

A CONCEPÇÃO DE DEUS NO *DE PROVIDENTIA* DE SÊNECA

CESAR LUIZ JERCE DA COSTA JUNIOR¹
RENAN FRIGHETTO²

Resumo: O presente trabalho aborda a concepção de deus construída por Sêneca em tratado *De providentia*, redigido pelo filósofo com a finalidade de demonstrar a necessidade de haver de um deus que rege o universo e, por consequência, que participa na formação ética do próprio homem. Para isso, além do *De providentia*, utilizaremos brevemente em nossa análise outros textos do filósofo para mostrar a articulação existente entre os conceitos de deus, natureza, Fortuna e virtude, assim como os desdobramentos possíveis da teologia senequiana.

Palavras-chave: Sêneca, *De providentia*, deus, universo, ética.

INTRODUÇÃO

Dentre as amplas temáticas de estudo que se debruçam sobre a Antiguidade Clássica em suas variadas expressões, sem dúvida alguma o campo de estudo das religiões é um dos que mais ganharam espaço nos últimos anos. Não poderia ser diferente, já que as práticas religiosas e a presença do sobrenatural na vida cotidiana dos gregos e romanos são evidentes em inúmeros registros sobreviventes, literários ou arqueológicos. Assim, ao considerarmos com mais atenção as múltiplas *religiones* antigas, torna-se possível para nós compreender a importância do sagrado (e do profano, da mesma maneira) e sua relação com as instituições que existiam no âmbito da cidade antiga, os grupos sociais envolvidos com os ritos divinos e, por consequência, no modo como deuses eram percebidos e invocados. As canônicas cosmogonias gregas, de Homero a Hesíodo, demonstram o cuidado dos antigos em conhecer o universo divino, a predisposição dos deuses e as melhores formas de agradá-los, tudo isso por meio de cantos, música, sacrifícios e libações. Dessa forma, a experiência humana no tempo e no espaço não pode ser dissociada das crenças

¹ Mestrando em história pela Universidade Federal do Paraná, membro discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED/UFPR) e bolsista CAPES.

² Doutor em História Antiga pela Universidad de Salamanca; Professor do Departamento de História da UFPR; Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em História (linha de pesquisa "Cultura e Poder"); Pesquisador colaborador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos - UFPR; Pesquisador ID do CNPq.

religiosas, pois, seguindo os passos do antropólogo romeno Mircea Eliade, o sagrado é uma estrutura da própria consciência dos seres humanos, que percebem suas atividades diárias, da alimentação à sexualidade, como *atos religiosos* (ELIADE, 2010, p. 13). Religião e práticas culturais estão, portanto, invariavelmente entrelaçadas.

Neste trabalho, o olhar que dirigimos à religião antiga está intimamente ligado ao que poderíamos chamar de uma filosofia da religião, isto é, a *religio* enquanto objeto de intrínseco valor histórico-filosófico ou, em igual possibilidade, de uma teologia filosófica. A relação entre crença religiosa e filosofia se dá de múltiplas e complexas formas no pensamento greco-romano. Longe de considerarmos o processo de racionalização filosófica um movimento de oposição à tradição religiosa, parece-nos mais correto afirmar que ambas andam lado a lado. Desde os primeiros filósofos pertencentes ao grupo dito pré-socrático, a compreensão da realidade e de seus fundamentos elementares não excluiu o divino da especulação filosófica. Assim, no século VI a.C., a nascente filosofia iniciou seu frutífero diálogo com a tradição religiosa e assim se manteve por milênios, conhecendo destaque ainda maior no medievo ocidental³. Mesmo que muitos gregos antigos tenham sido ferrenhos críticos das formas tradicionais de culto em suas respectivas épocas, como Xenófanes de Colofão, que claramente distinguia a divindade da representação da divindade (XENÓFANES, **Fragmentos**, DK 21 B 10-2 a, 15), eles jamais deixaram de levar em consideração a existência *de facto* dos deuses e a necessidade de respeitá-los e cultuá-los.

Além do mais, é importante destacar que os cultos gregos arcaicos formam, em grande medida, o caldo de fermentação da atividade especulativa. O termo grego para *teoria* indica, justamente, uma forma de *contemplação* do universo divino. Da mesma forma, a piedade parece ter sido marca inerente de qualquer filósofo ou intelectual do mundo

³ A preocupação de alcançar uma compreensão de deus passa não só o medievo, mas também a modernidade, com Descartes, Espinosa e muitos outros.

antigo e mesmo os mais céticos jamais deixaram de lado a importância do divino em sua própria vida e na dos demais cidadãos. A partir de tais pressupostos, nosso objetivo neste breve espaço será o de identificar a formação de um discurso religioso que possui ampla fundamentação filosófica e que se volta para o tema da divindade enquanto algo a ser *racionalizado*. Nesse aspecto, concordamos com o posicionamento de Jean-Pierre Vernant ao dizer que a racionalização do pensamento antigo (primeiramente grego e, posteriormente, latino) estabeleceu uma distinção entre o mundo da natureza, o mundo humano e o mundo do sagrado, porém, tais âmbitos não deixaram de apresentar correspondências sistemáticas (VERNANT, 2002, p. 18). É exatamente o que pode ser encontrado no pensamento teológico de Lúcio Aneu Sêneca, através de uma complexa correlação conceitual entre deus, natureza e ética.

Ao seguirmos adiante, brevemente, na trajetória do pensamento grego, a famosa acusação de impiedade imputada a Sócrates também é um dos muitos exemplos possíveis de se elencar que esboçam com clareza a conexão da divindade com o saber da filosofia. Na Apologia de Sócrates, o sábio de Atenas afirmava que um deus o incitava à filosofia e, assim, a alcançar a verdade almejada por meio da dialética, pelo contato com o *outro* nos espaços públicos da *polis* grega (PLATÃO, **Apologia**, 33c). Assim, filosofia e crença religiosa andam em caminhos paralelos, mas sempre em íntimo contato entre si. As máximas filosóficas de autores como Epicuro e Cícero⁴ também revelam uma preocupação fundamental com a natureza dos deuses e sua relação com os seres humanos.

Por fim, chegamos a Sêneca. Herdeiro de uma longa tradição, o filósofo nascido em Córdoba também deixou uma relevante marca na longa trajetória especulativa acerca da divindade. O autor, que

⁴ Filósofo romano que viveu no conturbado contexto da República Romana tardia (106-43 a.C.) e que redigiu um tratado intitulado *De natura deorum*, onde defende posições similares às de Sêneca. Cícero era um intelectual aberto às influências de múltiplos pensadores, não pertencendo a nenhuma escola específica de filosofia.

viveu no século I da Era Cristã, nos legou um extenso trabalho, tanto em prosa quanto em verso. Um de seus tratados mais relevantes sobre o tema é o *De providentia*, diálogo (ou tratado) que, ao tomar Lucílio por interlocutor, propõe uma investigação pormenorizada acerca da existência necessária de uma força divina que efetivamente regula os assuntos humanos. O argumento filosófico-religioso senequiano fundamenta-se em princípios tanto físicos quanto éticos, associando-os a uma ordem universal que rege o cosmo por inteiro. É isso que abordaremos a seguir.

SÊNECA E O PROBLEMA DA DIVINDADE

Ao redigir o *De providentia*, Sêneca inicia seu percurso investigativo com uma questão proposta por Lucílio: se há uma divindade que rege o mundo, por que infortúnios se abatem sobre homens bons? (SÊNECA, **Da providência**, I, 1) Aqui, podemos perceber que o problema essencial que move o olhar do filósofo para o tema é ético. O problema da existência dos males entre os seres humanos, a despeito da bondade dos deuses, teve, para além de Sêneca, grande futuro na tradição filosófica, levando inclusive Agostinho de Hipona⁵ a se debruçar sobre o tema muitos séculos depois e sob a perspectiva cristã. Antes de Sêneca, contudo, o problema também já havia recebido a atenção de Epicuro, em seu famoso paradoxo:

Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede? (EPICURO, **Antologia de textos**, IV).

A rigor, o paradoxo lógico formulado por Epicuro não permite uma divindade ativa nos assuntos humanos. Longe de negarem absolutamente os

deuses, porém, os epicuristas mostravam-se céticos quanto à possibilidade deles intercederem a favor dos seres humanos em seus assuntos diários. Na contramão dos epicuristas, Sêneca defendeu justamente o contrário a seu amigo Lucílio, que, aliás, possuía clara filiação epicurista. Partindo do pressuposto da existência dos males, a discussão é levada adiante entre o estoico defensor da causa divina e o discípulo, epicurista e em processo de conversão à escola estoica, em um claro exercício retórico, marca por excelência dos diálogos senequianos. Sêneca, dessa maneira, quer convencer Lucílio de que a existência da divindade não é oposta à difícil realidade vivida pelos seres humanos, mas, pelo contrário, é convergente. A ética estoica senequiana é o caminho aberto para se alcançar a divindade em sua real dimensão. Nesse aspecto, encontramos as razões literárias de Sêneca ao redigir seu tratado: Lucílio representa o partido daqueles que expressam uma reclamação, uma querela para com os deuses, sendo, por isso, necessário reconciliá-lo com eles. Sêneca, assim, assume o papel de mediador, advogando, como em um inquérito, a favor dos deuses e da real necessidade de sua existência.

Para Sêneca, o papel do exercício racional que conduz o discurso em direção à entidade divina pode ser muito bem avaliado em outra obra que trata justamente dos fenômenos naturais, as *Naturales Quaestiones*, mais exatamente em seu prólogo. Nesse tratado, Sêneca distingue (e, mais importante ainda, define) os ramos da filosofia em dois, uma dedicada aos assuntos humanos (a ética, por excelência) e outra dedicada aos assuntos divinos. Esta última, diz Sêneca, possui um caráter mais intelectual do que prático, já que lida não somente com o que pode ser visto (ou seja, com o que está além da percepção), mas também com o que há de maior e mais belo na natureza (SÊNECA, **Questões naturais**, I, 1-2). Tal definição é valiosa, pois indica uma preocupação em desvendar os mistérios que envolvem a natureza e, sem dúvida, os elementos divinos nela contidos. O filósofo também reconhece, por consequência, que o universo dos deuses é, de algum modo, acessível ao pensamento do sábio, se a disposição da divindade assim o permitir. Sêneca, ainda nas *Quaestiones*, relata a Lucílio

⁵ Agostinho, no início do século V d.C., abordou o problema sob um novo viés, o do livre-arbítrio.

(igualmente interlocutor do filósofo, assim como no *De providentia*) sua satisfação em relação à natureza (*natura*) por ser possível penetrar em seus mistérios (ou seja, conceber racionalmente aquilo que a natureza não deixa visível, abertamente, ao ser humano), saber do que é composto o universo (*quae universi materia sit*); quem é seu autor; o que é deus (*quid sit deus*) e o que ele mantém para si ou considera para a humanidade; se o deus pode criar algo em progressão ou de uma única vez; se ele é parte do universo ou é o próprio universo, se ele pode efetivamente errar e se arrepender em algum aspecto da lei universal do destino, ou fato (*ex lege factorum*); se houve, na hipótese de algum erro, alguma diminuição de sua majestade (SÊNECA, **Questões naturais**, I, 3).

Sêneca de forma alguma esgota todos os temas elencados nas *Quaestiones* no *De providentia*. Pelo contrário, estabelece novas possibilidades de análise que utilizam um amplo vocabulário para designar o divino, formado por palavras como *providentia* e *deus*, esta última intercalada tanto no singular quanto no plural. A elas somam-se outros conceitos, como o de *natura* e *Fortuna*. A articulação desses conceitos, nem sempre muito clara nos diálogos senequianos, resulta, assim, em uma concepção religiosa muito própria, que associa a necessidade de um deus com o sistema ético estoico. Porém, o uso de múltiplos termos deve ser entendido adequadamente para não abrir margem às leituras equivocadas. O uso de *deus*, no singular, não implica na adesão de Sêneca a qualquer forma de monoteísmo (embora haja certa similaridade), mas sim em uma concepção que é própria aos estoicos de seu tempo e que coexiste com a divindade em sentido plural. *Providentia*, por sua vez, exprime, no pensamento senequiano, todo o universo divino em suas variadas formas e manifestações. Ela abrange, a rigor, tanto o *lógos* (o deus no singular) universal, do qual trataremos mais adiante, quanto as divindades romanas cultuadas cotidianamente nos templos e espaços religiosos.

Sêneca emprega a palavra *deus* no singular para se referir a uma divindade que é, a princípio, unitária e sem qualquer tipo de aparência ou von-

tade semelhante à humana. Tal divindade é associada ao céu e ao movimento ordenado dos corpos celestes, cujas trajetórias, se estivessem ao acaso, seriam prontamente perturbadas e todo o cosmo seria destruído. Assim, na perspectiva de Sêneca, há a necessidade da existência de um deus cósmico, de modo a agir como um princípio ordenador essencial e que guarde a integridade do universo. O filósofo nomeia tal ordenamento, que é transcendental, de Lei Eterna (*aeternae legis imperio*). Em um universo onde a regra é a mudança, a mutação ou movimento, há, pois, uma possibilidade de regularidade (SÊNECA, **Da providência**, I, 2). Sêneca retoma, portanto, a tradição estoica que o precedeu e que inseria a teologia no campo dos estudos da física e, dessa forma, no conjunto de leis que governam a natureza. Ao mesmo tempo, essa teologia que se iniciou com Zenão de Cítio⁶ e com os antigos estoicos não excluía questões como as formas populares de crença, adoração, a natureza dos demais deuses do panteão grego (e romano, por extensão) e o papel da piedade no culto divino (ALGRA, 2006, p. 171). Assim, percebemos que os estoicos, Sêneca incluso, levavam em consideração múltiplos aspectos possíveis ao que chamamos de *divindade*.

Nessa perspectiva, teologia e física são elementos que, no estoicismo, podem se aproximar ou se afastar de acordo com a proposta de cada filósofo no percurso histórico da Escola. Diógenes Laércio assim registra a concepção de deus dos estoicos no livro dedicado a Zenão:

The deity, say they, is a living being, immortal, rational, perfect or intelligent in happiness, admitting nothing evil [into him], taking providential care of the world and all that therein is, but he is not of human shape. He is, however, the artificer of the universe and, as it were, the father of all, both in general and in that par-

⁶ Zenão de Cítio (333-263 a.C.) é comumente considerado o fundador da Escola Estoica, uma agremiação de filósofos que se reuniam sob os pórticos (*stoa*) das cidades gregas para discutir os temas clássicos da filosofia. Muito do que é conhecido sobre Zenão e de outros estoicos, como Cleanto e Crisipo, se deve a Diógenes Laércio, que, posteriormente, compilou as opiniões desses filósofos e que estão inclusas em sua doxografia, a *Vida dos filósofos ilustres*.

ticalar part of him which is all-pervading, and which is called many names (Diógenes Laércio, **Vidas dos filósofos**, VII, 147).

Assim, a partir de Zenão e seus discípulos, a divindade é percebida como uma entidade atemporal, sumamente boa e que, além de reger o cosmo, também é seu criador. Algra destaca, a partir dessa passagem de Diógenes, o espantoso misto de panteísmo, teísmo e politeísmo que perpassa pelas concepções teológicas dos estoicos (ALGRA, 2006, p. 184). Deus é, assim, o *lógos* primordial que mantém o perfeito funcionamento da ordem cósmica e da natureza, a *physis*. A mesma opinião pode ser encontrada na *Consolatio ad Helviam*. Ali, Sêneca afirma que a natureza universal e as virtudes (enquanto algo que aproxima deuses e homens) são resultado de uma criação, podendo seu criador ser um deus, senhor de todas as coisas, um sopro divino ou uma razão incorpórea (SÊNECA, **Consolação a Hélvia**, VIII, 3). Logo, o deus criador e ordenador de Sêneca pode ser concebido a partir de variados nomes, mas todos implicam em uma grande realidade que pode ser descrita pelo discurso, ou seja, pela linguagem humana (MOTTO, 1955, p. 181).

Sêneca, embora tenha dialogado com outras tradições filosóficas, permaneceu relativamente fiel ao ponto de vista de Zenão e dos antigos. Portanto, não há equívoco em dizer que todo o sistema teológico senequiano depende da física como pressuposto. Não só nesse aspecto. Setaioli observa que a concepção de deus de Sêneca não deixa dúvidas de que o universo é uno, ou seja, o filósofo é, assim, um adepto do monismo, seguindo, novamente, os passos de Zenão e Crísipo, que defendiam justamente a não distinção entre as realidades materiais e espirituais (SETAIOLI, 2007, p. 337). Algo semelhante também pode ser visto na epístola 65 de Sêneca, ao ler e descrever a Lucílio as obras de Platão e Aristóteles: “Há um agente – a divindade; uma matéria prima – a matéria propriamente dita; uma forma, que é a disposição ordenada do mundo tal como o contemplamos [...]” (SÊNECA, **Cartas a Lucílio**, VII, 65, 9-10). Divindade e natureza, dois conceitos que, de modo geral, se fundem em Sêneca. Na perspectiva de Paul Veyne, o filósofo invoca a

natura como *potência divina e providencial*, organizadora de tudo o que é necessário ao bem viver do homem, e nisso compreende o viver de acordo com a inclinação natural (VEYNE, 2015, p. 61).

Contudo, Algra ainda vê o problema posto pelo paradoxo de Epicuro sem uma resposta satisfatória da parte dos estoicos: se deus é o regente do mundo e, ao mesmo tempo, determina o que é moralmente bom aos seres humanos, como explicar o mal no mundo? (ALGRA, 2006, p. 189). Mais adiante, tentaremos mostrar, dentro das limitações deste espaço, a resposta de Sêneca à questão de Lucílio, ao buscar na ética, ou seja, no âmbito das ações humanas, uma saída possível para o problema posto por Epicuro. Na relação entre os seres humanos e o deus dos estoicos, impera não uma relação de amizade (*amicitia*), mas de necessidade (*necessitudo*) e de similitude (*similitudo*), pois os homens moralmente bons somente se diferenciam da divindade pelo elemento do tempo. No pensamento senequiano, os indivíduos são, por extensão, discípulos do deus, aqueles que o seguem de boa vontade (SÊNECA, **Da providência**, I, 5-6). Aqui, o uso intercalado do singular (*deus*) e do plural (*dei*) se faz presente ao longo do tratado. No que se refere à ética, a divindade possui outro papel fundamental, o de testar a força ou a determinação dos seres humanos (*fortitudo*), tornando-os mais fortes diante dos reveses da Fortuna.

É neste ponto que Sêneca se volta para aquilo que também escrevia com grande frequência, suas exortações morais. A resposta à pergunta de Lucílio, acerca das razões, se há uma divindade que rege o universo, de males se abaterem sobre homens bons, fornece uma pista na solução do problema do paradoxo de Epicuro. De fato, Sêneca faz a seguinte afirmação a Lucílio:

No evil *can* befall a good man; opposites do not mingle. Just as the countless rivers, the vast fall of rain from the sky, and the huge volume of mineral springs do not change the taste of the sea, do not even modify it, so the assaults of adversity do not weaken the spirit of a brave man. It always maintains its poise, and gives its own colour to everything that happens; for it is mightier than all external things (SÊNECA, **Da providência**, II, 1).

A resposta de Sêneca compreende o seguinte sentido: o que os seres humanos pensam ser um mal, as adversidades que são recorrentes a todo indivíduo que está no mundo, na verdade não são males, mas bens. O filósofo inverte, pois, o discurso e se utiliza de numerosos *exempla* para demonstrar que as dificuldades são meios que a *providentia* (entendida aqui em modo lato, enquanto deus ou deuses, ou como natureza, igualmente) utiliza para fortalecer o caráter daqueles que são bem quistos por ela. Sêneca, assim, credita à divindade o poder de testar a *fortitudo* dos seres humanos, de modo a aperfeiçoá-los eticamente. Desse modo, a nosso ver, Sêneca estabelece uma possível resolução para o problema imposto pelo paradoxo de Epicuro, embora não seja possível saber se Sêneca o tinha em mente quando da redação do *De providentia*.

Os exemplos utilizados pelo filósofo vão muito além. Para Sêneca, um bom lutador jamais buscará o adversário mais fraco, sempre o mais forte, assim como preferirá, do mesmo modo, lutar com mais de um oponente ao mesmo tempo. Dessa maneira, a postura de um homem forte é a de militância contra as adversidades, de modo a demonstrar seu poder de resistência, sem reclamar daquilo que o *fatum* (o destino) lhe impõe (SÊNeca, **Da providência**, II, 3-4). O filósofo também compara deus com a figura de um pai, cujo amor pelo filho (ou seja, pela humanidade) deve sempre ser demonstrado pelo rigor em sua educação, ao arrancar deles “suor e lágrimas” de forma a jamais permitir que permaneçam ociosos (em sentido negativo, não contemplativo). Na perspectiva contrária, a falta de adversidades e males produziria a fraqueza, tal qual um corpo que cresce na inércia seria quebrado pelo exercício ou por seu próprio peso (SÊNeca, **Da providência**, II, 5-6). Assim, Sêneca constitui a seguinte linha de raciocínio: se a divindade de fato é boa e quer o cultivo da virtude (*virtus*) entre os seres humanos, seria absolutamente impossível isso ocorrer sem a existência de dificuldades e sofrimentos. É a má fortuna que fornece a possibilidade do aperfeiçoamento ao *bonus vir*. O filósofo também não deixa de mencionar, como recurso discursivo, os *exempla* dos grandes homens da República Romana, a exem-

plo de Catão, o Jovem⁷, cuja imagem Sêneca toma como modelo para indicar como se deve viver e, em última instância, como se deve, igualmente, morrer (SÊNeca, **Da providência**, II, 10-11). A importância de Catão é fundamental, pois incorpora em sua imagem a própria *virtus* daquele que enfrentou as piores adversidades e optou pela bravura do suicídio.

O próprio ato de lutar bravamente contra um adversário tão poderoso leva Sêneca a se perguntar se o espetáculo em si não é digno da divindade. Ao lutar contra as adversidades, os próprios deuses se satisfazem com sua criação, pois há ali o heroísmo mais necessário ao homem moralmente excelente. Dessa maneira, o ato de militar contra a má fortuna possui, assim, uma estética que lhe é própria. O deus Júpiter (aqui nomeado por Sêneca) jamais poderia ver na terra mais belo espetáculo do que a morte honrosa de alguém que enfrentou sem hesitação os males que lhe foram infligidos (SÊNeca, **Da providência**, II, 9-10). O filósofo, assim, traça um paralelo entre a trajetória de um homem bom contra sua má fortuna com a de um gladiador em combate na arena. Os recursos retóricos de Sêneca têm por finalidade mostrar que, ao final, os golpes da Fortuna mostrarão o valor e a dignidade de um ser humano, assim como a real força de seu espírito. Deus, assim, procede de modo a inculcar nos seres humanos a aquisição da virtude, outro ponto fundamental da ética senequiana:

God, I say, is showing favour to those whom he desires to achieve the highest possible virtue whenever he gives them the means of doing a courageous and brave deed, and to this and they must encounter some difficulty in life. [...] Disaster is Virtue's opportunity (SÊNeca, **Da providência**, 5-6).

A Fortuna (ou *fatum*, aquilo que está determinado para além da *voluntas* humana) que necessariamente se lançará contra os indivíduos é, por-

⁷ Catão, o Jovem (95-46 a.C.) foi um dos políticos romanos mais conhecidos de seu tempo pela absoluta recusa em se render a César após a derrota do partido senatorial na batalha de Tapso, em meio à Guerra Civil romana. Adepto do estoicismo, Catão optou pelo suicídio.

tanto, o modo da divindade demonstrar seu apreço pela humanidade. Mais do que isso, a Fortuna aparece no diálogo senequiano como algo que foi escrito pelo deus criador, como se fosse um decreto, da qual não há escapatória, em sequência causal inexorável (SÊNECA, **Da providência**, V, 7-9). Resta ao homem, pois, resistir aos golpes que lhe serão desferidos. A noção do militar em vida cumpre papel primordial aqui. Veyne nos fala adequadamente que, para Sêneca, o homem é um soldado do Cosmo (VEYNE, 2015, 174). Por fim, cabe fazer uma última observação quanto ao papel da Fortuna nesse processo. No *De providentia*, um indivíduo que nunca conheceu a dificuldade ou o sofrimento foi contemplado pela boa fortuna, mas ela é má na medida em que não exigiu o teste de resistência e, por consequência, não tornou possível o fortalecimento da alma (SÊNECA, **Da providência**, IV, 9). O movimento da Fortuna, que séculos depois seria representada pelos medievais como uma roda que eleva e rebaixa o homem, é parte inerente à divindade. Ela existe justamente como manifestação dos propósitos divinos que, no caso de Sêneca, exigem do homem o seu melhor para que este possa, assim, desfrutar de uma vida feliz. Porém, é importante destacar o caráter coletivo do cuidado divino. A divindade de Sêneca não está atenta aos indivíduos em sua própria trajetória, mas com a humanidade enquanto espécie, em termos de uma *família humana* (SÊNECA, **Da providência**, III, 1). Veyne destaca aqui um ponto interessante: a providência assegura à espécie o necessário para a sobrevivência, cabendo aos indivíduos buscar sua própria libertação mediante o uso da razão, dada ao ser humano pela mesma providência (VEYNE, 2015, 203). Tal libertação é a vida feliz buscada através das regras morais, ou seja, enquanto prática de militar contra as adversidades, como vimos anteriormente.

Sêneca, na parte final do *De providentia*, afirma que se não houver essa disposição à militância diante dos revesses, a opção que resta é o suicídio, eloquentemente defendido pelo filósofo como o caminho mais rápido para outro tipo de libertação de todos os males. A boa morte é, dessa maneira, uma possibilidade aberta para aqueles que desejarem pôr um fim ao seu sofrimento (SÊNECA, **Da provi-**

dência, VI, 7-9), assim como Catão o fez. A Fortuna é, dessa maneira, aquilo que permite ao deus distinguir o homem bom, a exemplo de Catão, aquele que luta efetivamente pelo seu aperfeiçoamento, daquele que não o faz. O deus concebido por Sêneca deseja, portanto, o melhor aos seres humanos pelos meios mais adversos possíveis. Os males invocados por Lucílio no início da obra não são, pois, os verdadeiros males. Eles são uma necessidade aos melhores em sua busca pelo melhor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas linhas introdutórias deste trabalho, elencamos o argumento de Jean-Pierre Vernant acerca das correspondências sistemáticas entre natureza, ser humano e sagrado no pensamento antigo. Tal perspectiva se molda com perfeição à teologia proposta pelos estoicos, de Zenão a Sêneca. Para este último, deus é uma entidade que pode ser descrita de múltiplas formas. Não há dúvida, pois, sobre a pluralidade de possibilidades de compreender deus a partir da filosofia senequiana. Também nos parece clara a articulação entre deus, natureza, fortuna e ética, esta última enquanto caminho para a aquisição da *virtus*. Embora descritas isoladamente, são inerentes ao todo que é a *providentia*. A teoria de Sêneca reúne em seu bojo todos os elementos necessários às concepções cristãs de Deus defendidas pelos teólogos medievais, porém apenas filtradas de seus elementos politeístas e panteístas. Sêneca e os demais estoicos da Antiguidade são a prova de que o exercício da racionalidade poderia ser mais do que compatível com a experiência do sagrado, um lampejo de luz que tornaria possível a contemplação do que há de maior e mais belo no cosmo.

Se tal deus é tão importante para a manutenção da ordem celestial, os impactos dessa visão não se fazem menores nos assuntos humanos. Desse modo, viver de acordo com a natureza (podendo ela ser o próprio deus) é resistir aos golpes da Fortuna que, a rigor, também é a manifestação da própria divindade e de sua disposição em relação ao aperfeiçoamento dos seres humanos pelo caminho da virtude. A divindade, por si, pode receber muitos nomes e ser multifacetada. O encadeamento

conceitual de Sêneca inverte o que era um mal e o torna uma necessidade para o exercício ético do aperfeiçoamento espiritual. Se deus é a natureza, ou está de algum modo associada a ela, cabe ao homem viver de acordo com esta mesma natureza. Isto é um dos pilares mais essenciais e originais do estoicismo e sua proposta de bem viver. Logo, devemos considerar que a percepção comum toma a adversidade como um mal, mas somente sua falta efetivamente é má. Tal argumento aparenta ser, para nós, a chave de leitura mais importante para a proposta teológica de Sêneca. Não sabemos se Sêneca realmente desejava dar uma resposta sistemática ao paradoxo de Epicuro, nem se isso realmente importou em algum momento para o filósofo. Mas, certamente, seu exercício filosófico no *De providentia* se propunha a ser uma resposta ao mesmo problema formulado por Epicuro. De qualquer modo, a concepção de deus de Sêneca possui valor intrínseco, pois nos mostra que a compreensão do sagrado nunca deixou de animar os espíritos curiosos dos antigos filósofos gregos e romanos.

THE CONCEPTION OF GOD IN DE PROVIDENTIA OF SENECA

Abstract: This paper discusses the conception of God elaborated by Seneca in his treatise *De providentia*, written by the philosopher in order to demonstrate the necessity of a God who rules the universe and, therefore, involved in the ethical education of the mankind. For this, besides the *De providentia*, we will use briefly in our analysis other texts of the philosopher to show the relationship between the concepts of god, nature, Fortune and virtue, and the possible consequences of the theology of Seneca as well.

Keywords: Seneca, *De providentia*, god, universe, ethics.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

DIÓGENES LAÉRCIO. **Lives of the Eminent Philosophers**. Books VI-X. Tradução de R. D. Hicks. Londres: Harvard University Press, 1925. (The Loeb Classical Library).

EPICURO. Antologia de Textos. *In: Os Pensadores: Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

PLATÃO. **Euthipho, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus**. Tradução de Harold N. Fowler. Londres: Harvard University Press, 1914. (The Loeb Classical Library).

SÊNECA. **Cartas Consolatórias**. Tradução de Cleonice F. M. van Raij. Campinas: Pontes, 1992.

SÊNECA. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

SÊNECA. **Moral Essays**. Vol. I. Tradução de John W. Baskin. Londres: Harvard University Press, 1928. (The Loeb Classical Library).

SÊNECA. **Natural Questions**. Books 1-3. Tradução de Thomas H. Corcoran. Londres: Harvard University Press, 1971. (The Loeb Classical Library).

XENÓFANES. Fragmentos. *In: Os pensadores: Pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

Fontes bibliográficas

ALGRA, Keimpe. Teologia Estóica. *In: INWOOD, Brad. Os Estóicos*. São Paulo: Odisseus, 2006, p. 171-198.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças Religiosas**. Vol. I. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MOTTO, Anna Lydia. Seneca on Theology. **The Classical Journal**. Northfield, v. 50, n. 4, 1955, p. 181-182.

SETAIOLI, Aldo. Seneca and the Divine: Stoic Tradition and Personal Developments. **International Journal of the Classical Tradition**, New York, v. 13, n. 3, 2007, p. 333-368.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Pensamento entre os Gregos**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

VEYNE, Paul. **Sêneca e o Estoicismo**. São Paulo: Três estrelas, 2015.