

ASPECTOS DA LIBERDADE EM *AS TROIANAS* DE SÊNECA

ISABELLA TARDIN CARDOSO*

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo

RESUMO: Este artigo pretende verificar a presença de certas noções de liberdade na tragédia senequiana *Troades*, bem como compreender o significado daquelas no contexto da peça. Nesse sentido, consideram-se algumas noções com que o filósofo poderia ter lidado: liberdade (*hekousía*), tal qual atribuída à tragédia grega em geral; autonomia na filosofia moral estoica antiga; *libertas* no contexto político do império romano da época de Sêneca. Para tanto, investiga-se a concepção de liberdade moral própria ao estoicismo antigo. Na Roma imperial, o distanciamento entre filosofia moral e metafísica estoicas corresponde a uma ênfase na noção de autonomia. Interpretações modernas acerca do tema da liberdade nas tragédias antigas apontam para coincidências entre aquele tema e a noção de liberdade dos antigos estoicos. Verificam-se em cenas da peça elementos que denotem a influência de tais sistemas. A análise do vocabulário e dos personagens aponta para uma concepção de liberdade compatível tanto com a tradição estoica, quanto com aquela defendida em recentes revisões das primeiras tragédias da Grécia antiga. A crise manifesta no interior da filosofia estoica à época de Sêneca contribui para ressaltar a ironia trágica de *Troades*.

PALAVRAS-CHAVE: liberdade; *libertas*; *hekousía*; *eleuthería*; estoicismo; Sêneca; *Troades*; tragédia romana.

Introdução

A peça *As troianas*, de Sêneca tem como cenário as ruínas de Tróia derrotada pelos gregos. A situação geral da cidade está, pois, definida. No prólogo, a rainha Hécuba nos apresenta o tema dramático: tratava-se, então, de decidir o destino das mulheres que pertenciam à casa real troiana. Prisioneiras de guerra, por uma urna seria sorteado, para cada qual, um senhor (v. 54-55). A velha rainha lança, pois, a pergunta que, de certo modo, todas as outras estariam fazendo a si mesmas: “Presa, quem ... hei de seguir?” (*Praeda quem ... sequar?*, v. 59).¹

Desde o início da tragédia, as troianas se denominam “cativas”: “Ó multidão, cativas minhas, feri com as palmas das mãos vossos peitos” (*Turba, captivae, mea, / ferite palmis pectora*, v. 63-4), exorta a rainha transtornada. Essa caracterização se repete em vários momentos do enredo, justifica ações e reações dos personagens (cf. v. 90, 475-6, 714-5, 974, 988) e se reafirma na invocação final do mensageiro grego às troianas, no penúltimo verso da peça: “Ide com passos rápidos ao mar, ó cativas” (*Repetite celeri maria, captivae, gradu*, v. 1078).

Antes, porém, enquanto aguardam o sorteio e a efetivação de seu cativo, as personagens e o coro precisam lidar com sua nova condição. O sofrimento, as indagações, as expectativas das troianas quanto à escravidão estão presentes em toda a tragédia. De rainhas e princesas a escravas, as personagens são forçadas a se deparar com a efemeridade da condição humana, e, mediante essa efemeridade, a considerar a liberdade de que foram privadas. O constrangimento à mesma reflexão ocorre também com o coro e com o público da peça, tenha esse sido espectador, ou, como nós, leitor.

No quadro da tragédia senequiana, a pertinência da temática da liberdade não é exclusiva ao enredo dessa peça. Gentili (Gentili, 1995, p. 456), por exemplo, considera a reivindicação da *libertas* como um dos possíveis “significados contingentes” da peça *Hercules Oetaeus*.² Ainda que atualmente contestada, não se pode esquecer, tampouco, da importância que se tem conferido à noção de liberdade na tradição de interpretação das tragédias gregas; dentre as quais, como é sabido, se encontram os modelos euripidianos de que Sêneca certamente se serviu para compor *Troades: Hécuba e Troianas*.

Vale lembrar que, nos textos das tragédias gregas, para liberdade física, i.e. ausência de vínculos, utilizava-se a palavra *eleutheria*, que designava a condição de homem livre, a liberdade civil. Tem-se considerado como liberdade no sentido moral, i.e. como a faculdade de se agir livremente, o uso trágico da palavra *hekousia*. Pode-se perguntar, pois, que diferença haveria entre os conceitos que costumamos traduzir pela mesma palavra, mas presentes em contextos tão diversos: a *libertas* reivindicável em tempos imperiais de Roma, no século I d.C., e aquela liberdade que se considera surgida na Grécia trágica, quando do nascimento da *pólis* grega. Será possível encontrar algum desses conceitos na tragédia *As troianas* do autor cordovês?

No exame do texto, deve-se, ainda, levar em consideração a concepção de liberdade presente na filosofia estoica, de que Sêneca se proclamara adepto em textos em prosa. É sabido que diversos estudiosos têm apontado a impossibilidade de se conciliar “a meditação sobre a crueldade do destino e a infelicidade dos grandes revoltados” com “a submissão racional do sábio estoico ao destino”.³

Porém, a esse conflito, um problema se antecipa: não se encontra, no texto de Sêneca, uma exposição clara, sistematizada, acerca de sua idéia de liberdade. Isto talvez se deva ao fato de que tal concepção, por um lado, pressupõe o conhecimento da doutrina estoica da antiguidade, e, por outro, já se encontra, em suas obras, carregada do que chamaremos “processo de romanização” do estoicismo.

Tendo como objetivo verificar as noções de liberdade presentes em *Troades*, primeiramente se identificam referências literais ao termo no texto. Num segundo momento, vai-se considerar a concepção de liberdade na filosofia estoica antiga que embasara o estoicismo de Sêneca. A seguir, busca-se perceber de que forma, através dos tempos, o quadro geral da política romana pode ter influenciado não só a noção de liberdade que se destacara no estoicismo senequiano, como também a possibilidade de inserir aquela noção em tal peça, mediante a consideração dos pressupostos de seu público.

Através de análise de vocabulário e de trechos de *Troades*, tenta-se verificar nessa tragédia a presença de elementos próprios à filosofia estoica da época imperial. Antes de se prosseguir no estudo da peça, apresentam-se, resumidamente, pressupostos ao conceito de liberdade trágica a ser considerado em nossa análise de cenas, bem como a compatibilidade daquele com o de liberdade estoica apresentado na parte anterior deste estudo. Finalmente, investiga-se a relevância de cada um desses conceitos na composição das cenas de decisão dos personagens Agamenão e Andrômaca, bem como na descrição do espetáculo final: a morte de Astíanax e Políxena.

1. Liberdade como preceito

O substantivo abstrato *libertas* não aparece propriamente no texto da peça. Já o adjetivo *liber*, de que aquele termo se originara, é empregado três vezes, em duas ocasiões, porém com conotações que não se equivalem. A primeira ocorrência de *liber* se dá ao fim do prólogo, quando Hécuba, dirigindo-se ao coro, caracteriza seu falecido esposo, o rei Príamo, como livre: “livre, seu espírito se dirige aos infernos” (*liber manes uadit ad imos*, v. 142-4).

O significado dessa caracterização é imediatamente explicitado através de imagens concretas do constrangimento físico, cabível aos derrotados em guerra, do qual, tendo morrido, o rei troiano se livrara: “e em sua nuca vencida não carregará jamais o jugo dos gregos” (*nec feret unquam uicta Graium cervice iugum*, v. 145-6). O anacronismo dos versos consecutivos deveria ter tornado ainda mais claro ao público romano a que tipo de liberdade Hécuba se referia: “ele não carregará um pesçoço

humilhado, (não será) presa de triunfo dos argueus” (*non Argolici praeda triumphi subiecta feret cola tropaeis*, v. 149-50).⁴ Nesse momento, a morte é colocada como libertação, mas no sentido de se evitar a escravidão conseqüente à derrota na guerra. Aqui, a peça contempla, pois, a liberdade civil.

A reincidência do termo *liber* vai se dar somente no segundo episódio, e também estará associada a uma morte. Ao se despedir de seu pequeno filho Astíanax, último descendente da casa real de Tróia, que haveria de ser assassinado pelos gregos, Andrômaca exorta: “Vai, vai livre, vê os troianos que estão livres” (*I, uade liber, liberos Troas uide*, v. 790).

Pode-se pensar, à primeira vista, que Andrômaca, tal como Hécuba, estivesse referindo-se à morte como libertadora da escravidão. De fato, parece ser esse o sentido empregado em *liberos Troades*, “os troianos que estão livres”, *i.e.* os mortos. Contudo, *uade liber* constitui oração imperativa dirigida a Astíanax, que ainda estava vivo e deveria, pois, agir como cidadão livre. Tem-se aí um preceito moral que a criança deveria seguir em seus últimos momentos de vida. Ora, ainda que no texto não se recorra uma outra vez a *liber*, ou a termos cognatos que possam explicitar o conteúdo do preceito moral, será notório que tal sentido moralizante vai ressoar por toda a peça.

As próximas partes desse estudo visam a observar em que medida a moralidade em *Troades* vai mostrar-se compatível com o estoicismo de Sêneca.

2. A liberdade no estoicismo

A mencionada falta de maior sistematização da filosofia senequiana, ao menos dentro do conjunto de suas obras atualmente disponíveis, exige que os interessados em se aprofundar em algum conceito referente à mesma busquem suas origens no legado dos estóicos que antecederam o filósofo cordovês.

Na introdução a seu estudo acerca da filosofia estóica, Brun (1966) resume a característica através de que o estoicismo da época de Sêneca contrasta com o conjunto do estoicismo antigo e médio. Segundo Brun (Brun, 1966, p. 6), o estoicismo do período imperial “é essencialmente romano”, e centrado basicamente em um tema, a *autonomia*: “os diferentes temas de especulação filosófica vão gravitar em torno da noção de governo de si [*maitrise de soi = autonomia*]”.

Contudo, para bem compreendermos a noção de liberdade na filosofia estóica imperial, a centralização da noção de *autonomia* deve ser considerada não em si

mesma, mas no processo de romanização a que, desde a época do estoicismo médio (segunda metade do século III a.C.), os preceitos daqueles filósofos gregos que lecionavam sob o *stoa*⁵ foram submetidos.⁶ Tal processo consistiu tanto nas modificações sofridas pela doutrina ao ser essa inserida no ambiente político-cultural romano, quanto nas influências daquele sistema filosófico sobre esse contexto. Antes de o considerar, observemos o que os primeiros estóicos concebiam por liberdade.

2.1. No estoicismo antigo

Na filosofia estóica, a noção de liberdade vincula-se à de destino; e ambas, ao âmbito da Natureza (*Physis*)⁷. A palavra grega *heimarméne* (traduzida para *fatum* em latim; “destino”, em português) é participio do verbo *meíromai*, que significa “receber em partilha” (Bailly, 1985). Cabe observar que o emprego dessa terminologia se mostra coerente com a concepção orgânica de mundo pressuposta pelos estóicos de todos os tempos, da qual tratamos a seguir.

Diógenes Laércio expõe a teoria dos primeiros estóicos acerca do engendramento do mundo:

Deus, o espírito, o destino, Zeus (*Día*) são uma só coisa designada sob muitos nomes. No começo, existindo em si, ele transforma toda substância de ar em água, e, da mesma forma que um germe está contido no seio da mãe, assim ele deposita na alma essa razão seminal do mundo tornando a matéria apta à geração das coisas que viriam em seguida (DL, VII, 135-6, apud Brun, 1966, p. 36).

Dessa forma, gerados a partir de uma potência única, e continuamente participantes da mesma, todos os seres que coexistem no mundo seriam, pois, governados pelo mesmo espírito (*nous*, para Crisipo), por uma mesma providência (*pronóia*, para Posidônio) que rege o mundo⁸. Ora, tal concepção orgânica do mundo, “como um ser vivo animado, dotado de uma alma razoável” (DL, VII, 139, apud Brun, 1966, p. 37), implicaria, em primeira análise, uma postura fatalista quanto à vivência humana. E esse aspecto foi arduamente criticado nos estóicos por seus adversários. Admitindo-se “que esse espírito constitutivo penetra todas as partes do mundo, como o faz a alma em nós” (id., ib.), deve-se conceder, então, que a providência⁹ é a causa de tudo, “tudo acontece segundo o Destino” (DL, VII, 149, apud Brun, 1966, p. 39).

Aplicada ao âmbito das ações humanas, essa afirmação parece consistir em uma exclusão da possibilidade de o homem influir em seu destino, em uma negação

de sua liberdade de escolha e de decisão. Contudo, nem mesmo os estóicos mais deterministas, como Crisipo, admitiam tal negação como necessária. Em *De fato*, Cícero apresenta as teorias crisipianas dos eventos “confatais”, *confatalis*,¹⁰ e da dupla causalidade (DL, XVII-XIX, 39-44, apud Brun, 1966, p. 69s).

É claro que não nos cabe aqui entrar no mérito da crítica de Cícero, pois que nosso objetivo é antes identificar a formulação do conceito estóico de liberdade do que analisar a validade desse. Nesse sentido é que reproduzimos, do tratado ciceroniano, um trecho que nos parece bastante esclarecedor acerca do teor dos argumentos de Crisipo:

Mas Crisipo, pois que ele rejeita a necessidade e *não quer* que coisa alguma aconteça sem ter sido precedida de uma causa, distingue diferentes causas *a fim de evitar a necessidade e conservar o destino*. Entre as causas, diz ele, há as que são perfeitas e principais (*perfectae et principales*) e há outras que são auxiliares e próximas (*adjuvantes et proximae*) [grifo nosso] (DL, XVII-XIX, 41, apud Brun, 1966, p. 69).

Brun explica que as causas auxiliares e próximas seriam as antecedentes, as “que unem os *acontecimentos* uns aos outros”;¹¹ ao passo que as causas principais ou perfeitas seriam as imanentes, “as que dependem *de nós* [grifos nossos]” (DL, XVII-XIX, 41, apud Brun, 1966, p. 68).

Mais adiante, é reproduzida a ilustração com que Crisipo teria tornado mais acessível a compreensão de sua teoria da dupla causalidade:

[Aqui Crisipo] retorna a seu cilindro e seu cone, que não podem começar a se mover se não tiverem recebido uma impulsão, mas, uma vez essa tenha sido dada, ele pensa que é *em virtude de sua natureza particular* que o cilindro rola e o cone gira [grifo nosso] (Cícero, *De fato*, XII-XIX, apud Brun, 1966, p. 70).

A concepção das duas causalidades, a qual Cícero considera um mero artifício crisipiano, contempla a totalidade dos seres. É a teoria de conhecimento estóica¹² que nos apresenta o desenrolar de tais causalidades na vivência humana. Por um lado, enfatiza-se o aspecto receptivo do sujeito: qualquer conhecimento nasce de uma compreensão (*katalexis*) vinda do assentimento (*synkhatáthesis*, *adsentio*) dado pelo homem a uma representação sensível. A representação consistiria em uma modificação do *hégemonikon*, a parte da alma que a governa, o princípio diretor dos demais órgãos.¹³

Porém, a representação não seria uma simples determinação passiva da alma: “a cada vez que se representa alguma coisa, o *hégémonikon* se transforma a si mesmo ativamente”.

É assim que a antinomia entre assentimento livre e assentimento necessariamente determinado pela representação se dissolve: ao se caracterizar a representação como um ato (Voelke, 1973, p. 44). Se essa representação depende, por um lado, da existência do ser representado que a produz, por outro, depende, igualmente, do assentimento a ser dado pela alma que irá ou não recebê-la.

No estoicismo antigo, os preceitos aplicáveis ao sujeito de conhecimento valiam também para o sujeito moral. Para Zenão, “viver de uma maneira sensata é viver segundo uma razão, e harmoniosamente” (Estobeu, *Eclo.* II, 132, apud Brun, 1966, p. 83). Valente (1984) considera que o estoicismo antigo conhecia a diferença entre valor *noético*, “científico” e valor moral, mas não a teria tratado “com a devida atenção” (Valente, 1984, p. 71).

Resta, aos estudiosos do estoicismo antigo, considerar as noções relativas ao sujeito moral através de analogia com a noção de sujeito de conhecimento, a qual é ao mesmo tempo, receptiva e ativa. Em verdade, é dessa forma que se vislumbra a possível liberdade humana:¹⁴ apesar de submetido a causalidades externas, o homem guarda consigo uma certa opção de, digamos, “reagir”, aceitando ou não, a afecção que essas venham impor a si mesmo. Essa possibilidade dependeria, como ilustrara Crisipo com o exemplo dos prismas, da natureza de cada um. Dessa forma, o fatalismo absoluto é negado pela própria constatação da singularidade dos seres.

Para os estóicos a liberdade e o destino não seriam, pois, determinações excludentes uma da outra. Ao contrário, a liberdade consistiria justamente em adotar, dentre essas causalidades, aquela que é principal e imanente, coerente com a natureza de cada ser, i.e. com aquilo que cada um recebe na partilha que constitui a ordem universal do mundo, com o Destino.¹⁵ Para ser livre, é necessário que o homem reconheça seu destino, a centelha do divino presente em cada um.

Assentir ou não ao destino, receber ou não as determinações que vêm de fora como suas: na concepção estóica, é essa escolha que cabe ao homem, em todos os níveis de suas ações.¹⁶ E, quanto mais voltar suas opções para a sua causa imanente, presente em sua própria natureza, menos condicionado o homem estará pelas determinações externas, ou seja, menos ele há de se deixar levar pelas causas antecedentes aos acontecimentos que pudessem perturbar a harmonia de sua alma.

2.2. Romanização do estoicismo

Evidente é que os primeiros estóicos não colocaram como fácil a tarefa humana de conhecer a si mesmo, ou de reconhecer seu destino nas causas externas que o determinam, para, conforme aquele, agir. Porém, no quadro da filosofia estóica, a dificuldade em se alcançar uma vida harmoniosa se acentuou com o passar do tempo, junto com o desenvolvimento de uma nova concepção de homem segundo a qual esse se destaca, dentre os demais entes naturais, como um ser à parte, para cujas ações a natureza não será mais a medida.¹⁷

Valente apresenta a moral ciceroniana como exemplo desse processo de rompimento do bem moral com a ordem da natureza.¹⁸ Para que uma ação seja moral, não basta mais que a mesma seja conforme a natureza. O reconhecimento dos próprios limites da alma humana em identificar na natureza os preceitos de sua conduta implica que a moralidade de uma ação não vai mais se medir por seu resultado, mas pelo modo como essa ação se dá.

Segundo Voelke, a ênfase nesse rompimento permanece no filósofo Sêneca, que o exemplifica através de uma analogia:

Não é novidade ver certas coisas mudarem ao crescerem. Tal era uma pequena criança, e ei-lo agora adulto: sua propriedade mudou, pois um é privado de razão, o outro, razoável. Certas coisas, ao crescerem, tornam-se, não só maiores, mas outras (Sêneca, *Ep.* 118, 13-4, apud Voelke, 1973, p. 64).

Também ao se analisarem as ações trágicas mediante os impasses com que as personagens em *As troianas* se defrontam, será de grande importância ter em vista essa dificuldade humana em identificar o modo de agir moralmente correto, ou mais adequado.

O “processo de romanização” da filosofia estóica vai-se caracterizar, pois, por essa ruptura progressiva entre moral e natureza, pela ênfase no conceito de liberdade, o qual é remetido ao contexto da *Urbs*. Nesse, *libertas* vai receber conotações específicas, que, na peça de que tratamos, podem ser contempladas nas referências de Sêneca ao termo *liber*.

3. Liberdade na política romana

Ao tratar da ética estóica, Cícero certamente contribuiu para a inserção da mesma, e da idéia de liberdade nela presente, no contexto político específico de

Roma. Em seus discursos, transfere-se para o âmbito da *pólis*, ou melhor, da *Res Publica*, o conflito entre necessidade e liberdade (*ananké* e *hekousia*), que o orador romano identificara por detrás da teoria da dupla causalidade crispiiana. Se a explicação da dupla causalidade se ocupava, no dizer de Cícero, de superar a contradição entre destino e liberdade, agora, no pensamento político ciceroniano, a necessidade veste outra roupa, não mais a do destino universal, mas a do poder público.

De certa forma, o paradoxo se repete: às leis estatais, todos os homens, enquanto cidadãos romanos, devem-se submeter para terem assegurada sua vida e liberdade, entendida agora enquanto condição civil.¹⁹ Nesse sentido, na vida política da República romana, essa conotação de *libertas* aproximava-se de sua acepção moral e a abarcava.

Em *Le métier du Citoyen*, Nicolet (Nicolet, 1979) destaca o papel central ocupado pelo conceito de liberdade na consideração que o cidadão da república romana tinha de si mesmo.²⁰ Mas, em seus discursos, Cícero e diversos outros políticos romanos proclamavam a liberdade num sentido que seria em verdade a tradução da palavra grega *democracia*; pois que aquele termo dizia respeito ao caráter participativo na constituição da República romana. Observada de longe, a organização das instituições republicanas pode dar mesmo a impressão de ter assegurado um livre acesso dos cidadãos à administração de sua cidade. Nesse caso, valeria pensar, como Cícero proclamava, que a obediência do cidadão às normas de cuja formulação ele teria participado consistiria não em constrangimento, mas em liberdade.

Entretanto, atenta Nicolet, basta notar o fundamento censitário da sociedade romana, para se perceber que tal caráter participativo consistia em uma ilusão. Afinal, as possibilidades de acesso ao poder eram extremamente restritas por condições sociais, de certo modo hereditárias, e, cada vez mais no decorrer da história romana, econômicas. O conceito de liberdade, tão caro aos cidadãos de Roma, tão presente na própria concepção de história que os romanos faziam de si próprios, refletia-se, na prática, num dispositivo existente no interior da tribuna da plebe: o direito de *provocatio*, “a possibilidade de se ‘apelar’ contra uma decisão arbitrária de um magistrado” (Nicolet, 1979, p. 430). Se não podiam participar diretamente das decisões políticas, os cidadãos romanos tinham uma garantia efetiva contra os poderes: “a certeza de que o direito de coerção dos magistrados não seria sem limites”.²¹

Não nos cabe averiguar em que medida esse conceito de liberdade, ainda que contasse com tal dispositivo jurídico, era de fato assegurado; mas, sim, obser-

varmos o quão profundamente, para o romano, a idéia de *libertas* vinculava-se, de modo recíproco, às noções de Estado e de cidadania. Infere-se daí que *libertas*, para o *populus* da época republicana, equivalia a uma definição negativa de liberdade: um homem seria senhor de si mesmo na medida em que nenhum outro lhe pudesse fazer mal impunemente.

Verificável ou não na República, essa noção de liberdade foi, obviamente, eliminada da prática política durante o império romano. Entretanto, deve-se admitir que sua influência sobre o espírito de cidadania se manteve, mesmo nesse período. É o que se infere do comentário de Boissier acerca da insistência por parte dos césares no sentido de manter a aparência das instituições republicanas mesmo durante o império:

Esses grandes nomes, que ele [o império] havia conservado *por prudência*, esses cônsules, esse senado, aos quais ele deixava uma sombra de poder *para fazer crer que nada havia mudado*, lhe remetiam sem cessar, diante dos olhos, um passado perigoso [grifo nosso] (Boissier, 1966, p. 2).

Segundo Boissier, a mesma estratégia que visava justificar a nova forma de poder, ao simular a manutenção do título de cidadania tão caro aos romanos, gerava nos tiranos um outro medo: “de que se levassem a sério as aparências de liberdade” (id., ib.). Nesse sentido, podemos dizer que, no império, o ideal de *libertas* permanece, ao menos em duas perspectivas. De um lado, sob as vistas dos dirigentes absolutistas; ora como fundamento remanescente de um discurso justificador de seu controle político, ora como obstáculo a ser superado pelos próprios dirigentes que usavam tal justificativa: a proteção com que o cidadão contava contra a morte e a escravidão arbitrária não deveria mais consistir em um limite ao soberano. Por outro lado, a própria necessidade de tais precauções, visto que tomadas pelos detentores de um poder já garantido interna e externamente pelas forças armadas, faz-nos pensar que, no espírito do *populus Romanus*, a essencial noção de *libertas* ainda pairava, de alguma forma, oprimida e interiorizada.

A afirmação de que “os temas estoicos passam a girar em torno da noção de governo de si” (Brun, 1966, p. 9) chega a soar paradoxal numa época tão marcada pela ausência de proteção efetiva aos direitos individuais mínimos contra a iminente *coercitio* estatal. Mas o mesmo paradoxo pode ser explicado pelo processo acima delineado, à medida que aquele venha a refletir a separação, no interior da noção de liberdade estoica senequiana, entre liberdade moral e liberdade civil.

Assim, o público de Sêneca ainda deveria reconhecer em *liber*, ou em situações dramáticas que valorizassem a liberdade perdida, uma alusão à proteção aos direitos individuais então restrita, mas latente sob a concepção de estado e cidadania romana. Certamente que, ao tratar de liberdade e escravidão em sua tragédia, Sêneca também contemplava esse aspecto da liberdade, tal como se supôs acontecer para *Hercules Oeathus*. Mas, ao menos em *Troades*, a reivindicação da liberdade civil não se deu de forma direta.

Mediante esse breve levantamento de elementos históricos e filosóficos disponíveis ao filósofo cordovês, é lícito pensarmos que, para reivindicar essa *libertas* referente à cidadania romana, Sêneca precisou contrapô-la a uma liberdade moral, embasada por valores estoicos.

Tal oposição vai permanecer na filosofia estoica que se desenvolveu em Roma, e pode ser evidenciada mais explicitamente, por exemplo, no confronto entre poder tirânico e liberdade, encontrado neste diálogo de autoria de um filósofo estoico que nasceu um pouco antes da morte de Sêneca:

- Um tirano me diz: Eu sou o senhor, eu posso tudo. - Eh! Que é que tu podes? Podes tu me dar um espírito bom? Podes tu afetar minha liberdade?...Tu podes me ameaçar, eu te digo que sou livre. - Tu, livre! E como? - Foi a divindade mesma que me libertou. Pensas que ela sofre porque tem um filho sob teu poder? És o senhor de minha carcaça; toma-a. Não tens nenhum poder sobre mim (Epicteto, *Entretiens*, I, LII, apud Brun, 1966, p. 138).

4. Moralidade estoica em *As troianas*, de Sêneca

A ênfase no conflito entre liberdade moral e civil, própria ao estoicismo romano encontrado no contexto imperial, é evidente em *As troianas*. Nessa tragédia é patente o fato de que o homem é, de qualquer forma, determinado. Mas a liberdade, ou sua ausência, não é simplesmente reflexo da situação externa, nem no caso daquelas mulheres e crianças submetidas ao cativeiro. É a escolha de seu “mestre”, da causa de suas ações, que vai tornar o homem livre, se aquele estiver de acordo com a natureza desse; que, caso contrário, passará a ser “escravo”. Considerar essa concepção pode-nos auxiliar a entender melhor o ponto de vista de Hécuba, a rainha que se vê escrava de seu maior inimigo: “É o dono que envergonha, não a escravidão” (*domini pudet, non seruitutis*, v. 989-90).

Observemos no texto que outros elementos da filosofia estóica possam embasar tal ponto de vista. Na última fala de Hécuba: “Ah! Leva-me, leva-me, Ulisses; não me demoro, sigo meu senhor: a mim, segue meu destino” (*Duc, duc Vlixee, nil moror, dominum sequor: me mea sequentur fata*, v. 993-4).

Ainda que, nesse ponto, Hécuba se refira, com a expressão *mea...fata*,²² à imprecação que ela mesmo lançava contra os gregos (v. 994-9), é provável que o público de Sêneca associasse tais palavras à oposição entre a escravidão a que Hécuba é submetida e um conceito de liberdade coerente com a resignação daquela ao destino que ela mesma previra.

Referências ao *fatum* (*heimarméne* “destino”)²³ se apresentam por toda a peça (v. 360, 368, 467, 511-2, 528, 605, 1014, 1026). Rosenmeyer (Rosenmeyer, 1989, p. 68) comenta a dimensão da presença do destino no drama senequiano: em Sêneca, *Fortuna* pode ter muitos significados, e seu sentido se denota através de vários termos, com alterações semânticas mínimas. Além de *fatum*, em *As troianas* podemos destacar palavras como *sors* “sorte” (v. 1016), e ainda a terrível *necessitas* (*ananké*),²⁴ termo que, além de compartilhar conotações com *fatum*, apresenta o sentido de constrangimento físico. Voltaremos ao significado desses termos na análise de cenas em que os mesmos são empregados. Por ora, basta notar que é constante a referência ao destino, que, em todo o sistema de pensamento estóico, delimita a liberdade humana.

Nos primeiros versos da peça, lê-se advertência de Hécuba quanto à instabilidade dos mortais poderosos: “Quem quer que tenha confiado na soberania ... e não tenha temido os deuses inconstantes” (*Quicumque regno fidit ... nec leues metuit deos*, v. 1-4). Todo o prólogo, ao mesmo tempo que expõe os fatos ocorridos em Tróia, apresenta-os como demonstração “por absurdo” da verdade geral indicada nas primeiras palavras da rainha: não se deve confiar na soberania material, nem desprezar a inconstância dos deuses.

A pluralidade dos deuses não constituía problema para os estóicos: tratava-se de diversos nomes para manifestações do Divino, ser ontológico superior, que é uno e sem forma (Brun, 1966). Rosenmeyer comenta que, na dramaturgia de Sêneca, tanto os deuses como os fantasmas desempenham um papel semelhante: consistem em manifestações visuais de causas intratáveis (Rosenmeyer, 1989, p. 83), desempenhando, portanto, uma função indispensável na ordem, desordem e no mistério da tragédia.

Em *As troianas*, é evidente a função causal da manifestação de Aquiles: relatada por Taltíbio de forma apavorante, a epifania do semi-deus vai consistir em motivação para os assassinatos em torno de que se constrói o enredo da peça.

Mas, a narração de Aquiles não fora suficiente para levar o rei Agamenão a se decidir a favor do sacrifício. Recorreu-se, pois, à figura do adivinho Calcante. A questão da adivinhação já fora tratada pelos estóicos, e, com exceção de Panécio, aceita por todos em geral: “Crisipo define a adivinhação como a capacidade de se conhecer, de ver e de explicar os signos pelos quais os deuses se manifestam aos homens” (Cícero, *De divinatione*, II, LXIII, apud Brun, 1966, p. 64). Ora, o fundamento da adivinhação seria a própria existência da providência, do destino.

O deciframento de sonhos também é tido pelos estóicos como um tipo de adivinhação: “o mesmo Crisipo define assim a adivinhação: a capacidade de ver e de explicar o que os deuses querem dizer para os homens no sonho” (id., ib.). Desse modo, assim como a adivinhação de Calcante, pode-se considerar também como manifestação da providência o aparecimento de Heitor no sonho narrado por Andrômaca ao velho que lhe serve de confidente.

É ainda Hécuba que parece identificar na sorte tirada da urna os sinais da manifestação divina. A polissemia de *sors* (v. 973, 976, dentre outros) origina uma ambigüidade: revela-se “destino”, para as troianas, e “lote”, para os gregos vencedores. A mesma palavra poderia ter sido usada também no sentido de “adivinhação” ou de “acaso”, entre outros (Glaire, 1985; Gaffiot, 1943); mas a contestação da rainha deixa bem claro que o sorteio não dera lugar a casualidades: *Quis tam impotens ac durus et iniquae ferus sortitur urnae regibus reges dedit?* [grifo nosso] (v. 982-3). Para Hécuba, algum deus maligno, *sinister deus* (v. 983), um árbitro cruel, *arbiter crudelis* (v. 984), teria comandado o sorteio da urna. Mais adiante, a rainha deduz do resultado um presságio cujo cumprimento vai escapar à extensão da peça, mas que o público certamente reconheceria como certo, e, portanto, previsto pelo destino.

Rosenmeyer comenta que adivinhação consiste em um “elo imponderável entre a ciência estóica e a dramaturgia de Sêneca”, uma reafirmação do princípio do *pneuma* e da *sympathéia* universal que “continua a existir, embora a maioria dos homens dele não se dê conta” (Rosenmeyer, 1989, p. 85). Dessa forma, a presença de momentos de adivinhação em pontos importantes da peça consistiria também em um bom aproveitamento da ênfase dramática que a noção estóica de destino pode apresentar.²⁵

Poder-se-ia comentar que a atribuição de crueldade que Hécuba lança aos deuses vai contra uma das premissas estóicas que fundamenta a própria possibilidade da adivinhação, a harmonia entre divino e humano, contemplada nas lições de Zenão: “ora, não é verdade que os deuses não nos amam, com efeito, eles são nossos benfeitores e nossos amigos” (Cícero, *De divinatione*, I, XXXVIII, apud Brun, 1966, p. 64).

Um outro ponto que parece destoar do pensamento estóico de Sêneca é o segundo estásimo da peça, no qual o coro questiona acerca da vida depois da morte, e ao final, afirma a finitude da alma. Quanto a esse ponto, Cardoso (1976) comenta que, embora essa passagem negue a existência da vida após a morte, não haveria aí uma contradição propriamente dita entre essa afirmação e o estoicismo de Sêneca: “os que seguiam a corrente estóica, de maneira geral, admitiam a sobrevivência da alma.” Ainda que apresentasse uma “inclinação para negar a imortalidade” (Cardoso, 1976, p. 136), Sêneca não teria chegado a definir sua posição sobre o assunto. Porém, mesmo que tal posição estivesse clara nas obras filosóficas senequianas, não se pode dizer, a partir desse trecho do coro, que a peça apresentaria uma contradição à mesma. Primeiro, porque é próprio da tragédia apresentar várias vozes sobre um mesmo assunto, sem que isso implique necessariamente uma contradição. Se o coro ali afirma a mortalidade da alma, defendendo a efemeridade do homem num estilo similar ao dos epicuristas, em outros momentos, Hécuba e o próprio coro lançam apóstrofes aos mortos (v. 125 e 132, por exemplo), ou comentam que a existência nos infernos é melhor que a vida (v. 143); sem falar no emprego que a peça faz das manifestações fantasmagóricas propriamente ditas. O conteúdo desse questionamento levantado pelas últimas troianas deve ser entendido num diálogo funcional com os demais aspectos da tragédia, que, incontestavelmente, abriga elementos compatíveis com a tradição estóica até agora considerada, os quais, dentro dessa, vêm reforçar a idéia de destino.

Observemos agora como a peça *As troianas* vai tratar do aspecto imediatamente associável à noção de destino estóico: a liberdade.

Foi comentada a dificuldade em se reconhecer o estoicismo nas tragédias de Sêneca em geral. A origem dos problemas de interpretação nesse sentido consiste, segundo Rosenmeyer (Rosenmeyer, 1989, p. 15), na tentativa de se encontrar nos textos dramáticos o mesmo tipo de exposição filosófica que Sêneca apresenta nos tratados e epístolas, a saber, sentenças e paradigmas. Tratando-se de uma tragédia, devem-se buscar paradigmas próprios ao drama, os quais se encontram, e aqui concordamos com Rosenmeyer, não nas falas do coro, mas nas ações dos personagens propriamente ditos.

Nesse sentido, em *Troades*, Astíanax e Polixena (note-se que se trata de personagens mudos), constituiriam raros exemplos de paradigma positivo do teatro senequiano,²⁶ a saber, modelos de como se deve agir. Mais adiante, cuidaremos de analisar como tais paradigmas possam fazer referência ao tema da liberdade estóica. Por ora, visto estarmos tratando de aspectos relativos ao gênero dramático, observemos que significados se têm atribuído ao tema da liberdade no modelo tomado

para tal gênero, as tragédias clássicas. Até que ponto a relação entre as noções de liberdade e destino estoicas, as quais identificamos em *As troianas*, podem ser compatíveis com a liberdade atribuível àquelas?

5. Liberdade na tradição trágica

O confronto (por nós identificado à luz do processo de romanização do estoicismo) entre liberdade civil e liberdade moral, i.e. entre dois sentidos de um mesmo termo na língua latina, agora nos remete, no âmbito da tragédia grega, à distinção entre *eleutheria* (liberdade física, ou mesmo civil) e *hekousia*.²⁷

Aprofundemo-nos no significado desse último termo: traduzido comumente como “liberdade”, *hekousia* relaciona-se à ação efetivada *hékōn* “de bom grado”, i.e. com o assentimento do sujeito que a pratica (Vernant, 1972, p. 38). Embora considerado fundamental para a interpretação dos textos trágicos, o significado de *hekousia* nas tragédias gregas não é ponto pacífico entre seus estudiosos.

Por um lado, ao investigar o significado essencial de “trágico” para o homem ocidental, Vernant (id., ib., p. 13) reconhece que a tragédia “marca uma etapa na formação do homem interior, do sujeito responsável”; por outro, ele adverte quanto ao cuidado que se deve tomar na compreensão de tal responsabilidade.

Para Snell (Snell, 1975), a tragédia representaria, na história do pensamento humano, e da formação do sujeito moral, um momento de afirmação da liberdade. O herói trágico teria a possibilidade de escolher livremente seu destino, e de, a seguir, pagar por essa escolha. Ora, essa concepção mostra-se, pelo que foi exposto, incompatível com a visão estoica de mundo, homem, natureza, destino e liberdade. Assim caracterizada, a tragédia seria, portanto, instrumento inadequado para se divulgar a doutrina estoica de Sêneca.

Vernant concorda com Rivier (Rivier, 1958, p. 5-39), quanto à crítica que o último faz à interpretação de Snell acerca da tragédia esquiliana. Nessa interpretação, Rivier aponta o emprego do esquema moderno, de responsabilidade intencional baseada na livre escolha e decisão de um sujeito autônomo. Para a moralidade moderna, é tal liberdade de escolha que torna mesmo possível a imputação de responsabilidade e de culpa ao sujeito moral.

Rivier vai tentar demonstrar, através da análise de cenas de tragédias de Ésquilo, o papel da *ananké*, necessidade ou constrangimento imposto pelos deuses. Para Rivier, a forma como as determinações externas se apresentam ao sujeito im-

possibilitaria o personagem de qualquer escolha por outro modo de agir além daquele determinado pelos deuses. Não há liberdade e, apesar de o homem não escolher suas ações, culpa e castigo lhe são imputados.

Vernant concorda com a objeção de Rivier quanto à ausência, no contexto trágico, de efetiva vontade livre, no sentido atual do termo, porém aceita, com algumas correções no vocabulário, a teoria de dupla determinação de Lesky (Lesky, 1961), que Rivier refutara. Dessa forma, Vernant investiga a pertinência da teoria de Lesky à luz da terminologia encontrada na ética aristotélica, e conclui aceitando o modelo de Lesky. Esse modelo estabelece uma *ananké* interna ao sujeito, a qual não se contrapõe àquela imposta pelos deuses: o herói apropria a necessidade superior e a torna sua ao ponto de a querer. Para Aristóteles, a opção do homem é agir (*akon* ou *hekon*), de bom ou mau grado frente à necessidade; na leitura de Vernant, o herói tem a opção de agir transformando, ou não, a necessidade divina em sua.

É inegável o paralelo da teoria de dupla determinação com aquela teoria crisipiana das duas causalidades.²⁸ Ambas teorias ressaltam a força do constrangimento externo. Para Crisipo, a escolha não se daria exatamente entre agir ou não; mas entre agir segundo uma causa ou outra. Vernant, por outro caminho, aponta também só uma opção para a ação trágica: agir segundo uma determinação interna ou externa. Ora, em ambas as teorias, o caminho para *hekousía* vai depender de o herói dar o assentimento à causalidade apropriada: na teoria de Vernant, de se reconhecer como sua a vontade dos deuses; para Crisipo, de a reconhecer como sua causa imanente, como seu destino. A concepção de liberdade estóica se presta, pois, a ação trágica.

Na parte anterior de nosso estudo, verificamos a presença de elementos fundamentais da moralidade estóica, ou, mais especificamente, dos aspectos daquela mais enfatizados à época de Seneca. Num próximo passo, observemos, analogamente ao procedimento de Vernant, se em *As troianas* essa noção de liberdade trágica, mais restrita e mais próxima daquela noção estóica, pode ser apreendida do paradigma que alguns personagens estabelecem nas cenas em que se apresentam momentos de (in)decisão.

6. A decisão de Agamenão e a de Andrômaca

A primeira cena a ser considerada nesse sentido é, sem dúvida, aquela em que Agamenão precisa resolver se permite ou não o sacrifício da virgem Polixena, exigido por Aquiles através de seu filho Pirro (v. 203 a 370).

A cena se inicia sob o impacto do relato de Taltíbio acerca da epifania do pai de Pirro. A aparição fantasmagórica já seria um primeiro elemento a constranger Agamenão a permitir o assassinato. Além disso, a primeira fala de Pirro é marcada por um tom autoritário, repleto de sarcasmo, e que culmina em insulto (v. 246) a que Agamenão vai responder com a tranqüilidade de *sententiae* (v. 250, 254),²⁹ objeções racionais ao pedido (v. 255), reflexões acerca das obrigações dele, enquanto líder, mediante o contexto (v. 260-262). Trata-se de uma reflexão de teor similar à que Hécuba apresentara no prólogo, acerca da fragilidade da soberania. Adverte Agamenão: “O acaso ligeiro pode arrebatar essas coisas, e talvez não use de mil navas ou dez anos...” (*casus haec rapiet brevis, nec mille forsan ratibus aut annis decem*, v. 274).

A imagem da rainha Hécuba, entre fumaça e ruínas, é exemplo consumado da perda da soberania. Contudo, o pressuposto de que o público já conhecia o destino do rei enfatiza a função retórica do questionamento do vitorioso Agamenão (v. 271-273) acerca de seu comportamento mediante a instabilidade: paira, como resposta, o preceito de que não se deve confiar excessivamente no próprio poder. Finalmente o rei pondera (v. 285) e decide: não permitirei, *non patiar*. E justifica, afirmando a culpa de quem não impede um crime.

Até então, nenhum dos constrangimentos citados, nem mesmo a exigência do *numen*, influíra sobre a decisão do rei. Mas Pirro continua.

À reiteração da exigência de Aquiles, Agamenão responde novamente com argumentos racionais (v. 292-300). Mas, a partir do momento em que Pirro o ameaça, o rei começa a usar do sarcasmo do adversário (v. 310-313), passando a criticar tanto o interlocutor quanto o próprio Aquiles. É Pirro, por sua vez, que passa a usar, de sentenças estoicas (v. 327); porém o faz de modo leviano, conduta que Agamenão vai repetir logo após (v. 332), e que continua pelo diálogo (v. 334-336).

Esse procedimento de Agamenão para com as *sententiae*, que antes lhe caíam tão bem, e agora são deturpadas em função de interesses pessoais, contribui para a quebra da imagem de rei cujas ações se determinavam internamente, um rei que, antes, acreditava poder enfrentar algumas das necessidades que o acaso lhe impusera. Agora, motivado pelas perturbadoras paixões, o herói, ao fim, não escolhe uma ou outra opção, mas entrega a decisão ao destino: “Se o destino quiser, eu cederei” (*fata, si poscent, dabo*, v. 352).

Podemos verificar na atitude do rei um assentimento às causas universais, o qual, nessa medida, caracterizaria sua ação como livre?

Observemos a atitude do rei frente a Calcante. Agamenão faz alusão à participação do adivinho no sacrifício de Ifigênia. O respeito pela afinidade desse com o *fatum* parece justificar a atitude do rei, que retrocede quanto a sua primeira decisão.

Mas se a ação do rei deve ser analisada sob o ponto de vista do estoicismo de Sêneca, consideremo-la mediante a ruptura, observada no estoicismo romano, entre moral e natureza. Segundo aquela, a moralidade de uma ação deve ser buscada no modo como a mesma se dá, não simplesmente em seu resultado. Comparemos, pois essa cena de Agamenão com aquela em que Andrômaca terá de decidir entre entregar seu filho aos gregos, ou permitir a violação do túmulo de Heitor.

Também advertida por revelação de outro mundo, Andrômaca está ciente da ameaça que a ronda. Heitor a advertira em sonho que escondesse o filho. O velho é o personagem que ajuda a mãe aflita a tomar as decisões práticas. Desse modo, toda a cena que se passa entre Andrômaca e esse personagem serve para evidenciar a tensão das paixões que os movem. O recurso da acumulação de perguntas (v. 498-504), por exemplo, caracteriza a dificuldade que Andrômaca apresentava de até mesmo seguir os conselhos do velho experiente.

Já a função de Ulisses é forçar Andrômaca a entregar-lhe o filho de Heitor. Quando Andrômaca questiona o oráculo de Calcante, o general aponta outras razões para as decisões dos gregos: o temor ao filho do herói troiano (v. 535-5534). Em linguagem crisipiana, poderíamos dizer: questionado acerca da imanência das causas da decisão dos gregos, Ulisses apresenta a Andrômaca causas antecedentes, derivadas dos acontecimentos prévios.

Quando desconfia de que tentam ludibriá-lo, Ulisses responde com ameaça de *coercitio*: “coagida, dirás o que, espontaneamente, te recusas a declarar”. (*coacta dices sponte quod fari abnuis*, v. 573 [grifo nosso]). Mas, a ameaça não amedronta Andrômaca, o medo da morte não haveria de consistir em causa para sua ação: “Se queres coagir Andrômaca, ó Ulisses, ameaça-a com a vida, não com a morte” (*Si uis, Vlix, cogere Andromacam metu uitam minare* [grifo nosso], v. 574-6).

Ao insistir nesse ponto, Ulisses se refere ao poder da *necessitas*: “de hábito, a necessidade tem mais poder que a piedade” (*necessitas plus posse quam pietas solet*, v. 580). Ele certamente contrapõe a *pietas* (a piedade entendida na dimensão religiosa do termo, o respeito aos deuses e manes) *necessitas* enquanto constrangimento derivado de coerção física, cujos meios acima ele indicara: golpes, fogo, suplício, (*uerberibus, igni, cruciatu*; v. 579). Mas, a palavra *necessitas* também pode significar destino, fatalidade, lei fatal e irresistível, portanto, necessária (Bailly, 1985 [*ananké*];

Gaffiot, 1943 [*necessitas*): deixa-se entrever, nesse ponto do texto, o sentido da *ananké* trágica (Rivier, 1958, p. 38), a força com que o homem é requerido pelos deuses. Além disso, a palavra pode ser também associada à importante noção estoica de destino,³⁰ a que, como veremos, Andrômaca há de respeitar.

Ao questionar o oráculo de Calcante, Andrômaca duvidara do adivinho, não do destino. É notável que, para responder à indagação de Ulisses quanto a uma prova da morte de Astíanax, a mãe desesperada jura pelos *fata* e faz malabarismos com as palavras, utilizando-se de eufemismos para evitar cair em perjúrio contra força tão poderosa: escondido dentro do túmulo do pai, o filho estava, literalmente, “privado de luz” e “entre os defuntos” (*luce caruit, inter extinctos iacet*, v. 604), ainda que vivo. O juramento pelo destino chegou a impressionar Ulisses, de tal forma que quase o convence (v. 609-12).

Contudo, *ingenio est opus*: Ulisses deve ser astucioso o bastante para não só descobrir a verdade, mas também para obter um meio de obrigar Andrômaca a agir como ele queria. Como vimos, Ulisses já a ameaçara com a morte, com a tortura; ele já tentara, ainda, comovê-la com a sorte dos filhos dos gregos, supostamente temerária mediante a existência de Astíanax (v. 589). Mas Andrômaca só será atingida com uma ameaça que, se cumprida, haveria de trazer graves conseqüências religiosas a si, e, provavelmente, às demais troianas: a violação do túmulo de Heitor (v. 635). Somente dessa forma Andrômaca decide entregar o filho.

Sabe-se, é verdade, que, qualquer que fosse a escolha da princesa, em ambos os casos, seu filho morreria, na queda, ou sob a tumba, massacrado. Modernamente, pode-se pensar, acerca do enredo, que a mãe apenas teria evitado a violação do túmulo, a morte do filho viria de qualquer maneira. Andrômaca não teria escolhido, pois, a morte do filho, e, sim, cedido ao menor dos males.

Todavia, a argumentação apresentada no drama não nos permite interpretar essa decisão dessa forma. Primeiro porque se enfatiza a força da ameaça de Odisseu. As primeiras considerações de Andrômaca levam ao pé da letra as duas possibilidades: ou o filho ou o túmulo do marido: “Ah, seria preferível que esse [o filho] se submetesse à morte” (*potius hic mortem appetebat*, v. 650). A seguir, Andrômaca se questiona sobre sua coragem de decidir pela morte do filho, morte cuja perspectiva a deixara completamente sem ação na cena anterior. A esse questionamento, ela mesma responde incisivamente: “poderei, sustentarei, suportarei” (*potero, perpetiam, feram*, v. 653). Portanto, ainda não havendo a possibilidade de outra ação, ainda que o destino do garoto estivesse efetivamente traçado (pois que sabemos, nós, que em qualquer das opções, o menino não sairia vivo de Tróia), nem

dessa forma se pode negar que Andrômaca faz sua a necessidade que se lhe apresenta, torna sua a determinação que o destino lhe impõe.³¹

Houve, pois, no centro da *ananké*, um momento em que o espírito de Andrômaca assentiu à determinação do destino, e a preferiu. Nesse ponto é que se pode identificar a configuração da *hekousía*, a liberdade trágica da peça de Sêneca.

Comparemos, agora, o desenrolar dessa cena com o que se deu naquela de Agamenão. Andrômaca diz a si própria: *statue quem poenae extrahas* (v. 653). O verbo *statuo* (Gaffiot, 1943) tem como sentidos próprios o da ação concreta de “propor”, “colocar”, “fixar”. No entanto, pode-se apreender da frase acima, enunciada pela mãe aflita, uma conotação figurada equivalente à usada na política romana: “decretar”, “ordenar”, “determinar”, e, daí, “decidir”.

Já Agamenão, o chefe da expedição guerreira, personagem de cuja sentença a ação da peça supostamente dependeria, utiliza verbos de conotação passiva para designar sua sentença: “não *permitirei*” (*non patiar*, v. 290), “aquilo que o destino pedir, *cederei*” (*fata qui poscunt, dabo*, v. 350). No discurso de Agamenão, os verbos de teor ativo se referem à ordem universal divina: “aquilo que deus *ordena*” (*quid iubeat deus*, v. 369), ou ao parecer a ser dado pelo intérprete do destino: “e *comandanos com teu parecer*” (*nosque consilio rege*, v. 369).

Ao que parece, ao retroceder quanto a sua primeira decisão, Agamenão teria aceitado a ordem universal. Entretanto, não se percebe na decisão do rei o mesmo uso da liberdade que é evidenciado na mãe aflita. Os diferentes recursos com que Sêneca caracteriza a persuasão desempenhada por Pírrro e Ulisses, bem como a respectiva reação de seus adversários, deixam claro que, embora tanto Andrômaca quanto Agamenão estivessem submetidos às leis do destino, cada um as acatou de maneira distinta. A princesa, como vimos, o fez reconhecendo-as como suas; agindo, pois, por suas próprias leis.

O rei, por sua vez, tendo abandonado os critérios racionais que porventura teriam podido conduzi-lo a essa conclusão, perde-se em discussões infrutíferas, porque impulsionadas por baixas paixões, como orgulho e raiva, e acaba por desistir de tentar reconhecer no destino uma causalidade imanente a si. O rei, de fato, cede a uma causalidade que vê como externa. Tanto é que, após Calcante anunciar um segundo assassinato, dessa vez de uma vítima ainda mais nova, não é o rei quem profere a última palavra.

Frente a essa comparação, ao nos lembrarmos de uma das primeiras frases de Agamenão, “aquele que, quando tem esse poder, não impede (um crime); ordena-o” (*quis non uetat, cum possit, iubet*, v. 291), podemos pensar, em última análise, que a

culpa do rei não vem, em verdade, do fato de esse ceder ao destino. A culpa provém da forma como Agamenão o faz: não reconhecendo na necessidade externa uma ordem universal de que ele, em sua atuação, como sujeito agente, líder que é, participa. Agamenão não utilizou da liberdade cabível à ação heróica, e foi, diferentemente do que pede a filosofia estóica, fatalista.

7. O espetáculo final

Rosenmeyer comenta a função pedagógica do teatro para Sêneca, lembrando as metáforas entre teatro e escola, público e platéia, com que o filósofo, em suas cartas a Lucílio,³² apresentava seus comentários acerca do ensino e da aprendizagem.

Nesse sentido, o recurso de uma “peça dentro da peça”, obtido pela narração das mortes de Astíanax e Políxena oferecida pelo mensageiro às troianas, causaria em *Troades* o efeito de potencializar o “ensinamento” a que o dramaturgo visaria com sua obra. Essa potencialização dar-se-ia através da maximização da “capacidade de (o autor) manufaturar vidas”, medindo-as contra a própria reação da platéia. A esse ponto, podemos-nos perguntar se o espetáculo da morte das últimas vítimas de Tróia, apresentado no episódio final da tragédia, vai-nos confirmar a presença das noções de liberdade que apreendemos das cenas anteriores.

A pedido de Andrômaca, o mensageiro inicia sua exposição do fato, descrevendo longamente o cenário de Tróia (v. 1068 a 1081), a acomodação da platéia (v. 1082 a 1087), a entrada dos personagens (v. 1083 -1091). Nesse momento, Astíanax, que até então quase nada fizera a não ser obedecer à mãe e clamar timidamente por misericórdia (*miserere, mater*, v. 792), passa a ser caracterizado como ator.

A descrição da postura bravia de Astíanax não a caracteriza como derivada de um orgulho advindo da soberania herdada, da *nobilitas* de seus pais. O menino é comparado a um filhote de fera: *qualis ingens ferae parvus*. Não se pode deixar de apreciar, através das metáforas em que são descritas as qualidades do menino, o realce da aproximação entre sua virtude e a ação que segue a própria natureza.

Finalmente, apresenta-se a ação que coube a Astíanax na peça: “Ele se lança espontaneamente (*sponte*) para o meio do reino de Príamo” (*sponte desiluit sua in media Priami regna*, v. 1104). A palavra *sponte* caracteriza a ação de Astíanax como “de livre vontade”, “movimento próprio”, “consentido”. Abriga, ao mesmo tempo, o sentido de “consentimento” e de “instinto natural”. O salto de Astíanax para a

morte traçada pelo seu destino implica não uma decisão absolutamente livre, ou uma escolha entre múltiplas possibilidades, mas é perfeitamente coerente com o conceito de liberdade estoíca e com aquele apreensível dos textos trágicos clássicos, conforme aqui apresentado. Astíanax fez sua a “vontade” divina, e determinou-se a agir segundo a sua própria natureza.

A narração da morte de Políxena é apresentada em perfeita simetria com o relato da de Astíanax. Quanto à correspondência com a natureza, enquanto aquele era comparado a uma fera pequena, as metáforas usadas na descrição da beleza da princesa a aproximam do brilho do sol. A beleza não exclui a bravura, o caráter ativo, da moça: Políxena conduz a ação (*antecedit Pirro*, v. 1146), não se esquiva (*non tulit retro gradum*, v. 1151), e é ela própria que se joga em direção ao golpe mortal (*conversa ad ictum stat truci uultu ferox*, v. 1152).

A tradução de Herrmann destaca o heroísmo de Políxena: “Mesmo morrendo ela conserva até o fim sua alma heróica” (*nec tamen moriens adhuc deponit animos*, v. 1157-8). Já Rosenmeyer comenta que somente de uma forma muito restrita pode-se considerar Políxena como sujeito determinante de seu destino. Entretanto, deve-se constatar que é com essas restrições que a tragédia de Sêneca nos apresenta sua visão acerca da liberdade, ou, ao menos, da liberdade que cabia ao homem de seu tempo na condução de sua vida. É sob essas restrições que Andrômaca recomenda a seu filho, vítima iminente, que agisse como *liber*.

Conclusão

Constata-se que o espetáculo final do duplo sacrifício repete a concepção de liberdade que permeia as cenas de Agamenão e de Andrômaca. Os paradigmas de Astíanax e de Políxena apresentam uma perfeita manifestação de estoicismo e de coragem: sabe-se que o suicídio era considerado pelos estoícos como um ato supremo de liberdade, desde que motivado legitimamente, a saber, segundo a natureza.

De fato, a opção pela morte, se provinda de um condenado a essa, não parece constituir uma escolha, mas, antes uma simples consequência da *coercitio* de quem o condenara. Porém, conforme observamos, a descrição que o mensageiro faz dessas mortes voluntárias nos lembra a famosa postura estoíca acerca do suicídio bem determinado, isto é, levado, não por uma paixão qualquer, mas por uma decisão racional. Ressalte-se que não se trata de uma apologia do suicídio: ao descrever como voluntária a morte daqueles que poderiam ser tomados como vítimas, Sêneca chama a atenção de seu público para o modo como Políxena e Astíanax souberam

aproveitar seus últimos momentos, sua oportunidade derradeira de uma vida livre e digna.³³

Revedo-se o conceito de *liber* que observáramos nas falas de Hécuba e Andrômaca, percebe-se que esse pode ser entendido tanto em sua conotação civil quanto moral, porém cada qual a seu momento. Se a primeira referência visaria à reivindicação de liberdade no sentido civil, fica evidente que esse não seria entendido pelo público da peça como um simples alerta contra a ameaça da submissão do Estado a um governo alheio; haja vista que o império romano se encontrava, de modo geral, firme em sua soberania frente aos povos conquistados, situação contrária à de Tróia na peça. Como liberdade civil, a peça certamente lembraria o povo romano daquela *libertas* de que se ressentia na época: a democracia, ou proteção do cidadão contra estado e oligarquia por demais poderosos.

Contudo, é o segundo sentido de *liber* que se enfatiza na separação verificada na peça entre as duas conotações de liberdade. Isso porque tal confronto faz parte da própria ética senequiana, dentro de um estoicismo já romanizado. Portanto, nessa tragédia de Sêneca o ideal de liberdade é retomado, mas na medida em que faz ressaltar, por contraste, um sentido de *libertas* que pressupõe um conhecimento interior e uma relação harmônica do homem para com seu próprio destino. Sem essa liberdade, de nada vale a liberdade civil, nem mesmo para um rei vitorioso, como era o caso de Agamenão.

O estranhamento que estudiosos de todas as épocas apresentam mediante uma concepção de estoicismo tão diferente do otimismo com que as coletâneas caracterizam a filosofia fundada por Zenão, bem como mediante o aparente contraste entre os pressupostos “estóicos” e “trágicos”, pode ser superado não só pela observação mais profunda do conceito de liberdade da filosofia estóica da época imperial, como ainda pela reavaliação que a crítica moderna estabelece relativamente à liberdade nas próprias tragédias clássicas. Em cada um desses passos de nosso estudo, a possibilidade da liberdade humana se mostrou como, respectivamente, mais difícil, e mais estreita; e a limitação das possibilidades humanas, implicada por ambas as considerações, é o que as compatibiliza.

Rosenmeyer considera que essa restrição, que diferenciaria o estoicismo apresentado por Sêneca em seus textos dramáticos frente àquele dos primeiros *Stoa*, e mesmo frente àquele que o Cordovês procura expor em seus textos em prosa, consistiria na própria ironia trágica de suas peças. Acreditamos poder identificar essa diferença já a partir da comentada ruptura entre moral e natureza, que ocorreu durante a romanização da filosofia estóica, paralelamente à centralização do conceito de liberdade.

De qualquer forma, se a ironia senequiana consiste em mostrar a dificuldade em se viver sabiamente mediante a infelicidade, ou as aparências de um destino cruel, e de agir de modo livre perante as leis do destino, pode-se concluir que o filósofo soube aproveitar com excelência os recursos da tensão entre liberdade e necessidade que tanto a filosofia estóica quanto a tragédia grega puderam-lhe oferecer.

NOTAS

- * Mestranda em Latim do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da FFLCH-USP.
- 1 Salvo indicação contrária, as citações do texto original têm como referência o texto presente na edição da *Belles Lettres*, traduzido e comentado por Herrmann, sendo de minha autoria a tradução para o português presente no corpo deste trabalho.
 - 2 Caso *Hercules Oetaeus* tivesse sido escrita durante o exílio de Sêneca, tal reivindicação, dirigida ao ambiente senatorial, teria sido mesmo finalidade da peça (Bruno, 1995, p. 456).
 - 3 Acerca do emprego que Sêneca teria feito da tradição euripidiana no sentido de elaborar uma reflexão estóica em *Hércules Furioso*, Auray-Assayas pergunta acerca da possibilidade de o filósofo “empregar uma reflexão estóica no centro de um debate trágico, que deve sua existência e formulação a concepções de homem e de destino nitidamente recusadas pelos mestres do pórtico” (Auray-Assayas, 1987, p. 159, n. 2).
 - 4 Sobre o anacronismo da referência ao triunfo, propriamente romano, no contexto da vitória grega (Herrmann, 1969, p. 64, n.1).
 - 5 Dirigiam as aulas sobre o pórtico (*stoa*, em grego) Zenão (336-264 a.C.), Cleanto (331-232 a.C.) e Crisipo (280-210 a.C.; Brun, 1966, p. 1-12).
 - 6 As relações entre os filósofos que integram o denominado estoicismo médio e a civilização romana são explícitas. O sucessor de Crisipo, Diógenes da Babilônia, foi embaixador de Atenas em Roma; seu discípulo, Panécio de Rodes, bem como Posidônio de Apanéia, aluno desse, contavam com importantes amizades, ou alianças, no disputado cenário político da República romana. Entre os *amici* de Posidônio destacavam-se, por exemplo, Pompeu e Cícero.
 - 7 “Eles (Zenão, Crisipo, Apolodoro e Posidônio) chamam de natureza tanto o que contém o mundo quanto aquilo que produz as coisas terrestres. A natureza é uma maneira de ser que se move por si própria, segundo motivos seminais, produzindo e contendo as coisa que dela nascem em tempos e formando coisas semelhantes àquelas de que ela se destacou” (DL, VII, 148-9, apud Brun, 1966, p. 39).
 - 8 “O mundo é regido por um espírito (*nous*), por uma providência (*pronóia*)” (DL, VII, 138, apud Brun, 1966, p. 37).
 - 9 A providência (*pronóia*) é uma “representação do destino e da organização do mundo enquanto dotados de finalidade” (Brun, 1966, p. 171).

- 10 Embora certamente não considere Cícero entre os filósofos estoicos propriamente ditos, Brun faz uso de trechos da obra do célebre orador e cônsul romano para apresentar a doutrina da liberdade estoica. É no texto *De fato* que Cícero expõe, para mais adiante refutar, a argumentação de Crisipo acerca do conflito entre as noções estoicas de liberdade e de destino; enquanto que no *De Finibus*, abordam-se aspectos morais correlatos à questão (Cícero, *De Fato*, XIII, 30; VI-VIII, 11-5, apud Brun, 1966, p. 68s).
- 11 Na lógica aristotélica as causas unem as proposições e não os acontecimentos (Brun, 1966, p. 68); sobre a diferença entre essa causalidade e a da lógica aristotélica (id., ib., p. 28-34. 172).
- 12 Diferente em muitos aspectos da lógica aristotélica que o orador romano teria certamente como referência em sua crítica ao estoicismo, cf. *supra*, n. 14.
- 13 Para Zenão, a representação consistia numa impressão (*typhōsis*) que o objeto exercia sobre a alma; para Crisipo, tratava-se de uma modificação do *hégemonikon* (Voelke, 1973, p. 20).
- 14 Voelke cita Marco Aurélio: “Definitivamente, é na atividade cognitiva, considerada como uma totalidade em que representação e assentimento não se separam, que ele (o *hégemonikon*) manifesta sua liberdade, como um poder de ‘fazer com que todo acontecimento lhe apareça tal como ele o quer’ [grifo nosso]” (*Pensamentos*, VI, 8, 127).
- 15 Quanto à relação entre a natureza dos diferentes seres e o nível de influência do destino sobre os mesmos: o espírito ou Providência “penetra em todas as partes do mundo como o faz a alma em nós, menos em uns e mais em outros” [grifo nosso] (DL, 149, apud Brun, 1966, p. 39).
- 16 Para Zenão “a liberdade é consentir com a necessidade, a aquiescência a uma teologia do destino” (Valente, 1984, p. 73).
- 17 Voelke (Voelke, 1973, p. 61) remarca que, para Cícero, o conhecimento do bem que funda a escolha do bem (*hairesis*) difere de outras formas de conhecimento.
- 18 Colish (Colish, p. 153) aponta a identificação do *logos* humano com o *logos* divino como o principal fundamento de Cícero para a diferenciação do homem na natureza. Cf. Voelke, 1973, p. 73.
- 19 Rodis-Lewis (Rodis-Lewis, 1970, p. 121) comenta o advento do estoicismo no contexto político-social da República romana.
- 20 Embora advirta não tratar profundamente do termo *libertas*, Nicolet (Nicolet, 1979) apresenta conotações fundamentais para se perceber melhor o que significava a liberdade no entender do cidadão romano republicano.
- 21 No discurso de Cícero contra Verres, fica clara a relação entre o conceito de liberdade e o de cidadania (Nicolet, 1979, p. 430).
- 22 “Profecia” é o primeiro sentido apresentado ao verbete *fatum* in *Oxford Latin Dictionary*.
- 23 Carrière (Carrière, 1966, p. 13, n. 23) comenta: “Vão-me dizer que o *fatum* ou o destino não tem denominação fixa em grego, o que torna a noção incerta? Da mesma

- forma, *moira*, *ananké*, *peproménon*, sobretudo *heimarmené*, estão lá para atestar a existência muito real da mesma (cf. o tratado *Peri heimarménés* de Plutarco)". Cf. Baylli, 1985 [*heimarméne*]; Gaffiot, 1943 [*fatum*].
- 24 Sobre as diferenças semânticas entre esses e outros termos similares especificamente em Sêneca (Rosenmeyer, 1989, p. 68-71).
- 25 Os estoícos "dizem que a arte da adivinhação possui um fundamento se existe uma providência, e eles dizem que é uma arte que vem do cumprimento do destino" (DL, VIII, 149, apud Brun, 1966, p. 40).
- 26 Para Rosenmeyer, no teatro senequiano prevalecem os chamados paradigmas de advertência, que mostrariam como não se deveria agir.
- 27 Quanto a essa distinção, Rosenmeyer adverte: "Considerando a importância que damos à liberdade de escolha na história da filosofia e nos anais do pensamento político, deve-se remarcar, ou melhor, compreender à luz do determinismo estoíco, o quão raramente os termos gregos *eleuteria* ou *exousia* [sic] têm esse significado nos textos estoícos restantes".
- 28 Voelke assinala que também a concepção estoíca de vontade, ou melhor, de inclinação razoável, *boulésis*, ter-se-ia derivado manifestamente de Aristóteles, que teria definido essa tendência como, ao mesmo tempo, um desejo racional e um desejo do bem.
- 29 O verso 254 apresenta um exemplo do teor epicurista das sentenças de Agamenão: "Quanto mais poder tiveres, mais pacientemente suportes" (*Quo plura possis, plura pacienter feras*).
- 30 *Illa fatalis necessitas, quam heimarméne dicis*, "aquela necessidade fatal, a que chamais destino" (Cícero, *Nat.*, I, 55).
- 31 Usamos aqui de análise paralela á de Lesky, mas com vocabulário 'corrigido', quanto ao anacronismo, por Vernant. Não se trata ainda de vontade, mas de desejo, intenção (Vernant, 1972, p. 75; Rivier, 1958, p. 11).
- 32 Cf. *Ep.* 74 7, 76 31, 108 6-8, apud Rosenmeyer, 1989, p. 49. Gallimberti- Biffino nos apresenta a metáfora da vida como *theatrum mundi*, e do homem como marionete, como um lugar-comum na literatura e filosofia antiga: "isso é uma brincadeira para os deuses? Isso tem um objetivo sério? Nós não o podemos saber" (*Leg.*, I, 644 d-e, apud Gallimberti- Biffino, 1996).
- 33 Sobre o suicídio como oportunidade oferecida ao ser humano, cf. Cícero, *Fin.* III, 60-1; *Off.*, I, 112, apud Rodis-Lewis, 1970, p. 118.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUVRAY-ASSAYAS, C. La conclusion de l'*Hercule furieux* de Sénèque: traditions Grecques et clémence Stoïcienne. *Revue des Études Latines*. Paris, v. 65, p. 158-66, 1987.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1985.

- BOISSIER, G. *L'Opposition sous les Césars*. Paris: Hachette, 1966.
- BRUN, J. *Les Stoïciens*. Paris: PUF, 1966.
- CARDOSO, Z. A. *A construção de "As Troianas de Sêneca"*. Tese de Doutorado apresentada ao DLCV da FFLCH-USP. São Paulo: 1976.
- CARRIÈRE, J. Sur l' essence et l' évolution du tragique chez les Grecs. *Revue des Études Grecques*. Paris, v. LXXIX (1), p. 6-37, 1966.
- COLISH, M. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages: Stoicism in Classical Latin Literature*. Leiden: E.J. Brill. v. 1.
- GAFFIOT, F. *Dictionnaire Illustré Latin Français*. Paris: Hachette, 1943.
- GALIMBERTI-BIFFINO, G. (1996) La Médée de Sênèque: une tragédie annoncée. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. Paris, v. 1, 1996.
- GLAIRE, W. (org). *Oxford Latin Dictionary*. New York: Oxford University Press, 1985.
- GENTILI, B. et alii. *Storia della Letteratura Latina*. Roma / Bari: Laterza, 1995.
- SÊNÈQUE. *Tragédies*. Texte établi et traduit par L. Herrmann. Paris: Belles Lettres, 1969.
- NICOLET, J.C. *Le Métier du Citoyen dans la Rome Républicaine*. Paris: Gallimard, 1979.
- RIVIER, A. Remarques sur le 'nécessaire' et la 'nécessité' chez Eschyle. *Revue des Études Latines*. Paris, v. 81, p. 5-39, 1958.
- RODIS-LEWIS, G. *La Morale Stoïcienne*. Paris: PUF, 1970.
- ROMILLY, J. Le thème de la liberté et l'évolution de la tragédie Grèque. *Théâtre et Spectacles dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg*, 5-7 novembre 1981.
- ROSENMEYER, T. G. *Senecan Drama and Stoic Cosmology*. Berkeley: UCP, 1989.
- SARAIVA. *Dicionário Latino-Português*. Belo Horizonte: Garnier, 1982.
- SNEL, B. A *Desocberta do Espírito*. Lisboa: Edições Setenta, 1975.
- VALENTE, Pe. M. *O estoicismo em Cícero*. Caxias do Sul: Educs, 1984.
- VERNANT, J.-P.; NAQUET, P. V. *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*. Paris: Librairie François Maspero, 1972.
- VOELKE, A.J. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973.

CARDOSO, Isabella Tardin. *Aspects of freedom in Seneca's Troades.*

ABSTRACT: *This article aims to verify the existence of certain notions of freedom in senequean tragedy Troades, as well as to understand their meaning in that context. In this sense, we considered some notions with which the philosopher could have dealt, namely: freedom (hekousía), as generally pointed to Greek tragedy; autonomía, in ancient moral Stoic philosophy; libertas, in political context of Roman Empire in Seneca's time. The concept of a moral freedom in ancient Stoicism is reviewed. In Imperial Rome a detachment between Stoic moral philosophy and metaphysics corresponds to an emphasis on the notion of autonomy. Modern interpretation concerning the theme of freedom in ancient tragedy points to coincidences between that theme and the role played by the notion of freedom in ancient Stoic philosophy. Aspects of those perspectives are investigated in the mentioned play. Analysis of vocabulary and of characters leads to a notion of freedom compatible not only with Stoic tradition, but also with that one sustained by recent revisions on first Greek tragedies. Crisis in Stoic philosophy in Seneca's time contributes to the tragic irony of Troades.*

KEY WORDS: *freedom; libertas; hekousia; eleuthería; Stoicism; Seneca; Troades; Roman tragedy.*