risco de parecerem demasiado abstratos à primeira vista.

Esse instrumental procura estabelecer um espaço de compreensão da atuação dos setores subalternos sem considerá-los, *a priori*, como membros de uma mesma classe ou estamento. Pretendemos compreender a posição social dos agentes que compõem a sociedade a partir das interrelações que estabelecem entre si. Assim, organizamos a apresentação de nossas ideias partindo dos três tipos de interação social que nos parecem mais significativos para a análise de Sêneca. Essas interações não ocorrem de forma isolada e são apresentadas desse modo apenas para clarificar o lugar delas em nossa análise.

## Tipos de Interações Sociais

### Relações Sociais Intitucionais (Superestruturais)

São relações sociais reguladas por formalizações socialmente reconhecidas, já cristalizadas na prática social e que correspondem a um nível das relações sociais em que a

igualdade e a desigualdade entre os agentes são preestabelecidas e normalizadas pela concessão de direitos e atribuição de deveres desiguais. O lugar de intermediação desse nível é, por excelência e em última instância, o Estado. Bons exemplos dessas interações são aquelas entre senhor e escravo e entre cidadão e não-cidadão. Os privilégios jurídicos de uns e outros os colocam em situações sociais distintas. Uns existem, em larga medida, como elementos antitéticos dos outros.

### **Relações Sociais de Produção (Estruturais)**

Correspondem àquelas relações sociais que geram bens ou meios para sua produção. A associação entre os agentes para a consecução desses fins os coloca em posições desiguais com relação ao tempo despendido na realização dos fins e na quantidade de benefícios extraídos. O lugar de intermediação desse nível é, por excelência e em última instância, o mercado. Um bom exemplo dessa interação é a situação de um grande proprietário de terras, com capacidade de investimento, tendo muitos trabalhando para si e vivendo da renda aferida com a produção realizada por esses. Os que trabalham para o grande proprietário e esse vivem situações sociais claramente distintas. Contudo, como no caso anterior, são distintas, mas interrelacionadas.

### **Relações Sociais Interpessoais (Sociedade Civil)**

Correspondem ao nível de intermediação entre os agentes não regulados pelas relações socioeconômicas ou relações sociais institucionais e, ao mesmo tempo, uma ponte entre ambas. É o campo das relações não-econômicas e não-institucionais. Serve como meio de otimização dos benefícios adquiridos nos níveis anteriores. O lugar de intermediação desse nível é, por excelência e em última instância, a sociedade civil. São exemplos desse tipo de interação social: as relações de patronato, proteção e amizade.

Esse nível incorpora o que, nas pesquisas anteriores, chamamos de relações diretas de poder. A alteração do nome não é mera formalidade, mas uma marca de um novo estágio da pesquisa. A ideia de relações diretas de poder encerrava dois inconvenientes que se apresentaram claros ao longo dos debates que estabelecemos com outros pesquisadores. O primeiro deles é ressaltar demasiadamente o elemento poder, que aí

está contido, mas que não é tudo, como parecia. Outro problema é a designação “diretas”. Essa palavra leva a pensar que seriam relações isoladas, de um único nível, tal como pensada pela tradição finleyniana analisada no capítulo anterior.

Pensamos, ainda, em nomeá-las como relações sociais concorrenciais. Contudo, o designativo concorcencial reforçaria demais o elemento de competição contido nelas. É verdade que os diversos agentes colocam-se em disputa dentro desse nível de diversas formas:

a. Concorrem por posições: vários desejam a condição de cliente desse ou daquele homem; ou ter esse ou aquele como amigo etc. Essas relações são concorrenciais à medida que operam a partir de recursos escassos. Amigo, patrono, liberto, cliente, protetor, protegido e escravo são efetivamente recursos escassos.

b. Internamente aos grupos sociais há também um forte elemento concorcencial. Clientes querem melhor se posicionar, isto é, colocar-se mais próximo do patrono do que os demais clientes. Escravos disputam posições na hierarquia dos plantéis etc.

c. Outro elemento que reforça o aspecto concorcencial da relação é o fato de ela se basear em estimativa de signos produzidos em outros níveis. Isso faz com que eles não se façam por si próprios, mas dependam da estima alheia. É preciso levar esses símbolos a serem vistos como positivos frente a outros. Apresentar esses símbolos redundaria em representação social; em ser eficiente na demonstração dos elementos que traz para o jogo social.

A designação pela qual optamos, por sua vez, também apresenta problemas. A nomeação de interpessoal faz esvaecer esse elemento concorcencial, mas chama a atenção para outro aspecto também importante, que é marcado pelos seguintes elementos:

a. Sua realização a partir do nível micros social. Ela se realiza a partir de interações individuais ou, mais raramente, entre indivíduos e coletivos. O problema é que essa fórmula deixa menos destacado que, ainda que construídas assim, as interações elevam-se a partir desse nível, não se limitando a ele.

b. Uma pretensão de perenidade da relação, de sua permanência. O nome concorrencial dá a impressão de que seu objetivo é a eliminação do outro que interage, do concorrente. Mas não é isso, obviamente. Trata-se de uma associação que leva a ganhar-se força com relação a concorrentes que não interagem consigo. O conjunto das interações, como será apresentado, forma grupos que competem entre si. Esses grupos de agentes sociais têm por base vínculos de fidelidade e solidariedade. As trocas de benefícios regulares entre os membros do grupo levam ao reforço da identidade forjada pela existência dos vínculos que unem diversas pessoas. Os vínculos entre essas pessoas são simétricos ou assimétricos. A assimetria consolida uma coesão entre indivíduos com posições sociais díspares e é reconhecível externamente ao grupo. A assimetria é também demonstrativa da superioridade da posição social de uns com relação a outros. Os vínculos simétricos, por outro lado, explicitam o reconhecimento da igualdade entre as posições sociais de dois indivíduos. Com isso, pode-se colocar as pessoas como disputantes de posições no interior de um espaço social delimitado pelo somatório de todos os participantes de um grupo e os recursos controlados por ele em seu conjunto. A área mais próxima ao ápice é ocupada por aqueles indivíduos com uma maior capacidade de geração de vínculos em que ocupem o posto superior nas relações assimétricas que estabelecem. Cada um traz para o interior do espaço do grupo os símbolos e os recursos produzidos através das relações sociais de produção e institucionais. Esses recursos e símbolos, ao serem expostos à disputa da estima dos outros no interior do grupo, criam, do ponto de vista de quem é externo a esse grupo, uma imagem da força do coletivo que integra esse grupo. É a capacidade de afirmação do grupo que está em causa e, para tanto, há solidariedade interna.

Tudo o que vimos no parágrafo acima leva à constituição de grupos sociopolíticos que atuam no sentido de apoiar seus membros na disputa de condições de classe e estamentais mais positivas frente a membros de outros grupos sociopolíticos.

A noção de interpessoal, contudo, para além e para aquém disso tudo, é um nome banalizador pelas proporções que, a partir, sim, da mera interação pessoal, assume esse nível. O conjunto dos grupos sociopolíticos é que constitui a sociedade civil, onde grupos verticalmente orientados, no que se refere à solidariedade, enfrentam-se. Disputam a formação de consensos, a construção da agenda pública, a ocupação de condições de

classe e estamentais mais favoráveis para os membros do grupo etc. E, aí, a ideia de interpessoal, decididamente, não permite entrever isso.

Essa indecisão acerca dos nomes não é de menor importância, mas uma mostra dos paradoxos e contradições de um nível das relações sociais que, ao colocar os agentes em competição, posiciona-os socialmente uns em relação aos outros; e que, ao colocá-los uns em conflito com os outros, gera também vínculos de solidariedade.

Fazendo um balanço das vantagens e desvantagens das diferentes designações, optamos por relações interpessoais por ser o nome que se coloca mais de acordo com a apresentação que Sêneca nos faz delas.

## **Interação entre os Níveis**

### **Posições na Estrutura Econômica e Ordem Social**

A hierarquia produzida pelas relações sociais de produção é o reflexo de sistemas produtivos específicos. Essa hierarquização gera lugares determinados, que estabelecem acesso diferenciado aos benefícios produzidos pelo sistema. Além disso, esses lugares também consolidam graus diferenciados de envolvimento com o sistema produtivo (tempo envolvido com o sistema produtivo, exclusividade ou não do vínculo etc.) e o nível de autonomia e decisão relativas e internas ao sistema.

Essa desigualdade social gerada pelas relações sociais de produção no interior dos diversos sistemas produtivos leva à formação de condições sociais específicas, a que denominaremos condição de classe.

### **Benefícios Institucionais e Ordem Social**

As instituições, em suas órbitas de alcance, operam normalizações que fazem alguns indivíduos capacitados e outros não a certas ações ou benefícios. Geralmente, produz categorias institucionais que correspondem a capacidades e acesso a benefícios diferenciados. Por essa forma, alguns podem votar, outros não; alguns têm acesso aos processos de construção das decisões institucionais, outros não; alguns podem se

apropriar dos recursos captados pela instituição, enquanto outros cedem recursos produzidos por si a ela etc.

Essa desigualdade, institucionalmente gerada, produz diferentes condições sociais, a que denominaremos condição estamental.

A obtenção de uma elevada condição de classe pode abrir caminho para uma elevada condição estamental, ou vice-versa. Pode ocorrer, ainda, de uma e outra atuarem reciprocamente. Mas isso não é necessário e, mais, não é sempre possível. Isso significa que não há uma necessária concordância entre condição estamental e condição de classe. Uma e outra condições sociais são indicadores parciais. O fato de elas possuírem algum nível de interligação não nos deve levar a concluir, erroneamente, que uma determina ou condiciona mecanicamente a outra. Nem uma, nem outra condição social indica, por si, a posição social do indivíduo, mas apenas – e em conjunto – condicionam a construção e a elaboração dessa.

## **Posição Social**

Assentamos até aqui que a condição de classe e a condição estamental não produzem por si uma posição social do agente. Portanto, afastamo-nos das duas posturas historicamente mais adotadas pela historiografia da Antiguidade, que percebem uma delas como determinante e a outra como subordinada.

A alternativa que adotamos parte do pressuposto de que a posição social de cada indivíduo só é construída a partir da interação entre os agentes. A posição social é uma situação do agente no meio social. Ela não existe em si.

Os agentes estabelecem interações entre si, basicamente, por meio dos três mecanismos já mencionados, quais sejam: relações sociais de produção, relações sociais institucionais e relações sociais interpessoais. As duas primeiras são diferenciadas da terceira em diversos níveis. Um diferencial importante é o que enquanto as duas primeiras se estabelecem a partir de vantagens consolidadas, ou cristalizadas, a terceira corresponde a um nível de disputa menos regulado das vantagens em relação aos outros.

Nesse nível, temos a aferição das vantagens obtidas nos níveis anteriores. Alguém que produz riquezas pode levá-las ao mercado e aferi-las como vantagem pecuniária. Pode, no mercado, produzir sua condição de classe. Mas, para que uma condição



vantajosa de mercado se transforme em uma posição social mais elevada, é preciso que o agente produza símbolos de sua riqueza e os faça ser reconhecidos por outros agentes. Esse processo de elaboração e construção da posição social dá-se a partir do mercado e não nele. É preciso que outras pessoas estimem esses símbolos como válidos e suficientes. Aqueles que atuam no mercado, por exemplo, estimam igualmente a riqueza gerada pela terra e pela usura, mas as pessoas não fazem o mesmo fora dele. No mercado, um sestércio é um sestércio, não importa sua origem. No meio social, inevitavelmente perguntar-se-á de onde vem aquele sestércio; se não por outra coisa, para se especular sobre a estabilidade da fonte que o gerou, para saber se vale a pena apostar sua estima em seu possuidor. Assim, também cinquenta quilos de ouro serão sempre valiosos no mercado. Mas, caso seu possuidor faça-os virar uma porta para sua casa, possivelmente será considerado um esbanjador, um pródigo... O jogo social pode fazer ouro virar um símbolo negativo. O mercado não o faz.

O mesmo vale para a condição estamental. As vantagens institucionalmente produzidas, para gerarem uma posição social mais vantajosa, têm de ser socialmente estimadas. A propaganda obsessiva dos *cursi honorum* dá boa mostra disso. É preciso elaborar os lugares institucionais ocupados como dignidades e tornar seu (re)conhecimento tão extenso quanto possível. Outro exemplo relevante desse fenômeno é a elaboração da condição de *uir bonus*. Essa condição estamental só se realizava a partir de sua reafirmação. Que seria de um *uir bonus* que não fosse chamado a dirimir um litígio, que não fosse chamado ao fórum?

## **Axiomas**

Tomar o nível das relações sociais interpessoais como aquele que produz a posição social a partir das diversas condições sociais pressupõe que se acate alguns axiomas. Em primeiro lugar, considerar o homem como um agente social e não societal. Em outras palavras, isso significa conceber que os indivíduos têm uma limitada capacidade de apreensão do universo societário. Apreendem dele apenas o tanto quanto baste para a realização de seus interesses mais imediatos. A coincidência entre o social e a sociedade é uma rara ocorrência dada àqueles que têm um padrão incomum de intervenção social. Daí tomar-se como pressuposto que a apreensão analítica do agente social deve partir do

núcleo das interações imediatas efetuadas por ele. É essa esfera que constitui seu universo vulgar de cálculo e atuação. Um segundo axioma relevante é a pressuposição de que o agente social é antes de tudo agente. Sua inserção em uma estrutura econômica, em um grupo social, é um processo que pressupõe a revalidação ou o questionamento e enfrentamento com relação aos valores preestabelecidos nesses *loci* de interação social. Destarte, cada um deve, antes de interagir com um grupo em relação a outros grupos, realizar uma série de ações que o integre e o ajuste nesse grupo e na sua relação com os outros. Posição que, diga-se, é construída e reelaborada fundamentalmente a partir da somatória das ações individuais que são, via de regra, egoisticamente concebidas e realizadas<sup>1</sup> como a busca de um ótimo mais seguro decorrente da ação. O fato de os indivíduos insistirem ao longo do tempo em atuar a partir de seus interesses imediatos e individuais não configura, nesse caso, sinal de inconsciência ou de engano, mas de adequação a uma capacidade de intervenção elaborada na interação social.

Esses pressupostos axiomáticos nos permitem aproveitar a noção de sociedade civil como elemento de reflexão sobre o funcionamento desse nível de relações sociais interpessoais.

### **O Lugar da Interação Social na Antiguidade Romana**

Essa nossa perspectiva de valorização do universo da interação social para o estudo da Antiguidade Romana não é original. Como já destacamos, a história social de Roma mais recente, especialmente a partir do que chamamos de tradição finleyniana no capítulo anterior, envida esforços para realizá-la. Contudo, nosso trabalho afasta-se desta perspectiva que estudamos no capítulo anterior em razão dos pressupostos mais gerais que norteiam sua abordagem. Cabe aqui demarcar essa diferença para além das já indicadas anteriormente.

<sup>1</sup> Isso não decorre de um “instinto natural egoísta” ou algo assim. Ocorre que, para que um agente possa atuar de forma solidária com os demais, é fundamental que ele tenha confiança de que os demais também serão solidários com ele. Isso só é possível quando se tenha certo nível de comunicação e confiabilidade entre os agentes envolvidos. Isso será tanto mais difícil de ocorrer quanto maior for o número de agentes e menores suas condições de estabelecer contatos frequentes. Cf. a demonstração do ótimo dessa opção individualista nas condições acima estabelecidas pelo recurso explicativo construído pela teoria dos jogos por meio do dilema do prisioneiro.

Os pesquisadores da tradição finleyniana assumem que as relações interpessoais são fundamentais ao funcionamento social. No entanto, parece-nos que há um equívoco quando os autores transformam estas relações em um elemento primordialmente derivado de diferenciações das estimativas sociais da honra e voltadas ao controle social. O papel que cumprem como ordenadoras e estruturadoras sociais é subestimado, bem como seu papel transformador.

Como já procuramos demonstrar anteriormente<sup>2</sup>, isso se deve a uma leitura teleológica do lugar dessas interações na construção da sociedade. Para os autores da tradição finleyniana, elas ocupam um lugar como que transitório entre outros dois momentos, nos quais essas funções são cumpridas por outros mecanismos. Um deles é anterior e remete aos Estados monárquicos relativamente pequenos (em extensão e população). O Estado, profundamente centralizado, responde sozinho pelo papel de repressor e redistribuidor. Os níveis de produção e demanda por bens e serviços são muito menores e, por isso, mais facilmente administráveis. O segundo momento é bastante posterior. Remete-nos aos Estados modernos dotados de estruturas burocráticas e marcados pela coexistência com corporações capitalistas, que produzem bens e serviços em massa, além da onipresença do mercado como mecanismo redistribuidor. Nestas estruturas, as relações sociais interpessoais voltam a perder importância, pois suas funções são cumpridas por estruturas estatais, ou não-estatais, conforme o caso. Assim, a repressão fica a cargo do Estado que detém o monopólio da repressão legítima, enquanto a redistribuição e acesso a bens e serviços é tanto obra do Estado (por meio da tributação e políticas sociais), quanto das corporações (que produzem o necessário e, geralmente, mais do que o necessário) e do mercado (que regula o acesso desigual a bens e serviços, auxiliando a legitimação e estruturação dessas desigualdades).

A nosso ver, as interações sociais escapam ao mercado e ao Estado não por insuficiência desses aparatos sistêmicos naquele momento histórico, mas porque eles são conceitualmente incapazes de abarcar todo o universo social. Eles, idealmente, incorporam as relações sociais reguladas. Todas aquelas não-reguladas, aqui nomeadas como interpessoais, pertencem à sociedade civil.

<sup>2</sup> FAVERSANI, Fábio. *Op. cit.*, 1999, pp. 67-68; e JOHNSON, Terry e DANDEKER, Christopher. "Patronage: Relation and System". In: WALLACE-HADRILL, Andrew (ed.). *Op. cit.*, 1990, pp. 219-242.

A sociedade civil não é, contudo, um universo de interações sociais anárquicas. Assim não é, em primeiro lugar, pelo fato já destacado de que a sociedade civil é o resultado das diversas relações sociais interpessoais estabelecidas pelos agentes. Tais relações não existem em si, mas a partir dos elementos produzidos pela condição de classe e pela condição estamental de cada um dos interagentes. Em segundo lugar, o fato de essas interações serem difundidas em todo o universo social, sendo portanto regulares, e se basearem em uma mútua estimativa, leva à criação de um nível de interação social diferenciado. Isso não significa que exista, com isso, regulação estável e universal dessas. Se a houvesse, tornar-se-iam relações sociais institucionais.

### **Os Tipos de Interação Social Interpessoal: Delimitação dos Conceitos Utilizados**

A regularidade dessas interações permite o estabelecimento de uma tipificação que sirva de guia à análise. Notamos a existência de quatro tipos de interação: amigo ⇔ amigo; patrono ⇔ cliente / patrono ⇔ liberto; protetor ⇔ protegido; senhor ⇔ escravo. Passamos a definir o que entendemos por esses diversos conceitos. Preliminarmente, contudo, apresentaremos alguns conceitos que servem de base e perpassam todos os tipos de interações. Os três primeiros itens correspondem a essa modalidade de conceitos. Ao final, expomos a definição de dois conceitos que designam conjuntos de interações.

*Interação social interpessoal.* As relações sociais interpessoais surgem da imbricação das diversas interações sociais interpessoais. Essas caracterizam-se por serem estabelecidas entre os agentes, pressupondo alguns elementos, dentre os quais destacamos: a. uma pretensão de longa duração; b. a ausência de uma regulação legal ou coercitiva<sup>3</sup>; c. a ocorrência de uma troca regular<sup>4</sup> de bens, serviços ou demonstração de

<sup>3</sup> Há, naturalmente, elementos legais ou coercitivos que intervêm nas interações sociais interpessoais como limitadores do seu espectro de alcance ou como definidor de sua tipologia. Assim, por exemplo, a relação senhor-escravo é um tipo de relação que tem nos mecanismos legais e coercitivos os fundamentos de sua criação e manutenção. Mas estes recursos não regulamentam ou prevêm — e nem poderiam — todo um elenco de ajustamentos desta interação que pertence ao universo das interações sociais interpessoais. Deste modo, a criação da figura dos “favoritos”, o fato de um escravo ser punido, ou não, ser distinguido com a possibilidade de amealhar um *peculium*, ou não etc., tudo pertencerá a um nível de ajustamentos produzidos pelas interações sociais interpessoais entre senhores e escravos.

<sup>4</sup> Obviamente que definir o que significa “regular” em termos de frequência temporal é impossível. Há uma variabilidade dada por diversos índices, como: distância espacial que separa os agentes, interesse das partes

distinção<sup>5</sup> como elementos concretizadores da relação; d. flexibilidade, no sentido de que podem se alterar pela promoção social qualitativamente significativa de um dos agentes; e a existência de uma estimativa recíproca da posição social de um agente pelo outro, que será assumida como diferente, ou igual, segundo o tipo determinado de relação social interpessoal estabelecida. A interação social interpessoal funda-se em estimativas.

Isso leva a dois elementos fundamentais. Primeiro: quem estima, estima algo. E este algo, como dissemos, é produzido pelas relações sociais de produção e relações sociais institucionais. Se alguém estima, outrossim, o faz porque algo lhe é apresentado. E aqui entra o espaço de representação social. Os agentes desenvolvem estratégias, tanto para produzir recursos e símbolos a serem colocados em jogo nas interações interpessoais (estratégia de apropriação<sup>6</sup>), quanto para apresentá-las à estima alheia (estratégia de afirmação).

*Estratégia de afirmação.* Trata-se do conjunto de ações empreendidas pelos indivíduos para valorizar seus trunfos sociais. Obviamente, os exemplos são inesgotáveis por dependerem do meio social em que um agente se insira e de quais signos sejam valorizados neste meio. Os meios pelos quais os agentes procuram valorizar ao máximo os signos sociais positivamente estimados e ocultar aqueles negativos, buscando, como resultado, obter uma inserção hierárquica mais privilegiada em seu meio do que conseguiriam se se abstivessem de fazê-lo podem ser chamados de estratégia de afirmação.

em afirmar com maior ou menor frequência sua ligação, capacidade de ambos propiciarem esta troca etc. Deste modo, regular pode significar diariamente ou anualmente, o que importa é que essas trocas devem ser efetuadas de tempos em tempos, conforme pareça necessário e possível aos agentes.

<sup>5</sup> Há elementos que entram nestes mecanismos de troca que nos parecem ser dificilmente associáveis às categorias de bens e serviços, como, por exemplo, a presença do *cliens* na casa do *patronus* logo ao amanhecer. Que serviço gera o *cliens* ao prestar a *salutatio*? Na verdade, parece-nos mais correto afirmar que ele cria, em conjunto com muitos outros *clientes*, uma mostra de distinção para o *patronus* exhibir. E esta demonstração é possível não simplesmente pelo que os *clientes* fazem, mas pelo fato de outros agentes observarem o que eles fazem. Assim, fica difícil tomar tal como serviço, se não é isso que ele é e nem é esta lógica que ele obedece.

<sup>6</sup> Nas pesquisas anteriores, nomeávamos esse mecanismo de estratégia de sobrevivência. A alteração do nome, mais uma vez, é derivada das conclusões que chegamos a partir da discussão de nossas análises com a comunidade acadêmica. A designação original passava a idéia de obtenção do mínimo biológico para a realização da sobrevivência. Contudo, quando se trata do "mínimo social" (não à moda daquela definição universalizante de salário mínimo constitucional brasileiro), fazemos referência aos recursos materiais básicos mínimos necessários à construção de uma posição social. Assim, às posições sociais "a" e "b" devem corresponder "mínimos sociais" diversos. O fato de eles serem, por definição, qualitativos e relativos (referem-se a posições sociais) torna uma agrura estabelecer linhas divisórias fixas e nítidas. Isso valoriza para os agentes a necessidade de se ter uma estratégia de manutenção e, se possível, expansão das fontes de recursos e símbolos de que dispõem.

*Estratégia de apropriação.* A estratégia de afirmação depende sempre de uma estratégia de apropriação, com a qual se liga de modo recíproco. A estratégia de apropriação é aquela que produz os signos a serem otimizados pela estratégia de afirmação. As duas, em geral, atuam em conjunto. Por exemplo, se um indivíduo aspira ocupar um certo espaço social, terá de desenvolver uma estratégia de apropriação que gere recursos condizentes com a posição pretendida. Mas apenas isso, por certo, de pouco valeria. Terá, ainda, de criar uma estratégia de afirmação eficiente, que possibilite que os signos produzidos pela sua estratégia de apropriação sejam acatados, como válidos e suficientes, pelos outros agentes, franqueando-lhe acesso ao espaço social que pretende ocupar.

Como destacamos, os impulsos obtidos pela estratégia de apropriação intervêm, negativa ou positivamente, conforme o caso, na estratégia de afirmação, e vice-versa. O sucesso ou o fracasso no exercício destas estratégias é medido pela capacidade de afirmação dos indivíduos frente aos outros agentes com quem interagem. Esta competição entre os agentes<sup>7</sup> cria, em consequência, posições que são arrançadas e clarificadas pelo reconhecimento que um agente tem frente aos outros de suas pretensões. Daí a importância decisiva das interações sociais interpessoais, que servem como elemento concretizador destas posições relativas. Como se vê, as interações sociais interpessoais não são produto de uma insuficiência do Estado, do mercado, ou seja lá o que for, mas obedecem à necessidade de uma sociedade que se hierarquiza a partir de diversos impulsos, sem que nenhum seja determinante.

*Amizade.* São amigos aqueles que estimam ter uma posição social similar. Para demonstrar essa estima e, ao mesmo tempo, testar sua propriedade, os amigos trocam benefícios comparáveis. A igualdade entre os indivíduos não remete a algo calculado com rigor matemático. Antes de tudo, porque se funda em uma estimativa, realizada de parte a parte, sobre o nível social do outro e, portanto, comporta um espaço de imprecisão e, mais importante, um espaço para a representação no qual os agentes visam à otimização de

<sup>7</sup> Quando falamos em competição, é preciso esclarecer, que não nos referimos a uma "seleção social" (a exemplo da seleção natural). Uma e outra coisa são absolutamente diversas; existem e operam segundo lógicas totalmente díspares. Cf. ELSTER, Jon. *Ulises y las Sirenas. Estudios sobre Racionalidad e Irracionalidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

seus símbolos de status e prestígio<sup>8</sup>. Além disso, trata-se de uma igualdade qualitativa, ou seja, um diferencial quantitativo mínimo não era suficiente para criar um desnível qualitativo entre agentes. Ademais, essa igualdade guarda uma tolerância para com as pequenas instabilidades inevitáveis. Isso se deve à pretensão de perenidade de todas as relações estabelecidas, inclusive aquelas que não são de amizade. Como estas relações servem como elemento de afirmação e estabilização de posições, sua permanência acaba sendo um *a priori sine qua non*.

*Patrono-cliente/liberto*. O patronato é uma relação social caracterizável por três elementos: a. é assimétrica, isto é, envolve partes que estimam ter posições sociais diferentes, considerando que há uma parte inferior e outra superior; b. é recíproca, envolvendo troca de bens, serviços e demonstrações de dignidade desiguais entre duas partes ao longo do tempo; c. é interpessoal e é durável por ser uma relação sociopolítica que só tem sentido se for perene. Associamos as relações entre patrono e cliente e patrono e liberto por nos parecer que constituem um tipo apenas.

Não há porque separá-las em duas tipologias distintas. Note-se que até mesmo o nome dado ao agente que ocupa a posição superior da relação não se altera de um caso a outro. O liberto pode ser associado à figura do cliente no quadro das relações sociais interpessoais, sem maiores problemas. O que diferencia um e outro é a forma de criação do vínculo. Se o cliente o estabelece de forma voluntária, o liberto o cumpre de forma necessária, independente de sua vontade. Ao ser alforriado, passa a ser liberto de seu ex-senhor, queira ou não, cabendo-lhe uma série de obrigações para com seu ex-senhor, algo que é definido em grande parte pelo arbítrio do seu *patronus*. No entanto, se nesses aspectos o liberto se vê em desvantagem em relação à forma pela qual o cliente estabelece seu vínculo com o patrono, há outros em que o desprestígio se transforma em vantagem. Exatamente por estar juridicamente atrelado ao *patronus*, o liberto adquire uma maior capacidade de ganhar sua confiança, em especial se foi libertado em função de sua atuação como escravo ter sido positivamente estimada pelo senhor. Deste modo, cliente e liberto são iguais no fundamental: são estimados – e se estimam – com uma posição social inferior em relação a seu patrono; estabelecem um vínculo duradouro com este *patronus* ao qual deverão prestar benefícios em troca de algumas vantagens. Assim, o

<sup>8</sup> Entra aqui a estratégia de afirmação, como vimos.

que há de diverso de um para outro é a forma de ingresso nesta relação e não as suas características próprias. A forma de ingresso, uma ou outra, pode tanto ser positiva quanto negativa para cada um destes agentes, não decorrendo daí uma diferença qualitativa.

*Protetor-protégido.* A relação protetor-protégido é, talvez, o tipo mais complexo de todos, pois é a única delas que toma por pressuposto, não possibilidade, que um dos agentes envolvidos tenha sua posição alterada qualitativamente. Ela se destina, entre outras coisas, exatamente a promover a ascensão qualitativa do protegido e, portanto, à transformação desta relação. Ou seja, uma das possibilidades de estabelecimento de uma relação protetor-protégido é dada pela estimativa de que o protegido obterá uma ascensão social significativa. Deste modo, um jovem, controlador de signos como riqueza, tradição familiar, erudição, mas ainda sem um *cursus honorum*, pode conseguir um protetor que lhe abra caminhos. Este auxílio trará como resultado que protetor e protegido já não terão mais posições sociais qualitativamente tão diversas e deverão se tornar amigos. E qual a vantagem para o protetor? Ele ganha um amigo muito confiável. Lembre-se de que o estabelecimento dessas relações obedece ao que poderíamos chamar de aquisição de recursos escassos. Os agentes buscam para si relações específicas, analisando alternativas com cautela, porque há uma ausência relativa dos recursos cliente, patrono, protetor, protegido e amigo, em especial nos setores mais elevados da sociedade, onde as trocas envolvidas e os riscos oferecidos ao prestígio dos agentes são maiores. Daí empreender todo um processo de conquista de um amigo importante é, sem dúvida, visto como algo que serve aos interesses do protetor.

A outra modalidade de relação protetor-protégido também se explica em função de uma carência particularmente aguda de certos recursos humanos. Trata-se, por exemplo, da proteção oferecida aos artistas, em especial aos literatos. A erudição era um signo de prestígio social, que só raramente se encontrava desconectado de outros signos complementares de uma posição social elevada. Desse modo, os eruditos com uma posição social inferior logravam muitas vezes estabelecer uma interação que se distinguia da de patrono-cliente, pelos privilégios diferenciados que supunha. Um mecanismo semelhante ocorre no caso da figura do amante, entre outros.

*Senhor-escravo.* A relação social interpessoal entre senhor-escravo envolve um elemento de complexidade que é decisivo, ou seja, sua instauração depende da vontade de um dos agentes apenas. Este fator determina a relação social entre senhor e escravo. O



uso da coação extraeconômica, o arbítrio particular do emprego da violência, a legitimação da expropriação involuntária do trabalho são elementos criados e reproduzidos externamente ao domínio das relações sociais interpessoais. Estes elementos determinam diretrizes básicas, mas deixam em aberto outros aspectos da interação, que são criados por meio da relação social interpessoal. É a capacidade de afirmação de desejos e interesses, de parte a parte, que determinará o nível de violência empregado para a expropriação do trabalho, as condições de vida de cada escravo, sua posição no conjunto do plantel, suas possibilidades de maior autonomia, quer constituindo família quer tendo atividades econômicas particulares, seja gozando do direito de ir e vir seja conquistando autonomia para o estabelecimento de outras interações sociais interpessoais que não a que tem com o senhor etc. Desse modo, parece-nos adequado tratar a relação senhor-escravo como, também, uma interação social interpessoal, reconhecendo-a como diversa das outras.

*Grupos sociopolíticos.* Finalmente, entendemos por grupos sociopolíticos um conjunto dessas relações interconectadas. Assim, constituem grupos sociopolíticos os coletivos das relações estabelecidas por cada indivíduo com seu(s) cliente(s) e liberto(s), escravo(s), protegido(s), amigo(s), protetor(es), senhor e patrono(s). A extensão desses grupos é obviamente muito variável e depende da capacidade de cada agente em estabelecer interações ou de se inserir em grupos mais ou menos extensos. Assim, um escravo de um pequeno camponês, com o qual trabalha ombro-a-ombro, e um escravo imperial estão inseridos em grupos sociopolíticos de extensões bastante diferenciadas. Um proprietário de muitas terras, que pretenda trilhar um *cursus honorum* relevante, tenderá a construir um grupo sociopolítico mais extenso do que algum outro, que não tenha tais pretensões. Para uma última exemplificação, um pequeno proprietário de terras terá menor possibilidade de construir relações sociais interpessoais do que um grande proprietário, em função da menor capacidade de sustentar as trocas exigíveis como concretizadoras destas relações.

*Sociedade civil.* A sociedade civil corresponde ao conjunto desses grupos sociopolíticos e às interações que são empreendidas em seu interior, além das relações estabelecidas entre esses grupos. Essas relações podem ser de aliança ou de competição. A lógica que funda essas ações empreendidas pelos grupos é a da disputa não só pelo fortalecimento dos próprios grupos, mas também do acesso a recursos escassos gerados

no campo das relações sociais de produção e nas relações sociais institucionais. Graças aos padrões de interação que se estabelecem na sociedade civil, há uma tendência ao fortalecimento dos vínculos de solidariedade vertical, que caracteriza esses grupos. A disputa entre os grupos nesse campo se dá, assim, muito mais entre coletivos que se orientam verticalmente do que horizontalmente. Em outras palavras, patronos e clientes de um grupo aliam-se para disputar recursos escassos com patronos e clientes de outros grupos preferencialmente a clientes de diversos grupos que se aliam para disputar recursos com os patronos dos diversos grupos.

Como as interações que são estabelecidas no campo da sociedade civil são marcadas pela afirmação da fidelidade e da solidariedade entre os agentes, sendo reafirmadas com frequência, elas acabam por gerar um nível de comunicabilidade entre os agentes desses grupos que tende a ser maior do que as interações estabelecidas no campo das relações sociais de produção ou das relações sociais institucionais, isso sendo válido em especial para os setores sociais subalternos. Para perceber isso com clareza deve-se questionar sobre quais as condições objetivas disponíveis para que o coletivo formado por aqueles que eram escravos no campo das relações sociais institucionais pudessem se organizar pelos laços de solidariedade horizontal, reunindo-se e articulando ações orquestradas visando ganhos com relação aos senhores? Ou, por outro lado, quais as condições de fazer o mesmo para aqueles que eram expropriados no campo das relações sociais de produção?

A sociedade civil, dentro dessas condições objetivas, mostrava-se um campo bastante favorável para a formação de coletivos que se dedicassem a ações coletivas. Para os agentes subalternos era mais razoável investir no fortalecimento de um superior hierárquico que se capacitasse para a apropriação crescente de recursos escassos, contando com vantagens redistributivas no interior do seu grupo, do que intentar a construção de ações que levassem a reformas sociais que favorecessem sua condição classista ou estamental.

Os agentes sociais estariam, assim, inseridos em grupos caracterizados por uma unicidade de propósitos. O horizonte para o cálculo da ação social de cada indivíduo estaria em muito ligada às interações estabelecidas por ele. O horizonte de cada um deles seria dado exatamente por sua inserção na sociedade civil. O espaço da ação social dos indivíduos coloca-se, ordinariamente, no interior das fronteiras de sua inserção social

concreta e não com relação a uma abstrata e pouco apreensível condição de classe ou condição estamental. O agente atua a partir de sua posição social. Pensando desse modo, podemos analisar os homens como agentes sociais – e não societais –, racionais no limite de seu horizonte de planejamento estratégico.

Como se vê, o conceito de sociedade civil assume um papel chave na nossa perspectiva de constituir uma abordagem que possibilite compreender melhor os setores sociais subalternos e as limitações historicamente colocadas a uma atuação social marcada por laços de solidariedade horizontal que os uma em torno de ações fundadas em uma solidariedade entre “iguais”. Sendo assim, impõe-se que se faça uma discussão mais detalhada acerca do conceito de sociedade civil e os diversos usos que foram feitos dele na literatura sociológica clássica.

## **Sociedade Civil**

### **Retomada do Conceito**

Chama a atenção e merece destaque o fato de que apenas recentemente houve uma retomada desse conceito por inúmeros pesquisadores. Tradicionalmente, as ciências humanas fizeram uso de instrumentos analíticos que privilegiassem a relação dos indivíduos com o mercado (conceito de classe) ou com o Estado (conceito de estamento). Por que, então, atentamos agora para as interações sociais realizadas à margem do Estado e do mercado?

Para responder a esta questão, será necessário lembrar que essa atenção tem se dirigido ao problema desde a década de 1980, quando:

1. percebe-se o esgotamento das formas de organização política baseados na tradição marxista com a conseqüente reavaliação da proposição marxista de fusão entre Estado e mercado;

2. dá-se o fortalecimento, nos países centrais do Ocidente, da crítica ao desempenho do Estado de bem-estar social, por meio do reconhecimento de que as formas estatais de implementação de políticas de bem-estar não são eficientes. Associada

à crítica teórica ao desempenho do Estado de bem-estar social, surgiram novas formas de ação identificadas com os chamados novos movimentos sociais, movimentos que centram a sua estratégia, não na demanda de ação estatal, e sim na proposição de que o Estado respeite a autonomia de determinadas arenas societárias;

3. tem-se os processos de democratização em curso na América Latina e na Europa do Leste. No decorrer desses processos, atores sociais e políticos identificaram a sua ação como parte da reação da sociedade civil ao Estado.

Todo esse novo quadro colocou importantes questões aos diversos agentes sociais. Boa parte delas pressupõe uma adequada compreensão da noção de sociedade civil. O desafio para aqueles que lutam por mais justiça social é, a nosso ver, transformar seu discurso, até aqui ineficiente, senão equivocado, e passar a atentar para a incapacidade de se desenvolver formas de solidariedade a partir de estruturas de coordenação impessoal da ação. Ademais, urge explicar por que se mostraram insuficientes nossas intervenções nas instituições sistêmicas: Estado e mercado. É pouco acusar nossos adversários de neoliberais que querem menos Estado. Isso soa aos ouvidos da maioria como elogio a eles e tal juízo não deriva da inconsciência ou ilusão popular, mas de um cálculo egoisticamente orientado. Precisamos compreender isso mais adequadamente para que tenhamos capacidade de levar em conta esse fenômeno decisivo em nossas proposições de organização, ação e transformação social.

### **Elaborações do Conceito**

A ideia de sociedade civil foi criada no seio de duas brilhantes tradições intelectuais: o iusnaturalismo e o marxismo.

1. *Sociedade civil no iusnaturalismo.* Na concepção iusnaturalista, que fez largo uso do termo, a sociedade civil seria, *grosso modo*, aquela antitética com relação ao estado de natureza. No estado de natureza, cada homem age exclusivamente conforme seu interesse pessoal, individual. Em última instância é a sua força pessoal que o permite manter-se vivo. Isso leva a um padrão de liberdade potencial enorme (tudo é permitido, afinal), mas também a um nível de violência que não é menor. Haveria, como alternativa, a

realização de um acordo entre os indivíduos (voluntário - Rousseau -, ou arbitrado<sup>9</sup> - Hobbes). Cada um teria de abrir mão de sua liberdade individual em favor de uma liberdade coletiva para que fosse possível a todos sobreviver em melhores condições. Esse momento reflete a sociedade civil. Fica claro que os iusnaturalistas não se referiam a um momento cronológico, histórico, quando tratavam dessas duas alternativas. Imaginavam momentos éticos, irreconciliáveis, mas não autoexcludentes. A sociedade civil e o estado de natureza disputam espaço em cada uma das diversas sociedades efetivamente existentes.

Ainda *grosso modo*, poder-se-ia dizer que, no campo do iusnaturalismo, pensava-se convencionalmente que a volição egoística, não solidária por princípio, pertencia ao campo da ação individualmente orientada, ao universo do estado de natureza. Nesse campo, a realização de prejuízos ao conjunto da sociedade é indiferente, só se almeja a benefícios pessoais. E isso sempre existiu em todas as sociedades. Por outro lado, a volição solidária, por princípio dependente da formação de consensos, de solidariedade, pertencia ao campo da ação socialmente orientada ao universo da sociedade civil. Nesse campo, a realização de benefícios individuais pressupõe a orquestração do interesse pessoal com interesse coletivo. Não poucas vezes essa ação precisa assumir algum altruísmo para ser possível. Em muitos casos, o cômputo de prejuízos imediatos ocorre sem ser uma consequência não-intencional. Um autor que se inspirou nessa tradição e bem sintetizou seus desdobramentos foi Alexis de Tocqueville. O intelectual francês propugnava alguns princípios de análise social como ululantes. Em uma comunidade a realização da maior liberdade individual se dará com prejuízo dos padrões de igualdade social, por exemplo. Haveria uma tendência, não linear, nem ininterrupta, de realização de uma crescente igualização dos seres humanos ao longo dos tempos. A liberdade pessoal iria cedendo progressivamente espaço a sociedades mais livres<sup>10</sup>. Ao longo do tempo, para Tocqueville, o estado de natureza seria derrotada pela sociedade civil.

<sup>9</sup> Agradeço a Adriano Lopes da Gama Cerqueira por me ter feito perceber de maneira mais adequada a diferença entre as proposições de Rosseau e Hobbes quanto a esse aspecto.

<sup>10</sup> Cf. o prefácio da 12ª. edição e introdução de *A Democracia na América*.

2. *Sociedade civil no marxismo*<sup>11</sup>. Já na tradição marxista<sup>12</sup>, a sociedade civil é pensada como um momento da sociedade. E esse momento não existiu sempre, como o princípio ético iusnaturalista, mas é um produto da sociedade burguesa. A sociedade civil surge como resultado da libertação dos indivíduos das ordens do Antigo Regime, fruto, portanto, das revoluções burguesas e da expansão do capitalismo que foi destruindo mundialmente estruturas sociais diversas<sup>13</sup>. Assim, a sociedade civil foi vista como um fenômeno ausente no Mundo Antigo.

A tradição marxista divide as relações sociais, *grosso modo*, em dois níveis: um estrutural (o das relações sociais de produção) e outro superestrutural (o do *politischer Staat*). O primeiro produziria uma distribuição desigual das vantagens aferidas com a produção para as diversas posições ocupadas pelos agentes no sistema produtivo. Essa desigualdade encontraria canais que preservassem e legitimassem essas desigualdades nos níveis superestruturais de interação social. As relações sociais superestruturais

<sup>11</sup> Um esclarecimento que se faz necessário: trata-se da opção por uma formulação de inspiração marxista para nosso aparato conceitual. Bem poderíamos, por exemplo, ter afirmado que as interações sociais interpessoais situam-se entre as relações classistas e as estamentais. Isso nos aproximaria de um viés weberiano, sem alterar, de forma mais imediata ao menos, a hipótese, que é central, em seu conteúdo básico. A opção justifica-se em diversos níveis. Em primeiro lugar, o debate de matriz weberiano no interior da História Antiga limita-se, no mais das vezes, a tratar as relações classistas como derivantes imediatas das estamentais, que se determinam exclusivamente por posições de caráter sociojurídico. Isso está muito longe do debate que pretendemos empreender e não nos interessa uma aproximação dessa perspectiva analítica, que é empobrecedora e que explica muito pouco sobre o Mundo Antigo, como já tivemos oportunidade de demonstrar em trabalhos anteriores.

Contudo, o mais importante é que o debate weberiano não criou um espaço de polêmica que contemple de forma positiva a compreensão dos setores subalternos. O elitismo já presente na obra de Weber encontrou larga ressonância em seus seguidores, gerando um nível de reflexão bastante mais pobre no que se refere ao instrumental analítico weberiano comparado com aquele que encontramos nos autores de inspiração marxista. Isso se reflete na existência de um rico debate quanto à questão da sociedade civil no marxismo que, por sua vez, quase inexistente no pensamento de inspiração weberiana.

A sociedade civil é central para o nosso trabalho de análise, mas é bastante subestimada pelos weberianos. Para esses, o patronato é visto como institucionalizado, esvaziando o nível das relações sociais interpessoais. Assim, a compreensão que Weber dá do que seja institucionalizado nos afasta de seus paradigmas. A existência de um nível de interação social que não fosse, nem institucionalizado, nem controlado pelas relações de produção já aparece em Marx (como vinculado à estrutura) e será colocado em debate pela tradição marxista, que refletirá acerca da forma diferenciada de apreensão da sociedade civil proposta por Gramsci (como um subnível da superestrutura). Assim, optamos por uma alternativa marxista de análise por ela nos parecer mais proveitosa, tanto do ponto de vista acadêmico, quanto do ponto de vista político.

<sup>12</sup> A tradição marxista é, aliás, tributária, em alguma medida, do iusnaturalismo, em especial por sua ligação com o pensamento de Hegel, o último dos iusnaturalistas. Para Hegel, particularmente, a sociedade civil seria ainda o domínio das ações mais imediatas e egoisticamente orientadas, cuja validade particular só faria sentido se fossem acatadas como eticamente positivas até o ponto de se transformarem em valores fora da sociedade civil, no interior do Estado.

<sup>13</sup> Diga-se aqui, de passagem, sob os aplausos de Marx, como se pode atestar pela apreciação que ele fazia da intervenção do imperialismo britânico na Índia.

caracterizar-se-iam, assim, por serem cristalizações de vantagens aferidas que garantiriam sua reprodução. Essa exposição esquemática, que reproduz o que, em geral, derivou do pensamento marxiano acerca das relações sociais, não pretende dar conta de toda a complexidade e variabilidade de posições daí advindas, mas tão somente suportar inicialmente a nossa posição no interior desse debate.

Alguns elementos nos parecem derivar claramente desse tipo de concepção, que pautou em larga medida o marxismo e serviu para orientar a atuação estratégica da militância que tem por inspiração o pensamento de Marx. São eles:

a) a sociedade civil é vista como um espaço de interação social relativamente hipotrofiado<sup>14</sup>;

b) funda uma perspectiva política que pressupõe que a transformação da sociedade se dará por meio da intervenção nos níveis sistêmicos, pela unificação de Estado e de mercado<sup>15</sup>;

c) cria a percepção do processo de transformação social como algo dependente da atuação das vanguardas que catalisam as tendências apresentadas pelos níveis sistêmicos (pouco perceptíveis para a maioria dos agentes), intervindo nesses níveis; a sociedade civil reduz-se, assim, a uma arena vazia, sem campos de força decisivos, torna-se o espaço de uma “guerra de posição” eterna, sem consequências no sentido da superação do capitalismo<sup>16</sup>.

Foi nessa direção que quase todos os principais expoentes do marxismo investiram<sup>17</sup>. Uma única posição decididamente alternativa à marxiana é aquela construída por Gramsci. O marxista italiano situa a sociedade civil na superestrutura, como

<sup>14</sup> Como em Hegel, a sociedade civil reflete as ações atomizadas dos agentes. Essas ações só ganham importância analítica caso passem a se realizar no Estado (para Hegel) ou no mercado (para Marx).

<sup>15</sup> E fusão da sociedade civil em decorrência. Isso se daria com a eliminação das classes pela ação do Estado, tomado pelos proletários, intervindo no mercado, ainda caracterizado por uma lógica capitalista. A eliminação das classes via transformação do mercado levará à eliminação da necessidade do Estado, que é um instrumento da repressão de uma classe com relação a outra. Eliminadas as classes, não há mais o que reprimir, não há mais Estado. Note-se como o processo de transformação social se dá todo ele nos níveis sistêmicos mercado e Estado.

<sup>16</sup> Assim, a vitória de uma greve não significaria nada, a menos que trouxesse ganhos organizativos para os proletários. Os ganhos seriam sempre eliminados sistemicamente, pelo mercado. Só seriam importantes ganhos que apontassem para as transformações revolucionárias, sistêmicas.

<sup>17</sup> Unificando nesse aspecto até Trotsky e Stalin.

um subnível da superestrutura, para ser mais preciso. A sociedade civil era vista por ele como um campo importante nas disputas políticas que teriam de ser enfrentadas na construção do socialismo. Essa valorização da sociedade civil em Gramsci é clara quando lembramos que, para ele, esse campo é fundamental nos processos de construção da contra-hegemonia. Nossa perspectiva de análise não é exatamente idêntica a de Gramsci, de ver as interações sociais interpessoais verificáveis na Antiguidade Clássica no campo superestrutural; não entendida como parte da estrutura, como a *burgerliche Gesellschaft* (sociedade civil/burguesa) de Marx<sup>18</sup>. Contudo, cremos que Gramsci indicou muito bem a possibilidade de entender a sociedade civil como um domínio decisivo na construção das agendas públicas, consensos, identidades e solidariedades que podem ser a base para diversas ações coletivas que transformem os níveis sistêmicos.

Parece-nos ser importante detalhar um pouco mais esse ponto que se refere à contribuição gramsciana para a escolha dos instrumentos analíticos-conceituais que utilizamos para a análise da obra de Sêneca. A sociedade civil gramsciana poderia ser vista como um nível de interação social ao qual correspondem o que definimos como as relações sociais interpessoais, um espaço que incorpora e dinamiza os signos produzidos pelos outros dois níveis de interação social, colocando os agentes em competição e, por meio de sua capacidade de afirmação perante os outros agentes, posicionando-os hierarquicamente. Mais do que isso, seria fundamentalmente no espaço da sociedade civil que se criariam situações de realização de cooperação horizontal para a obtenção de objetivos comuns dos setores subalternos e fortalecimento dos vínculos horizontais de solidariedade, propiciando as condições para as transformações que levariam à construção da sociedade socialista.

A sociedade civil é constrangida e regulada pelos níveis sistêmicos (mercado, Estado), mas é também um espaço onde essas regulações e constrangimentos podem ser questionados, gerando um campo para a transformação dos padrões sistêmicos que a regulam. Não fosse assim, as estruturas se manteriam eternamente. Mas elas não se transformam por si, apenas em função dos indivíduos que orquestram suas ações em larga medida a partir da sociedade civil.

<sup>18</sup> Veja-se, sobre os entendimentos possíveis do conceito de sociedade civil, BOBBIO, Norberto. *O Conceito de Sociedade Civil*. 3a reimpr. Rio de Janeiro: Graal, 1994. (Biblioteca de Ciências Sociais/Série política, 23).



Nossa hipótese a esse respeito é a de que o complexo desenho da sociedade romana, tal como ela nos é apresentada por Sêneca, acabou por privilegiar a construção de vínculos de solidariedade verticais em detrimento das horizontais.

É preciso explicar o que isso significa. Nossa visão inicial da sociedade romana é a de que existe uma grande variabilidade de posições possíveis para os setores subalternos nos três níveis de interação social. A combinação das possíveis interações entre os três níveis leva a uma multiplicidade de posições sociais que é gigantesca. As condições de reconhecimento de um espaço social comum aos setores subalternos e de interesses gerais que os mobilizassem a uma ação coletiva são, desse modo, virtualmente inexistentes. Isso faz deles uma categoria analítica, antes de uma categoria cognitiva. No universo do reconhecimento social possível que se afigurou aos setores subalternos, a criação de vínculos verticais, no interior de facções geradas pelas interações sociais interpessoais, mostrou-se uma alternativa mais plausível do que aquela de criação de vínculos horizontais de associação. Por que disso? É a essa a pergunta que tentaremos responder utilizando os conceitos aqui esboçados para apreender as informações constantes ao longo das páginas escritas por Sêneca e preservadas por uma tradição multissecular.

Creemos que esboçamos aqui os principais desafios que estão colocados no que se refere ao instrumental analítico-conceitual que teremos de desenvolver para fazer uma análise dos setores sociais subalternos em Sêneca. Certamente a exposição carece de detalhamento. Contudo, nossa intenção é criar esse detalhamento a partir da análise das fontes. Nossa análise prender-se-á a elas e, como já foi afirmado, não tem a pretensão de criar um modelo analítico de aplicação geral. Nosso interesse é gerar instrumentos de análise e não um modelo.

Para concluir este capítulo, cremos que Marx estava certo naquela que é uma de suas sentenças mais conhecidas. Para nós, o motor da história é, fundamentalmente, a luta social. Só acreditamos ser necessário continuar investigando quais são as bases da luta social. Para nós, essas lutas que podem nos conduzir a transformação da sociedade não estão ligadas sempre ao pressuposto classista ou a uma oposição elites *versus* setores subalternos. Mas não é razoável migrar da constatação de que nem só de lutas de classe se faz a história para a noção consensualista e de fim da história que vem ganhando tanto espaço nos últimos anos.

Explicitados os nossos pressupostos de análise, cremos que devemos passar agora à própria análise de Sêneca e verificar as possibilidades e limites encontrados por esse instrumental analítico-conceitual quando colocado à luz das evidências documentais.

# As divisões sociais em Sêneca: Honras, Riquezas e Favores

Os fatos são sonoros mas entre os fatos há um sussurro. É o sussurro o que me impressiona.

*Clarice Lispector*

Sêneca, quando quer mostrar o que levava um indivíduo a uma posição social mais elevada do que outro, arrola uma série de variáveis. Esses diferentes atributos podem tanto promover alguém socialmente quanto desprestigiá-lo. Entre as variáveis positivas temos elementos tão distintos<sup>1</sup> quanto a firmeza de espírito<sup>2</sup>, o nascimento em uma família importante<sup>3</sup> ou em uma localidade de maior destaque<sup>4</sup>, a reputação<sup>5</sup>, o patrimônio<sup>6</sup> e o dinheiro<sup>7</sup>, o apoio de pessoas importantes<sup>8</sup>, a popularidade<sup>9</sup>, a idade<sup>10</sup>, a cidadania<sup>11</sup> e o estatuto jurídico<sup>12</sup>; quantidade de escravos<sup>13</sup> e clientes<sup>14</sup>, ser conhecido

<sup>1</sup> Todas as referências citadas a seguir não correspondem a um levantamento exaustivo das passagens em que Sêneca menciona os signos de distinção social mencionados. Procuramos apenas exemplificar essas ocorrências, que perpassam toda a obra do filósofo, buscando sempre indicar o que lhe parecia uma ilusão que contaminava seus contemporâneos. Para ele, um indivíduo ter o que era considerada uma boa vida não significava nada mais do que um triste engano. Esses seriam falsos bens, que se perdiam facilmente conforme o gosto da Fortuna ou da morte. Os únicos bens reais e seguros para o homem seriam aqueles derivados do cultivo da razão. Uma demonstração cabal disso seria que todos os homens seriam ascendentes tanto da mais elevada quanto da mais baixa categoria social. Cf. *Epistulae Morales*, XLIV, 4 e XLVII, 8; CI, 4; *Ad Marciam de Consolatione*, IX, 2 entre outras passagens. Além disso, a posição social não importaria, pois seria exterior ao homem e indiferente por não compor sua natureza. *Epistulae Morales*, XLVII, 16 e LXVI, 34.

<sup>2</sup> *De Providentia*, II, 8.

<sup>3</sup> *De Constantia Sapientis*, XIX, 4. *Epistulae Morale*, XLI, 7.

<sup>4</sup> *De Beneficiis*, IV, XXXV, 1.

<sup>5</sup> *De Constantia Sapientis*, XIX, 4; *Hercules Furens*, vv. 162; *Epistulae Morales*, XXI, 10; XLI, 7.

<sup>6</sup> *De Constantia Sapientis*, XIX, 4.

<sup>7</sup> *Epistulae Morales*, XLV, 9 e LXXVI, 15.

<sup>8</sup> *Hercules Furens*, vv. 161.

<sup>9</sup> *Idem*, vv. 164-167.

<sup>10</sup> *Epistulae Morales*, XXIV, 11.

<sup>11</sup> *Idem*, XXI, 10.

<sup>12</sup> *Idem*, XXXI, 11; XLIV, 4.

<sup>13</sup> *Idem*, XXI, 10.

<sup>14</sup> *Idem*, LXVIII, 10.

em muitas regiões<sup>15</sup>, honras militares<sup>16</sup> além, é claro, da erudição e do cultivo do espírito, que perpassa sua obra como sendo uma característica elevada por excelência.

Como síntese do que para Sêneca prestava-se como índices de divisão social, podemos tomar uma passagem das *Epistulae Morales*: “Guarda no teu espírito essa imagem: a fortuna brinca com os homens, espalha ao acaso entre eles as honras, as riquezas e os favores”<sup>17</sup>. Fica bem claro, nessa passagem em que Sêneca procura sintetizar quais seriam os elementos que geram promoção social – e que são muito desejados pelo vulgo –, que esses índices podem ser divididos em três níveis: a honra, que seria fruto da distinção estamental; a riqueza, produto da melhor ou pior posição dos indivíduos no mercado; e os favores, que podiam ser obtidos por meio das relações com outras pessoas. Sêneca não dá a nenhum desses elementos o peso de determinante. São todos destacados e igualmente importantes. Tanto é assim que aparecem quase que aleatoriamente ao longo de sua obra.

Do mesmo modo, as condições sociais que podem ser pensadas por Sêneca aparecem sempre vinculadas a situações concretas e particulares ou em formulações abstratas e abertas demais. Nosso autor não se preocupou, em nenhum momento, em apresentar os grupos sociais que comporiam sua sociedade. Aqueles diferentes trunfos sociais, que poderiam promover ou rebaixar um indivíduo na escala social não são em nenhum momento organizados e racionalizados como fazendo parte de um sistema social mais objetivo. As diferenças, mais do que criar grupos sociais, aos olhos de Sêneca, faziam com que os homens fossem iguais, superiores ou inferiores uns aos outros na sociedade, como mostra bem essa passagem:

é necessário abster-se da ira, seja contra o igual, contra o inferior, contra o superior. O resultado da luta contra o igual é duvidoso; lutar contra o superior é insensato; com o inferior é degradante<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *Idem*, LXVI, 34.

<sup>16</sup> *Idem*, LXVIII, 10.

<sup>17</sup> *Idem*, LXXXIV, 7. Nem é preciso dizer que todas essas três espécies de coisas tão desejadas pelos homens em geral são desprezíveis para o sábio. Pois, “de tudo isso, umas coisas são dilaceradas entre as mãos dos competidores, outras são mal divididas por sociedades desiguais, outras não se conseguem sem grave dano de quem as obtém”.

<sup>18</sup> *De Ira*, II, XXXIV, 1.

Essa opção de Sêneca por não lançar um olhar “sociológico” sobre seu tempo não deve nos surpreender, por seu óbvio anacronismo. Como se pode notar pelos índices de divisão social que ele percebia em seu tempo, três binômios são fundamentais para se obter uma maior promoção social. São eles: liberdade–escavidão; riqueza–pobreza; prestígio–iniquidade. Mas tais binômios não aparecem em Sêneca como simplesmente materializações de condições jurídico-estamentais, econômicas ou sociais. Assim, a análise que se segue, sobre como Sêneca via os setores sociais subalternos, parece-nos que deixará claro que não era a divisão jurídico-estamental, econômica ou social *per si* que nos instrumentalizará para ordenar de forma mais sistemática o mundo romano.

Os padrões de análise de Sêneca eram ético-morais e lhe serviam bem. Esses mesmos padrões também nos seriam satisfatórios, caso desejássemos fazer um estudo ético-moral do Mundo Antigo. Mas não é disso que se trata. Impõe-se que procuremos, a partir das informações que Sêneca nos oferece, construir um instrumental analítico-conceitual que nos capacite a uma compreensão histórico-sociológica do tempo passado e... do nosso. Como admitimos que seria anacrônico procurar em Sêneca uma sociologia, convençamo-nos de que é, não só anacrônico, mas também perigoso, limitarmo-nos a apreciações ético-morais do passado.

Passemos, então, ao estudo dos setores sociais subalternos. Dividimos essa apreciação em dois momentos, para que possamos construir uma exposição mais clara. Em primeiro lugar, apresentaremos como Sêneca via os pobres e, a seguir, os escravos. Antes disso, porém, é fundamental analisar a maneira como Sêneca pensava o lugar de cada um dos seres humanos em particular na ordem cósmica. Um conceito fundamental para perceber a situação do ser humano no mundo era o conceito que Sêneca tinha de natureza. Depois, disto e ainda preliminarmente à análise dos setores subalternos, cremos ser importante estudar alguns elementos no que concerne à visão que Sêneca tinha do trabalho e do mercado, uma vez que são variáveis obviamente relevantes para a constituição do universo social que analisaremos, especialmente no que concerne à pobreza. Passemos, então, inicialmente ao estudo da natureza em Sêneca.

## A Natureza em Sêneca

A natureza é uma ideia fundamental à realização do pensamento antigo em geral. Toda a reflexão filosófica durante a Antiguidade Clássica teve um ponto fundamental na concepção do que seria o natural. Por quais razões a natureza assume essa importância? O motivo principal advém do consenso de que a ordenação natural seria perfeita e universal. O natural é perfeito porque estabelece uma razão ideal entre todas as coisas do universo, equilibrando-as. Na natureza, revela-se a obra dos deuses, o produto de sua razão. A natureza é o resultado da razão divina e, assim sendo, não se transforma a não ser pelo empenho dos próprios deuses ou dos homens.

Todas as escolas filosóficas da Antiguidade concordavam quanto à ideia de que a natureza era uma ordenação racional perfeita – criada pelos deuses – e que se aproximar dessa razão natural seria encontrar a verdade da razão. Isso era fundamental para se ter a verdade sobre o que o homem deveria fazer para viver conforme a natureza, a razão divina. Pois o homem, por ser dotado de razão, é o único elemento capaz de agir contra a natureza. Esse paradoxo sempre intrigou os pensadores que chegaram sempre a uma mesma conclusão: a natureza é o produto da razão divina, a razão do homem vulgar não segue a natureza e, assim, causa prejuízo à humanidade. Cabe ao filósofo descobrir a verdadeira natureza das coisas e o bem natural ao homem.

Sêneca era um pensador e, como tal, elegeu uma escola filosófica que servisse como ponto de partida para suas reflexões. Sendo estóico, impôs a essa escola uma perspectiva particular. Assim, importa tratar um pouco como se apresentava esse estoicismo senequiano.

O estoicismo, à época de Sêneca, contrapunha-se ao epicurismo. Sêneca sintetiza as diferenças do modo que segue:

Não estou te falando daquela filosofia que expulsa o cidadão de sua comunidade, coloca os deuses à margem e põe a virtude na dependência do prazer; falo-te, sim, daquela que aceita como único bem o bem moral, que

resiste soberanamente aos favores dos homens ou da fortuna, e cujo maior preço consiste em estar acima de qualquer preço<sup>19</sup>.

Muito bom. Mas o que é um bem? Segundo Sêneca,

um bem é tudo aquilo que é conforme a natureza. Repara bem no que estou dizendo. Atenção: tudo quanto é bom é conforme a natureza; mas isto não implica que tudo o que é conforme a natureza é um bem. Há alguma coisa conforme a natureza, mas tão insignificante que nem chega a merecer o nome de bem<sup>20</sup>.

Daqui, então, pergunta-se: que é a natureza? Voltemos às Cartas, onde Sêneca escreveu que “é mais fácil intuir do que explicar o que é a natureza”<sup>21</sup>. Com isso perdemos no subjetivismo, no opinativo? Não. Para Sêneca, “Há na natureza quatro tipos de seres: a árvore, o animal, o homem, o deus. Estes dois últimos, por serem racionais, possuem natureza idêntica, apenas diferindo entre si por ser um imortal e outro mortal”<sup>22</sup>. A esse axioma, une outro, segundo o qual “a perfeição absoluta é aquela que é perfeita em relação à ordem universal da natureza, e esta é racional; os diversos seres só podem ser perfeitos em relação à sua espécie”<sup>23</sup>. De ambos Sêneca conclui: “És um animal racional. Qual é então o teu bem próprio? A perfeita razão”<sup>24</sup>. E qual o significado disso tudo frente à compreensão da sociedade romana?

A maioria da população à época de Sêneca vivia à custa de seu próprio trabalho e, assim, não contava com o tempo necessário ao cultivo da razão, estando em uma situação de necessária rebeldia. O controle dessa crise natural era necessário, pois suprimi-la seria impossível. Ele não desconhece que as distinções sociais eram insuperáveis, sabe que os

<sup>19</sup> *Epistulae Morales*. XC, 35

<sup>20</sup> *Idem*, CXVIII, 12

<sup>21</sup> *Idem*, CXXI, 11

<sup>22</sup> *Idem*, CXXIV, 14

<sup>23</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>24</sup> *Idem*, CXXIV, 23. Destaque-se que é difícil atribuir a esta passagem um caráter adulatário. Trata-se de um trecho das *Epistulae Morales* que foram escritas quando Sêneca já havia se afastado de Nero, em um contexto em que tal gesto não faria muito sentido, portanto.

seus contemporâneos não abririam mão de serem mais homens do que os outros. O próprio Sêneca não se sentia capaz de fazê-lo.

Para que essa desigualdade artificial se mantivesse era necessário que algo servisse para estabilizá-la. Daí que

Em minha opinião, laboram em erro aqueles que pensam serem os fiéis praticantes da filosofia homens insolentes e obstinados, que apenas sentem desprezo em relação aos magistrados, aos reis, a todos enfim a quem cabe o encargo da administração pública. É precisamente o contrário que se passa: nenhuma classe de pessoas lhes tem maior gratidão com toda a justiça, pois a ninguém seus préstimos são mais notórios que aos filósofos, aos quais proporcionam as benesses de uma vida de ócio e tranquilidade<sup>25</sup>.

Sêneca não se iludia, assim, que a sociedade fosse natureza virgem, via a *res publica* como um artifício humano, onde muitos são desumanizados. Contudo, na visão de Sêneca, não era o controle centralizado e repressivo do Estado que, por si próprio, conteria toda a energia potencialmente insurgente gerada pelas desigualdades sociais.

Portanto, a estratégia era a fragmentação da realização das injustiças sociais, bem como de seu controle e de sua repressão. Para tanto, cada beneficiário da criação humana, que é a sociedade, deveria se devotar a criar mecanismos de interação social que particularizassem o universo social, isolando os desajustados com relação à natureza e evitando que esses se revoltassem. Para que tal sociedade funcionasse era preciso ter em cada *familia* uma *res publica*, livre da interferência do Estado tanto quanto possível, mas sob proteção deste. Em cada uma dessas *familiae*, um pequeno número de homens era servido por um grande número de aspirantes à humanidade. Eis o sonho de Sêneca. A fragmentação dos conflitos como solução. A lógica que rege todos os conflitos é a mesma: a natureza humana é violentada pela ambição. A desigualdade gera posições que não são naturais em dois sentidos. Por um lado, gera aqueles que não têm tempo para nada, pois têm de trabalhar. Por outro, faz com que existam também aqueles que nada perdem do seu tempo com o que não desejam fazer, vivendo em um luxo excessivo. Estariam ambo

<sup>25</sup> *Idem*, LXXIII, 1.



afastados em relação ao que seria natural, portanto: uns por ambição desmedida, outros por carência do que seria o básico à sobrevivência e ao cultivo da razão. Sêneca afirmará que esses lugares não são fixos. Como os homens são naturalmente iguais, qualquer um pode ocupar essa ou aquela posição.

A supressão da desigualdade não se dará. Só resta lutar por ser “rei” em cada uma das *familiae*, esquecendo que essa ordenação que impõe a miséria a tantos e a abastância desmida a poucos é contra a natureza e, portanto, contra a razão divina. Ao que parece, o pensamento do filósofo capitula frente a uma realidade que não pode mudar e reflete sobre o que fazer para alcançar o bem em um ambiente que se mostra claramente hostil a tal empreitada.

## O Trabalho e o Mercado em Sêneca

Como pudemos perceber, aos olhos de Sêneca, os homens deveriam cultivar a razão, pois seria conforme a natureza. Mas, no mundo romano, a grande maioria da população era obrigada a trabalhar<sup>26</sup>. Os escravos eram obrigados pelos seus senhores e os livres pobres, pela necessidade. O trabalho era um elemento, portanto, muito presente à época de Sêneca. Examinemos, então, como ele via o trabalho.

Inicialmente, é preciso alertar para o fato de Sêneca não recomendar o ócio em si, não sendo contrário ao trabalho ou considerando-o degrante em si mesmo. Em sua visão, há trabalhos que podem ser considerados um bem. É o caso do trabalho que se volta para o bem público. Como ele destaca em *De Prouidentia*:

O trabalho reclama os melhores. O Senado, muitas vezes, reúne-se por todo o dia, tempo em que os mais vis aproveitam seu ócio no Campo de Marte ou permanecem numa taverna ou gastam o tempo em algum círculo<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Em que pese uma ficção historiográfica muito vulgarizada e sintetizada na fórmula “pão e circo”. Essa noção de que a sociedade romana como um todo fosse sustentada exclusivamente pelo produto do trabalho escravo não encontra qualquer possibilidade de demonstração empírica. Cf. FAVERSANI, Fábio. “*Panem et Circenses*: Breve Análise de uma Perspectiva de Incompreensão da Pobreza no Mundo Romano”. *Varia História*. 22. Belo Horizonte: UFMG, 2000, pp. 81-87.

<sup>27</sup> *De Prouidentia*, V, 4.

Há também o trabalho que leva ao desenvolvimento de alguma virtude. Só os que trabalharam duro podem adquirir certa firmeza de espírito:

O melhor soldado é o oriundo das regiões montanhosas; o homem da cidade, o escravo nascido em casa, esses são uns fracos. A mão que passou do arado para as armas aguenta qualquer trabalho<sup>28</sup>.

Homens exemplares se dedicavam a trabalhos duros, como é o caso de Cipião, que “não se eximia ao trabalho, mas, seguindo os antigos costumes, arava ele próprio a terra”<sup>29</sup>. Há, ainda, o trabalho que se volta ao cultivo da razão, que é tão árduo quanto outro qualquer e que é muito bem visto por Sêneca<sup>30</sup>.

Por outro lado, o fato de alguém trabalhar não o torna desprezível, mesmo em se tratando de trabalhos que não se liguem ao bem público, à virtude ou ao cultivo da razão. Esses outros trabalhos devem ser desprezados, mas não o trabalhador em si. Tanto é assim que muitos homens bons já se viram compelidos pela Fortuna a trabalhar. Esse é o caso de Cleantes, que “andou acarretando água, contratado para regar um jardim”<sup>31</sup>. Isso vale também para aqueles que não buscam a filosofia. Sêneca esclarece a Lucílio:

Não penses que eu excluo este ou aquele por exercerem tarefas mais grosseiras. [...] eu não julgo os escravos por suas tarefas, mas pela sua conduta moral [...]. As tarefas, essas, distribui-as o acaso<sup>32</sup>.

O trabalho não faz parte da natureza humana e, portanto, é exterior ao homem. Não deve servir, ele em si, para julgar o homem que o realiza.

<sup>28</sup> *Epistulae Morales*, LI, 10. Um pouco antes, em LI, 6, ele afirmava que “todo o suor deve provir do trabalho”.

<sup>29</sup> *Idem*, LXXXVI, 5.

<sup>30</sup> *Idem*, LVIII, 25 e LXV, 17. Esses trabalhos, como os demais, exigem que se reserve aos que se ocupam dele um tempo para o descanso. Sêneca faz uso de uma classificação dos tipos de trabalhos segundo Posidônio (*Epistulae Morales*, LXXXVIII, 21-23). Nessa passagem, ele afirma que “verdadeiramente liberais, ou com mais propriedade, verdadeiramente livres são aquelas cujo objetivo é a virtude”.

<sup>31</sup> *Idem*, XLIV, 3.

<sup>32</sup> *Idem*, XLVII, 15.

Mas a verdade é que muitos trabalhavam e, assim, não podiam cultivar a virtude. O que levava muitos a trabalhar era sua falta de sorte. Os acasos da Fortuna lhes tinham reservado a pobreza e a escravidão. Como Sêneca lembra, com o fito de consolar Políbio: “Observa todos os mortais, por toda parte há ampla e contínua razão de chorar; uma difícil pobreza chama uns para o trabalho cotidiano”<sup>33</sup>. Esses trabalhadores eram muitos e estavam por toda parte, fazendo de tudo, incluindo aí atividades ilícitas<sup>34</sup>.

Esses homens, premidos pela necessidade, não pareciam escapar a ela com o trabalho. Muitos desses são miseráveis e se mantêm como tais, mesmo trabalhando<sup>35</sup>.

Sêneca lamenta que tais seres se devotem ao trabalho para satisfazer o vício dos homens que vivem alheios às reais necessidades. Ele afirma que: “na realidade, também as artes ‘manuais’, que são reconhecidamente inferiores, têm grande importância no que toca aos acessórios da vida, mas nada têm a ver com a virtude”<sup>36</sup>. Lembra ainda que “todas essas técnicas que encham de agitação e ruído as nossas cidades estão a serviço do corpo”<sup>37</sup>. O mesmo vale para os trabalhos nos campos:

Repara nas inúmeras zonas onde se trabalha a terra, nos milhares de colonos que a lavram e a cavam: parece-te plausível que todas as sementeiras da Sicília e da África se destinem a um único estômago?<sup>38</sup>

Em resumo, o quadro traçado por Sêneca poderia ser sintetizado da seguinte forma. Alguns homens são agraciados pela Fortuna com a oportunidade de viver alheios à necessidade e, em alguns casos, na abundância. Estes poderiam dedicar-se à virtude, mas sempre procuram o vício. Em vez de cultivar o espírito, dedicam-se ao corpo e ao desperdício de todas as coisas, sempre querendo ter mais e mais. Com esse

<sup>33</sup> *Ad Polybium de Consolatione*, IV, 2.

<sup>34</sup> *Epistulae Morales*, LVI, 1-2 e 4.

<sup>35</sup> *Idem*, LXXX, 7 e LXXXVII, 4. O pior caso parece ser o dos trabalhadores das minas: cf. XCIV, 58.

<sup>36</sup> *Idem*, LXXXVIII, 21-23.

<sup>37</sup> *Idem*, XC, 19.

<sup>38</sup> *Idem*, CXIV, 26. A mesma crítica ao único estômago voraz será feita, nessa mesma passagem, ao uso de se estocar muito vinho na cave ou colocar para trabalhar uma multidão na cozinha. Assim, o único estômago pode se referir à cidade de Roma ou a sua aristocracia. De todo modo, a crítica de Sêneca se volta à desproporção, à desmedida: consumir demais leva a produzir demais e, portanto, a trabalhar demais. O trabalho serve assim não a uma necessidade humana, mas ao consumo desmedido.

comportamento, buscam colocar a seu serviço mais trabalhadores, quer fazendo deles escravos, quer aproveitando-se do fruto do trabalho dos miseráveis<sup>39</sup>.

Os estatutos jurídicos garantidos pelo Estado e a desigualdade produzida pelo mercado seriam as duas fontes para tal massa de trabalhadores. Detenhamo-nos um pouco mais nesse ponto, que exige ser documentado.

Começamos pelo papel dos estatutos jurídicos e do Estado. Para Sêneca, “o que são na realidade um ‘cavaleiro romano’, um ‘liberto’, um ‘escravo’? Apenas nomes, derivados da ambição e da injustiça humanas”<sup>40</sup>. Mas para que serve o Estado Romano em meio a isso? Já vimos que a manutenção da ordem social é uma necessidade indiscutível para Sêneca. Essa desigualdade garantia o ócio dos filósofos. Deve-se ser grato, sobretudo, ao Imperador<sup>41</sup>, pois é ele o magistrado maior, é ele que dá unidade ao eterno “sobe-e-desce” social<sup>42</sup>, que é fruto dos caprichos da Fortuna. Afinal, é “por teu intermédio”, diz Sêneca ao *princeps*, que “nada de mau se prepara contra o Estado, nem pela violência, nem em segredo”<sup>43</sup>.

O Imperador é o avalista da ordem social. É ele que garante o ócio a alguns, a escravidão para muitos; a honra para poucos, a ignomínia para tantos; riqueza para um ou outro, necessidade para quase todos. É ele que assegura que seja possível a uns passar a posição dos outros, mas sem que todos passem de uma parte a outra de uma só vez e, sobretudo, é ele que permite o gozo da posição privilegiada àqueles agraciados pela Fortuna no período em que durar este favor da deusa.

Vejamos um pouco agora o papel do mercado na criação dessas desigualdades. Para Sêneca a existência de pobres e ricos não é um fenômeno independente, pelo contrário. Sêneca indica que “a riqueza provém de um conjunto de pobreza”<sup>44</sup>. Ele diz a

<sup>39</sup> Essa posição solidária com a falta de sorte dos socialmente desfavorecidos não leva Sêneca a conhecê-los bem, contudo. Para ele, por exemplo, o saber técnico dos trabalhadores é algo instintivo e que não requer qualquer preparo, sendo uma capacidade comum aos homens e aos animais (*Epistulae Morales*. CXXI, 5-6.). Isso vale para o artesão que trabalha com suas ferramentas, para o piloto que maneja o leme ou para o pintor de retratos. A impropriedade de tratar esse importante trunfo estratégico de trabalhadores qualificados como se nada fosse é uma mostra eloquente do alheamento de Sêneca com relação ao mundo do trabalho.

<sup>40</sup> *Epistulae Morales*, XXXI, 11

<sup>41</sup> *Idem*, LXXIII, 2

<sup>42</sup> *De Clementia*, cf. I, 4, 1

<sup>43</sup> *De Clementia*, I, 1, 5.

<sup>44</sup> *Epistulae Morales*, LXXXVII, 38. Sêneca, relativize-se como é devido, não endossa essa afirmação, que seria corrente em seu tempo, e atribuída aos peripatéticos. Ele utiliza da lição de Antípatro para afirmar que sendo

Lucílio: “Os desejos dos teus familiares amontoavam pilhas de moedas, para fazerem de ti um homem rico, esquecidos de que, para darem a ti, teriam de tirar dos outros”<sup>45</sup>. Para acumular lucros, Sêneca vê como mais importante a ganância do que o emprego de uma cuidadosa estratégia, pois “só o pobre é que conta suas ovelhas”<sup>46</sup>. Para Sêneca, valia uma lógica mais patrimonialística do que especulativa<sup>47</sup>. Mas isso não vale para todos. Caso contrário, ele não constataria que se vê “constantemente os agricultores aplicarem-se a descobrir novos modos de crescer a fertilidade dos terrenos”<sup>48</sup>.

Não só as honras, mas também o dinheiro movia seus contemporâneos. Pela riqueza, todos estariam dispostos a fazer praticamente qualquer coisa<sup>49</sup>. Há, ainda, uma clara relação entre as vantagens econômicas e aquelas institucionais. Para Sêneca desde que o dinheiro [que tanto atrai a atenção de inúmeros magistrados e juízes e tantos

a pobreza “a posse de poucas coisas”, essa não poderia gerar a riqueza, que não é a “abundância de carências”. Mas Sêneca não consegue dar consistência a esse argumento e o abandona, dizendo o seguinte: “o dia que tenhamos tempo, havemos de examinar a questão da substância da riqueza e da pobreza”. Se esse dia chegou, infelizmente, não temos como saber. Nas obras que foram preservadas de Sêneca, esse exame não aparece. No entanto, a idéia de que pobre seria aquele a quem faltasse algo impõe uma dificuldade que Sêneca já indicava em suas obras. Se o critério de sentir a falta de algo for a natureza, trata-se de uma régua que não era utilizada por ninguém em seu tempo. Sêneca indica em diversas passagens que a carência de algo se mostra relativa às demandas de cada indivíduo, que podem ser infinitas (*De Beneficiis*, VII, II, 2; *Epistulae Morales*, I, 5; II, 6; IX, 20-22), e essas demandas são criadas muito mais por comparação com o que os outros possuem do que por resolução meramente individual (cf. *Ad Helviam de Consolatione*, XI, 4.) A pobreza afirma-se, assim, mais uma vez, como um dado relativo no pensamento de Sêneca. Desse modo, compreendemos a refutação de Sêneca à afirmação da escola peripatética muito mais como uma tentativa de contestação fundada na lógica, uma tentativa apenas esboçada, inconclusa, do que uma percepção mais efetiva da realidade que o circundava. Mesmo porque o próprio Sêneca admite explicitamente não haver essa medida para aferir a carência “Há uma infinita diferença entre a medida e a escassez. Estas são de natureza diversa, mas devido à insuficiência de vocabulário, chamamos a ambas de ‘carestia’”. *De Beneficiis*, II, XXXIV, 4. Desse modo, definitivamente, só restava apreciar as carências por comparação e não em si. É assim que entendemos que ele retomará a mesma formulação atribuída aos peripatéticos como sua em outra obra, quando se pergunta: “Quais são as riquezas que não trazem consigo as necessidades, a fome, a mendicidade?”. *De Tranquillitate Animi*, XI, 9-10. E, ainda, em *Troades*, faz o coro afirmar que “ninguém é miserável a não ser por comparação” (vv. 1022-1023).

<sup>45</sup> *Epistulae Morales*, XXXII, 4. Cf. *De Ira*, III, XXXV, 5. Para uma visão da enorme distância que percebia Sêneca entre aqueles que, tendo muito, deixavam tantos sem nada.

<sup>46</sup> *Epistulae Morales*, XXXIII, 4, citando Ovídio. *Metamorfoses*, XIII, 824. Em *Hercules Oetaeus*, Deianira dirá: “Os miseráveis apressam-se em saber suas misérias: em que estado encontra-se nossa casa?” (vv. 754-756). Como se vê, a despreocupação era uma característica vista como reservada a uma elite bastante restrita, não podendo essa ética ser universalizada para o conjunto da população.

<sup>47</sup> Ele usa justamente de uma imagem patrimonialística para incentivar Lucílio a estudar e a deixar para os pósteros um patrimônio de saberes maior do que aquele que havia herdado, “como bom pai de família”. (*Epistulae Morales*, LXIV, 7).

<sup>48</sup> *Epistulae Morales*, XC, 21. Aqui é preciso ter claro que, quando Sêneca trata de agricultores, está falando de aristocratas fundamentalmente – e não de pequenos camponeses como poderia parecer.

<sup>49</sup> *Idem*, CXV, 10-11 e *De ira*, III, XXXIII, 1.

mesmo promove a magistrados e juízes!...], desde que o dinheiro, digo, começou a merecer honras, a honra autêntica começou a perder terreno”<sup>50</sup>.

Assim, pela imagem que nos traz Sêneca, os abastados poderiam ter uma percepção mais ética de sua atuação no mercado<sup>51</sup> ou mais especulativa, no caso daqueles que detinham poucos recursos. Para Sêneca, o que importava era mais o conteúdo ético do mercado. Tanto é assim que ele negará à economia o estatuto de domínio da filosofia. Ela deveria aparecer como um elemento da ética. A economia seria, em suas palavras, *administrandae familiaris rei scientiam*<sup>52</sup>.

O mercado não serviria, contudo, apenas para distribuir a riqueza desigualmente entre os homens. O mercado cumprirá um papel chave também na circulação de mercadorias que alimentava o luxo, tanto quanto para suprir as necessidades básicas da população. Diz ele: “Todas essas produções foram disseminadas por várias regiões de modo a tornar imprescindível o comércio entre os homens sempre que cada grupo necessita de produtos alheios”<sup>53</sup>. Note-se como Sêneca não era capaz de perceber que esse comércio de longo percurso acabava por impor uma lógica de acumulação de recursos para a parte central do Império, onerando a periferia. Também não tem centralidade o fato de o próprio mercado gerar riqueza. Sêneca faz indicações tanto das desigualdades que o mercado ilustra quanto das fortunas que se perdem ou ganham em operações no mercado, mas estes não são os pontos centrais para o nosso filósofo.

O fato de Sêneca não só deixar de se indagar sobre quais as consequências sociais do funcionamento do mercado em seu tempo, mas também sobre qual a lógica que o regulava, não nos deve levar a concluir que esses dois elementos não possam ser investigados por nós, contudo. De tudo quanto citamos de Sêneca, cremos restar claras algumas conclusões. Em primeiro lugar, o mercado tinha certa capacidade de produzir desigualdades sociais. Depois, conformava desigualdades regionais, tanto é assim que as terras que serviam para alimentar um único estômago foram imaginadas por ele,

<sup>50</sup> *Idem*, CXV, 10.

<sup>51</sup> Quer sendo pautados pelo vício do luxo, dominante em seu tempo, quer pelos costumes ancestrais, que visariam à austeridade e ao incremento do patrimônio, evitando-se sempre colocá-lo em risco.

<sup>52</sup> *Idem*, LXXXIX, 10.

<sup>53</sup> *Idem*, LXXXVII, 21. O comércio marítimo, percebia Sêneca, agitava sobretudo as cidades. Cf. LXXVII, 1.

idealmente, na Sicília e na África e não no Lácio e na Campânia<sup>54</sup>. Por fim, a forma como os indivíduos pensavam sua inserção no mercado não era homogênea. Sêneca, por exemplo, mostra-se despreocupado e mesmo aborrecido com suas propriedades. A impressão que se tem é que ele as sustenta e não o contrário: “tinha ido à minha quinta nos arredores e queixava-me das despesas a fazer com uma casa em ruínas. O feitor diz-me que o mal não está na falta de cuidados seus, simplesmente a casa é velha”<sup>55</sup>.

Enquanto uns poderiam pensar como razoável um procedimento como esse tomado por Sêneca, outros tinham de contar suas ovelhas com cuidado e dedicavam-se à especulação e riscos do comércio marítimo e da agiotagem. Dessas atividades que envolviam maior risco, Sêneca quase não trata, devotando-lhe um silêncio próximo ao desprezo. Nosso autor era um senhor de posses abundantes, que percebia como vantajoso não se preocupar com as necessidades. Sêneca apresenta-se como um aristocrata absenteísta, que em nada se esforça para ter propriedades ou aumentar suas propriedades. Ele simplesmente as tem e nada lhe falta. É deste ponto de vista que ele observa o mercado.

Ainda que Sêneca não se preocupe em nos dar muitas informações acerca desse tema, fica claro que o mercado não aparecia nem como uma esfera independente e autônoma, tampouco como um nível determinante das posições sociais dos indivíduos. Para nosso autor, o mercado poderia gerar elementos de promoção social para alguns, mas eles não eram os únicos, mais importantes ou determinantes. A par desses, como já pudemos notar, havia aqueles elementos de promoção social gerados pelas vantagens institucionais que também produziam importantes desigualdades. Há, ainda, as vantagens que se podem obter tendo boas relações, que geram prestígio e proteção. Deste modo, o trabalho e o mercado por si mesmos não geram distinções, mas são importantes para construí-las.

Estudados a natureza o trabalho e o mercado, passemos a examinar, então, aqueles que são colocados em uma condição subalterna pela existência desses critérios em sua sociedade. Por razões de clareza na exposição, vamos apresentar esses setores sociais

<sup>54</sup> Em outra passagem, Sêneca afirmará que é vantajoso ser pobre, pois esse “não tem à sua volta uma multidão de escravos para cujo sustento seja preciso recorrer à fertilidade de regiões longínquas”. *Epistulae Morales*, XVII, 3.

<sup>55</sup> *Epistulae Morales*, XII, 1.

subalternos em dois grupos. Não se trata de grupos sociais, mas apenas categorias de análise. A escolha desse recurso expositivo deve-se a dois motivos. O primeiro deles é que a historiografia, tradicionalmente, apresenta-os separadamente. O segundo é que, em Sêneca, como vimos, Os critérios de divisão social podem ser classificados em três grandes campos: os que opõem a liberdade à escravidão, a riqueza à pobreza e o prestígio à iniquidade. Examinemos inicialmente os dois primeiros domínios e tratemos do terceiro quando analisarmos as interações pessoais, que será nosso tópico seguinte.



# Os setores sociais subalternos em Sêneca

## A Escravidão em Sêneca

Sobre a escravidão em Sêneca, em primeiro lugar, cumpre destacar que o pensamento senequiano opõe-se frontalmente à noção aristotélica de escravidão natural<sup>1</sup>. Para Aristóteles, as pessoas foram aquinhoadas com capacidades diversas pela natureza. Se alguns são, naturalmente, forjados para dirigir, para comandar, outros o são para obedecer. No livro I da *Política*, Aristóteles argumentará que tal princípio é que leva a mulher a dever obediência ao homem, o filho ao pai, o escravo ao senhor. Fazendo-o, mulher, filho e escravo não se colocam em posição que lhes faz perder, mas naquela que lhes destina suas particulares naturezas. Deixar-se controlar é o que melhor podem fazer. Não sabendo dirigir a si mesmos por causa de sua natureza, devem ser dirigidos. Caso tentem escapar a isso, contrariariam à natureza e, aí assim, prejudicar-se-iam<sup>2</sup>.

Sêneca mostra outra perspectiva de entendimento das relações entre escravidão e natureza. Ele nos diz em um diálogo em que imagina a interlocução de Lucílio: “São escravos.” Não, são homens. ‘São escravos.’ Não, são camaradas. ‘São escravos.’ Não, são amigos mais humildes. ‘São escravos.’ Não, são companheiros de servidão, se pensares que todos estamos sujeitos aos mesmos golpes da fortuna”<sup>3</sup>. O escravo é um homem sem sorte; mas é antes de tudo um homem. Essa isonomia suporta-se não só na ideia de similaridade natural, mas também na indiferença com relação ao fato de nascer-se com “sangue livre” ou “sangue escravo”. Todos os reis descendem de escravos; todos os cativos possuem ancestrais livres, até mesmo nobres, quiçá reis. Basta recuar na genealogia o

<sup>1</sup> Sobre a posição estoica frente à escravidão, ver MANNING, C. E. “Stoicism and slavery in the Roman Empire”. *ANRW*, II.36.3, 1989, p. 1518-1543. Sobre Sêneca e a escravidão, consultar MILANI, Piero A. *La schiavitù nel pensiero politico dai Greci al Basso Medio Evo*. Milão: Giuffrè Editore, 1972, pp. 212-221 e GRIFFIN, Miriam. *Seneca: A philosopher in politics*. Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 256-285.

<sup>2</sup> Para as passagens de Aristóteles ver GARNSEY, Peter. *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 107-127. Uma discussão recente da teoria aristotélica da escravidão pode ser encontrada em CAMBIANO, Giuseppe. “Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù”. In FINLEY, M. I. (ed.). *La schiavitù nel mondo antico*. Roma-Bari: Laterza, 1990, p. 27-57.

<sup>3</sup> *Epistulae Morales*, XLVII, 1. A mesma idéia aparece também em *De Clementia*. I, 1, 3

quanto chegue para encontrar o fato. Essa ideia, aliás, já se encontrava em Platão<sup>4</sup>; Sêneca a incorpora como argumento<sup>5</sup>.

Obviamente que o fato de os escravos serem, em natureza, iguais aos seus senhores, por serem ambos racionais e mortais, não os iguala socialmente. No campo social, as diferenças são muitas. Os escravos têm qualidades que os livres não possuem. A principal é seu desprendimento em afrontar a morte<sup>6</sup> e isso vale em especial para os gladiadores<sup>7</sup>. Além disso, os escravos podem prestar benefícios a seus senhores. Tudo quanto eles são obrigados a fazer não entra nesse cômputo. Sêneca refere-se à fidelidade e ao auxílio virtuoso que os escravos podem prestar aos senhores, em especial quando estes se encontram em grave perigo. Esse heroísmo é referido apenas a escravos e soldados. Estes últimos têm a obrigação hierárquica e cívica de fazê-lo; os escravos, não. Por isso, para Sêneca, é especialmente elogiosa essa atitude, que deveria ser sempre estimulada<sup>8</sup>.

Mas os defeitos do escravo são muitos, porque o escravo não dispõe de seu próprio tempo, nem pode ter livre-arbítrio<sup>9</sup>. Ele não controla elementos fundamentais para quem deseja cultivar a razão. O escravo não pode atender à recomendação de Sêneca, segundo a qual se deve “negar qualquer importância ao trabalho”<sup>10</sup>. Outro elemento importante no quadro da inferiorização do escravo refere-se ao fato de ele viver coagido, sob o império do medo. Como Sêneca diz, em oposição a Aristóteles:

<sup>4</sup> *Teeteto* 174d ss.

<sup>5</sup> Cf. *Epistulae Morales*, XLIV, 4 e XLVII, 8. Essa inversão de posições, em casos raros, pode se dar com assustadora rapidez, como é o caso de Calisto e seu senhor, lembrado como extremo por Sêneca. (*Epistulae Morales*, XLVII, 9). Daí ser necessário ver com mais cuidado qual o significado de ser escravo e ser livre. Diz Sêneca: “Pensa bem como esse homem que chamas teu escravo nasceu da mesma semente que tu, goza do mesmo céu, respira e morre tal como tu. Tanto direito tens tu de olhá-lo como homem livre como ele a olhar-te como escravo” (*Epistulae Morales*, XLVII, 10). Isso, que vale para as ordens jurídico-estatutárias, vale também para a riqueza, pois “à riqueza tarda sobretudo a chegar aos pobres, mas, quando chega, não pára mais” (*Epistulae Morales*, CI, 2).

<sup>6</sup> *Epistulae Morales*, XXIV, 14; LXX, 22 e 24-25.

<sup>7</sup> *Idem* XIII, 1-2 e XXX, 8.

<sup>8</sup> Cf. *De beneficiis*. III, XI e XXII a XXVII, onde se tem inúmeros exemplos de escravos que prestaram benefícios a seus senhores.

<sup>9</sup> Em outras palavras: “Façamos com que todo nosso tempo nos pertença, o que só será possível se começarmos por nos tornarmos donos de nós próprios”. *Epistulae Morales*, LXXI, 36. Isso era, claro, defeso aos escravos.

<sup>10</sup> *Epistulae Morales*, XXXI, 4.

Não há bem moral numa ação praticada contra a vontade ou sob coação; todo o bem moral tem de ser voluntário. [...] Não pode haver bem moral onde não há liberdade; medo é sinônimo de escravatura”<sup>11</sup>.

Os escravos, nessas condições, não podendo cultivar a virtude, tendem, portanto, a viver no vício. O vicioso ambiente social subalterno em que vivem os escravos, aquele lugar em que a má fortuna os jogou, constituía-se em um grave risco. Esse traço deveria ser combatido. O remédio prescrito por Sêneca é dispensar ao plantel o seguinte tratamento: “alguns deverão jantar contigo porque são dignos de ti, outros para que o sejam: algo de servil que persista neles devido às relações com gente baixa, a convivência com pessoas de bem acabara por eliminar”<sup>12</sup>.

Assim, o escravo é colocado em uma condição social *quasi contra naturam*<sup>13</sup>. O homem que é posto longe do alcance da razão, sua característica primordial, escapa ao que lhe é natural e se torna um sério problema social! O escravo, colocado por princípio em uma posição desumanizadora, é fonte de crise. Um homem desumanizado está em desacordo com a natureza, é, pois, um erro. Contudo, a possibilidade de prescindir dos escravos não é perscrutada. Destarte, é necessário tratar os escravos de forma adequada, de sorte que possam gozar do máximo de humanidade que a condição de escravo permite, minorando assim a gravidade da crise produzida por essa distorção social.

Uma primeira coisa a fazer é deixá-los à vontade para formular demandas a seu senhor. Caso contrário,

o resultado é que esses escravos a quem se proíbe falar em frente do senhor, falam depois mal dele pelas costas. Antigamente, quando os escravos conversavam, não só na presença, mas com o senhor, quando não se lhes cosia a boca, eles estavam prontos a arriscar a vida pelo senhor, a desviar sobre si próprios qualquer perigo que o ameaçasse; conversavam às refeições, mas calavam-se quando torturados. Surgiu depois aquele ditado, sinal da mesma

<sup>11</sup> *Idem*, LXVI, 16.

<sup>12</sup> *Idem*, *Idem* XLVII, 15

<sup>13</sup> Para Sêneca, “a pior condição é estar o homem submetido ao homem”. *De Clementia*. I, XVII, 1.

arrogância: tanto são os inimigos quantos os escravos. Não, eles não o são; nós é que fazemos deles nossos inimigos<sup>14</sup>.

Em vez de massacrá-los é preciso valorizá-los. Sêneca escreve que:

Não há razão, caro Lucílio, para só buscares amigos no foro ou no Senado: se olhares com atenção encontrará-los-ás em tua casa. [...] É o cumulo da estupidez julgar um homem pela roupa ou pela condição social que, de resto, é tão exterior a nós quanto a roupa. “É um escravo”. Mas pode ter alma de homem livre. “É um escravo”. Mas em que é que isso o diminui? Aponta-me alguém que não o seja [...]”<sup>15</sup>.

Da união de um tratamento humanitário com uma política de valorização do escravo teríamos, aos olhos de Sêneca, um retorno aos padrões ancestrais:

Não vedes o que faziam os nossos maiores para colocar os senhores ao abrigo da injúria? Ao senhor chamavam “pai de família” e aos escravos [...] “pessoas de família”. Além disso, instituíram um dia feriado no qual era, não só lícito, como obrigatório que os escravos e senhores tomassem as refeições em conjunto; atribuíram-lhes ainda cargos honoríficos na administração da casa ou na distribuição da justiça, fazendo assim da casa uma República em ponto pequeno<sup>16</sup>.

Além de recomendar que se retire o que se puder dos males da escravidão, Sêneca tende a ver os escravos como interessados na busca da sua liberdade. Eles podem se revoltar com sua condição, mas podem tentar também buscar esparar a ela pelas vias regulamentares. Sêneca diz a Lucílio:

<sup>14</sup> *Epistulae Morales*, XLVII, 4-5.

<sup>15</sup> *Idem*, XLVII, 16-17

<sup>16</sup> *Idem*, XLVII, 14

Em que poderás exercitar melhor a tua vontade do que no esforço para te libertares da servidão que oprime o gênero humano, essa servidão a que até os escravos do mais baixo estrato, nascidos, por assim dizer, no meio do lixo, tentam por todos os meios eximir-se? O escravo gasta todas as economias que fez à custa de passar fome para comprar a sua alforria<sup>17</sup>.

Para tornar ótima essa estratégia de buscar a liberdade pela compra desse direito, era fundamental para o escravo se aproximar do senhor, que era o distribuidor de benefícios por excelência no interior da casa. As casas cheias de escravos, distribuídos segundo suas inúmeras especialidades e uma complicada hierarquia<sup>18</sup>, sem dúvida estimulavam tal estratégia. Para tanto, até se tornar amante de seu opressor, visando a transformá-lo em protetor, era válido, sendo estratégia bastante comum<sup>19</sup>.

Sêneca, nas *Epistulae Morales*, recomenda o seguinte ao senhor de escravos: "Vive com teu escravo de forma clemente, e mesmo afável".<sup>20</sup> É basicamente o mesmo que recomendou ao Imperador em *De Clementia*<sup>21</sup>: "Sê clemente!" Em *De Clementia*, Sêneca explica que só pode ser e se manter superior aquele que favorece seus subalternos<sup>22</sup>. Por isso é preciso tratá-los com humanidade, sem segregá-los, o que seria uma estupidez. Essa última lição já era velha. Conforme nos informa Sêneca:

<sup>17</sup> *Idem*, LXXX, 4

<sup>18</sup> *Idem*, XLVII, 5-8.

<sup>19</sup> *Idem*, XLVII, 7.

<sup>20</sup> *Epistulae Morales*, XLVII, 13.

<sup>21</sup> Esse paralelismo entre a forma como Sêneca via a relação entre *princeps* e os seus governados e o senhor e seus escravos se deve muito mais ao seu critério ético-moral de examinar a sociedade do que a uma atribuição de poderes senhoriais ao Imperador. Trata-se, em ambos os casos, da relação entre um superior e seus inferiores, independente das condições jurídico-estatutárias dos agentes envolvidos. É por isso que o mesmo padrão de compreensão valerá, em Sêneca, para pensar a relação entre os deuses e os homens. Uma passagem em que Sêneca deixa claro que não vê a escravidão apenas como uma situação jurídico-estatutária pode ser encontrada nas *Epistulae Morales*, XLVII, 17: "Posso mostrar-te um antigo cônsul sujeito ao mando de uma velhota, um rico submetido a uma criadinha, posso apontar-te jovens filhos de nobilíssimas famílias que se fazem escravos de dançarinos: nenhuma escravidão é mais degradante do que a voluntária." Como fica claro, a escravidão tem mais importância analítica para Sêneca como uma postura ética do que como uma condição jurídico-estatutária.

<sup>22</sup> *De Clementia*, I, 3, 3

Outrora, decidiu-se por um parecer do Senado segundo o qual um sinal na roupa distinguiria os escravos dos homens livres. Em seguida, ficou evidente quanto perigo nos ameaçaria se os nossos escravos começassem a nos enumerar”<sup>23</sup>.

É preciso fazer-se seguir mais do que mandar, pois isso se ajusta melhor à natureza humana<sup>24</sup>. Para Sêneca, “o espírito humano é rebelde por natureza e, pelejando contra o que lhe é contrário e árduo, acompanha mais facilmente do que se deixa conduzir”<sup>25</sup>. A crueldade dos senhores não deve ser evitada apenas por razões filosóficas. Afinal, “a crueldade dos particulares também foi vingada por mãos escravas que viviam sob a iminência do perigo da cruz”<sup>26</sup>. Por isso, “as casas de hoje são uma das grandes fontes dos nossos receios”<sup>27</sup>.

Esse paralelismo entre o exercício do poder do senhor e do governante aparece claramente indicado na seguinte passagem:

É louvável governar moderadamente os escravos. Com relação à escravaria, deve-se ponderar não quanto ela pode sofrer impunemente, mas quanto a ti é permitido pela boa e justa natureza, pois deves poupar os cativos e aqueles comprados. Quão mais justo é a homens livres e honestos não abusar dos escravos, mas tratar estes que estão um degrau atrás, como se te fossem confiados em tutela e não em escravidão. Aos escravos é permitido refugiar-se em uma estátua! Ainda que tudo seja permitido contra os escravos, contra o homem há algo que o direito comum impede. Quem mais odiava Védio Polião

<sup>23</sup> *Idem*, I, 24, 1

<sup>24</sup> Afinal, “só os irracionais são ensinados a chicote”. *Epistulae Morales*, XLVII, 19.

<sup>25</sup> *De Clementia*, I, 24, 2

<sup>26</sup> *De Clementia*, I, 26, 1. O mesmo risco correm os tiranos com relação aos povos que governam. Nas *Epistulae Morales*, ele pede a Lucílio: “Relembra os exemplos daqueles que pereceram por insídias dos domésticos ou violentamente e às claras, ou através de um arдил e verificarás que a ira dos escravos não fez menor número de vítimas que a dos reis” (IV, 8). Daí que Sêneca recomenda que “sempre que te vier à mente todo o poder que gozas em relação a um escravo, recorda-te que outro tanto poder tem o teu senhor sobre ti”. (XLVII, 11). Essa é a base de seu conselho: não faz com teu escravo o que você não gostaria que teu governante fizesse contigo. A lógica que rege as relações entre senhor e escravo e entre governante e governados é a mesma para Sêneca. O mesmo vale para a relação pai e filho (*De Providentia*, I, 6) e, a nosso ver, qualquer outra que pressuponha uma assimetria de poder entre os indivíduos. Ele próprio expõe essa desigualdade para conclamar as pessoas a evitarem a ira: “Desculpa-se nas crianças a idade, nas mulheres o sexo, nos estrangeiros a liberdade, nos domésticos a familiaridade”. (*De Ira*. III, XXIV, 3).

<sup>27</sup> *Epistulae Morale*, XC, 40.

do que seus escravos, pois que alimentava moreias com sangue humano, e ordenava que fossem jogados às serpentes aqueles que por ventura o ofendiam? Assim como os senhores cruéis são considerados por toda cidade como detestáveis e odiosos, também os reis que demonstram injustiças são considerados por séculos infames e odiosos<sup>28</sup>.

Todas essas considerações não levam Sêneca a recomendar que se abdique completamente dos castigos, apenas que se use da violência com certa moderação. Em resumo, ele pensa que “convém que o medo deixe alguma segurança e ofereça muito mais esperança do que perigos”<sup>29</sup>. Deve-se cuidar para não se tornar dependente da chibata, “pois a crueldade, entre outros, tem o pior de todos os defeitos: a obrigação de persistir nela”<sup>30</sup>.

Não se deve superestimar o alcance desse ideal senequiano. Esse comportamento que ele recomenda é próprio do sábio, não do vulgo. Sêneca não se considerava, ele mesmo, um sábio. Comumente, o escravo era visto e tratado de forma diversa. Não tomemos os conselhos de Sêneca como o tratamento e a forma de relacionamento adotado pelo conjunto dos senhores romanos. O próprio Sêneca, dirigindo-se a Nero, disse que ele deve poupar de castigos os mais humildes: “Que poupes alguns, prazerosamente; que sintas repugnância em vingar-te de outros e, não diferentemente do que ocorre com insetos, que sujam quem os esmaga, tua mão também deve afastar-se deles”<sup>31</sup>.

Isso diz quem aspira à sapiência: o “homem-mosca” senequiano. Sêneca, que recomendava um tratamento mais humano para os escravos, aplicava, ele mesmo, bem frouxamente sua recomendação. Tanto é assim que relegou a uma fazenda – e anos depois já não reconhecia mais – um escravo que foi, na infância, seu “companheiro preferido”<sup>32</sup>. Que imaginar do tratamento que o vulgo reservava a seus escravos...

<sup>28</sup> *De Clementia*, I, 18, 1-3.

<sup>29</sup> *Idem*, I, 12, 5.

<sup>30</sup> *Idem*, I, 13, 2.

<sup>31</sup> *Idem*, I, 21, 4

<sup>32</sup> *Epistulae Morales*, XII, 3. Para outro exemplo de Sêneca se relacionando com seus escravos, veja-se LXXXIII, 4. Nessa passagem, ele diz que dispensará o seu escravo treinador por que esse já está tão velho quanto ele. Em outro momento, ele compara um escravo porteiro com um... cão de guarda! Não se deve se irritar com

Sêneca refere-se com frequência à crueldade dos senhores. Em *De Ira*, como seria de esperar, os exemplos são inúmeros, mas no restante de sua obra eles estão sempre presentes. Em uma passagem, por exemplo, Sêneca reflete que

fariamos, sem dúvida, uma grande coisa se nos apiedássemos dos infelizes escravos no ergástulo! Por que nos apressamos a castigar sem demora, a quebrar pernas sem cessar? [...] Vamos ao ferro, aos suplícios capitais e às correntes, castigamos pelo cárcere e pela fome o que poderia ser punido com os mais leves açoites<sup>33</sup>.

Ficar ralhando sem parar com os escravos é comum<sup>34</sup>. Surras e chibatadas também<sup>35</sup>. As torturas são reservadas para casos especiais, mas estão em toda a parte. Todo proprietário de escravos é também dono de instrumentos de tortura<sup>36</sup>.

Como resposta a isso, os escravos desenvolveram uma série de ações. As mais comuns são a fuga<sup>37</sup>, o suicídio<sup>38</sup> e o assassinato de senhores<sup>39</sup>. Em um “diálogo”, Sêneca consola Lucílio, de quem teriam fugido alguns escravos. Ao fazê-lo, produz uma síntese das formas de ações por meio das quais os escravos causavam danos aos seus senhores. Leíamos essa passagem: “Fui abandonado pelos meus escravos! Mas há quem tenha sido roubado, denunciado, morto, traído, maltratado, quem tenha sido envenenado ou

esse homem que nos fecha a porta como não nos irritaríamos com um cachorro. Afinal, “este [cão-homem], quando late muito, torna-se manso com o alimento jogado”. (*De Ira*. XXXVII, 2). Por fim, Sêneca tratará também os escravos meramente como um bem que ele possui, a par de seres inanimados como a terra e a casa. Diz ele: o escravo “é parte de meus bens, conservo-o para mim” (*De Beneficiis*, V, XIX, 1).

<sup>33</sup> *De Ira*, III, XXXII, 1-2.

<sup>34</sup> *De Brevitate Vitae*, III, 2. Segundo Sêneca, há “escravos que preferem açoites a murros e que crêem ser mais toleráveis a morte e os golpes do que palavras ofensivas” (*De Constantia Sapientis*, V, 1).

<sup>35</sup> *De Clementia*, I, 16, 4 e I, 17, 1. *Epistulae Morales*, XLVII, 2-3. Sêneca constata e se opõe a essa situação vulgar. Ele perguntará: “Acaso é justo comandar o homem com mão mais pesada e mais duramente do que se comandam animais mudos? Um mestre-domador perito não assusta o cavalo com excessivas chibatadas; pois ele se tornará espantadiço e rebelde, a não ser que o tenhas lisonjeado com um toque carinhoso”. *De Clementia*, I, 16, 4-5.

<sup>36</sup> *Epistulae Morales*, XXIV, 14. Em *Ad Marciam de Consolatione*, XX, 2-3, fará a seguinte descrição: “Vejo nesse lugar instrumentos de tortura, não seguramente de uma só espécie, mas diversamente fabricados segundo seus diversos fabricantes: alguns penduram suas vítimas voltadas com a cabeça para baixo, outros espetam uma estaca pelo ânus, outros estendem os braços numa cruz; vejo cordas, vejo açoites; e para cada um dos membros constroem particulares instrumentos de tortura”.

<sup>37</sup> *De Tranquillitate Animi*, VII, 8; *Epistulae Morales*, LXX, 25; CVII, 1-2

<sup>38</sup> *Epistulae Morales*, IV, 4

<sup>39</sup> *De Clementia*, I, 26, 1; *Epistulae Morales*, IV, 8; XC, 43.



caluniado. Aquilo de que te queixas, aconteceu a muitos outros”<sup>40</sup>. Daí a sentença veiculada e combatida por Sêneca: “Todos temos escravos, todos temos inimigos”<sup>41</sup>.

Mas neste ponto é importante fazer uma distinção. Apesar de serem generalizadas as ações revoltosas movidas por escravos, não havia uma revolta geral de escravos. Na opinião de Sêneca, cada escravo era uma ameaça para cada senhor. Isso é diverso de imaginar que é o coletivo formado pelos escravos dos diferentes plantéis que se colocam em luta contra todos os senhores. A distinção entre uma e outra coisa é clara para Sêneca. Ele escreve que se pode ser:

assaltado por tão múltiplos perigos quanto os muitos homens para quem ele próprio é um perigo; algumas vezes é cercado por conspirações particulares, porém, em outras ocasiões, por revolta pública. De fato, ameaças ligeiras e individuais não perturbam cidades inteiras.; mas aquilo que começa a espalhar seus furores amplamente e ataca a todos é golpeado por todos os lados<sup>42</sup>.

Nesta passagem, Sêneca trata do governante. Na visão de Sêneca é o governo tirânico apenas que pode ser fonte de revolta pública como resposta à opressão. No caso das casas particulares, o limite para este tipo de revolta, da conspiração particular, é dado por aqueles para quem o senhor é uma ameaça. O poder de contaminação destas revoltas seria baixo na medida em que cada senhor só seria visto como uma ameaça para seus próprios escravos.

Essa diferenciação é fundamental, mas frequentemente esquecida. Como vimos, Sêneca tem cada *familia* como uma *res publica* em ponto pequeno. Sêneca via escravos, mas não entenderia o que é escravismo.

Isso fica claro quando Sêneca faz afirmações sobre como se pode escapar à escravidão. A abolição desta instituição não é contemplada por Sêneca em momento algum. Nem ele nem ninguém na Antiguidade imaginaram tal avanço. Sêneca pensou na

<sup>40</sup> *Epistulae Morales*, CVII, 5

<sup>41</sup> *Idem*, XVIII, 14. Com respeito a essa máxima, Sêneca dizia: “Não. Somos nós que fazemos deles nossos inimigos”. Essa idéia aparece muitas vezes na obra de Sêneca. Em outra passagem, dirá: “tantos inimigos quantos os escravos” (*Idem*, XLVII, 5).

<sup>42</sup> *De Clementia*, I, 25, 3. A mesma distinção aparecerá em *Ad Marciam de Consolatione*, XIX, 6. Mas dessa vez os termos utilizados são “calamidades públicas e privadas”.

compra da liberdade com o *peculium* que o escravo poderia amealhar<sup>43</sup>. Pensou na fuga, como já destacamos. Pensou no suicídio. Essa solução, tão trágica quão frequente, é recomendada pelo filósofo, tanto para escravos quanto para pobres<sup>44</sup>.

Mas há uma alternativa menos irreversível para se escapar à escravidão. Essa é a que parece ser mais razoável aos olhos do filósofo escravocrata:

É o que te digo: quem cumpre de boa vontade uma ordem evita o mais amargo aspecto da servidão, que é fazer uma coisa contra a vontade. Ninguém é infeliz quando faz algo porque o mandam, mas sim quando o faz de má vontade<sup>45</sup>.

O conselho filosófico de Sêneca não se restringe aos escravos. Também aos pobres ele ilumina. Sêneca ensina que “a pobreza só é um mal para quem se revolta contra ela”<sup>46</sup>. Afinal, para Sêneca, só é escravo ou pobre quem quer, pois “a vida humana assenta numa base excelente: ninguém é desgraçado senão por sua própria culpa. A vida agrada-te? Então, vive!... Não te agrada? És livre de regressar ao lugar donde vieste!”<sup>47</sup> Com razão. Não se tem notícia de alguém escravizando um morto ou de defuntos com fome<sup>48</sup>.

Sêneca via a própria especialização da produção, por exemplo, como uma quase casualidade. Como já foi mencionado, a seu ver: “Todas estas produções [videira, frutos, pastos etc.] foram disseminadas por várias regiões de modo a tornar imprescindível o comércio entre os homens sempre que cada grupo necessite dos produtos alheios”<sup>49</sup>.

Do mesmo modo, o Império não é visto de forma sistêmica, estrutural. Há um Império, não imperialismo. Vendo a riqueza excessiva como um mal, afirma a Lucílio:

<sup>43</sup> *Epistulae Morales*, LXXX, 4.

<sup>44</sup> Escravos: *Epistulae Morales*, LXXVII, 14-15; XCI, 21; pobres: *Idem*, XII, 10; LXX, 14 e ss; XCI, 21.

<sup>45</sup> *Epistulae Morales*, LXI, 3. A mesma idéia aparece em LXVI, 16. O que vale para o escravo, aqui e sempre, vale para o súdito: “Quem se queixa, chora ou geme é constringido pela força a fazer o que lhe mandam e é involuntariamente conduzido por quem ordena. Sem mais, nem menos. Que insanidade é ser levado em vez de seguir sozinho! [...] Nascemos em uma monarquia: liberdade é obedecer aos deuses.” *De Vita Beata*, XV, 6-7.

<sup>46</sup> *Epistulae Morales*, CXXIII, 16. Em outra passagem, dirá: “Queres que eu te diga qual o remédio para a miséria? A fome acaba com a fome” (CX, 19).

<sup>47</sup> *Idem*, LXX, 15.

<sup>48</sup> Para Sêneca, “é preferível o suicídio mais imundo à mais higiênica escravidão!” *Epistulae Morales*, LXX, 21. Cf. também LXXVII, 14-15 para outro elogio aos que adotam essa “opção”.

<sup>49</sup> *Idem*, LXXXVII, 21.

Imaginaremos que somos convocados para uma assembleia onde se vai discutir uma lei sobre a abolição da riqueza. Iremos nós persuadir os presentes [...] com silogismos [...] ? Conseguiremos convencer com eles o povo romano a preferir com entusiasmo a pobreza – fundamento e causa de seu poderio! – e a suspeitar das próprias riquezas? [...] Fá-lo-emos reconhecer que é excessiva a ostentação de troféus dos vencidos? E que tudo quanto um único povo roubou a todos os outros, todos estes poderão roubar facilmente por sua vez àquele povo único?<sup>50</sup>

Como se vê, tudo se resume a uma lógica quase bandidesca! Trata-se quase do “estado de natureza” hobbesiano, a “guerra de todos contra todos”, o “homem lobo do homem”! Isso vale até para a terra, a mais importante riqueza. Veja-se o que dizia Sêneca àqueles que se queixavam porque a perdiam para outros:

Dir-se-á: “Expulsam-me das terras do meu pai, do meu avô.” Sim? E antes do teu avô, quem era o dono dessas terras? És capaz de dizer, já não peço o nome do antigo dono, mas ao menos de que nação era ele?<sup>51</sup>

Com isso, temos o que? Uma República, a dos romanos, expropriou a tantas outras que se dissolvem em seu interior. Há um momento de saque ao alheio que gera um grande número de fortunas. Encerrado esse momento, nada impede que essas grandes riquezas se percam dentro do Império. Uma *familia* é uma pequena República que bem pode aniquilar a outras, bem pode se dissolver no interior de uma rival que a incorpora, bem pode passar de um controlador a outro. São desgraças particulares! Esse movimento dá dinâmica à sociedade. Como vimos, para Sêneca, que nesse ponto só fazia seguir Platão, todo escravo descende de reis e todo rei tem entre seus antepassados escravos. É tão ordinário imaginar que existam escravos e reis, quanto presumir que ora se ocupe uma posição, ora outra.

<sup>50</sup> *Idem*, LXXXVII, 41.

<sup>51</sup> *Idem*, LXXXVIII, 12.

Mas, como já vimos, essa mobilidade social tem de se dar em meio a uma certa ordem, garantida pelo Estado. Sem isso seria o caos, quando todos perdem. Isso seria a convulsão social, o que ele mesmo nomeou “revolta pública” e não “desgraça particular”. Sêneca antevia a tragédia que seria o levantamento da multidão a um só tempo procurando sair da situação infortunada: “É mais perigosa a violência de uma multidão, mesmo de anões do que a de um só gigante”<sup>52</sup>.

Como se vê, o escravismo em Sêneca era o resultado da excessiva ganância dos homens que colocavam uns aos outros em uma condição *contra naturam*. Essa ordem só poderia se manter se estabilizada por relações pessoais que minorassem os efeitos críticos intrínsecos a tais interações desiguais. Claro está que tais desigualdades só poderiam ser superadas em uma sociedade formada exclusivamente por sábios. Mas isso era impossível para Sêneca. Então o que restava era conclamar os beneficiários dessa ordem a, tanto quanto possível, mantê-la estável. Isso se fazia por suas vias: 1. mantendo-se abertos os canais de ascensão social, preservando as esperanças dos inferiores que se fundariam na certeza de que sua situação seria transitória; 2. minorando, tanto quanto possível, o peso dos superiores sobre os inferiores.

Concluída a apreciação de como Sêneca nos apresentava os escravos, passemos ao exame da pobreza em Sêneca.

<sup>52</sup> *Idem*, LXXXV, 6. E é pensar o que faz com que os “anões” brasileiros não se levantem de forma decidida contra a gigantesca injustiça que os diminui cotidianamente que me faz pensar em Roma. Foi fundamentalmente desde lá que nossos redutores recuperaram uma tradição de controle que nos oprime. Talvez venham de lá também idéias que nos tornem mais livres. Ao menos não terá sido a primeira vez...

## Os Pobres em Sêneca

Um dia que tenhamos tempo, haveremos de examinar a questão da substância da riqueza e da pobreza.

*Sêneca*

A qualificação de quem é pobre e qual é o universo da pobreza em Sêneca é tão ou mais difícil de circunscrever do que as fronteiras que delimitavam o espaço dos escravos e da escravidão.

Como a ideia de escravidão em Sêneca não se limitava meramente a uma situação jurídico-estatutária, dada pelo Estado, sendo vista muito mais como uma postura ética, a condição de pobre não estava restrita a uma situação socioeconômica, dada pelo mercado.

A ideia de pobreza não é dada por critérios objetivos, socioeconômicos. A condição de pobre em Sêneca é o resultado de diferentes variáveis, como já vimos ao examinar os critérios de divisão social utilizados por nosso autor. Para se ter alguma promoção social, era preciso acumular honras, riquezas e favores. A aferição da suficiência dos acúmulos obtidos, contudo, era dada como? Quem determinava que alguém teria realizado acúmulos suficientes para superar a condição de pobreza?

Para procurar respostas a essas questões, sentimos a necessidade de recuperar as conclusões a que chegamos sobre a definição de pobreza em nossos trabalhos anteriores<sup>53</sup> e que nos parecem ser confirmadas pelas evidências documentais propiciadas pelas obras de Sêneca. A pobreza é, em Sêneca, um juízo social. A condição de pobre não é dada abstratamente, pensada como um segmento da sociedade marcado por características socioeconômicas simplesmente. A pobreza não é dada meramente pela carência ou ausência de algo que seja arbitrado universalmente. O que produz a posição de pobre é sua inserção em uma posição de inferioridade em um quadro de interações. Um indivíduo, ao interagir com os demais, constrói seu lugar social. Como já vimos ser afirmado por Sêneca, essa posição pode ser de inferioridade, superioridade ou igualdade

<sup>53</sup> Em especial, FAVERSANI, Fábio. *A pobreza no Satyricon, de Petronio*. Ouro Preto: Edufop, 1999, pp. 79-89.

com relação a outros agentes<sup>54</sup>. Dentro de um quadro concreto de interações construído pelos agentes, alguns afirmam uma condição de superioridade social e têm essa condição legitimada pelos demais, que o vêem como tais. Os pobres são aqueles que, por meio de sua ação positiva, assumem uma posição de inferioridade nesse quadro de interações. Desse modo, o pobre não é visto como alguém a quem falta algo, um agente com certas incapacidades, mas como aquele que se coloca afirmativamente no meio social.

A pobreza é, assim, uma noção relativa. Alguém é pobre em relação a outrem e não por si mesmo, devido a limitações de sua inserção no quadro jurídico-estatutário ou no mercado. Isso significa dizer que alguém pode ser pobre em relação a certos agentes e rico em relação a outros. Em outras palavras, um indivíduo pode ser, ao mesmo tempo, pobre e rico. Com isso, as fronteiras entre o universo da pobreza e da riqueza tornam-se bastante maleáveis e não são universalizáveis.

Por isso Sêneca trata a pobreza basicamente de duas maneiras. A primeira delas é bastante concreta e mensurável, quando ele trata de um quadro de interações dado. Essa concepção é aquela a que procuramos dar uma percepção conceitual que nos possibilite uma análise mais acurada das informações oferecidas pela obra de Sêneca. A segunda maneira surge quando nosso autor trata da pobreza de forma genérica, sem se concentrar em uma situação dada. Nesse momento, então, apresenta o universo da pobreza e os agentes que o compõem de um modo bastante largo. Trata do vulgo, da multidão, do povo etc. Jamais se preocupa em responder quem seriam os elementos que personalizariam esses conceitos. A pobreza nestes casos corresponde a situação tão variadas com a adjetivação de um comportamento que se reputa inadequado até a qualificação de todos que compõem uma população em que não se distingue bem seus elementos individuais.

Ficamos com a impressão de que ao tratar da pobreza, com diferentes enfoques, em contextos muito diferentes ao longo de suas obras, ele trata praticamente das pessoas de sua sociedade como um todo. De um modo ou de outro, todos são pobres. A pobreza não corresponde, assim, a um grupo no interior de uma população. Isso se deve ao fato de que a imensa maioria das pessoas, efetivamente, são em algum momento inferiorizadas por outras em um quadro dado de interações. A exceção seria o Imperador. Todos os

<sup>54</sup> *De Ira*, II, XXXIV, 1.

demais agentes seriam, em algum momento ou de alguma forma, inferiorizados por outros e, portanto, de algum modo, pobres. Esse uso mais frouxo do que é o povo e o universo popular<sup>55</sup> é bastante presente no pensamento de Sêneca e está ligado mais a uma apreciação ético-moral, que reflete formas de comportamento e percepção da realidade vistas por ele como de uso comum.

Examinemos, assim, inicialmente, a primeira modalidade de apreensão da pobreza que aparece nas obras de Sêneca, ou seja, aquela colocada dentro de um quadro concreto de interações.

Ao longo das cartas escritas por Sêneca a Lucílio, percebemos que as interações sociais são um instrumento de aferição da condição social dos agentes. É isso que Sêneca nos mostra claramente em XLIII, 1-3:

Não deves medir-te em relação à distância que te separa de Roma, mas sim em relação ao lugar onde resides. Qualquer objeto que sobressaia entre os objetos vizinhos só é grande no local onde sobressai. A grandeza não tem medida certa, é a comparação que a torna maior ou menor. Um barco que parece enorme no rio é minúsculo em pleno mar; um leme pode ser grande para uma embarcação e pequeno para outra. Na província onde estás, por muito pouco que estimes teu valor, és uma personalidade.

Além disso, as interações sociais são apresentadas como um importante trunfo de estabilidade social. Ao mesmo tempo em as posições são estimadas, as interações servem para de algum modo estabilizá-las, preservando as posições sobretudo frente aos ataques que podem ser sofridos. Sobre isto, Sêneca avalia que:

Os inconvenientes do desprezo podem ser atenuados ou pela prática de boas ações ou pelas relações de amizade com pessoas que tenham influência sobre alguém especialmente influente; será útil cultivar tais amizades, sem, no

<sup>55</sup> Bem como o povo, a massa, a multidão, os trabalhadores, os pobres, a opinião pública, o uso corrente, o modo vulgar etc., nos dias de hoje, são expressões de uso não qualificado no mais das vezes.

entanto, nos deixarmos enredar por elas, não vá a proteção sair mais caro do que o próprio risco<sup>56</sup>.

É claro que essa comparação das “grandezas” sociais utiliza padrões. Um deles é dado pelas diversas formas de interação entre os agentes. Isso é mostrado em XLVII, 8, quando Sêneca, defendendo-se, afirma que:

Haverá neste momento quem diga que eu pretendo dar aos escravos o barrete dos libertos e fazer descer os senhores de seu pedestal pelo fato de ter afirmado “ser preferível para o senhor inspirar respeito do que medo?” “Pois que?” – dirão – “Que nos respeitem como se fossem nossos clientes, nossos protegidos?”

Obviamente que não era confundir os padrões de controle social que Sêneca pretendia com sua filosofia, mas, pelo contrário, fazê-los funcionar dentro de seus limites de negação da natureza. Esse instrumento de aferição dos lugares na hierarquia social é apresentado também em XVIII, 3, onde afirma ao humilde Lucílio que: “As tuas relações de amizade com a melhor nobreza colocaram-te sob o olhar do público.” Ou seja, não é Lucílio que ocupa, independente de outros indivíduos, uma posição destacada. São os olhares que percebem que ele ocupa um lugar com relação aos outros que produz essa posição. Trata-se do reconhecimento de um posicionamento que foi elaborado pelo cultivo de certas relações, de certas interações que o promoveram aos olhos dos demais.

Outro mecanismo comparativo é dado pelas ordens jurídicas. É o que temos na afirmação de Sêneca a Lucílio em XLIV, 2: “Tu és um cavaleiro romano, e foi graças à tua atividade que chegaste a essa ordem. Muitos há, todavia, aos quais as catorze filas permanecem inacessíveis, nem todos têm entrada no Senado” Contudo, esse elemento não é absoluto como querem alguns historiadores. Ao mesmo tempo, não se trata de descartar a importância dos parâmetros estamentais para a hierarquização social. As interações, mesmo com o imperador, não superam certos condicionantes estruturais como as condições jurídicas. Sendo assim, como apresentamos anteriormente ao estudar os

<sup>56</sup> *Epistulae Morales*, CV, 5.



instrumentos analíticos, é importante levar em consideração os diversos fatores de hierarquização social em conjunto e não privilegiando um e desconsiderando os demais.

Como se vê, contudo, não bastava também o acúmulo de certos signos distintivos para ter garantido o ingresso em uma situação jurídico-estatutária mais elevada. Para tanto, era preciso mais do que uma situação meramente individual. Sem boas relações, sem uma inserção em uma rede de interações que produzissem o reconhecimento e a legitimação desses signos de afirmação social, nada ocorria. Além disso, as divisões jurídico-estatutárias não correspondiam em absoluto à hierarquia social. Sêneca mesmo é quem nos alerta para isso. À sequência dessa passagem que citamos, ele destaca que “as diferentes condições sociais foram confundidas por longa série de perturbações, todas a fortuna elevou ou abateu”<sup>57</sup>. Em LXXXVI, 7, temos mais uma apresentação do tema quando Sêneca escreve, com ironia, que: “E, por enquanto até estou falando das canalizações da plebe; que não dizer quando me referir aos banheiros dos libertos!” Além disso, devemos considerar os elementos de distinção social derivados de vantagens aferidas no mercado, que já foram apresentadas anteriormente.

Em Sêneca, os símbolos obtidos na esfera superestrutural, caracterizadores de uma situação estamental, e aqueles advindos do universo estrutural, delimitadores de uma situação de classe, além das relações sociais estabelecidas entre os agentes, por si mesmas, são incapazes de indicar a condição social do agente. A condição social, em Sêneca, não deriva nem de uma situação estamental, nem de uma situação de classe, nem de uma colocação específica nas relações sociais por si. É uma combinação desses três níveis que gera a condição social. Essa forma de hierarquização leva, em Sêneca, a uma confusa apreensão da pobreza.

Passemos, então ao exame de como Sêneca nos apresenta a pobreza em geral, fora de um quadro específico de interações. Em primeiro lugar, os pobres são muitos. Diz Sêneca: “Vou empobrecer, serão mais numerosos meus semelhantes”<sup>58</sup>. Eles vivem na necessidade<sup>59</sup> e suas moradias são insalubres<sup>60</sup>. Além disso, têm as mais diversas origens<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> *Idem*, XLIV, 4.

<sup>58</sup> *Idem*, XIV, 17. Cf., ainda, *De Clementia*, I, 6.

<sup>59</sup> Sêneca, conforme já foi indicado, recomenda o suicídio ou o total conformismo aos que vivem na miséria. Em *De Vita Beata* ele se perguntará, indicando os níveis de pobreza vigentes em seu tempo: “A quem falta

Além de numerosos, trabalham inutilmente a serviço do luxo, como já vimos. Laboram, portanto, contra a natureza e a razão. Segundo Sêneca:

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!<sup>62</sup>

Os pobres poderiam tentar ganhar a vida pelo trabalho lícito ou recorrendo a atividades ilícitas<sup>63</sup>. Para procurar impor um incentivo negativo a essa opção<sup>64</sup>, utilizava-se de um violento aparato de repressão, que se pensa, em geral, voltado exclusivamente para os escravos. Sêneca nos fala sobre o ambiente em que se desenrolam os julgamentos, perguntando-se o porquê de se ter medo dele:

Para quê essa outra 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, em grande estilo, de chibatadas e mesas de tortura? Para quê todo esse cortejo de instrumentos especializados cada um em esquarterar a sua parte do corpo, todas essas máquinas destinadas a reduzir um homem a pedaços?<sup>65</sup>

um pão pode faltar a possibilidade de morrer?" (XXV, 1). Ainda que em outra passagem dirá que "a natureza contenta-se com pão e água! Ora ninguém é tão pobre assim" (*Epistulae Morales*, XXV, 4).

<sup>60</sup> *Epistulae Morales*, XC, 8.

<sup>61</sup> *Ad Heluiam de Consolatione*, VI, 2-4.

<sup>62</sup> *Epistulae Morales*, XC, 18-19. Cf., ainda, XV, 7.

<sup>63</sup> Essas atividades ilícitas eram variáveis. Algumas delas ficavam na fronteira entre o lícito e o ilícito. É o caso daqueles que procuravam aplicar golpes em incautos e da prostituição. A difusão dessa última é notada por Sêneca (*Epistulae Morales*, LI, 12), que indica que a prostituição de luxo e o agenciamento de prostitutas(as) poderiam ser atividades muito rentáveis, mas "torpíssima" (*Epistulae Morales*, LXXXVII, 16)

<sup>64</sup> Em especial, ao que parece, às atividades ilícitas que comportassem alguma violência para as vítimas. Viver no crime, segundo nos indica Sêneca, não era algo cômodo, mas ditado pela necessidade: "Quantos não se envergonham de roubar!" (*Epistulae Morales*, LXXXVI, 23). E, ainda "quem merece castigo está sempre à espera dele", pois "o criminoso, em suma, pode ter por vezes a sorte – embora nunca tenha a certeza – de que o seu crime nunca será descoberto!" (*Epistulae Morales*, CV, 7-8).

<sup>65</sup> *Epistulae Morales*, XXIV, 14.

Essa multidão de pobres traz, em si, um dado de possível virtude<sup>66</sup> irrealizada, pois, para ele: “Objeto de louvor não é a pobreza, mas sim o homem que não se deixa vencer nem abater pela pobreza”<sup>67</sup>. Ou seja, o ser pobre, em si, não constitui mérito<sup>68</sup>. Apenas age com virtude aquele que vive pobremente por perceber que tudo quanto lhe é externo não lhe pertence<sup>69</sup>. As coisas que a Fortuna nos permite possuir podem a qualquer tempo ser de nós extraídas por um capricho dessa mesma Fortuna. Pois, assim sendo, o melhor é estar pronto a dispensar a riqueza. Viver sem ela porque não a tem, como os pobres, é diferente de estar preparado para fazê-lo em função de uma deliberação racional, como o sábio. Por isso que, para Sêneca, aqueles que vivem na pobreza são azarados e não sábios.

Mesmo assim, ele vê como vantajoso não ter nada a perder. Os que nada têm estão livre do temor<sup>70</sup>, de perder algo<sup>71</sup> e dos aborrecimentos impostos pelas obrigações que afligem os ricos<sup>72</sup>. Além disso, não precisam temer nem mesmo os ladrões<sup>73</sup>.

Sêneca vê vantagens decisivas em viver na pobreza. Conforme suas palavras: “O estudo da filosofia não dará fruto se não adotares uma vida frugal; ora, a frugalidade não passa de pobreza voluntária”<sup>74</sup>. A pobreza, além disso, como a escravidão, é algo externo ao ser humano, sendo, portanto, irrelevante para se julgar um homem<sup>75</sup>. Contudo, ele esclarece que, pessoalmente, ainda não conseguiu se desvencilhar das comodidades propiciadas pela riqueza. Interessante notar, como já destacamos antes, que o maior

<sup>66</sup> *Idem*, XXV, 4.

<sup>67</sup> *Idem*, LXXXII, 11.

<sup>68</sup> Em certas passagens, Sêneca qualifica a pobreza como uma desgraça que pode acometer um indivíduo. Esse tipo de afirmação sempre aparece para ressaltar a capacidade do sábio de superar qualquer contratempo e, sabendo que não lhe pertence escapar a eles, não os teme. Isso seria perder o tempo e a tranquilidade necessárias ao cultivo da sabedoria. Normalmente a pobreza é listada a par de outras desventuras, como: a doença, a morte, o exílio, a ignomínia, a perda de um ser querido, a tortura, a prisão. Para alguns exemplos, cf. *Epistulae Morales*, LIX, 8; LXVI, 21; LXX, 16; LXXX, 5; LXXXV, 41. *Ad Helviam de Consolatione*. IX, 4; VII, 4.

<sup>69</sup> Entre todos os pobres, Sêneca indicará apenas um deles que seria quase exemplar: “Vejo que a ele nada faz falta [...] Demétrio, porém, vive não como alguém que é capaz de desprezar tudo, mas como quem permitiu a posse de tudo aos outros!” (*Epistulae Morales*, LXII, 3). Ou seja, Demétrio vivia como um sábio, desprezando a riqueza. Mas não o fazia por virtude, mas por indolência. É o máximo a que Sêneca pode ver chegar um pobre, “este quase indigente a quem consagro toda a admiração”.

<sup>70</sup> *Epistulae Morales*, XX, 12.

<sup>71</sup> *Idem*, VIII, 2 e 4.

<sup>72</sup> *Idem*, LXXX, 6; *Hercules Oetaeus*, vv. 652-670. *Ad Polybium de Consolatione*, VI, 1-2.

<sup>73</sup> *Epistulae Morales*, XV, 9.

<sup>74</sup> *Idem*, XVII, 5.

<sup>75</sup> *Idem*, LXVI, 3: “De uma choupana pode sair um grande homem, num pobre corpo disforme e franzino pode morar uma alma grande e bela.” A mesma idéia aparece em LXVI, 24.

problema que Sêneca tinha com a prática da frugalidade não era viver sem certos confortos da riqueza, mas a estima alheia sobre sua vida frugal. A avaliação feita por outros está no centro das dificuldades que tinha Sêneca para exercitar a “pobreza voluntária”. Não fosse alguém pensar que ela não era voluntária e estimar incorretamente nosso filósofo, colocando sua posição social em risco. Como ele confessa a Lucílio: “Ainda não ouse praticar a frugalidade em público, ainda me preocupa a opinião dos outros”<sup>76</sup>.

Não se aprende a viver pobremente com os pobres. Que se dirá do resto? Segundo o filósofo: “Se queres escutar a razão, eis o que ela te dirá: deixa de uma vez tudo quanto seduz à multidão!”<sup>77</sup> Para Sêneca, a multidão seria sempre irracional<sup>78</sup>, chegando a agir contra seu próprio interesse. Além disso, sempre julga mal porque é incapaz de julgar: “Nem Catão sobreviveu à liberdade nem a liberdade sobreviveu a Catão. E tu julgas que a multidão que lhe tirou a pretura ou a toga, que sua cabeça sagrada cobriu de nódoas, poderia injuriar tal homem?”<sup>79</sup>

Essa multidão, além disso, seria corrupta. Tratando dos processos eleitorais, diz: “Não se conquista o favor popular por processos limpos”<sup>80</sup>. Falando dos discursos públicos, afirma que “a eloquência vulgar, essa não se orienta minimamente para a verdade. O seu propósito é agitar a multidão, atrair auditores pouco cultivados”<sup>81</sup>. E como, aos olhos de Sêneca, essa multidão era corrompida e alheia à virtude, tal eloquência sempre os atingia<sup>82</sup>.

Conforme a mesma lógica, mais uma vez, seguir a opinião comum é um erro, “mau conselheiro em tudo e modelo de inconstância nestes casos, como de resto em todos!”<sup>83</sup> Assim, temos que os oradores se pautam pelos vícios da multidão procurando agradá-la. Esta por sua vez, deixa-se levar pelos discursos afastados da virtude de oradores

<sup>76</sup> *Epistulae Morales*, LXXXVI, 5. Ainda que por várias vezes manifeste seu desprezo pela riqueza. Cf. XCV, 59.

<sup>77</sup> *Idem*, LXXXIV, 11.

<sup>78</sup> *De Breuitate Vitae*, I, 1; *Ad Heluiam de Consolatione*, V, 6 e VI, 1. Por essa irracionalidade, o sábio e a multidão são irreconciliáveis. Essa opinião era compartilhada por todas as escolas filosóficas: “Nunca pretendi agradar ao vulgo; daquilo que eu sei, o vulgo não gosta; daquilo que o vulgo gosta, eu não quero saber. [...] o mesmo te dirão os mestres de todas as outras escolas” (*Epistulae Morales*, XXIX, 10-11). A mesma idéia aparece em *De Vita Beata*, II, 1.

<sup>79</sup> *De Constantia Sapientis*, II, 3-4. Não só Catão sofreu com isso, mas muitos outros homens, citados como exemplos de bons, foram vítimas de um povo mau: *De Beneficiis*, V, XVII, 1-3.

<sup>80</sup> *Epistulae Morales*, XXIX, 11.

<sup>81</sup> *Idem*, XL, 4.

<sup>82</sup> *De Ira*, II, VII, 3 e VIII, 1.

<sup>83</sup> *Epistulae Morales*, CXIX, 17 cf., ainda, *De Vita Beata*, I, 3.

corrompidos. E, nesse vai e vem, o vício e a irracionalidade crescem sem medida, perigosamente para todos que se dedicam a jogar esse jogo de vida e morte... Sêneca alertará para esse perigo:

Frequentemente a ira produz levantamentos de massa. Homens, mulheres, velhos, crianças, chefes e povos concordam, e a multidão, agitada por algumas palavras, vai mais longe que o agitador. Corre-se ao ferro e ao fogo; declara-se guerra aos povos vizinhos; faz-se guerra contra os cidadãos; queimam-se casas com a família dentro; e o orador querido, outrora coberto de honras, cai diante da ira do tumulto que produziu; legiões voltam suas armas contra seu general; o povo inteiro se separa do Senado; o Senado, este conselho público, sem esperar as eleições, sem nomear um general, reúne os ministros de sua ira e perseguindo nobres jovens nas casas, ele próprio se faz executor dos suplícios. Ultrajam-se os embaixadores com menosprezo pelo direito das gentes, e uma fúria criminosa toma a cidade; não se dá tempo para que a ira pública se aplaque, mas prontamente se lançam ao mar frotas carregadas de soldados que se amontoam apressadamente nelas. Nada de formalidades, nada de auspícios: o povo se precipita sem outro guia que sua própria ira, sem outras armas do que as proporcionadas pelo acaso e pilhagem, para expiar depois com sangrenta derrota a temerária audácia de sua fúria<sup>84</sup>.

Claramente, Sêneca recomendará que se afaste tanto quanto possível dessa verdadeira “massa doida”. Entre a multidão estão dispersos todos os vícios que se possa imaginar. Não se trata meramente de um somatório de vícios e viciosos. Há uma potencialização do afastamento da virtude em meio à massa. Essa energia resultante da conjugação dos impulsos individuais seria tão forte a ponto de abalar até mesmo os sábios:

É-nos prejudicial o convívio com muita gente: não há ninguém que nos não pegue qualquer vício, nos contagie, nos contamine sem nos darmos por isso. Assim, quanto maior é a massa a que nos juntamos, tanto maior é o perigo. E

<sup>84</sup> *De Ira*, III, II, 6.

não há nada tão nocivo aos bons costumes como ficar a assistir a algum espetáculo, pois é pela via do prazer que os vícios se nos insinuem mais facilmente. [...] Sócrates, Catão, Lélío – uma multidão inteiramente antagônica poderia abalar o seu caráter. Mesmo nós – e se nos esforçamos por robustecer o nosso caráter! –, nenhum de nós seria capaz de fazer frente à avalanche dos vícios no meio de uma turba. [...] Por vão desejo de tornares conhecido o teu talento não deves te misturar com o público a ponto de desejares fazer leituras ou participar em debates. Aconselhar-te-ia a fazê-lo se tivesses mercadoria adequada a esta gente; mas entre ela não há quem pudesse entender-te<sup>85</sup>.

O conselho de Sêneca não era seguido comumente<sup>86</sup>. Em geral, buscava-se o favor popular<sup>87</sup>; muitos deixavam-se contaminar. É dessa constatação que Sêneca extrai a próxima reflexão que citamos: “Chamo de vulgo não só os que vestem roupas vulgares, mas também aqueles que usam roupas caras, porque não vejo as cores que cobrem os corpos”<sup>88</sup>. Como o que caracterizava o vulgo era a sua irracionalidade e sua adesão decidida aos vícios, Sêneca, partindo de uma apreciação ético-moral, não vacila em impor a membros da elite uma caracterização que marcaria primordialmente os pobres. Era preciso, a seu ver, constranger aqueles que se deixavam levar pelos desvarios da multidão.

<sup>85</sup> *Epistulae Morales*, VII, 2, 6 e 9. A mesma idéia aparece em X, 1e LII, 9. Na multidão, só homens maus poderiam se sentir bem. Cf. XXV, 7 e LIX, 15.

<sup>86</sup> O próprio Lucílio resiste em aceitar a recomendação de Sêneca: “É natural também que a opinião pública nos afete, e que nos sintamos tristes se formos mal julgados: porque não me concedes o direito, tão legítimo, de reear que façam mau juízo de mim? (*Epistulae Morales*, CXVI, 2). Sêneca, ainda, em certos momentos, vacila perante a idéia de poder receber boa acolhida: “Farei o povo ver que o que faço é de modo consciente” (*De Vita Beata*, XX, 4). Mas o ideal era não vacilar frente à opinião: “É indubitável que aquele que despreza os ataques que partem da multidão coloca-se mais alto do que ela: é próprio da verdadeira grandeza não se sentir ferida. Assim é que a fera poderosa volta-se lentamente diante dos latidos dos cachorros; assim também o forte penhasco desafia o assalto da onda impotente. Aquele que não se irrita, fica inacessível à injúria” (*De Ira*, III, XXV, 3). Para acrescer à relação contraditória de Sêneca com a opinião do vulgo, em outro momento ele relata como bom conselho que Aureus, filósofo de Augusto, teria dito sobre Júlia: “não fazer qualquer coisa para a qual viesses a desejar o perdão da opinião pública, o juiz mais imparcial dos príncipes” (*Ad Marciam de Consolatione*, IV, 3). Mas, fazendo um balanço, cremos ser legítimo concluir que a postura de Sêneca com relação à multidão é, em que pesem suas vacilações, a de mais profundo desprezo e incompreensão, como vai afirmado no corpo do texto. Seu sonho, irrealizado, foi sintetizado em *De Beneficiis*, VI, XLIII, 3: “Quanto à opinião e à fama, que não nos conduzam, mas que nos sigam”.

<sup>87</sup> *Epistulae Morales*, XIV, 11.

<sup>88</sup> *De Vita Beata*, II, 2.

Sêneca não deixa de registrar que seu desprezo pela multidão<sup>89</sup> não ficava sem retribuição<sup>90</sup>. Tratava-se de uma relação de mútua intolerância e incompreensão<sup>91</sup>.

Essa multidão era desprezível para Sêneca, mas ele não a considerava inofensiva. Já vimos isso por meio da metáfora senequiana da violência dos anões. Ela vivia imersa nos vícios, procurando os prazeres e não as virtudes que a pobreza poderia propiciar. Não tendo os recursos que tinham os dissipadores, procuravam os *ludi*<sup>92</sup>, as tabernas<sup>93</sup> e os prostíbulos<sup>94</sup>, entre outros espaços.

O que faz a multidão mais temível, contudo, é a equívoca capacidade de se compreender essa massa de indivíduos desinteressantes, pouco cultivados, vulgares e tudo o mais quanto se queira. Sêneca não era capaz de compreender em que sentido e com que motivações agiriam os pobres de forma conjunta. É o que fica claro quando Sêneca nos fala sobre “homens a quem a ira ou inveja do povo (arma terrível, mesmo para os melhores!) destruiu inesperadamente quando nada o fazia prever, à maneira de uma tempestade que surge quando tudo pressagia bom tempo”<sup>95</sup>. Uma das armas mais usadas para se destruir alguém eram os temidos boatos<sup>96</sup>.

Algumas motivações, contudo, seriam claras para que o povo se levantasse. Aqueles que viviam em meio a uma necessidade constante não toleravam nem compreendiam quaisquer razões para crises de abastecimento. Como Sêneca destaca, tratando do prefeito da anona: “Tu lidas com o ventre dos homens! O povo esfaimado não dá ouvidos à razão, não se aplaca pela moderação, nem se dobra a nenhum argumento”<sup>97</sup>.

<sup>89</sup> *Epistulae Morales*, CXIII, 32.

<sup>90</sup> *Idem*, LXXVI, 4.

<sup>91</sup> *Idem*, LXXX, 2. Trata-se de um fenômeno bastante duradouro, como é fácil notar. Até hoje nossos “sábios” têm dificuldade em compreender a multidão e não poucas vezes têm imenso desprezo por ela. A multidão segue retribuindo a cortesia... A novidade contemporânea é que a multidão, hoje, sustenta diretamente, pela tributação, uma larga parcela dos nossos “sábios”, que vivem à custa do erário público. Sêneca tinha a vantagem de não ser funcionário público nem ser financiado por lei de incentivo à cultura.

<sup>92</sup> *De Breuitate Vitae*, XVI, 3; *Ad Heluiam de Consolatione*. XVII, 2; *Hercules Furens*, 838-839. *Epistulae Morales*, LXXX, 1.

<sup>93</sup> *De Vita Beata*, VII, 3. Em nada recomendadas por Sêneca, como se depreende dessa passagem: “Eu não gostaria de viver rodeado de carrascos ou de tabernas” (*Epistulae Morales*, LI, 4).

<sup>94</sup> *De Vita Beata*, VII, 3.

<sup>95</sup> *Epistulae Morales*, LXXIV, 4. Cf. ainda *Troades*. 1125-1129 e *Phaedra*, 982-983.

<sup>96</sup> *Epistulae Morales*, XCI, 19-20. Para Sêneca, “poderia se pensar que a pior raça de homens fossem os difusores de boatos, mas não: há também os difusores dos vícios” (CXXIII, 8).

<sup>97</sup> *De Breuitate Vitae*, XVIII, 5. Em outro momento, Sêneca alertará que os que têm fome e sede “são difíceis e

Como se vê, Sêneca apresenta a estrutura social como algo pouco claramente desenhado. A hierarquia social não é constituída apenas a partir de elementos econômicos (controle de terras, por exemplo) e estatutário-jurídicos (pertença a uma ordem jurídica), que têm sido os dois critérios fundamentais utilizados pelos estudiosos. Há de se atentar também a outro elemento de hierarquização social, qual seja, as relações interpessoais. Essas, para se constituírem, dependem da utilização dos influxos gerados pelos níveis estrutural e superestrutural. Essas interações, por integrarem em seu funcionamento esses *outputs* criados pelos agentes na estrutura e na superestrutura, aparecem em Sêneca como uma chave interessante para se analisar a hierarquia social.

É importante destacar que as interações pessoais sobrepõem o nível das interações estritamente individuais (relações binomiais entre os agentes). Elas compõem um nível social (representado pelo conjunto de relações interpessoais estabelecidas por cada um dos agentes, que podem servir para compor grupos sociopolíticos que competem entre si) e alcançam, ainda, um nível sistêmico, ou societal, por meio da realização dos conflitos e da criação de identidades e elaboração de consensos e construção da agenda pública, envolvendo os diversos grupos sociais no nível da sociedade civil. Destaque-se ainda que estas interações não se dão de forma independente de seus condicionantes estruturais produzidos pelo mercado (como a condição social de classe que vimos antes) ou a condição social estamental (também já apresentada anteriormente).

O desafio que se coloca é elaborar um instrumental analítico que baste para apreender esses padrões de comportamento sociopolítico na Antiguidade Clássica. A eles se deu pouca ou nenhuma importância até a década de 1990. Cremos, contudo, que a tarefa já teve um início promissor fora do campo dos estudos clássicos (teoria dos jogos, marxismo analítico, retomada da reflexão acerca do conceito de sociedade civil). Talvez, por meio desse viés analítico, possamos compreender um pouco melhor o universo da pobreza. Construir mais uma forma equivocada para se compreender as sociedades, afinal, não seria já contribuição de pequena monta...

Como fizemos notar até aqui, as interações pessoais estabelecidas pelos agentes têm papel fundamental na forma como Sêneca apreende os setores sociais subalternos.

rabugentos", como os idosos, convalescentes e aqueles que se sentem extenuados por um esforço enorme. *De Ira*, II, X, 4.



Creemos, então, que é indispensável examinar melhor como nosso autor apresenta essas interações ao longo de sua obra. Vamos a isso.

# As relações interpessoais em Sêneca

## Os Tipos de Interação Pessoal em Sêneca

Quando estudamos as interações no *Satyricon*, propusemos uma divisão em quatro tipos: senhor-escravo; patrono-cliente; protetor-protégido; amigo-amigo. Essa qualificação detalhada foi possível graças às características da fonte estudada então. Petrônio nos dava todas as condições para fazê-lo: tínhamos personagens individualizadas que eram caracterizadas pelo autor e que interagiam entre si. Naquele caso, portanto, era possível mapear detalhadamente essas interações.

No caso do estudo de Sêneca, o quadro é outro. Esse autor trata de interações de forma genérica, sem se prender a casos particulares. Mesmo assim, ele nos traz algumas indicações conforme a tipologia que vimos caracterizada em Petrônio. Assim, Sêneca mostra-nos, por exemplo, que há interações que podemos classificar como aquelas entre senhores e escravos, protetores e protegidos, patronos e clientes e entre amigos.

No que se refere aos amigos, Sêneca destaca que esse termo é de uso corrente e nem sempre designa uma relação tal qual a conceituamos quando tratamos dos instrumentos analíticos. Ele recomenda a Lucílio que distinga as verdadeiras amizades (*uerae amicitiae*)<sup>1</sup> não deixando confundir essa relação com aquela que tem com alguém a quem trata genericamente de amigo (*illo quasi publico usus es*)<sup>2</sup>. Ou seja, há um uso permissivo do conceito, que pode servir tanto como forma de tratamento quanto designador de uma relação.

Ainda no campo das relações de amizade, Sêneca trata das amizades verdadeiras e daquelas que são mais comuns, as falsas amizades, motivadas pelo oportunismo, típicas dos adutores<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Epistulae Morales*, III, 2.

<sup>2</sup> *Idem*, III, 1.

<sup>3</sup> *Idem*, IX, 9 e XLV, 7.

Tratemos inicialmente da amizade ideal. Ela é permanente<sup>4</sup> e desinteressada. Além disso, o amigo verdadeiro é indispensável e confiável<sup>5</sup>, gerando garantias de bem-estar para ambas as partes<sup>6</sup>. Sêneca destaca que um amigo é mais importante do que um filho. Recriminando Lucílio, escreve:

Tanta covardia tu mostras pela morte do teu filho? Que farias se tivesse perdido um amigo? [...] Mesmo que tivesses sofrido a perda de um amigo (o que seria o máximo dos infortúnios), mesmo assim devias aplicar toda a tua energia em mostrar-te mais alegre por o ter possuído do que triste por o ter perdido<sup>7</sup>.

Contudo, há os falsos amigos. Estes que só querem a amizade por interesse próprio, sem estabelecer a comunhão de interesses que Sêneca preconizava para a verdadeira amizade. Sêneca destaca que: “amizades desse tipo chama-se-lhes correntemente de ‘oportunistas’; alguém que seja tomado por motivo de sua utilidade deixará de agradar quando deixar de ser útil”<sup>8</sup>.

Ainda que Sêneca procure distinguir as amizades efetivas daquelas que apenas recebem genericamente esse nome e, ainda mais, destaque a diferença entre as amizades permanentes daquelas que nascem com base no oportunismo para logo deixarem de existir, ele mesmo trata, na maioria das vezes, da amizade sem designá-las mais claramente como tipos<sup>9</sup>. Isso não surpreende à medida que o objetivo de Sêneca, obviamente, não era compor tratados sociológicos. Desse modo, por vezes ele afirma que

<sup>4</sup> *Idem*, III, 2 e CXIX, 4.

<sup>5</sup> *De Tranquillitate Animi*, VII, 1.

<sup>6</sup> *Epistulae Morales*, CXX, 2.

<sup>7</sup> *Idem*, XCIX, 2-3. É verdade – e isso precisa ser destacado – que se trata de “um filho que, ao morrer, conhecia mais a ama do que o pai”. Não se deve recorrer a comparações anacrônicas, pressupondo que o que é um filho em uma família aristocrática é o mesmo que um filho em outras famílias em outros momentos históricos e ambientes sociais. Contudo, parece claro que o nosso argumento de que a relação de amizade era o que havia de mais importante na visão de Sêneca não se perde por conta disso. Para outra referência, cf. CVII, 1-2.

<sup>8</sup> *Idem*, IX, 9.

<sup>9</sup> Ainda que assumamos que, na prática, é sempre muito difícil perceber que se está frente a um adulator e não frente a um verdadeiro amigo. Ele destaca que “é em casos como esses que corremos o risco de cair em erro” (*Epistulae Morales*, XLV, 7)

escravos<sup>10</sup> e clientes são amigos<sup>11</sup>. É claro que ele não confunde essas categorias, mas utiliza-se delas com finalidade retórica, procurando dar consistência a argumentos que visavam, no mais das vezes, a persuadir seu leitor a aderir a uma postura filosófica. Assim, a amizade é muitas vezes utilizada como designação genérica para a relação pessoal entre dois homens. É nesse sentido que ele afirmará que “os clientes de outro tempo buscavam a amizade. Hoje só buscam o proveito!”<sup>12</sup>

Em geral, Sêneca tratará das relações de clientela quando examina as muitas relações pessoais que as pessoas importantes tinham com uma multidão de indivíduos ou das interações menos frequentes. Como exemplo do primeiro caso, temos a seguinte passagem:

terás muitos companheiros de mesa, cujos nomes o escravo escolherá na lista dos clientes que vão te saudar. É um erro, porém, procurar os amigos no átrio e colocá-los à prova na sala dos banquetes!<sup>13</sup>

A segunda ocorrência pode ser inferida da seguinte passagem:

não existe o mínimo fundamento para te deixares persuadir de que alguém é feliz pelo fato de viver rodeado de clientes; os clientes não buscam nele senão o mesmo que buscam num lago: beber até faltar e sujar a água<sup>14</sup>.

A relação de proteção é ainda menos apresentada como tal por Sêneca. Ele apenas a indica em algumas passagens como um tipo mais claramente definido. Na maioria das vezes ela aparece sob o rótulo da amizade. Ainda assim, em *Hercules Oetaeus*, Sêneca defenderá a ideia de que a ambição dos homens cerca os reis daqueles que procuram sua proteção. Mas a mesma ambição pode movê-los a atacá-lo se isso parecer mais

<sup>10</sup> O melhor exemplo é o início da Carta 47: “São escravos.’ Mas também amigos humildes”. (*Epistulae Morales*, XLVII, 1.)

<sup>11</sup> Trata também da relação entre deuses e homens, que são claramente desiguais, como se fossem amigos. *De Providentia*, I, 5.

<sup>12</sup> *Epistulae Morales*, XIX, 4.

<sup>13</sup> *Idem*, XIX, 11.

<sup>14</sup> *Idem*, XXXVI, 2.

vantajoso<sup>15</sup>. Ou seja, a proteção serve para promover aqueles que, inicialmente, estariam em uma situação de inferioridade. Mas, depois de promovidos, por não terem com os reis uma verdadeira “amizade”, passam do campo dos aliados para o dos adversários, procurando suplantá-los. Essa relação, que serviria para produzir amigos confiáveis, pode acabar gerando temíveis inimigos, inimigos terrivelmente próximos. Certamente os assassinatos de imperadores que Sêneca conheceu ao longo de sua vida o ajudaram a compor este quadro.

Ainda que Sêneca não dê indicações para abordarmos esses tipos de interação com mais detalhe, ele deixa claro que essas relações, mesmo com todos os limites que ele critica, acabam por gerar uma comunhão de interesses entre os que se ligam por esses vínculos. Isso pode acarretar tanto benefícios quanto desgraças<sup>16</sup>. Seja por se ter uma inspiração oportunista ou verdadeira, como qualifica Sêneca, fica claro que os indivíduos criavam vínculos entre si e conformavam grupos de interesse com base nessas “amizades”.

À primeira vista, essa abordagem mais genérica que Sêneca apresenta das interações poderia nos levar a pensar que a análise das obras desse autor seria muito menos profícua do que a efetuada para Petrônio. Não nos parece que seja isso que ocorra. Vemos uma complementariedade analítica unindo esses dois universos documentais. Se Petrônio nos apresenta o nível micro, permitindo distinguir melhor os tipos de interação, Sêneca nos mostra a faceta macro dessas mesmas interações, permitindo investigar melhor a formação de grupos sociais por meio das interações pessoais e a relação que esses guardam com os níveis sistêmicos impostos pelo Estado e pelo mercado. É essa possibilidade que passaremos a examinar.

## **As Interações Pessoais em Sêneca: Pequenos Impérios**

As interações pessoais ocupam um lugar central no pensamento de Sêneca. É ele quem nos afirma, em *De Clementia*: “A partir dos pequenos impérios, procuremos um

<sup>15</sup> *Hercules Oetaeus*, vv. 604-640.

<sup>16</sup> É o que Sêneca sintetiza nessa passagem: “Muita gente caiu em desgraça por ter relações de amizade com Asínio Galo, por manifestar primeiro hostilidade e mais tarde simpatia por Sejano (de fato, não menos perigosa era a inimizade do que a amizade por este homem!)” (*Epistulae Morales*, LV, 3).

modelo para os grandes. Não existe uma única forma de comandar: o príncipe comanda seus cidadãos; o pai, seus filhos; o professor, seus alunos; o tribuno ou o centurião, seus soldados.”<sup>17</sup>

Em outras palavras, seria necessário entender a lógica do poder a partir das bases de sua realização. Haveria um certo espaço de continuidade entre esses pequenos e grandes impérios. Como ele nos diz em *Epistulae morales*: “Observa os indivíduos, considera a sociedade: todos vivem em função do amanhã!”<sup>18</sup>

Ou seja, há uma certa continuidade entre o que chamaríamos de níveis micro e macrosociológico. Os valores transitarium de uma parte a outra. O trânsito entre o que vale para o indivíduo e para a sociedade está ligado ao fato de que o indivíduo não é capaz de viver senão em sociedade e que, para isso ser possível, seriam necessários valores compartilhados. É nesse sentido que ele afirma:

Nem a felicidade nem a adversidade são fenômenos individuais: vivemos em comunidade. Não é mesmo 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<sup>19</sup>.

Os valores tidos em comum são vistos por Sêneca como mais sólidos e mais duráveis do que aqueles pessoais<sup>20</sup>. O exemplo dado por ele é bastante significativo: “A paz e a liberdade são bens indivisíveis, são propriedade total tanto de todos como de cada um”<sup>21</sup>. É claro que Sêneca não afirmava com isso que todos fossem livres e vivessem em paz, mas simplesmente que a existência da liberdade de certas pessoas era um fruto do consenso de que alguns deveriam ser livres.

<sup>17</sup> *De Clementia*, III, XIV, 2.

<sup>18</sup> *Epistulae Morales*, XLV, 12.

<sup>19</sup> *Idem*, XLVIII, 2-3.

<sup>20</sup> *Idem*, XLVIII, 7-8.

<sup>21</sup> *Idem*, XLVIII, 8.

A relação entre esses níveis micro e macro não eram de determinação de um pelo outro em qualquer sentido. Eles estabelecem entre si uma relação dialética, como fica claro nessa passagem: “Quando a opinião errônea de uns quantos se torna a opinião geral condiciona por sua vez a opinião de cada indivíduo”<sup>22</sup>. Mais adiante, ele apresenta essa ideia de forma ainda mais clara e explícita:

A natureza faz-nos sentir amor uns pelos outros, e aponta-nos a vida em sociedade. [...] Possuamos tudo em comunidade, uma vez que como comunidade fomos gerados. A sociedade humana assemelha-se em tudo a um arco abobadado: as pedras que, sozinhas, caíam, sustentam-se mutuamente, e assim conseguem manter-se firmes!<sup>23</sup>

Contudo, Sêneca percebia que os grandes impérios não seriam o resultado de uma mera somatória de poderes de pequenos impérios conjugados, bem como a sociedade não seria um mero amontoado de indivíduos. A lógica que governa os pequenos impérios, cada um deles, reserva diferenças entre si, bem como com aqueles grandes impérios. No caso dos pequenos impérios, a diferença entre eles aparece como quantitativa, basicamente resumíveis à quantidade de repressão e de diferencial de poder envolvida em cada um desses pequenos impérios. Esses pequenos impérios são mais controláveis, mais governáveis.

Os grandes impérios guardam uma diferença qualitativa com relação aos pequenos. Em primeiro lugar, porque a quebra de grandes impérios leva ao colapso de todos os pequenos, enquanto o contrário significa apenas uma “desgraça particular”, como já vimos. As grandes transformações só poderiam passar, aos olhos de Sêneca, pelos grandes impérios. É isso que ele faz dizer o coro de *Phaedra*: “grandes revoluções não podem passar pelo humilde teto de uma casa plebeia. É ao redor dos tronos que trovejam”<sup>24</sup>. Essa diferença reside, ainda, no fato de que a capacidade de controle das variáveis pelo governante são muito mais amplas e suas possibilidades de integrar

<sup>22</sup> *Idem*, LXXXI, 29.

<sup>23</sup> *Idem*, XCV, 52-53. No mesmo sentido *De Ira*, II, XXXI, 5 e 7.

<sup>24</sup> *Phaedra*, vv. 1138-1140. Não é à toa ou apenas por oportunismo que Sêneca foi levar seus conselhos de filósofo para perto de um trono. Sabia muito bem que, longe desse, sua repercussão seria mínima.

diretamente ao seu poderio cada um dos seus súditos eram nulas. Em outras palavras, a capacidade de governo de grandes impérios estaria vinculada a uma capacidade de intervenção e controle que só será conhecida pelos Estados Nacionais modernos<sup>25</sup>.

Essa diferença qualitativa teria de ser superada por uma intervenção crescente dos controladores de grandes impérios no sentido de conseguir colocar sob seu comando os pequenos impérios. Esse é um dilema fundamental para o pensamento senequiano no que tange à administração do Estado e à estabilidade do poder de seu governante. Mas, por hora, limitemo-nos ao exame da formação e funcionamento dos “pequenos impérios”.

A centralidade das interações pessoais deve-se a dois motivos básicos. O primeiro deles é que as interações eram fundamentais à existência social. Como é destacado pelo próprio Sêneca, um indivíduo não seria capaz de viver sem essas relações pessoais. Para ele, “ninguém está tão alto a ponto de não sentir falta de um amigo”<sup>26</sup>. Quando se trata de relações pessoais, não podemos confundi-las com interações dadas meramente pelo afeto mútuo entre dois indivíduos ou associações entre pessoas visando a produzir ou a comercializar algo. Quando dois indivíduos estabelecem uma relação entre si, impõe que troquem benefícios.

Os benefícios são uma forma de criação desse laço e de dar mostra pública de sua existência. Assim, a troca de benefícios, que concretiza a existência de uma relação, é elemento da maior importância no pensamento de Sêneca. Para ele, “é do benefício que importa falar, trata-se de estabelecer as regras de uma prática que constitui o laço mais sólido da sociedade humana”<sup>27</sup>.

Estar excluído da troca dos benefícios é, assim, algo de muito grave. É nesse sentido que Sêneca adverte para a triste sorte que pode atingir os ingratos: “Chamas de infeliz

<sup>25</sup> Para se ter clareza disso, é só lembrar da inexistência de quaisquer mecanismos similares aos de registro civil ou de mecanismos burocráticos voltados à tributação ou à administração pública. Claramente, tratar os libertos imperiais, vinculados pessoalmente aos seus patronos e imersos numa rede de interações pessoais que, por si, garantiam-lhes suas posições como burocratas de um Estado Moderno revela um imenso desconhecimento tanto da história romana quanto – e principalmente – da história dos Estados Modernos.

<sup>26</sup> *De Beneficiis*, VI, XXIX, 2. Nem mesmo o sábio vive sem amigos: “ele nunca estará sem qualquer amigo” (*Epistulae Morales*, IX, 5).

<sup>27</sup> *De Beneficiis*, I, IV, 2. Tendo tal importância, não surpreende que Sêneca tenha dedicado todo um tratado a esse tema.



quem perdeu a visão ou que tem os ouvidos inutilizados pela doença, mas não aquele que perdeu a sensação dos benefícios?”<sup>28</sup>

Percebendo essa importância, nosso autor, em diversos momentos, indica a quantos sacrifícios seus contemporâneos se expunham para ganhar a admiração alheia, para que não fossem desprezados mas sim que sua amizade fosse cobiçada. É o que ele nos apresenta, por exemplo, em *Epistulae Morales*, LXXX, 6-8:

Aqueles a quem o vulgo chama felizes exibem uma boa disposição fingida, carregada, contaminada de tristeza e tanto mais lamentável quanto, muitas vezes, nem sequer podem se mostrar abertamente infelizes, antes se vêem forçados, entre desgostos que lhes roem o coração, a representar a comédia da felicidade! [...] O mesmo podemos dizer de todos esses efeminados que viajam de liteira, suspenso acima do comum dos mortais e olhando a massa de cima: a sua felicidade não passa de encenação!

É claro que Sêneca repudia tal encenação. Mas, ele mesmo indica, viver sem essa máscara de felicidade pode levar a ser desprezado<sup>29</sup>. Para Sêneca, “melhor é ser desprezado por sua simplicidade do que se ver atormentado por uma perpétua simulação. Entretanto, usemos de moderação: muito diferem entre si o viver com simplicidade e o viver com descuido”<sup>30</sup>. Em outras palavras, seu conselho é: não se deve procurar insana e falsamente atrair as pessoas, mas também não se deve desprezar a necessidade de escapar ao desprezo que, como já vimos, não é algo com o que se possa viver.

Mas não é só por essas razões, ou seja, por sua existência bastante disseminada em sua sociedade e por ser fundamental para sua existência, que Sêneca considera essas interações fundamentais. Para o seu pensamento e para a possibilidade de os homens se

<sup>28</sup> *De Beneficiis*, II, XVII, 2. Dá também uma boa idéia da importância dos benefícios a forma como Sêneca os classifica: “Entre os benefícios que são necessários estão em primeiro lugar aqueles sem os quais não podemos viver; em segundo, aqueles sem os quais não devemos viver; em terceiro, aqueles sem os quais não queremos viver. Os primeiros dessa primeira classe são o ser arrancado às mãos do inimigo, da perseguição dos tiranos e de outros muitos e incertos perigos que cercam a vida humana. [...] A essas coisas necessárias, seguem as coisas úteis, cuja matéria é variada, abrangente e extensa. Entra aí o dinheiro, não o supérfluo, mas o necessário para uma vida ajustada. Entra também a honra e a promoção dos que aspiram a cargos mais elevado, porque nada é mais útil do que servir ao cidadão” (*De Beneficiis*, I, XI, 2-3 e 5).

<sup>29</sup> *De Tranquillitate Animi*, XVII, 1.

<sup>30</sup> *De Tranquillitate Animi*, XVII, 2.

tornarem melhores, elas também são importantes. Afinal, são elas que ligam as pessoas. Ao ligar as pessoas, garantem que se componham grupos sociais.

É no interior desses grupos sociais que podem ser comungados valores, em especial, ao olhar de Sêneca, é nesses grupos em que as pessoas interagem que podem ser veiculados os vícios ou as virtudes. A capacidade de fazer valer vícios ou virtudes é desigual para cada um dos indivíduos. Aqueles que se elevam acima dos demais são mais vistos, mais observados e seu comportamento, portanto, pode inspirar a mais pessoas.

Antes de verificar esses dados referentes a como as interações criam grupos sociais hierarquizados e veiculam valores em seu interior, contudo, precisamos analisar em mais detalhe como Sêneca caracteriza esses vínculos.

Em primeiro lugar, essas relações pessoais são voluntárias e mútuas, aceitas por ambas as partes. Como é dito em *De Beneficiis*, VI, XLI, 2. "Benefício é um vínculo comum que relaciona duas pessoas". Quanto à necessária voluntariedade que marca as trocas de benefícios, temos inúmeras passagens. Citamos como exemplo as seguintes: "Antes de mais nada convém que me deixe escolher, depois, que me faça o benefício"<sup>31</sup>; "ninguém fica obrigado quando recebe aquilo que lhe foi permitido rejeitar"<sup>32</sup>; pois "só é lícita a retribuição se for voluntária"<sup>33</sup>. Em síntese, não se pode obrigar alguém a dar nem tampouco outrem a retribuir. O ato de dar e receber benefícios tem de ser voluntário.

Não serão poucos, contudo, os que estarão sempre buscando estabelecer tais relações. Esses são vistos por Sêneca como figuras lamentáveis:

Compadecer-te-ás de muitos que parecem correr de um incêndio, a tal ponto atropelam os outros que encontram pela frente e se precipitam sobre os demais, quando em verdade correm a saudar alguém que não responderá ao cumprimento<sup>34</sup>.

Do mesmo modo que alguns procuram ser atendidos e nisso perdem muito tempo e energia, aqueles que atendem aos demais também gastam a vida se ocupando com os

<sup>31</sup> *De Beneficiis*, II, XIX, 2.

<sup>32</sup> *Idem*, II, XVIII, 7.

<sup>33</sup> *Idem*, I, I, 3.

<sup>34</sup> *De Tranquillitate Animi*, XII, 4.

outros e se esquecendo de si. É o que Sêneca indica nesse trecho de *De Breuitate Vitae*, em que condena o comportamento de seus contemporâneos que:

em meio a uma opressora felicidade, de tempos em tempos, em meio a bandos de clientes, discursos e outras misérias honoríficas, brada: “— Eu não tenho o direito de viver”. “— Como o terias? Todos aqueles que te chamam para si te afastam de ti”<sup>35</sup>.

Contudo, mesmo com o grave risco de ser ocupado demais pelas relações pessoais, não é recomendável se abster delas. Isso significaria ser desprezado, que é um mal maior. Tratando desse problema, Sêneca afirma que: “Então o que é que coloca nossa existência ao abrigo dos perigos, senão a troca mútua de favores? A troca de benefícios é nossa única fortaleza e defesa contra os ataques imprevistos.”<sup>36</sup>

Em síntese, as relações pessoais para Sêneca constituem vínculos que são voluntários, mas indispensáveis. Além de serem caracterizados idealmente pelo fato de ambas as partes anuírem sua existência, esses vínculos também são vistos por Sêneca como relações que devem ser perenes, de preferência, permanentes.

Essa longevidade da relação é apresentada em diversas passagens. Sêneca afirmará que “o mesmo acontece a todos os benefícios. Se não os continua, perde-os. Não basta ter dado, convém continuar”<sup>37</sup>. No mesmo sentido de afirmar que essas relações não podem ser marcadas por um momento fortuito, adverte que “estar em todo lado é o mesmo que não estar em parte alguma. Ora, a quem passa a vida em viagens acontece ter muitos conhecimentos fortuitos, mas nenhum amigo verdadeiro”<sup>38</sup>. Um outro dado que mostra como Sêneca pensa essas relações como perenes é o fato de ele insistentemente recomendar que não há pressa em se retribuir os benefícios recebidos e nem para se

<sup>35</sup> *De Breuitate Vitae*, VII, 6-7. A mesma idéia aparece em III, 2 e em outros momentos da obra senequiana. Ele afirma que ele mesmo não cai nesse erro: “Quando me consagro aos amigos, nem por isso deixo de ocupar-me de mim mesmo. [...] Os meus amigos são o que há de melhor” (*Epistulae Morales*, LXII, 2) Contudo, como fica claro pelas demais passagens em que trata dessa situação, ele se via como uma louvável exceção.

<sup>36</sup> *De Beneficiis*, IV, XVIII, 1. A mesma idéia aparece em uma passagem já citada anteriormente, cf. *Epistulae Morales*, CV, 5.

<sup>37</sup> *De Beneficiis*, II, XI, 5.

<sup>38</sup> *Epistulae Morales*, II, 2.

impacientar por sua retribuição. O mais importante é ter o ânimo agradecido e esperar isso das pessoas a quem se beneficia. A gratidão é uma mostra de sua lealdade e fidelidade para com quem beneficiou<sup>39</sup>.

As relações devem ser voluntárias e permanentes. O que se espera é que, ao se estabelecer relações, é possível se colocar ao abrigo do desprezo. E isso só acontecerá se essas relações forem marcadas pela confiança entre as partes.

As pessoas que se relacionam, portanto, devem confiar umas nas outras a ponto de poderem tratar entre si os mais diversos assuntos. No interior desses grupos de pessoas que se relacionam são trocados não apenas favores, mas também informações, ideias. Os grupos compõem verdadeiros circuitos de comunicação. Graças a essa rede de comunicação, é possível ter notícias até mesmo de amigos distantes. Sêneca diz isso a Lucílio: “a toda gente que vem lá de tuas bandas eu pergunto por ti, procuro saber como vais, onde e com quem costuma dar-te”<sup>40</sup>. Por esse meio, Sêneca descobre tudo quanto queira: “Estás deseioso de saber como tive conhecimento do caso, quem contou essa ideia tua que nunca contaste a ninguém? Foi aquele ser que tudo sabe: o boato”<sup>41</sup>.

Ou seja, as interações colocam os indivíduos em grupos que podem oferecer informações, proteção e favores. Estar à parte é viver marginalizado, ser desprezado, como vimos até aqui.

Esses grupos são orientados por uma solidariedade vertical, marcada pela troca de benefícios. Segundo Sêneca, “aquele que recebeu com boa vontade o benefício o agradeceu ao recebê-lo e, contudo, deixamo-lo devedor e dizemos que o há de ser mesmo depois de ter retornado o benefício”<sup>42</sup>. Isso pressupõe que se abra mão de seus interesses individuais mais imediatos em favor de um sentimento de dever, que funciona como se fosse uma sanção negativa com relação à ação egoisticamente orientada. Não cumprir

<sup>39</sup> Algumas passagens que apresentam essa idéia: *De Beneficiis*, II, XXXV, 1 e 3; IV, XXI, 1.; IV, XL, 4-5; *De Ira*, II, XXXIV, 2-3. O fato de não se ter necessidade de retribuir rapidamente não significa que se possa admitir que se deixe de retribuir. É isso que nos mostra *De Beneficiis*, II, XXXI, 2 e 5.

<sup>40</sup> *Epistulae Morales*, XXXII, 1.

<sup>41</sup> *Idem*, XLIII, 1. Sêneca trata, em outra obra, de um “vício assaz horrível: o espreitar e informar-se acerca das novidades secretas e públicas, e o tomar conhecimento de muitas coisas que não se contam nem se ouvem em segurança” (*De Tranquillitate Animi*, XII, 7).

<sup>42</sup> *De Beneficiis*, II, XXXV, 3.

com os deveres de solidariedade interna ao grupo, aos que trocam benefícios, significa ser tomado por ingrato e ser isolado<sup>43</sup>. Sêneca compara os dois comportamentos:

O ingrato pensa assim: “Queria retribuir o recebido, mas temo o gasto, temo o perigo, receio ofender a outros; faço assim o que me interessa”. [...] ingrato é o que faz o que interessa, não o que deve. Grato é o que faz o que deve, não o que lhe interessa<sup>44</sup>.

Há nos grupos uma lógica concentradora. Em primeiro lugar, porque todos procuram aqueles que já são mais sólidos e, assim, consolidam-os ainda mais<sup>45</sup>. Mas essa lógica é concentradora sobretudo porque as trocas são desiguais entre aqueles hierarquicamente inferiores e superiores. Sêneca não trata muito disso, mas em duas passagens ele documenta essa lógica das trocas entre desiguais. Uma primeira delas aparece em *De Beneficiis*:

Cada um de nós deve consultar seus meios e suas fontes, para não dar mais nem menos do que se pode. Devemos, por isso mesmo, considerar a qualidade da pessoa a quem damos, porque há algumas coisas que são pequenas para os que irão recebê-las. Percebe, assim, as qualidades de quem dá e de quem recebe e examina a partir delas se o que você pretende dar há de ser para ti muito ou pouco e, do mesmo modo, se a pessoa a quem quer dar isso há de desprezar ou não aceitar o que é dado<sup>46</sup>.

Fica implícito que o inferior deve dar tudo quanto pode e ao superior bastará dar algo que baste para contentar ao outro. A mesma ideia de que dar tudo é pouco volta a

<sup>43</sup> Um dos piores valores que se pode ter. Cf. *De Beneficiis* III, XVII, 2. “Por isso, mesmo os ingratos se queixam dos ingratos” (*De Beneficiis* III, I, 1). Naturalmente, entre eles não pode haver solidariedade.

<sup>44</sup> *De Beneficiis* IV, XXIV, 2. A idéia é reforçada por *Epistulae Morales*, LXXIV, 13: “Desaparece a gratidão e o dever de retribuir um favor quando receamos o esforço a despender, ou julgamos que há algo superior ao dever de lealdade, em suma, quando não tendemos para o bem supremo.”

<sup>45</sup> *Idem*, IV, *Idem* III, 1. Ainda que Sêneca afirme que “nós, na verdade, preferimos o pobre ao rico importuno”. Quando ele diz “nós” se refere aos que se comportam sabiamente, ou seja, uma minoria insignificante da população. O comportamento hegemônico, que Sêneca lamenta, é o contrário.

<sup>46</sup> *Idem*, II, XV, 3.

aparecer na mesma obra, mais adiante. O argumento aqui é que mesmo que se tente dar o máximo possível, não será o bastante; então é fundamental ter o ânimo agradecido, ser fiel ao benfeitor<sup>47</sup>.

Não podemos esquecer, contudo, que há também redistribuição no interior dos grupos. Cabe aos patronos proteger seus dependentes e auxiliar seus amigos. Assim “uns dizem que devem o dinheiro que receberam; outros, o consulado; outros, a dignidade; outros, o sacerdócio e outros o governo de algumas províncias”<sup>48</sup>. Ou ainda, em *Epistulae Morales*: “Costuma dizer-se que nos são úteis as pessoas que nos facultam certos bens moralmente indiferentes como dinheiro, favores, proteção e outras coisas apreciáveis ou necessárias à vida.”<sup>49</sup> Isso vale tanto para os setores hierarquicamente mais privilegiados quanto para os demais.

É nesse sentido que Sêneca reflete sobre a preocupação de Lucílio com seus dependentes:

“O que será então feito de toda esta turba que forma a minha família quando essa família deixar de existir?” Quando toda essa gente deixar de se alimentar à tua custa, passará a fazê-lo à sua própria; e tu, aquilo que nunca conseguirás saber por meio das tuas benesses, sabê-lo-ás graças à tua pobreza<sup>50</sup>.

Nesta passagem fica claro em primeiro lugar que quem dá unidade ao grupo, à família no caso, é aquele que ocupa o ápice de várias interações desiguais. As diversas e fragmentárias relações se conectam entre si formando uma rede que tem em Lucílio o nó que lhe dá coesão. Ele é visível para todos os que participam desta rede e todos dele esperam a manutenção, com a qual Lucílio se vê oprimido por se sentir obrigado a prover sob a pena da desagregação. Isso não significa, obviamente, que Sêneca se iludisse quanto aos clientes ficarem esperando passivamente os favores de seus patronos. Eles os exigiam, no mais das vezes, sob pena de abandoná-los. É nesse sentido que ele lamenta “quando

<sup>47</sup> IV, XL, 2. “Para essas pessoas nada será grande o bastante, ainda que se queira”.

<sup>48</sup> *De beneficiis*. I, IV, 1.

<sup>49</sup> CIX, 12.

<sup>50</sup> Aqui é notório o exagero com que Sêneca pinta o quadro. Um exagero duplo: imaginar que a “turba” se alimentasse exclusivamente às custas de Lucílio e, ainda mais, que ele fosse ficar sem todos os seus clientes.

são maus os destinos dos bons, quando [...] Pompeu e Cícero [são obrigados] a curvar-se aos seus clientes”<sup>51</sup>.

Isso vale dizer que os inferiores têm interesse em promover seus superiores para que eles adquiram uma maior capacidade de redistribuição que lhes favoreça<sup>52</sup>. Quanto mais ele se promove, mais pode favorecer a seus dependentes.

Assim, não existe o que se poderia chamar de cooperação de classe, pois se é solidário apenas com aqueles superiores hierárquicos de dentro de seu próprio grupo porque eles podem gerar benefícios diretos para si. Não há uma solidariedade irracional, uma submissão natural, mas uma expectativa egoisticamente orientada. É claro que, para efeito de composição, isso leva a uma redução dos choques entre grupos formados por uma solidariedade horizontal, isto é, entre “os de cima” e “os de baixo”. Com isso, os conflitos tendem a se realizar *predominantemente* entre grupos organizados a partir de interações pessoais, *mais do que* por interesses de classe ou estamentais.

Podemos concluir que os grupos competem entre si para serem capazes de acumular mais vantagens a serem redistribuídas. Essas vantagens podem ser de dois níveis: ou vantagens aferidas a partir das relações sociais de produção ou a partir das relações sociais institucionais. Um grupo que se mostre capaz de acumular mais esses recursos escassos tende a ser mais atraente também, fortalecendo-se.

Além disso, internamente ao grupo, há também uma disputa por posições, à medida que uma maior proximidade com o centro redistribuidor, ou seja, com o articulador mais elevado hierarquicamente em cada um dos grupos, levava a um acesso privilegiado ao que era redistribuído. Essa dura competição por posições é amplamente apresentada por Sêneca ao longo das obras, mas com uma apreensão moral desse comportamento. Ele condena que se bajule, traia, finja, trapaceie; tudo para levar vantagem sobre os outros; uma vantagem que nada vale a seus olhos, pois poderá ser retirada se si pela fortuna<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> *De Tranquillitate Animi*, XVI, 1. Isso sem contar os inúmeros casos que o autor apresenta de homens riquíssimos que foram arruinados pela ganância daqueles que favorecia. Os libertos, sobretudo, são vistos como espoliadores de seus patronos. Como é o caso, por exemplo, de “Cn. Lentulo Augur, máximo exemplo da riqueza, até que seus libertos o fizeram pobre” (*De Beneficiis* II, XXVII, 1).

<sup>52</sup> Ainda que Sêneca advirta que “quem se sustenta com o auxílio dos outros está sujeito a cair” (*Epistulae Morales*, XCII, 2).

<sup>53</sup> Para algumas passagens em que ele apresenta o tema, cf.: *De Ira*, II, XXIX, 2; III, XXXVII, 2; *Epistulae Morales*,

As lutas internas tornam-se ainda mais importantes em grupos maiores, em que é inevitável a existência de uma rede de intermediações entre o superior hierárquico e uma multidão de indivíduos que se ligam a eles. Esses intermediários gozam da capacidade de dar acesso a uma pessoa poderosa e procuram extrair vantagens dessa sua condição. Em *De Beneficiis*, Sêneca reflete sobre esse problema:

Os benefícios têm de estar patentes, porque há algumas pessoas que com mais dificuldade recebem do que delas se obtém um favor. Sendo necessário ter uns que os coloquem de acordo e outros que recebam; com isso passando a dádiva por tantas mãos, acaba se desvalorizando, sendo pequena a parcela de agradecimento a que resta para com quem oferece o benefício, pois cada um dos que foram solicitados para intermediar a dádiva fica com uma parte dela. Assim, se quer que estimem com agradecimento os benefícios que fizer, há de cuidar que cheguem inteiros, intactos e sem diminuição às mãos daqueles a quem prometeste; não permita que alguém os intermedie ou os detenha, porque com o que você dá ninguém pode ganhar agradecimentos nem diminuir os seus<sup>54</sup>.

Com isso, ocorre uma complexa hierarquização no interior desses grupos, que se ordenam em diversos níveis. Sêneca dá uma pequena mostra desse fenômeno ao tratar de um hábito que havia se instituído de receber mesmo os clientes diretos de forma hierárquica. Para ele, “estes não são amigos, estes que em longa fila batem à porta, que são divididos em primeiras e segundas admissões”<sup>55</sup>. Esse procedimento vinha de tempos republicanos:

Entre nós, G. Graco e, logo depois, Lívio Druso, foram os primeiros a estabelecer o costume de segregar suas multidões e receber uns em particular, outros em grupos, outros em conjunto. Tinham, portanto, amigos de primeira classe, amigos de segunda classe, mas não verdadeiros amigos<sup>56</sup>.

LXIV, 7; *De Constantia Sapientis* X, 2.

<sup>54</sup> *De Beneficiis* II, IV, 2-3.

<sup>55</sup> *Idem*, VI, XXXIII, 4.

<sup>56</sup> *Idem*, VI, XXXIV, 2.



Sêneca acaba por concentrar sua atenção nessa hierarquia mais direta e que envolvia a multidão que procurava o patrono em sua casa. Mas, se aproximamos o que ele nos apresenta sobre a intermediação dos favores a essa hierarquia, fica claro que ele, mesmo sem uma preocupação em apreender sua sociedade de forma mais geral, acaba percebendo que esses grupos compunham uma vasta e imbricada rede de interações que formavam grupos muito sólidos e articulados no sentido de acumular benefícios para si em detrimento dos demais.

Essa relação baseada na troca de favores não poderia ser confundida com relações de mercado, pois, como Sêneca insiste muitas vezes, o benefício não é mercadoria<sup>57</sup>. Outrossim, não se pode confundir essa relação com um privilégio legal, já que “o benefício não está sujeito a nenhuma lei”<sup>58</sup>.

A ordenação desses grupos é paralela ao Estado e não coincide com ele. Os pequenos impérios podem e procuram ocupar espaços e tirar proveito do Estado<sup>59</sup>, mas não são ele, nem mesmo em conjunto. Deste modo, não concordamos e não percebemos no pensamento de Sêneca um aval para as noções construídas pela tradução finleyiana de que o conjunto destas interações levadas a cabo pelo imperador acabaria por dar lógica ao Estado e à sociedade como um todo. Em Sêneca, estes pequenos estados têm algum nível de autonomia quanto ao mais importante deles que é a casa imperial. Ao mesmo tempo, todos os pequenos impérios são condicionados por regras sociais produzidas externamente a eles, no campo do Estado.

Assim, um ponto importante a destacar nas relações entre os pequenos e os grandes impérios é a posição do Imperador. No pensamento de Sêneca, o Imperador ocupa o ponto mais alto da hierarquia social e, portanto, é um importante elemento ordenador desta. Além disso, é apenas ele quem pode colocar ordem e dar coesão à imensa massa de pequenos impérios.

Passemos, então, ao estudo desse tema.

<sup>57</sup> Para um exemplo: “desonra-se uma coisa tão nobre como o fazer benefícios se a convertemos em mercadoria” (*De Beneficiis* III, XIV, 4). Esta prática como um comércio de favores não cria o vínculo de amizade, mas se esgota na própria troca. Neste sentido, não se confunde nem mesmo com as falsas amizades, que já vimos como Sêneca as trata, quando se finge a construção do vínculo e a comunhão de interesses para desfazê-lo quando deixa de ser interessante. Para outro exemplo, cf. *Epistulae Morales*, LXXXI, 9.

<sup>58</sup> *De Beneficiis* IV, IV, 1.

<sup>59</sup> Analisaremos mais essa questão quando examinarmos o Estado, no próximo capítulo.

# Sêneca e o Estado

## A Concepção de Governante Ideal em Sêneca

Antes de analisar como Sêneca nos apresentava o Estado em suas obras, estudaremos um problema historiográfico específico, ou seja, o pressuposto de que Sêneca, fazendo uso da doutrina estoíca, procurou – e chegou a alcançá-lo durante anos – fazer de Nero o imperador ideal sob a ótica dos senadores. Esse exame faz-se necessário, pois há um largo consenso historiográfico contrário à apreensão que temos do que Sêneca pensava ser o Estado e qual papel deveria cumprir idealmente o governante.

### Sêneca e Nero

Uma ideia corrente, diria até dominante, é a de que Nero foi, durante os anos iniciais de seu governo, uma figura controlada por Sêneca, seu preceptor. Por ser muito jovem, afirma-se que, nestes primeiros anos, havia uma disputa entre Sêneca e Agripina, sua mãe, no sentido de manipulá-lo. Sêneca, que representaria os interesses do Senado e, por intermédio de seu aliado, Burro, contentaria também aos equestres, teria levado enorme vantagem sobre sua rival. Agripina passou a ser isolada até ter sido assassinada. Ausente a figura da mãe, Nero teria começado efetivamente a governar. Aí teria início uma série de desmandos que Sêneca não pode controlar. Pouco a pouco, Nero foi se revelando cada vez mais autossuficiente, afastando-se, com isso, dos interesses senatoriais e transformando seu governo em uma monarquia pessoal. Esse quadro completar-se-ia com a morte de Burro e quando Sêneca, sem ter mais como controlar Nero, afasta-se da esfera do Imperador. Nesse momento, ascenderia à posição de principal conselheiro um equestre chamado Tigelino, homem muito ambicioso que teria incentivado Nero a centralizar o poder cada vez mais. Com isso, o jovem Imperador teria caminhado para um progressivo isolamento, caracterizado pela centralização do poder e desrespeito ao Senado e ao exército, até que, em 68 d.C., foi destronado e obrigado a se suicidar.

Destarte, teríamos, de um lado, os anos iniciais do principado neroniano, quando Sêneca comandava e, conseqüentemente, realizar-se-ia o “ideal senatorial”<sup>1</sup>; de outro lado, em especial após o afastamento de Sêneca<sup>2</sup>, um Nero concentrando cada vez mais o poder em suas mãos em detrimento do Senado<sup>3</sup>.

Mas será que o estoicismo de Sêneca desenhou para o Estado uma organização de acordo com estas análises? O “ideal senatorial” que teria sido defendido por Sêneca, apesar de ter variado sobremaneira, comportava alguns elementos básicos que se encontram sempre nesse discurso historiográfico. Dentre esses destacamos alguns que sirvam como ilustração do que, em geral, convencionou-se chamar “ideal senatorial”.

Um elemento central desse ideal é o pressuposto de que o imperador devia ser um *princeps*, isto é, o primeiro entre os senadores, o melhor entre iguais. O imperador deveria agir com os senadores como um amigo, consultando-os para tomar decisões e buscando sua aprovação para o que fosse decidido. Outro ponto central que aparece sempre no “ideal senatorial” é o pressuposto de que o imperador deve respeitar as prerrogativas do Senado, especialmente aquelas judiciais. Parecia intolerável a ideia de um imperador condenar senadores à morte sem um julgamento, sem pronunciamento do Senado. Segundo todos aqueles autores que citamos, Nero teria respeitado esse “ideal senatorial” nos anos iniciais de seu governo. Mais ainda, Nero só o teria feito em virtude da influência de Sêneca.

<sup>1</sup> Essa noção da existência de um “ideal senatorial” para a conduta dos imperadores não é privilégio do período neroniano. Para outros momentos, cf. MAGALHÃES, Luiz Otávio de. “A Percepção Senatorial do *Optimus Princeps* no *Panegírico* de Plínio”. *Con(s)ciência*, 5 Vitória da Conquista: UESB, 1994, pp. 67-87; GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *A Oposição aos Imperadores durante o Período dos Severos: Uma Análise da Obra de Herodiano*. São Paulo: FFLCH-USP, 1996. (Dissertação de Mestrado - História Social), em especial pp. 212-224. CARVALHO, Margarida Maria. *Análise da Legislação Municipal do Imperador Juliano*. Cúrias e Decuriões. São Paulo: FFLCH-USP, 1995. (Dissertação de Mestrado - História Social), em especial pp. 56 e 63.

<sup>2</sup> O assassinato de Agripina se deu em 59. A morte de Burro e o afastamento de Sêneca da vida pública acontecem ambos em 62. Em 65, Sêneca é levado ao suicídio no contexto da perseguição à conspiração de Pisão.

<sup>3</sup> Como exemplo de autores que, por diferentes vias, acabam adotando esse tipo de esquema interpretativo para o principado de Nero, lembramos: Paul Petit *Histoire générale de l'Empire Romain*. I-Le Haut-Empire. 27 av. J.-C. - 161 ap. J.-C. Paris: Seuil 1974, pp. 100 e ss.), H. H. Scullard, *From the Gracchi to Nero*. A History of Rome from 133 B.C. to A.D. 68. 2nd ed. London: Methuen, 1963, p. 319, C. H. V. Sutherland, *Coinage in the Roman Imperial Policy*. 31 B.C. - A.D. 68. London: Methuen: 1951, p. 151 ; Jean-Michel Croisille, *Néron a tué Agrippine*. Bruxelles: Complexe, 1994, p. 104, Eugen Cizek, *Néron*. Paris: Fayard, 1982 p. 59 ; MOMIGLIANO, Arnaldo. “Nero”. In COOK, S. A.; ADOCK, F. E.; CHARLESWORTH, M. P. (eds.). *The Cambridge Ancient History*. vol. X. Cambridge: Cambridge University Press, 1934, pp. 702-742, especialmente pp. 711 e ss, CANESSA, María Eugenia Pareti de. “Seneca: Un Noble Romano Frente al Poder Imperial”, *Revista de Historia Universal*, 2. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1990, pp. 73-96, especialmente pp. 80 e ss, entre tantos outros.

Propomos checar se efetivamente é possível sustentar que Sêneca fosse um representante dos interesses políticos dos senadores junto a Nero. Mais do que isso, queremos refletir se Sêneca pode ser visto como o realizador do “ideal senatorial” de principado no período inicial do governo de Nero<sup>4</sup>. Para fazê-lo, apresentaremos a forma como temos lido as obras escritas por Sêneca. Concentraremos nossa atenção nesse tópico em dois textos: o *Apocolocyntosis* e o *De Clementia*. Ambos foram escritos ao longo dos primeiros anos do principado de Nero, exatamente durante aqueles dias em que ele, segundo a historiografia, estaria fazendo valer o “ideal senatorial”.

### O “Mau Imperador” de Sêneca

*Apocolocyntosis* é uma sátira menipeia escrita para realizar uma *damnatio memoriae* de Cláudio. Quando escreveu *Apocolocyntosis*, Sêneca queria mostrar como Cláudio, que o havia perseguido, teria sido um imperador repulsivo. Para tanto, escreve essa sátira que narra como o Senado divino teria julgado Cláudio.

Como se sabe, Cláudio foi divinizado pelo Senado apenas depois de muita polêmica. Tomando o tema da divinização, Sêneca faz sua avaliação – negativa – de Cláudio conforme os cânones do “ideal senatorial”. Em primeiro lugar, o assassinato de Cláudio justifica-se pelo fato de ele não ser o melhor dos senadores. Como não poderia ser deposto, fez-se necessário matá-lo pelo bem público. Sêneca cita Virgílio: “Mata-o; e no trono lhe suceda um outro mais digno” (III, 2, cf. *Georg.* IV, 90). É verdade que Virgílio, em seu poema, falava de zangões...

<sup>4</sup> Tenha-se em vista que, para alguns autores, Sêneca não agiria de forma isolada em relação ao Senado. Norberto Guarinello produziu uma provocante leitura dentro dessa perspectiva de análise. Sêneca seria como o articulador de um certo “grupo estoíco”. Essa tendência ganharia organicidade ao congregar as pessoas em torno de alguns ideais políticos. Para o autor, “o estoicismo romano desenvolveu uma doutrina política própria” (p. 53). Sêneca seria o propagandista e ponta-de-lança do grupo junto a Nero, mas o projeto senequiano é derrotado após os primeiros anos. Para Guarinello, em seus últimos anos Sêneca teria feito em suas tragédias “uma crítica irônica, embora alusiva, ao poder absoluto do tirano e à sua imanente crueldade” (p. 60). Paradoxalmente, tal tipo de crítica não aparecerá nas *Epistulae Morales*, que são certamente de seus últimos anos de vida. Nero produz a eliminação física do líder filosófico do grupo e de outros estoícos. Segundo Guarinello, isso teria levado os remanescentes do grupo a iniciarem uma luta pela elaboração de uma memória sobre o principado de Nero que 1. “apagasse” a participação decisiva dos estoicos no governo de Nero; 2. fizesse desse governo algo execrável, um modelo a não ser seguido. Destarte, o “grupo estoíco” teria sido derrotado por Nero em vida, mas o teria vencido *post mortem*. Cf. GUARINELLO, Norberto Luiz. “Nero, o Estoicismo e a Historiografia Romana” *Boletim do CPA*, 1. Campinas: IFCH-Unicamp, 1996, pp. 53-61.

A indignidade de Cláudio é apresentada em vários níveis. Um deles deve-se à acusação de que Cláudio teria feito uma indiscriminada concessão de cidadania romana a muitos provinciais. A cidadania, um dos elementos necessários para que alguém se habilitasse ao Senado, seria vendida por Messalina, mulher do imperador, e por seus libertos. Bastava pagar um bom preço (III, 3 e IX, 4). Ora, o Senado era responsável pela guarda da tradição romana. Um dos símbolos fundamentais da *res publica* era seu *populus*, composto pelos cidadãos. A expansão descontrolada da cidadania era, não só uma afronta, mas também uma ameaça. Além disso, Cláudio era condenável pelo assassinato de uma infinidade de pessoas. Segundo Sêneca, Cláudio teria sido responsável por “trinta e cinco senadores mortos, duzentos e vinte e um cavaleiros romanos; e depois todos os outros quantos são os grãos de pó e areia” (XV, 1). Além disso, seria culpado por se desinteressar dos assuntos de Estado, passando a se dedicar apenas ao jogo de dados (XV, 3). Por fim, Sêneca também condenará Cláudio que, tendo se omitido, deixou seu principado nas mãos dos libertos e de Messalina. O retrato feito por Sêneca, enfim, mostra os senadores escondendo-se das condenações a morte sem julgamento, enquanto os libertos capitaneados por Messalina jogavam Roma no desgoverno.

Mas, se Sêneca é impiedoso ao mostrar o afastamento de Cláudio em relação ao “ideal senatorial”, não nos parece que ele, já no *Apocolocyntosis*, mostre esse mesmo Senado como algo que se deva ter em alta conta. Ao apresentar como teria sido o julgamento de Cláudio no Senado divino, Sêneca cria o seguinte quadro:

As opiniões estavam divididas, mas via-se que Cláudio venceria. Hércules, então, ia batendo o ferro enquanto ele estava quente. Ia daqui para ali e de lá para cá, falando a cada um: “Não me negue esse favor, é para mim uma questão pessoal. Depois, se precisar de mim, poderá contar: uma mão lava a outra” (IX, 6).

Claro estava que a atuação do senador Hércules assegurava a deificação de Cláudio. Mas Augusto toma a palavra. Fala aos deuses sobre quem é o tirano-assassino que eles estão prestes a divinizar. Lembra que Cláudio assassinou a muitos nobres senadores. Ouçamos as palavras que Sêneca colocou na boca de Augusto. Em meio à descrição dos assassinatos, ele diz: “Nesta família, matou Crasso, Magno e Escribônia: três patetas, mas nobres; e Crasso era tão bobo que até podia ser imperador.” Augusto

exclama *puđet imperii* (X, 2) e adverte: “Se criardes deuses como este, ninguém acreditará que vós mesmos sois deuses” (XI, 4). Seguindo o conselho do imperador Augusto, os deuses mandam Cláudio para o inferno.

Note-se que o Senado é apresentado como venal. Estaria repleto de “patetas” dirigidos por tolos, como Cláudio ou, antes dele, Calígula. Hércules aciona um verdadeiro mercado de votos. A imagem que Sêneca impõe ao Senado não foi criada *ex nihilo*. Como havia quem falasse dos “maus imperadores”, por certo existia quem amaldiçoasse os “maus senadores”. E Sêneca afirma em *Apocolocyntosis* que, à época de Cláudio, e, antes dele, nos tempos de Calígula. Imperadores e Senado estavam totalmente alheios ao papel que deveriam desempenhar. Calígula e Cláudio já não mais existiam. Agora o imperador é Nero. Diz Sêneca sobre essa mudança:

Assim como, depois das trevas, a aurora difunde a rubra luz e o Sol cintilante saúda o universo, para fora das barreiras guiando com ímpeto o carro; assim o novo César aparece, Nero aclamado por Roma agora: desprende-se a luz do seu rosto, do cândido pescoço guarnecido de longos cabelos<sup>5</sup>.

Abre-se um século de ouro, iluminado por um Imperador-sol. Os senadores não aparecem sequer como pequenas estrelas desse novo tempo. Também pudera. Se o Imperador é outro, o Senado é o mesmo. Os Hércules continuam circulando com sua oratória do *manus manum lauat*. Aqui na terra, aos olhos de Sêneca, não há um Augusto, como aquele que com seu discurso mandou Cláudio para o inferno. Prova disso podemos ter com o *De Clementia*.

Esse tratado, que nos chegou incompleto, foi escrito por Sêneca e dedicado a Nero, que é a quem o filósofo dirige suas palavras. Há polêmica acerca do fato dele ter sido, ou não, concluído. Há dúvidas também quanto a, se sua escritura foi interrompida e quais motivos teriam feito Sêneca ter deixado o tratado inconcluso<sup>6</sup>. O certo, no entanto, é que o que nos chegou dessa obra é um receituário acerca de como Nero deveria ser na opinião

<sup>5</sup> Apocolocyntosis IV, 1.

<sup>6</sup> Sobre essa polêmica, veja-se PRÉCHAC, François. “Introduction”. In SÉNÈQUE. *De la clémence*. 4e tirage. Paris: Les Belles Lettres, 1990. V-CXXVI e BRAREN, Ingeborg. “Introdução”. In SÊNeca; SALÚSTIO. *Tratado sobre a clemência. A conjuração de Catilina. Guerra contra Jugurta*, Petrópolis: Vozes, 1990.

de Sêneca. Nela, o filósofo estoíco apresentou o seu *optimus princeps*. Apresentou ali, portanto, a contraface de maus imperadores como Cláudio e Calígula. Apresenta-nos Nero, tal como desejava que ele fosse nos seus primeiros anos de governo. Pelo papel que a historiografia atribui a Sêneca, esperar-se-ia encontrar um Nero senão submetido ao Senado, ao menos seu parceiro.

### O “Bom Imperador” de Sêneca

Sêneca, em *De clementia*, desenha o imperador como o elemento que dá coerência à massa humana caótica que habita o Império. Um bom imperador, assim, produzirá um bom povo. Sêneca diz que

Essa imensa multidão, reunida em torno de um só ser vivente, governada pelo seu espírito, dobrada pela sua razão, será oprimida e despedaçada pelas suas próprias forças se não for sustentada pela sabedoria (III, I, 5)

A bondade do Imperador, para Sêneca, contagia os súditos (I, II, 2).

Imperador e povo interagem. O governante dá a liberdade e a justiça aos súditos que o mantêm como governante (pr., I, 8; III, IV, 2-3; III, IX, 4 e III, XVII, 5-8). A relação não é só de mútuo auxílio, mas de existência. Para Sêneca, o Imperador “é o sopro vital que arregimenta estes tantos milhares que por si sós nada seriam a não ser ônus e presa de guerra” (III, II, 1).

O Imperador é que faz o *populus* existir. Não só o *populus*, mas também sua personalidade política: a *Res Publica*. Sêneca afirma a Nero que “por teu intermédio nada de mau se prepara contra o Estado” (pr., I, V). Imperador e Estado são apresentados como assimiláveis. Nero é esclarecido por Sêneca que é “a alma do Estado e o Estado é teu corpo” (III, III, 1).

Mas o que faz com que um Imperador possa pretender ser todos e por todos. O que lhe dá esse caráter sobrehumano? A resposta é teocrática. Aos olhos de Sêneca, o Imperador, por ser um quase deus, conta com o favor dos deuses. É aos deuses que o Imperador deve tentar se igualar (pr., I, 2; III, V, 2). É graças a essa paridade com os deuses

que ele é Imperador (III, III, 6) e é a essa similaridade que ele deve o reconhecimento e o favor divino (III, XIX, 2).

Assim, o que se vê é que o Imperador ideal de Sêneca é aquele que se funde com o povo, incorpora a *Res Publica* em si e, mostrando-se à altura dos deuses, deles recebe seu favor. Um Imperador povo-Estado-deus. Algo muito distante do “ideal senatorial”. O Imperador de Sêneca é “o homem cuja cólera não encontra nenhuma oposição” (III, III, 4) já “que tem poder sobre todas as coisas” (III, III, 6). O que deveria conter o Imperador seria sua própria “clemência”, como indica o título do tratado senequiano<sup>7</sup>.

### **Sêneca, Defensor do “Ideal Senatorial”?**

O Imperador não faz dos senadores, nem de ninguém, seus amigos. Esse é o pressuposto do “ideal senatorial”, não o de Sêneca. O Imperador de Sêneca tem apenas inferiores, exceção feita aos deuses. O Imperador de Sêneca trata aos homens como seus filhos. Ele ensina a Nero que “lhe foi concedido o pátrio poder graças a seu comedimento em consultar os filhos e colocar seus próprios interesses depois dos deles” (III, XII, 2). Afinal, “é fundamentada e estável a grandeza daqueles que todos sabem estar tanto acima quanto a favor deles” (III, I, 3). Assim, se Sêneca tivesse de impor alguma direção a Nero, não seria o “ideal senatorial”, mas o “clientelismo de Estado”. Essa forma paternalista de governar guiou não só todo o principado de Nero, como o de muitos Imperadores que o sucederam. O problema de fundo seria, agora, entender por que a historiografia se deixa levar por essa ideia de que Sêneca imporia um “ideal senatorial” quando, de fato, ele nunca o defendeu, nem em palavras, menos ainda em ações. O fato é que essa visão foi criada pela historiografia antiga, sem, até onde é possível saber, a intervenção de um “grupo estóico” que, imperador após imperador, manteve-se sendo derrotado na implementação dos ideais que defendia e vencendo a luta pela construção de uma

<sup>7</sup> Curiosamente, a “clemência”, que é uma palavra-chave no discurso que Sêneca dirige a Nero, não aparece nas legendas monetárias deste imperador. A *clementia* é uma legenda de Tibério. Ainda no que se refere às legendas monetárias, é interessante notar que as de Nero, *mesmo nos primeiros anos*, trocaram o SPQR de Augusto por apenas PR. Paradoxalmente, com essa medida, Nero, que, segundo a historiografia realizaria o “ideal senatorial”, excluía o Senado de um instrumento de divulgação política, como era a moeda. Cf. BELLONI, Gian Guido. “Significati Storico-politici delle Figurazione e delle Scritte delle Monete da Augusto a Traiano (Zecche de Roma e ‘imperatorie’)” *ANRW*, II, 1 Berlin, 1974, pp. 997-1144, em especial, pp. 1004-1006.



memória negativa de Nero. Foram os “não-estóicos” Tácito, Suetônio e Dion Cássio os criadores, ou, ao menos, os que deram início à perpetuação dessa perspectiva. Os historiadores modernos só fizeram reeditá-la.

O fato é que Sêneca criou um ideal de principado que o tornava mais autoritário e mais centralizado do que até então. Suas ideias inspiraram muitos Imperadores posteriores. O imperador far-se-ia um pai sábio, deixando de ser o *princeps*, o primeiro entre os poucos cultivados senadores, esses homens entregues ao luxo e ao vício. É claro que o ideal de Sêneca retoma, de forma atualizada e adequada à sua realidade, a matriz do rei-filósofo. Sabemos que a ideia de que o governo de um sábio é melhor do que o governo de muitos ignorantes é uma falácia. Mas é uma falácia que foi adotada muitas vezes e com sucesso. O próprio Nero deixa seu governo sem o apoio do Senado ou do exército, mas ainda querido pelo povo. Vários outros Imperadores, como Adriano, por exemplo, adotaram a ideia de enorme centralização em razão de uma desqualificação de seus interlocutores. Foram também populares. Denunciar que é uma falácia é pouco, impõe-se entender porque ela funciona.

A historiografia da Antiguidade, que é humanista, mas quase sempre profundamente conservadora, vê com muitos bons olhos o potencial ético, propagandístico até, dessa versão, segundo a qual o ideal de centralização do poder adotado por Nero e por outros Imperadores, seria fruto da insanidade de alguns, jamais uma ideia do estóico Sêneca. De acordo com essa versão, a centralização do poder e a consequente diminuição da influência da aristocracia nas decisões seriam fenômenos condenáveis e portadores de perigosas tendências ao autoritarismo, à tirania. Afirma-se, assim, que, ontem e sempre, o governante ideal é aquele que governa com a aristocracia, sem violência e sem debate. Atua-se no sentido de criar uma imagem de que o governo ideal seria um “meio-termo”. Reduzindo demais a participação nas decisões de Estado, ter-se-ia um governo isolado que, para se manter, deverá recorrer à violência para compensar a falta de sustentação. Por outro lado, abrindo-se demais a participação, na melhor das hipóteses colocar-nos-íamos sujeitos a seguir decisões tomadas por uma multidão de ignorantes e, na pior, teríamos o risco dos distúrbios provocados pela massa em sua caótica movimentação.

Essa mesma ideia que transparece na historiografia funda, não por acaso, a democracia elitista propagandeada, nos tempos modernos, por Max Weber e por tantos

outros. O sucesso da consolidação dessa aristocracia eleitoral deve-se a um processo secular de criação de consensos que vem desde a Antiguidade, ao menos. Novamente, não basta denunciar essa falácia, é preciso compreender por que ela funciona... O que me inquieta é que não vejo muitas pessoas preocupadas com essa ordem de questões. Como já dizia João de Cabral e Melo Neto, em 1953:

Todos bem orgulhosos,  
não digo de sua poesia,  
sim, da história doméstica  
que estuda para descobrir nestes dias,  
como se palitava  
os dentes nessa freguesia.

Analisado qual era o governante ideal na visão de Sêneca e como o *optimus princeps* apresentado por esse autor em suas obras afasta-se daquele que a historiografia atribuiu a ele como sendo sua criação, passemos ao exame de como Sêneca apresenta o Estado e seu papel frente à sociedade.

## **O Estado e a Sociedade em Sêneca**

Antes de mais nada, cremos que seria útil fazer um pequeno exame de como a historiografia tem apresentado o Estado, especialmente sob o principado Romano. Assim poderemos estabelecer, para fins de síntese, a existência de duas grandes tendências quando se trata de analisar o Estado<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Não consideramos aqui o que poderia ser apontado como uma terceira grande tendência, por ser adotada por um número significativo de historiadores, notadamente quando se dedicam a produzir manuais de história romana. Trata-se de uma tendência a assimilar o Estado à figura do governante. Essa perspectiva assume diversos matizes, desde a apreciação da história romana *lato sensu* (e não só a do Estado) por reinados, associando a história de Roma à ação dos governantes e às reações que enfrentam; até aqueles que a apresentam como a forma como o Estado foi sendo transformado pela ação do governante. Essa perspectiva de apresentar a história romana através de uma história centrada em seus governantes é bastante usual por se adequar bem às fontes, em especial a Tácito, Dion Cássio e Suetônio, que organizam

A primeira delas, mais antiga, é derivada da obra de Theodor Mommsen e tende a ver o Estado como o conjunto de seus aparatos institucionais<sup>9</sup>. Ou seja, o Estado é assimilado ao aparelho de Estado<sup>10</sup>. Nessa perspectiva, é fundamental ver como se distribui o poder entre o Imperador e o Senado, que parecem compor uma diarquia, e, de modo auxiliar, como outros aparatos institucionais mostram-se capazes de intervir nas decisões do Estado. Vale destacar que essa percepção predominantemente normativa do Estado deriva em larga medida do fato de que as fontes principais utilizadas para Mommsen construir sua visão do Estado romano eram “jurídicas”.

A segunda grande tendência, crítica com relação à primeira, indica que as instituições não respondiam por boa parte da formulação e implementação das políticas do Estado. Nessa perspectiva, o Estado seria um subproduto da sociedade, resultado das interações e jogos de pressão e contrapressão existentes no meio social. Os que se consolidam como homens de poder na sociedade ditam o funcionamento do Estado, sendo as instituições praticamente irrelevantes por si, valendo apenas para serem colocadas a serviço de um uso clientelístico desse aparato pelo governante e seus aliados.

O melhor exemplo dessa tendência é a tradição finleyniana<sup>11</sup>. Em Saller, por exemplo, tem-se que a “burocratização” do Estado imperial atropela as estruturas jurídicas formais. O dado determinante se liga aos mecanismos de distribuição do poder pelo *princeps* a seus amigos de alto e baixo *status* e à atuação da *familia Caesaris*.

Um primeiro limite a essa perspectiva é o seu caráter tautológico. O que faz haver uma hierarquia entre os amigos do Imperador é sua maior ou menor proximidade com o governante. Como o que constrói essa posição é a relação em si, temos que alguém tem uma posição destacada porque ocupa uma situação de proximidade com o Imperador e o

seus escritos dessa maneira, basicamente. Além disso, no que se refere ao Estado, em particular, refletem a adoção de uma perspectiva de análise que renuncia a uma percepção fundada em uma elaboração teórica que supere os limites analíticos colocados pela apreensão que os contemporâneos construíram de seu tempo. Temos visto que Sêneca não conseguia notar articulações sistêmicas de certos fenômenos (como o imperialismo ou o escravismo). O mesmo ocorre para o Estado e para o mercado. Muitas vezes, os historiadores parecem ver o Estado mais ou menos como Sêneca, que dizia para Nero: “és a alma do Estado e o Estado é teu corpo” (*De Clementia* I, 5, 1).

<sup>9</sup> Cf. STERNBERGER, Dolf. *Dominación y Acuerdo*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1992, p. 61.

<sup>10</sup> Aproximando-se mais do desenho dos Estados Modernos, cf. NICOLET, Claude. *Rendre à César: économie et société dans la Rome antique*. Paris: Gallimard, 1988, p. 277.

<sup>11</sup> Uma perspectiva marxista tradicional de análise, hoje bastante pouco em voga na historiografia da Antiguidade, poderia ser vista como um tipo distinto, porém aparentado desse segundo. No caso, o Estado aparece como epifenômeno não da sociedade simplesmente, mas das desigualdades de classe aí existentes. Mas, por tal perspectiva de análise não ser adotada amplamente, preferimos deixá-la aqui, em nota de rodapé.

fato de ele gozar dessa situação deriva de ser um amigo próximo do Imperador. Essa tautologia aparece com a eliminação do peso das instituições e normações legais que eram geridas pelo Estado, somada à substituição completa das estruturas formais de poder, que seriam meros pesos mortos, por uma rede clientelística que ocuparia o Estado. Um último ingrediente da construção da tautologia advém da pouca importância dada às diferenciações impostas para os agentes pelo mercado.

Wallace-Hadrill, ao adotar a noção de sociedade de corte, tentou superar esse limite colocado pela falta de um aparato teórico que situe as relações clientelísticas a par de outros tipos de relação social que não desaparecem nem são substituídas pela clientela. Não nos parece que conseguiu. Em primeiro lugar, Norbert Elias, com esse conceito, procurava explicar um aspecto que lhe parecia importante em certas sociedades de Antigo Regime<sup>12</sup>. Mas tratava-se de *um aspecto* apenas. Não havia ali a pretensão de dizer que a sociedade de corte era o Estado e muito menos *a sociedade*. Assim, parece-nos que a tentativa de Wallace-Hadrill não supera os problemas teóricos colocados pela perspectiva construída por sua Escola e, além disso, incorre em um anacronismo.

Em síntese, cremos que é possível afirmar que para os primeiros, o Estado normatizaria e produziria a organização da sociedade, enquanto para os segundos é o contrário que ocorre, a organização da sociedade gera o Estado.

Como deixamos claro anteriormente, essas determinações não nos parecem a melhor maneira de ver o Estado. Aliás, não será demais destacar que essa percepção predominantemente normativa (Mommsen) ou legitimada por cooptação (tradição finleyniana) não encontra guarida na literatura sociológica contemporânea. O Estado é normativo à medida que impõe e constrange os indivíduos a seguirem determinadas normas que eles não seguiriam a partir de seu exclusivo interesse pessoal. Outrossim se o Estado fosse apenas uma instância de constrangimento dos indivíduos, que não veriam nele nenhuma utilidade para seus interesses (quer sejam egoisticamente orientados, quer sejam eles altruístas, não importa aqui), ele não teria como existir. É necessário que o Estado, além de normativo, conte com alguma legitimidade e, portanto, mecanismos de

<sup>12</sup> E não em todas, como ele já destaca na introdução.

cooptação que façam com que essa normação seja acatada por uma parcela da sociedade. Sem isso, o Estado não tem como sustentar sua existência<sup>13</sup>.

Assim, parece-nos razoável partir de uma definição (que sintetiza um debate na literatura sociológica) para examinarmos o Estado em Sêneca. Segundo Anthony Giddens:

Todos os Estados, tradicionais ou modernos, abarcam algumas características gerais. Um Estado existe onde há um aparato político (instituições governamentais, tais como corte, parlamento ou congresso, além de oficiais do serviço civil), governando sobre um dado território, cuja autoridade é sustentada sobre um sistema legal e por sua capacidade de usar a força para implementar suas políticas<sup>14</sup>.

Esse conceito de Giddens nos parece claramente apontar que o Estado é, ao mesmo tempo, um organismo normativo, aparatos institucionais e uma instância sistêmica acatada em certa medida por aqueles a quem governa, sem prescindir, contudo, de um aparato repressivo que constranja seus governados a acatar a autoridade daquelas normações. O Estado, tal como definido por Giddens, é o Estado de Mommsen e aquele da tradição finleyniana ao mesmo tempo.

Estabelecido isso, passemos a analisar o Estado que Sêneca nos apresenta. Nosso autor, obviamente, não leu Giddens e, portanto, as indicações que dá acerca do Estado são parciais e não sistematizadas. É isso que nos cumpre fazer no limite das informações oferecidas por nossa fonte.

Um dado claro na obra de Sêneca, em especial na leitura de *Apocolocyntosis* e *De clementia*, é a centralidade atribuída à figura do Imperador. Muitas vezes, como já apresentamos ao estudar qual seria o governante ideal para Sêneca, há uma assimilação entre governante e Estado.

<sup>13</sup> Cremos que tal binômio controle da liberdade individual e promoção do interesse coletivo como uma função do Estado que pressupõe repressão e cooptação deriva de uma tradição já bastante assentada desde o iusnaturalismo, em especial a partir do debate colocado pelas obras de Rousseau e Hobbes.

<sup>14</sup> GIDDENS, Anthony. *Sociology*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge, Polity Press 1994, p. 309.

Assim sendo, o Imperador deveria gerir um verdadeiro clientelismo de Estado do qual ele seria o centro. Os pequenos impérios estariam articulados por meio da atuação do imperador. Mas isso não significa que a articulação dos grupos coincidiria com o Império.

Para que isso fique claro, é necessário, antes de mais nada, verificar que a monarquia, para Sêneca, não era uma solução ideal em si, mas meramente conjuntural. Muito diferente da opinião de Sêneca sobre a democracia. Ele era contra a democracia por princípio, por considerá-la estruturalmente danosa e sempre má alternativa. A seu ver:

o povo é defensor de seus males contra a razão. De fato, nas eleições, ele se espanta com os pretores que escolheu quando esses pouco lhes retribuem o favor. O que antes aprovamos, depois reprovamos. Isto é o final de todos os juízos em que se sentencia pelo maior número de votos.<sup>15</sup>

Além disso, para Sêneca, os assuntos de Estado não eram coisas para pobres. Isso lhe parece ter a força de uma mera contestação<sup>16</sup>.

Mas a opção entre a República e a Monarquia já era diferente. Idealmente, a República parece lhe agradar mais. Contudo, a condição de sua realização teria tido fim quando morre o apego à liberdade entre os romanos. Sêneca data essa transformação de qualidade com a morte de Catão. Uma das passagens em que ele apresenta o argumento é a seguinte:

Ninguém de certo demonstrou mais coragem do que este homem [M. Catão] que se ergueu contra César e Pompeu, que desafiou por igual quer os cesarianos, quer os pompeianos, mostrando que havia um terceiro partido: o da República! [...] [Para ele], preferível seria ser feito escravo a força do que aceitar a escravidão sem resistência! [...] A questão não consistia em saber se Catão seria livre, mas sim se viveria entre homens livres<sup>17</sup>. Catão [...], viva imagem de

<sup>15</sup> *De Vita Beata* I, 4-5. Além disso, as eleições são meras negociatas. Cf. *Epistulae Morales* CXVIII, 3. Sobre os erros do povo em julgar homens de valor ver: *De Beneficiis* V, XVII, 1-3.

<sup>16</sup> *Epistulae Morales*. LXXXVII, 41.

<sup>17</sup> *Epistulae Morales*. XCV, 70-71. A mesma idéia (com Catão morre a liberdade) está em outras passagens: *De Constantia Sapientis* II, 3-4. *Epistulae Morales* CIV, 30-32, por exemplo.

virtudes, que, lançando-se contra sua espada, fez ver a todos que findavam a um tempo ele e a república<sup>18</sup>.

Essa transição entre um momento histórico em que o melhor seria a República (até Catão) e outro, em que a Monarquia é a opção mais razoável, fica clara quanto Sêneca apresenta o seguinte julgamento:

Costuma-se discutir se Marco Bruto deveria ter recebido a vida que o divino Júlio lhe dava depois de tê-lo julgado digno de morte. Em outra ocasião trataremos dos motivos que teve para matá-lo; porque para mim, tendo sido em todas as demais ações um grande homem, parece que nesta errou grandemente e que não se portou como um estóico; porque, ou temeu o nome de rei (que é o melhor estado para uma cidade, desde que sob o poder de um rei justo), ou julgou que poderia haver liberdade em um povo onde teria recompensa para o mandar e o obedecer, ou pensou que a cidade que tinha perdido seus antigos costumes poderia voltar à sua primeira forma, ou que havia igualdade no direito dos cidadãos, ou que as leis eram observadas por um povo onde milhares de homens brigavam não para saber se tinham que servir, mas para determinar a quem teriam que servir. Grande foi o silêncio que teve da natureza ou de sua cidade, pois acreditou que, morto um, faltariam outros que quisessem o mesmo<sup>19</sup>.

Essa passagem sintetiza uma série de elementos que vale a pena examinar. Em primeiro lugar, a liberdade acabou e, assim, não pode haver República. Resta então a possibilidade de se ter um monarca justo. É nessa alternativa que se deve investir. Sêneca, como vimos destacando, não era capaz de imaginar transformações de caráter mais sistêmico em sua sociedade. Trabalhava com o que considerava dados de realidade e não com sua transformação global. Ao mesmo tempo, ele destaca que há um ordenamento dado pelo fim da “igualdade no direito dos cidadãos” e na inobservância das “leis”. Ou seja, já aqui fica claro que o Estado tem um aparato institucional que se relaciona com a

<sup>18</sup> *De Tranquillitate Animi* XVI, 1.

<sup>19</sup> *De Beneficiis* II, XX, 1-2.

forma com que as pessoas se ordenam fora dele. Os dois aspectos se imbricam e devem ser levados em conta no pensamento de Sêneca. Vejamos o primeiro, destacando inicialmente que homens ocupam esses espaços institucionais, pois eles não existem em si para Sêneca<sup>20</sup>.

Os homens de sua época escapavam à liberdade e à justiça. Ainda que a historiografia destaque muito a tirania dos Imperadores, Sêneca a via por toda parte. Para além da eventual tirania deste ou daquele imperador, Sêneca indica as diversas outras tiranias que povoavam a vida em Roma. No geral, ele indica que: “ficas indignado quando teu escravo te responde, e seu liberto, esposa ou clientes: ao mesmo tempo reclama que foi suprimida do Estado aquela liberdade que baniste de ti”<sup>21</sup>. Argumentava ele que são várias as coisas que nos ameaçam, “como um acusador indigno ou uma acusação falsa ou ódios de poderosos irados contra nós ou outras *violências comuns entre os togados*”<sup>22</sup>. Ainda mais,

“o Senado, este conselho público, sem esperar as eleições, sem nomear um general, reúne os ministros de sua ira e perseguindo nobres jovens nas casas, ele próprio se faz executor de suplícios”<sup>23</sup>.

Outro lugar institucional no pensamento de Sêneca, esse mais difuso, mas não menos importante, é o povo romano. Isso já foi bastante destacado quando analisamos a fusão entre o Imperador e o povo<sup>24</sup>. Assim, importa que haja alguém com poderes suficientes para pôr ordem a esses homens sempre dispostos à tirania. Daí a necessidade de um “rei justo” onde não se tem um povo justo. É o máximo que se pode esperar.

<sup>20</sup> Isso fica bastante explícito na seguinte passagem: “Há certos corpos que são contínuos, por exemplo, o homem; outros são compostos, como um navio, uma casa, em suma, tudo o que consta de diversas partes ligadas de modo a formar um todo; outros ainda são formados de unidades não contíguas, de membros isolados entre si, como o exército, o povo, o Senado” (*Epistulae Morales* CII, 6).

<sup>21</sup> *De Ira*, III, XXXV, 1. O Senado também aparece como fonte de injustiças em *Epistulae Morale* XIV, 7, além das passagens já citadas na primeira parte desse capítulo.

<sup>22</sup> *De Constantia Sapientis* IX, 2. O grifo é nosso.

<sup>23</sup> *De Ira* III, II, 4.

<sup>24</sup> Mas para que não se pense que se trata de algo que só é indicado por Sêneca naquelas obras, citamos *Ad Heluiam de Consolatione* XXII, 5-6, que é muito anterior ao *Apocolocyntosis* ao *De Clementia*.



Quanto à institucionalidade do Estado, ele aparece sempre lembrada ao longo dos escritos de Sêneca. Vejamos alguns exemplos. Essa institucionalidade espalha-se por todas as partes do Império, ainda que a administração das províncias seja venal<sup>25</sup> e a articulação com aliados seja baseada em favores e não em valores morais<sup>26</sup>. É verdade que os textos de Sêneca pouco tratam desse aspecto provincial, concentrando sua atenção quase que exclusivamente em Roma. Aí, mesmo que o Senado<sup>27</sup> não seja mais o de tempos idos e mereça críticas de Sêneca, as pessoas que não participavam da vida pública era ainda piores. Segundo Sêneca:

“o trabalho reclama os melhores. O Senado muitas vezes, reúne-se por todo o dia, tempo em que os mais vis aproveitam seu ócio no Campo de Marte ou permanecem em uma taverna ou gastam o tempo em algum círculo”<sup>28</sup>.

Criticando o Senado, contudo, afirma que “quando o governo passa na sua maior parte pelo Senado<sup>29</sup>, são seus homens que, a título pessoal, receberam do povo o poder que exercem contra o próprio povo”.

Queremos destacar a partir desta passagem que mesmo sendo espaços institucionais venais, Sêneca mostra que eles funcionam. Às vezes funcionam de tal maneira que garantem a estabilidade do Estado, apesar de este estar sendo dirigido por um mau governante. Esse é o caso que ele indica ter ocorrido sob Calígula, quando este se descuidava do abastecimento da cidade de Roma, mas aqueles

a quem eram confiados os cuidados com o trigo público [...], com a maior dissimulação, encobriam o grande mal incrustado nas vísceras do Estado (o risco de desabastecimento) – e digo que o faziam com razão! Pois algumas doenças devem ser curadas sem que os pacientes as conheçam; o conhecimento de sua doença foi para muitos a causa da morte”<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> *De Beneficiis* I, IX, 5.

<sup>26</sup> *De Ira* II, XXXIV, 4-5.

<sup>27</sup> Visto como conselho público, conforme a passagem citada acima.

<sup>28</sup> *De Providentia* V, 4.

<sup>29</sup> O que não acontecia naquele momento aos olhos de Sêneca, é verdade.

<sup>30</sup> *De Breuitate Vitae* XVII, 6.

A elite se divide assim entre aqueles que governam mal e os que nem isto fazem. A imensa maioria não está preocupada em sanear o Estado ou em cultivar a filosofia. O quadro que Sêneca nos apresenta é de uma elite dividida entre vícios públicos e privados, mas sempre viciosa. Os homens não se apartam da vida pública por serem oprimidos por um tirano, mas para melhor praticar os vícios. Sendo assim, vão mal tanto o Estado quanto os homens.

Para Sêneca, era claro que estar no Estado era, para a maioria, uma forma de extrair vantagens para si e para aqueles que lhe estavam próximos. Um bom exemplo dessa assertiva é dado quando Sêneca, falando por Stiplão, afirma que “os ambiciosos perderam a cúria e o fórum e os locais destinados a exercer publicamente os vícios; os usurários perderam seus registros que a avareza com uma falsa alegria tornava riquezas”<sup>31</sup>.

Há muitos espaços institucionais. Poderíamos lembrar também dos exércitos<sup>32</sup>. Esses são importantes mesmo para o rei justo, pois o que diferencia esse do tirano não é ter armas a seu serviço, mas como as utiliza<sup>33</sup>. Esses espaços institucionais são múltiplos e quase intermináveis. Ainda que em algumas passagens a percepção desses lugares fique mais confusa por Sêneca entender que haveria duas “cidadanias”: uma da República institucionalizada e outra da República humana<sup>34</sup>. O trecho que citamos a seguir deixa claro como eram variados e vivos os espaços de atuação política humana, quer fossem públicos quer fossem privados, fossem mais ou menos institucionalizados, pertencessem à república humana ou àquela dos cidadãos. Aconselhando Lucílio a agir sempre, afirma:

<sup>31</sup> *De Constantia Sapientis* VI, 7. É claro que “perderam”, aqui, tem um sentido figurado. Esses espaços não deixaram de existir, mas de ter a importância que teriam se ocupados por virtuosos. Há diversas passagens em que Sêneca aponta para essa relação entre estar no Estado e obter vantagens dessa posição: *Epistulae Morales* CI, 4 e *Oedipus* vv. 687-693, por exemplo.

<sup>32</sup> Lembrados também em sua capacidade de instabilizar a posição do governante no Estado: *De Ira* III XXX, 4-5; III, XXXI, 1. entre outras passagens.

<sup>33</sup> *De Clementia* X, 1 e 3-5. Sêneca diz textualmente: “embora nenhum dos dois seja menos equipado em armas do que o outro”.

<sup>34</sup> Cf. *De Otio* IV, 1. “Em espírito aprendemos duas repúblicas: uma, grande e verdadeiramente pública, que abarca deuses e homens, na qual não nos confinamos a este ou àquele canto, mas na qual os raios do sol marcam os limites de nossa cidade; outra, à qual nos atribui nossa condição de nascimento (essa será a dos atenienses ou dos cartagineses ou alguma outra cidade qualquer), que não se estende a todos os homens, mas a alguns determinados. Há os que, a um tempo, a uma e outra república consagram seu cuidado, à maior e à menor; outros somente à menor, outros somente à maior.”

Se a fortuna prevalecer e lhe tolher a faculdade de agir, que ele não fuja imediatamente, voltando-se desarmado e buscando abrigos – como se algum local houvesse em que a fortuna não poderia persegui-lo –, mas que ele então mais reservadamente se deixe levar às atividades e com critério encontre algo em que seja útil à cidade. A carreira militar não é permitida? Que ele procure as magistraturas. Deve-se reduzir à vida privada? Que ele seja orador. O silêncio é indicado? Que ele, calado, ajude os cidadãos. Perigoso ainda é o acesso ao foro? Nas casas, nos espetáculos, nos banquetes, que ele persiga o bom companheiro, o fiel e moderado amigo. Perdeu os deveres de cidadão? Que exerça os de homem<sup>35</sup>.

Creemos que essa passagem baste para mostrar que, por mais que Sêneca visse o Imperador como o detentor de poderes extraordinários, havia uma institucionalidade do Estado (um pouco esvaziada talvez por conta da incapacidade de seus contemporâneos a colocarem funcionando a contento, isso é, a serviço da justiça e da liberdade)<sup>36</sup>. Os aristocratas procuravam, no mais das vezes, ou se aproveitavam dela para benefício próprio (significando inclusive circunstancialmente perseguir e levar a morte outros aristocratas) ou estavam totalmente desinteressados de suas obrigações. Este desinteresse poderia afetar até mesmo o próprio Imperador, como no caso de Cláudio, por exemplo, que “costumava vender pequenos direitos de cidade”<sup>37</sup> e a se distrair jogando dados<sup>38</sup>.

Nesse universo tão corrompido, a esperança de Sêneca era que surgisse um rei justo. Caberia a esse monarca estabelecer a ordem, ou seja, que a institucionalidade do Estado operasse e que as posições dos indivíduos fossem asseguradas. Visto assim, o primeiro aspecto que tínhamos destacado na passagem em que Sêneca expõe seu ponto de vista sobre a ação homicida de Bruto, ou seja, a existência de uma institucionalidade do Estado, passemos ao segundo, qual seja, como essa ordem instituída tem importância para o ordenamento da sociedade.

<sup>35</sup> *De Tranquillitate Animi* IV, 2-3.

<sup>36</sup> Além de uma outra série de espaços institucionais que Sêneca não menciona, mas que sabemos que existiam, como os aparatos dedicados à cunhagem de moedas e tantos outros necessários a um Estado do porte daquele que foi o romano no século I d.C.

<sup>37</sup> *Apocolocyntosis* IX, 4.

<sup>38</sup> *Apocolocyntosis* XV, 3

A ordenação da sociedade é fundada em restrições à liberdade. Segundo Sêneca, “nascemos em uma monarquia: liberdade é obedecer a deus”<sup>39</sup>. Era fundamental prestar obediência à ordem – e a ordem, naquela conjuntura, era representada em última instância pelo Imperador – para que houvesse a preservação dessa mesma ordem e, portanto, dos direitos que ela pressupõe. Ainda que esses direitos fossem limitados, eram bem mais do que viver na desordem. De acordo com Sêneca, “essa cidade terá deixado de dominar no mesmo momento em que tiver deixado de prestar obediência”<sup>40</sup>. Assim sendo, o Imperador “é o vínculo, cujo poder intervém na coesão das forças públicas. [...] ‘preservado o rei, todos têm um único ideal. Perdido o rei, todos rompem o compromisso de fidelidade’”<sup>41</sup>. “Eis porque príncipes ou reis, ou qualquer nome que tenham são os tutores da ordem pública”<sup>42</sup>.

Ou seja, o Estado só existe onde há uma ordem pública, garantias e privilégios sociais que são aferidos e preservados pela existência do Estado. E não é possível pensar que Sêneca via este fator como o principal papel do Estado apenas quando escrevia o *De Clementia*. Essa perspectiva é mostrada de forma mais clara posteriormente, e está nas *Epistulae Morales*:

“Quando rei está incólume um só espírito reina, mas morto ele rompem-se os laços sociais!” O nosso rei é a alma; se esta permanece incólume, todas as nossas funções e deveres se realizam na mais perfeita ordem, mas se ela começa a oscilar, por pouco que seja, tudo o mais em nós é afetado”<sup>43</sup>.

Sem um ordenamento, nada perdura na sociedade<sup>44</sup>. Assim, não há nada pior que a desordem.

Na desordem, ninguém tem acesso a nada que possa ser garantido pelo Estado; sob a Monarquia, conforme o gosto da Fortuna, todos podem ter. É assim que Sêneca,

<sup>39</sup> *De Vita Beata* XV, 7.

<sup>40</sup> *De Clementia* III, II, 2.

<sup>41</sup> *Idem* III, II, 1.

<sup>42</sup> *Idem* III, II, 3.

<sup>43</sup> *Epistulae Morales* CXIV, 23.

<sup>44</sup> É nesse sentido que Sêneca lembra a afirmação de Demaratos, dirigida a Xerxes, tratando do seu exército: “não duraria muito o que não podia ser conduzido” (*De Beneficiis* VI, XXXI, 4).

ainda sob Cláudio, diz que “mesmo ao próprio César, a quem tudo é lícito, por este motivo muitas coisas não são permitidas: a sua vigília protege o sono de todos, a sua fadiga, o ócio de todos; a sua atividade, os prazeres, o seu trabalho, o repouso”<sup>45</sup>. É claro que Sêneca não estava completamente alheio à razão para imaginar, que sob Cláudio, todos vivessem dormindo tranquilos, no ócio, em meio a prazeres e repousos. Ele aponta que essas possibilidades existem na sociedade não simplesmente porque os indivíduos as detêm, mas porque há um Estado que propicia esses espaços que são ocupados por alguns<sup>46</sup>.

Por isso, a nosso ver, a melhor passagem a ilustrar essa perspectiva (já citada anteriormente) é a seguinte:

laboram in erro aqueles que pensam serem os fiéis praticantes da filosofia homens insolentes e obstinados, que apenas sentem desprezo em relação *aos magistrados, aos reis, a todos enfim a quem cabe o encargo da administração pública*. É precisamente o contrário que se passa: nenhuma classe de pessoas lhes tem maior gratidão com toda a justiça, pois a ninguém seus préstimos são mais notórios que aos filósofos, aos quais proporcionam as benesses de uma vida de ócio e tranquilidade<sup>47</sup>.

Assim, cremos poder concluir que Sêneca vê no Imperador o elemento que, *conjunturalmente*, representa o Estado em última instância, mas não é o Estado de fato. Outrossim os grupos procuram extrair vantagens do Estado e se ocupam de sua administração ao lado do imperador (sendo na maior parte das vezes viciosos como vimos e contribuindo para os descaminhos que não explicavam apenas pela existência de um mau imperador<sup>48</sup>). Mas eles em conjunto também não são o Estado. Assim, para Sêneca, o

<sup>45</sup> *Ad Polybium de Consolatione*. VII, 2.

<sup>45</sup>. Essa garantia de espaço a alguns não se refere a pessoas particulares, mas à existência de lugares sociais que serão ocupados por diferentes indivíduos ao longo do tempo ao gosto da Fortuna. O que se pressupõe é a preservação de garantias e privilégios individuais e não indivíduos específicos.

<sup>47</sup> *Epistulae Morales* LXXIII, 1. O grifo é nosso.

<sup>48</sup> Na forma que Sêneca nos apresenta as coisas, é possível haver bons aristocratas gerindo o Estado sob um mau imperador. Mas o contrário se observa ainda mais intensamente. Ou seja, sempre restaram e por longo tempo maus aristocratas governando sob bons imperadores – cuja atuação continuada e orientação segura é que poderia os colocar no bom caminho. Deste modo, ainda que nosso ponto não seja a análise do que poderíamos chamar de tiranias aristocráticas, um grande problema da dinâmica política Romana na visão que nos apresenta Sêneca não os maus imperadores em si (pois eles jamais poderiam existir sob uma

Estado é a ordenação que a sociedade deveria cumprir, incluídos os lugares sociais que esse ordenamento pressupõe, e o conjunto dos instrumentos existentes para coagir os indivíduos a se adequarem a ela.

aristocracia virtuosa), mas os vícios da aristocracia que podem comprometer até mesmo a existência de um eventual bom imperador.

## Conclusão

Ao longo desse estudo de Sêneca, nossos dois principais objetivos eram testar mecanismos de análise e compreender, a partir da documentação utilizada, como se organizava a sociedade romana.

Creemos que pudemos demonstrar suficientemente a necessidade de se superar os limites colocados pela tradição finleyniana no sentido de uma opção mais abrangente de análise das relações de patronato que, a um tempo, incluía os setores subalternos e coloque essas interações a par de outros tipos de relações sociais mediadas privilegiadamente pelo mercado ou pelo Estado. Nosso estudo sobre Sêneca mostrou que os pobres e os escravos não estavam excluídos e nem eram desimportantes no quadro das relações sociais interpessoais. Outrossim o Estado não se confunde, ao menos em Sêneca, com as interações pessoais. O Estado tem uma institucionalidade que lhe é própria e isso tem um significado para a sociedade que não pode ser minimizado.

Infelizmente, Sêneca não trata das ações institucionais do Estado com mais detalhe, em especial no que se refere à fiscalidade e gestão das formas jurídicas de propriedade. Com isso, nossa perspectiva de análise fica insuficientemente testada. Embora, até os limites nos quais fomos informados pelas fontes, tenhamos podido notar que há um importante campo das relações sociais institucionais, gerador de lugares sociais relevantes na hierarquização e dinâmica dessa sociedade, Sêneca nos mostra muito mais o aspecto conservador dessa ordem. Para ele, o mais relevante é que sejam garantidos esses lugares, escapando ao caos onde desaparece a liberdade, a justiça e outros bens. Mas, por não se mostrar interessado em projetar mecanismos para reformar essa ordem a partir de ações de Estado, deixa de tratar dos mecanismos que o Estado poderia dispor para alterar a dinâmica social. Em seu pensamento, o espaço mais dinâmico da sociedade seria o campo das relações sociais interpessoais. Mas o fato de nossas fontes não iluminarem esse aspecto não deve nos levar a concluir precipitadamente por sua inexistência. Porém, o contrário também não pode ser afirmado. Apenas outras pesquisas, utilizando outros *corpora* documentais poderão nos levar a alguma conclusão acerca desse aspecto.

O mesmo vale para o mercado. Sêneca quase nada diz sobre as relações sociais de produção. Ele não dá qualquer importância à forma como os homens se organizavam para produzir as riquezas e quais os mecanismos de distribuição dessas na sociedade. O mais que podemos apreender por meio da leitura de Sêneca é que elas são produzidas e concentradas por poucos. Isso não é o bastante para refletirmos mais aprofundadamente sobre o lugar das relações sociais de produção frente aos dois outros tipos de relações sociais que qualificamos quando tratamos de nosso instrumental analítico.

Já no que se refere ao campo das relações sociais interpessoais o quadro é outro. Sêneca dedica muita atenção a esse domínio, apresentando-nos inúmeros detalhes. Nosso interesse era, aliás, justamente examinar em mais detalhe esse aspecto da organização social romana, buscando examinar se, de fato, as relações sociais interpessoais teriam um papel fundamental como o percebemos na análise de Petrônio.

Sem dúvida alguma, podemos concluir que também em Sêneca essas relações têm uma destacada importância, cumprindo o papel de principais articuladoras de grupos sociais que visam a ações sociais coletivas e minimamente orquestradas. Essas ações tanto visam à obtenção de vantagens para os agentes que cooperam para sua realização – em especial um melhor posicionamento junto ao mercado ou ao Estado – quanto operam como uma forma de seguro da posição social corrente à medida que serve para proteger seus membros.

Como pudemos verificar, esses grupos são orientados por uma solidariedade vertical e reúnem pessoas de diferentes posições sociais, tanto no que respeita à sua situação estamental, quanto no que diz respeito à situação de classe. Nesse sentido, a articulação dos grupos sociais não obedece preferencialmente a uma orientação classista ou estamental. Isso faz com que os conflitos também não obedeçam uma lógica classista ou estamental, mas uma outra, dada pelas disputas que se colocam no campo da sociedade civil. Isso não nos leva a dizer que havia cooperação de classe ou estamental, mas que essa articulação no campo da sociedade civil aparece hegemonizando outras formas de construção de solidariedade e, portanto, de construção de grupos visando a uma ação coletiva.

Aqui surge um aspecto de refutabilidade de nossas conclusões. Podemos nos perguntar em que medida tais conclusões são válidas uma vez que as fontes escolhidas foram selecionadas justamente porque pareciam ao autor as que melhor poderiam



mostrar como funcionavam as relações sociais interpessoais. Será que não é o conjunto de fontes que produz uma hegemonia dessas relações, tal como foi verificado? É possível. Apenas mais estudos, realizando a análise de outras fontes, poderão responder a essa pergunta.

No entanto, não se pode deixar de destacar que, seja como for, essas conclusões foram construídas a partir da análise de um importante *corpus* documental para o estudo do Império Romano e não podem ser tomadas como absolutamente sem significado. Parece-nos que, como já vinham apontando os trabalhos da tradição finleyniana, o estudo das relações de patronato pode contribuir muito para lançarmos um novo olhar sobre a História de Roma. A nosso ver, ainda mais profícuo será esse novo olhar se ele procurar se pautar por um rigoroso estabelecimento de critérios de análise que possibilitem a crítica a essas opções sempre subjetivas e a realização de estudos comparativos que abarquem um conjunto de fontes cada vez mais extenso.

Por fim, ainda que seja correto ver na articulação de grupos no campo da sociedade civil o principal espaço de construção de ações coletivas, é importante insistir, nesse momento, que esse fato não nega a existência de conflitos na sociedade romana. Trata-se apenas de outra forma de apreender esses conflitos que, contrapondo grupos orientados por solidariedade vertical, aparecem a par e a nosso ver com mais relevância do que os conflitos entre grupos orientados por solidariedades horizontais (como o caso das classes ou dos estamentos). Estas lutas, além disso, podem ter maior ou menor alcance, refletindo tanto conflitos internos a pequenos grupos quanto outros mais extensos (quer por efeito agregado – como as pressões exercidas pelas clientelas e a respeito das quais se queixavam os aristocratas – quer por se generalizarem – como os grandes levantamentos que impressionavam Sêneca). A história, como já postulava Marx, segue sendo, dessa forma, a história de lutas. Cabe-nos compreender melhor qual a lógica que orienta estas lutas e seus diversos alcances para melhor poder intervir em seus resultados, no sentido da construção de uma sociedade mais justa e mais fraterna.

# Referências Bibliográficas

## Fontes

SÉNÈQUE. **Lettres a Lucilius**. t. I. Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Huitième tirage revu et corrigé par Antoinette Novara. Paris: Les Belles Letres, 1995.

\_\_\_\_\_. **Lettres a Lucilius**. t. II. Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Sixième tirage revu et corrigé avec index par Claude Rambaux. Paris: Les Belles Letres, 1993.

\_\_\_\_\_. **Lettres a Lucilius**. t. III. 4<sup>ème</sup> tir. Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Paris: Les Belles Letres, 1989.

\_\_\_\_\_ . **Lettres a Lucilius**. t. IV. 3<sup>ème</sup> tir. Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Paris: Les Belles Letres, 1987.

\_\_\_\_\_ . **Lettres a Lucilius**. t. V. 3<sup>ème</sup> tir. Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Paris: Les Belles Letres, 1979.

\_\_\_\_\_ .. **Tragédies**. Tome I et II. Texte établi et traduit par Léon Herrmann. Paris: Les Belles Letres, 1926.

\_\_\_\_\_ . **De la clemence**. 14<sup>ème</sup> tir. Texte établi et traduit par François Préchac. Paris: Les Belles Letres, 1990.

\_\_\_\_\_ . **L'Apocoloquintose du divin Claude**. Texte établi et traduit par René Waltz. Paris: Les Belles Letres, 1934.

\_\_\_\_\_ . **Des bienfaits**. 2 v. Texte établi et traduit par François Préchac. Paris: Les Belles Letres, 1926-1927.

\_\_\_\_\_ . **Dialogues**. Tome I. 5<sup>ème</sup> tir. Texte établi et traduit par A. Bourgery. Paris: Les Belles Letres, 1971.

\_\_\_\_\_ . *Dialogues*. Tome II. 9<sup>ème</sup> tir. Texte établi et traduit par A. Bourgery. Paris: Les Belles Letres, 1989.

\_\_\_\_\_ .. *Dialogues*. Tome III. 6<sup>ème</sup> tir. Texte établi et traduit par René Waltz. Paris: Les Belles Letres, 1975.

\_\_\_\_\_. *Dialogues*. Tome IV. Texte établi et traduit par René Waltz. Paris: Les Belles Letres, 1927.

\_\_\_\_\_. *Questions Naturelles*. 2 tomes. Texte établi et traduit par Paul Oltramare. Paris: Les Belles Letres, 1929.

## Obras de referência

DAREMBERG, C; SAGLIO, E. & POTTIER, E. *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Paris: 1877-1919.

PAULY-WISSOWA. *Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart, 1893 ss.

HORNBLOWER, Simon & SPAWFORT, Antony (eds.). *The Oxford Classical Dictionary*. 3<sup>rd</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 1996. (veja nota de rodapé, cap. 1)

## Livros e artigos

AAVV. **El Marxismo y los Estudios Clásicos**. Madrid: Akal, 1981.

ALBERTINI, Eugène. **L'Empire Romain**. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

ALFÖLDY, Géza. **História Social de Roma**. Lisboa: Presença, 1989.

ANDREAU, Jean. O liberto. In: GIARDINA, Andrea. **O homem romano**. Lisboa: Presença, 1991. p. 147-165.

\_\_\_\_\_. Remarques sur la société pompéienne (à propos des tablettes de L. Caecilius Jucundus). **Dialogue d'Archeologia**. 2-3 (1973): 213-254.

\_\_\_\_\_. **La vie financière dans le monde romain: les métiers de manieurs d'argent**. (IVe. siècle av. J.-C. - IIIe. siècle ap. J.-C.) Roma: École Française de Rome, 1987.

ANDREAU, Jean; SCHMITT, Pauline & SCHNAPP, Alain. Paul Veyne et l'évergétisme. **Annales ESC** 33 (1978): 307-325.

ANNEQUIN, J.; CLAVEL-LÉVÊQUE, M. & FAVORY, F. Formas de explotación del trabajo y relaciones sociales en la Antigüedad Clásica." In: AAVV. **Formas de Explotación del Trabajo y Relaciones Sociales en la Antigüedad Clásica**. Madrid: Akal, 1979. p. 5-54.

AUERBACH, Eric. **Mimesis**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

AYMARD, André. Roma e seu império: As civilizações da unidade romana. In: CROUZET, Maurice (dir.). **História geral das civilizações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. v. 4.

BACHRACH, P. & BARATZ, Morton. **Power and poverty. theory and practice**. New York: Oxford University Press, 1970.

BADIAN, E. **Roman imperialism in the Late Republic**. New York: Itaha, 1968.

BALDWIN, Barry. Executions, trials, and punishments in the reign of Nero. **la parola del passato**. CXVII (1967): 425-439.

BAUGH, D. A. The cost of poor relief in south-east England, 1790-1834. **The Economic History Review**. XXVIII, 1 (feb. 1975): 50-68.

BELLOTI, Gian Guido. Significati storico-politici delle figurazioni e delle scritte delle monete da Augusto a Traiano. *ANRWII*, 1 (1974): 997-1144.

BENDIX, Reinhard. **Estado nacional y ciudadanía**. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

BÉRANGER, J. L'hérédité du Principat. Note sur la transmission du pouvoir impérial aux deux premiers siècles. **Revue des Études Latines**. XVII, 1 (1939): 171-187.

BOBBIO, Norberto. **Estado, gobierno y sociedad. por una teoría general de la política**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

\_\_\_\_\_. **Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade Civil, Estado**. 2. ed. São Paulo: Editora da Unesp/Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. **Liberalismo y democracia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

\_\_\_\_\_. **O conceito de sociedade civil**. 3a reimpr. Rio de Janeiro: Graal, 1994. (Biblioteca de Ciências Sociais/Série política, 23).

\_\_\_\_\_. **O futuro da democracia. Uma defesa das regras do jogo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

BOTTOMORE, T. B. **As elites e a sociedade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

BOUDON, Raymond. **Efeitos perversos e ordem social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato. (org.) **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1983. p. 46-81.

\_\_\_\_\_. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. **Contrafogos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1989. (Coleção "Memória e Sociedade").

BRADLEY, Keith R. **Slavery and Society at Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. **Slaves and masters in the Roman Empire. A study in social control**. Oxford: Oxford University Press, 1987.

BRUNT, P. La plebe urbana. In: FINLEY, M. I. (org.) **Estudios sobre Historia Antigua**. Madrid: Akal, 1983. p. 87-117.

BRUNT, P. A. The revolt of Vindex and the fall of Nero. **Latomus**. XVIII (1959): 531-559.

BURKE, Peter. **Sociologia e História**. Porto: Afrontamento, 1990.

CALABI, Lorenzo. Categorie marxiste e analisi del mondo antico. In: AAVV. **Analisi marxista e società antiche**. Roma: Editora Riuniti / Instituto Gramsci, 1978. p. 45-74.

CANESSA, María Eugenia P. Seneca: un noble romano frente al poder imperial. **Revista de Historia Universal**. 2 (1990): 73-96.

CARANDINI, Andrea. **Archeologia e cultura materiale. Dai "Lavori Senza Gloria" nell'antichità a una politica dei beni culturali**. Bari: De Donato Editore, 1979.

CARDOSO, C. F. S. Economia e sociedade antigas. Conceitos e debates. **Classica** 1 (1988): 5-19.

CHAUMARTIN, François-Régis. **Le De Beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale**. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

CHILCOTE, Ronald. Teoria de classe. **Boletim Informativo Bibliográfico**. 39 (1995): 85-101.

CIZEK, Eugen. **Mentalités et institutions politiques romaines**. Paris: Fayard, 1990.

CIZEK, Eugen. **Néron**. Paris: Fayard, 1982.

CLAVEL-LÉVÊQUE, Monique & FAVORY, François. Pratique scientifique et théorie des sociétés de l'Antiquité. **La Pensée**. 192 (1977): 95-116.

CLOUD, Duncan. The client-patron relationship: emblem and reality in Juvenal's first book. In: WALLACE-HADRILL, Andrew (ed.). **Patronage in ancient society**. London: Routledge, 1990. (Leicester-Nottingham studies in Ancient History, 1). p. 205-218.

COOK, S.A., ADCOCK, F.E. & CHARLESWORTH, M. P. **The Cambridge Ancient History**. v. X. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.

CORBIER, Michele. Les comportements familiaux de l'aristocratie romaine (II siècle av. J.-C. - III siècle ap. J.-C.). **Annales ESC** (1987): 1255-1266.

CROOK, John. **Consilium Principis. Imperial councils and counsellors from Augustus to Diocletian**. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

D'ARMS, J. H. Puteoli in the second century of the Roman Empire: a social and economic study. **Journal of Roman Studies** 64 (1974): 104-124.

\_\_\_\_\_. The "typicality of Trimalchio" In: **Commerce and social standing in Ancient Rome**. Harvard University Press, 1981. p. 97-120.

DABDAB TRABULSI, José Antonio. Sobre a "autonomia" da "cultura popular" **LPH: Revista de História** 1 (1990): 108-110.

DAHRENDORF, Ralf. **Class and class conflict in industrial society**. Stanford: Stanford University Press, 1959.

DARDAINE, Sylvie & PAVIS D'ESCURAC, Henriette. Revêtement des cités et évergétisme annone dans les provinces occidentales sous le Haut-Empire. **Ktema**. 11 (1986): 291-302.

DE MARTINO, Francesco. Le forze di lavoro nell'economia agraria romana. **Parola del passato**. 268 (1993): 5-25.

DE ROBERTIS, Francesco M. **Storia sociale di Roma. Le classi inferiori**. Roma: L'Erma, 1981.

DE VITA, Álvaro. Preferências individuais e justiça social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 29 (1995): 159-174.

DELVAUX, Georges. Plutarque: cronologie relative des *Vies Parallèles*. **Les Études Classiques**. 63 (1995): 97-113.

DEVILLERS, Olivier. Tacite, les sources et les impératifs de la narration: le récit de la mort d'Agrippine (*Annales* XIV, 1-13). **Latomus**. 54,2 (avr.-juil. 1995): 324-345.

DINGEL, J. Senecas Tragödien: Vorbilder und poetische Aspekte. **ANRW**, II.32.2, 1985. p. 1052-1099.

DUCOS, M. La justice dans l'oeuvre de Tacite. **Revue des Études Latines** LXVIII (1990): 99-111.

DUNCAN-JONES, Richard. **The economy of the roman empire. Quantitative studies**. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

DUPUY, René-Jean. Entre pouvoir et citoyen, l' ombre vaine de la liberté. In: DUBY, Georges (dir.) **Civilisation latine**. Paris: Olivier Orban, 1986.

ELSTER, Jon. Tres desafíos al concepto de clase social. In: ROEMER, John E. (comp.) **El marxismo: una perspectiva analítica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 165 - 187.

\_\_\_\_\_. **Making sense of Marx**. New York: Cambridge, 1991.

\_\_\_\_\_. **Peças e engrenagens das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

\_\_\_\_\_. **Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

ÉTIENNE, Roland. Compte rendu à FINLEY, M.I. **Sur l'histoire ancienne**. Paris: Éditions La Découverte, 1987. *Ann. ESC* 47, 2 (1992): 376-377. p. 376.

FAIRCLOUGH, Norman. **Language and power**. London: Longman, 1989.

FAVERSANI, Fábio. A tipicidade de Trimalchio. **História**, 15. São Paulo: Unesp, 1996. p. 245-252.

\_\_\_\_\_. As relações diretas de poder enquanto instrumento analítico para a compreensão da pobreza no *Satyricon* de Petrônio. **História Revista**, 1, 1. Goiânia: UFG, 1996, p. 43-70.

\_\_\_\_\_. Cultura popular e classicismo. **LPH: Revista de História** 4 (1993/1994): 26-35.

\_\_\_\_\_. Panem et circenses: Breve análise de uma perspectiva de incompreensão da pobreza no mundo romano. **Varia Historia**. 22. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 81-87.

\_\_\_\_\_. Popper, ciência e história antiga. **Síntese**. Nova Série. 22, 83. Belo Horizonte: CES-SJ, 1998. p. 527-550.

\_\_\_\_\_. Trimalchio, classe social e estamento. **Revista de História**, 134. São Paulo: USP, 1996, p. 7-18.

\_\_\_\_\_. **A pobreza no Satyricon de Petrônio**. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: FFLCH-USP, 1995.

\_\_\_\_\_. *A pobreza no Satyricon, de Petrônio*. Ouro Preto: Editora da UFOP, 1999.

FERDIERE, A. Organisation et contrôle de l'espace rural par la ville; contribution au débat." In: FEVRIER, P. A. & LEVEAU, Ph. **Villes et Campagnes dans l'Empire Romain**. Université de Provence: Aix en Provence, 1982.

- FINLEY, M. I. (org.) **La Proprietà a Roma**. Bari: Laterza, 1980.
- \_\_\_\_\_. **A economia antiga**. 2. ed. Porto: Afrontamento, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Aspectos da Antiguidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Escravidão antiga e ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1991.
- \_\_\_\_\_. **História antiga. Modelos e testemunhos**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Uso e abuso da História**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FOSTER, George M. "The dyadic contract in Tzintzuntzan, II: patron-client relationship. **American Anthropologist** LXVI, 6 (1963)
- FOSTER, George M. *et alii*. Interpersonal relations in peasant society. **Human Organization**. XIX, 4 (1960-1961) e XXI, 1 (1962).
- FRÉZOULS, Edmond. La fiscalité provinciale de la République au Principat: continuité et rupture. **Ktema**. 11 (1986): 17-28.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Cultura popular na antiguidade clássica**. São Paulo: Contexto, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Roma. Vida pública e vida privada**. São Paulo: Atual, 1994.
- GAGÉ, Jean. **Les classes sociales dans l'empire romain**. Paris: Payot, 1964.
- GARNSEY, P. & SALLER, R. **The early principate. Augustus to Trajan**. Oxford: At Clarendon Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. **The roman empire. Economy, society and culture**. London: Duckworth, 1987.
- GARNSEY, Peter & WOOLF, Greg. Patronage of the rural poor in the Roman world. In: WALLACE-HADRILL, Andrew (ed.). **Patronage in ancient society**. London: Routledge, 1990. (Leicester-Nottingham studies in Ancient History, 1). p. 153-170.
- GARNSEY, Peter (ed.). **Non-Slave labour in the greek-roman world**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- GARNSEY, Peter The generosity of Veyne. **Journal of Roman Studies**. 81 (1991): 164-168.
- \_\_\_\_\_. Aspects of the declin of the Urban Aristocracy in the Empire. **ANRW**. II, 1 (1974): 229-252



\_\_\_\_\_. Famine in Rome. In: WHITTAKER, C. R. & GARNSEY, Peter (eds.). **Trade and famine in classical antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. (Cambridge Philological Society, Supplementary Volume, 8). p. 56-65.

\_\_\_\_\_. Non-slave labour in the roman world. In: **Non-Slave labour in the greek-roman world**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. p. 34 -64.

\_\_\_\_\_. **Famine and food supply in the graeco-roman world**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

GATTI, Clementina. Nerone e il progetto di reforma tributaria del 58 D.C. **La Parola del Passato**. CLX (1975): 41-47.

GERTH, H. H. & MILLS, C. Wright. **From Max Weber: essays in Sociology**. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1947.

GIANOTTI, G. F. & PENNACINI, A. **Società e comunicazione letteraria di Roma Antica**. 2. ed. Mappano: Loesder, 1990

GOFFMAN, Erving. **La presentación de la persona en la vida cotidiana**. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

GRAMSCI, Antonio. **Lettere dal carcere**. Torino: Einaudi, 1971.

GRAMSCI, Antonio. **Poder, política e partido**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.

\_\_\_\_\_. **Maquiavel, a política e o Estado moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

GREENE, Kevin. **The Archaeology of the Roman Economy**. London: B. T. Batsford, 1986.

GRIFFIN, Miriam. **Seneca: a philosopher in politics**. Oxford: Clarendon Press, 1992.

GRIMAL, Pierre. Le *De Clementia* et la royauté solaire de Néron. **Revue de Études Latines**. IL (1972): 205-217.

\_\_\_\_\_. **O teatro antigo**. Lisboa: Edições 70, 1986.

GRIMAL, Pierre. **Sénèque**. Paris: PUF, 1966

HALBWACHS, Maurice. **Las clases sociales**. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

HENRY, D. & HENRY, E. **The mask of power. Seneca's tragedies and imperial Rome**. Warminster: Aris & Phillips, 1985.

HIMMELFARB, G. **La idea da la pobreza**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HOMO, Léon. **Rome impériale et l'urbanisme dans l'antiquité**. Paris: Albin Michel, 1971.

HORSFALL, Nicholas. Rome without spectacles. **Greece & Rome**. XXII, 1 (apr. 1975): 49-56.

HUZEL, James P. Malthus, the poor law, and population in Early Nineteenth-Century England. **The Economic History Review**. XXII, 3 (dec. 1969): 430-452.

JOHNSON, Terry and DANDEKER, Christopher. Patronage: relation and system. In: WALLACE-HADRILL, Andrew (ed.). **Patronage in ancient society**. London: Routledge, 1990. (Leicester-Nottingham studies in Ancient History, 1). p. 219-242.

JONES, A.H.M. Il sistema delle caste nel tardo Impero Romano. In: VERA, Domenico (ed.). **La società del basso impero romano. Guida storica e critica**. Roma: Laterza, 1983.

KENNY, Michael. Patterns of patronage in Spain. **Anthropological Quarterly**. XXXIII, 1 (1960):

KETTERING, Sharon. **Patrons, brokers, and clients in seventeenth-century France**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

LA VILLE DE MIRMONT, H de. C. Calpurnius Piso et la conspiration de l'an 818/65. **Revue des Études Anciennes**. XV (1913): 405-420. e XVI (1914): 295-316.

LESSUISSE, Léon. L'aspect héréditaire de la succession impériale sous les Julio-Caudiens." **Les Études Classiques**. XXX, 1 (1962): 32-50.

LÉVÊQUE, Pierre. Problèmes théoriques de l'histoire et sociétés antiques (Entretien avec P. L., par Marie-Luce Hazebroucq). In: AA.VV. **Aujourd'hui l'Histoire**. Paris: Éditions Sociales, 1972. p. 71-93.

LEVICK, B. Julians and Claudians. **Greece & Rome**. XXII, 1 (apr. 1975): 29-38.

LIPSITZ, Lewis. On political belief: the grievances of the poor. In: GREEN, Philip & LEVINSON, Sanford (eds.). **Power and community: dissenting essays in political science**. Random House/Vintage Books, 1970.

MACDOWAL, David W. **The Western Coinages of Nero**. New York: The American Numismatic Society, 1979.

MACKAY, Lynn. A culture of poverty? The St. Martin in the Fields Workhouse, 1817. **Journal of Interdisciplinary History**. XXVI, 2 (1995): 209-231.

MACMULLEN, Ramsay. Peasants, during the Principate. **ANRW**. II, 1 (1974): 253-261.

MACMULLEN, Ramsay. Personal power in the Roman empire. **American Journal of Philology**. 107, 4 (1996): 512-524.

MaCMULLEN, Ramsey. **Les rapports entre les classes sociales dans l'Empire Romain**. 50 av. J.-C. - 284 ap. J.-C. Paris: Seuil, 1986.

MANN, Michael. **The sources of social power**.. Cambridge: Cambridge University Press, v. I, 19.

MANNING, C. E. Acting and Nero's conception of the Principate. **Greece & Rome**. XXII, 2 (oct. 1975): 164-175.

MARMORALE, Enzo V. **História da literatura latina**. Lisboa: Estúdios Cor, 1974, 2 v.

MATTINGLY, Harold & SYDENHAM, Edward A. **The roman imperial coinage**.. London: Spink & son, v. I 1948.

MAY, James M. Patron and client, father and son in Cicero's *Pro Caelio*. **The Classical Journal**. 90, 4 (1995): 433-441.

MCDERMOTT, W. C. Sextus Afranius Burrus. **Latomus**. VIII (1949): 229-254.

MELMOUX, Jean. C. Helvidius Priscus, disciple et héritier de Thræsea. **La Parola del Passato**. CLX (1975): 23-40.

MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Roman religion in the Empire. In: **Ottavo contributo alla storia classici e del mondo antico**. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1987. p. 239-259.

MONTEVECCHI, Orsolina. Nerone e l'Egitto. **La Parola del Passato**. CLX (1975): 48-58.

MULLER, Laurent. La mort d'Agrippine (Tacite, *Annales*, 14, 1-13). Quelques éléments tragiques de la composition du récit. **Les Études Classiques**. LXII, 1 (jan. 1994): 27-43.

NEWBOLD, R. F. Some social and economic consequences of the A.D. 64 fire at Rome. **Latomus**. XXXIII, 4 (oct.-dec. 1974): 858-869.

PANAYOTAKIS, Costas. Quartilla's histrionics in Petronius, *Satyrice* 16,1 - 26,6. **Mnemosyne** XLVII, 3 (1994): 319-336.

PARATORE, Ettore. **História da literatura latina**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

PERRY, Ben Edwin. **The ancient romances. A literary-historical account of their origins**. Berkeley: University of California, 1967.

PETIT, Paul **Histoire générale de l'empire romain..** Paris: Éditions du Seuil, v. I 1974.

PETIT, Paul. **A paz romana.** São Paulo: Edusp/Pioneira, 1987.

PLANTAGEAN, Evelyne. Malattia e povertà nei primi secoli di Bisancio. In: VERA, Domenico. (cur.) **La società del basso Impero. Guida storica e critica.** Roma: Editori Laterza, 1983. p. 55-72.

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica.** São Paulo: Cultrix, 1975.

\_\_\_\_\_. **A miséria do historicismo.** São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1980.

\_\_\_\_\_. **Conjecturas e refutações.** Brasília: Editora da UnB, 1982.

\_\_\_\_\_. **Lógica das ciências sociais.** Rio de Janeiro/Brasília: Tempo Brasileiro/Editora da UnB, 1978.

PORTELLI, Hughes. **Gramsci e o bloco histórico.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

POULANTZAS, Nicos. **Poder político e classes sociais.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

POWEL, John Duncan. Peasant society and clientelist politics. **The American Political Science Review.** LXIV, 2 (jun. 1970): 411-425.

PRZWORSKI, Adam. **Capitalismo e social-democracia.** São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. **Democracia e mercado no Leste Europeu e na América Latina.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

QUIROGA, Pedro López Barja de. La dependencia económica de los libertos en el Alto Imperio Romano. *Gerión* 9 (1991): 163-174.

RAPPOPORT, Anatol. **Lutas, jogos e debates.** Brasília: Editora da UnB, 1980.

RAWSON, Elisabeth. **Intellectual life in the late roman republic.** London: Duckworth, 1985.

REIS, Elisa P. Reflexões sobre o *homo sociologicus*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** 11, 4 (out. 1989): 23-33.

RICH, John & WALLACE-HADRILL, Andrew (eds.) **City and Country in the Ancient World.** London: Routledge, 1991.

ROSIVACH, Vincent J. Some athenian presuppositions about "the poor". **Greece & Rome** XXXVIII, 2 (1991): 189-198.

ROSTOVTZEFF, M. **História de Roma.** 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

\_\_\_\_\_. **Historia social y económica del imperio romano.** Madrid: Espasa-Calpe, 1937.

RUDICH, Vasily. **Dissidence and literature under Nero: the price of rhetoricization.** Londres: Routledge, 1997.

SALLER, Richard. Patronage and friendship in early imperial Rome: drawing the distinction. In: WALLACE-HADRILL, Andrew (ed.). **Patronage in ancient society.** London: Routledge, 1990. (Leicester-Nottingham studies in Ancient History, 1). p. 49-62.

\_\_\_\_\_. **Personal patronage under the Early Empire.** Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SALLES, Catherine. **Nos submundos da Antiguidade.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

SCHIMIDT, Jöel. **Vie et mort des esclaves dans la Rome antique.** Paris: Albin Michel, 1973.

SCULLARD, H. H. **From the Gracchi to Nero. A history of Rome from 133 B.C. to A.D. 68.** 2nd. ed. London: Methuen, 1963.

SEAR, David R. **Roman coins and their values.** 4th. ed. London: Seaby, 1988.

SEDI, Hirano. **Castas, estamentos e classes sociais em Marx e Weber.** São Paulo: Alfa-Omega, 1973.

SEN, Amartya. Rationality and social choice. **The American Economic Review.** 85, 1 (mar. 1995): 1-24.

SÊNECA, L. A. **Cartas a Lucílio.** Trad. de SEGURADO e CAMPOS, G. A. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

SÊNECA; SALÚSTIO. **Tratado sobre a clemência; A conjuração de Catilina; A guerra contra Jugurta.** Tradução de Ingeborg Braren e Antônio da Silveira Mendonça. Petrópolis: Vozes, 1990.

STARR, Raymond J. Reading aloud: *lectores* and roman reading. **The Classical Journal** 86, 4 (apr.-may 1991): 337-343.

STE CROIX, G. E. M. **The Class Struggle in the Ancient Greek World.** 2. ed. London: Duckworth, 1983.

SORENSEN, Villy. **Seneca. The humanist at the court of Nero.** Chicago: University of Chicago Press, 1984.

SUTHERLAND, C. H. V. **Coinage in roman imperial policy. 31 B.C. - A.D. 68.** London: Methuen, 1951.

- SYME, Ronald. **The roman revolution**. London: Oxford University Press, 1960.
- TANNER, R. G. Stoic philosophy and Roman tradition in Senecan tragedy. **ANRW**, II.32.2. 1985, p. 1100-1133.
- THÉDENAT, Henry. **Pompéi**. Paris: Librairie Renouard, H. Laurens, 1933.
- THORTON, M. K. The augustan tradition and neronian economics. **ANRW** II, 2 (1975): 149-175.
- VERDIÈRE, Raoul. À verser au dossier sexuel de Néron. **La Parola del Passato**. CLX (1975): 5-22.
- VERNANT, J.-P. A luta de classes. In: VERNANT, J.-P. & VIDAL-NAQUET, P. **Trabalho e escravidão na Grécia Antiga**. Campinas: Papirus, 1989. p. 77 - 85.
- VEYNE, Paul. O Império Romano. In: DUBY, G. & ARIÈS, P. (eds.). **História da vida privada**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Panem et Circenses*: l'évergétisme devant les sciences humaines. **Annales ESC** 24 (1969): 785-825.
- \_\_\_\_\_. Vie de Trimalcion. **Annales** 16,2 (1962): 213-247.
- \_\_\_\_\_. **A sociedade romana**. Lisboa: Edições 70, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Comment on écrire l'histoire. Essai d'épistémologie**. Paris: Éditions du Seuil, 1971.
- \_\_\_\_\_. **Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique**. Paris: Seuil, 1976.
- VIDAL-NAQUET, P. Os escravos gregos constituíam uma classe? In: VERNANT, J.-P. & VIDAL-NAQUET, P. **Trabalho e escravidão na Grécia Antiga**. Campinas: Papirus, 1989. p. 86 - 97.
- WALLACE-HADRILL, Andrew (ed.). **Patronage in ancient society**. London: Routledge, 1990. (Leicester-Nottingham studies in Ancient History, 1).
- WALLACE-HADRILL, Andrew. Introduction. In: **Patronage in ancient society**. London: Routledge, 1990. (Leicester-Nottingham studies in Ancient History, 1). p. 1-13.
- \_\_\_\_\_. Patronage in Roman society: from Republic to Empire. In: WALLACE-HADRILL, Andrew (ed.). **Patronage in ancient society**. London: Routledge, 1990. (Leicester-Nottingham studies in Ancient History, 1). p. 63-87.
- WEBER, Max. **Economía y sociedad**. 9a. reimpr. de la 2.. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

\_\_\_\_\_. **Parlamento e governo na Alemanha reordenada**. São Paulo: Vozes, 1993.

WHITTAKER, C. R. & GARNSEY, Peter (eds.). **Trade and famine in classical antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. (Cambridge Philological Society, Supplementary Volume, 8).

WHITTAKER, C. R. O pobre. In: GIARDINA, Andrea. **O homem romano**. Lisboa: Presença, 1992.

WOLF, Eric R. **Sociedades camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

ZAWADZKI, Tadeuz. La légation de Ti. Plautius Silvanus Aelianus en Mésie et la politique frumentaire de Néron. **La Parola del Passato**. CLX (1975): 59-73.

Este livro procura fazer um estudo das obras de Sêneca que propiciasse especular sobre a forma como esse autor percebia a sua sociedade. Para tanto, parte-se de um diálogo com a tradição finleyniana, que tem investido na valorização das relações de patronato em suas análises do mundo romano. Além disso, retoma-se uma longa tradição na filosofia política que refletiu sobre a sociedade civil para compreender o lugar dessas relações de patronato na sociedade romana. Especial atenção é conferida aos setores subalternos dessa sociedade, como pobres e escravos.

ISBN 978-85-288-0294-8



9 788528 802948