

IMORTALIDADE DA ALMA OU RESSURREIÇÃO DO CORPO? ENSAIO DE CONFRONTO ENTRE O PENSAMENTO DE SÊNECA E A ESCATOLOGIA CRISTÃ¹

Marcos Aurelio Pereira

RESUMO: O texto discute o paralelismo comumente traçado entre a filosofia de Sêneca e o Cristianismo, especialmente no tocante ao que afirmam sobre o destino do homem após a morte. Procura-se mostrar como tal paralelismo não pode ser traçado por demais à risca, uma vez que os dois sistemas de pensamento/crença assentam sobre bases diferentes e não admitiriam, por isso, uma identificação pura e simples entre eles a partir dos traços que, por razões de ordem histórica, tenham eventualmente em comum.

PALAVRAS-CHAVE: Sêneca. Cristianismo. Escatologia.

IMMORTALITY OF THE SOUL OR RESURRECTION OF THE BODY? ESSAY ON CONFRONTATION BETWEEN SENECA'S THOUGHT AND CHRISTIAN ESCHATOLOGY

¹ Este texto constitui uma reescrita, com numerosos acréscimos e revisões, de artigo por nós publicado na revista *Horizontes* (Vol. 13, Núm. 2, Bragança Paulista, jul-nov 1995, pp. 31-58, ISSN 0103-7706, link: <https://revistahorizontes.usf.edu.br/horizontes/index>), com o título "Imortalidade da alma ou ressurreição do corpo? Considerações sobre o paralelismo entre a filosofia de Sêneca e a escatologia cristã", e trata de tema com o qual voltamos a trabalhar. Beneficiamo-nos, nesta versão, dos comentários sempre bem-vindos do colega Paulo Sérgio de Vasconcellos. Os equívocos restantes são de nossa inteira responsabilidade.

ABSTRACT: The text discusses the similarities commonly pointed out between Seneca's philosophy and the Christian doctrine with special regard to what is asserted in both about man's fate after death. It is argued that those similarities cannot be too seriously held, since the two systems are founded on different bases and do not admit, therefore, an identification supported solely by the traces that for historical reasons they may have in common.

KEYWORDS: Seneca. Christianity. Eschatology.

*Felicem filium tuum, Marcia, qui ista iam nouit!*²

INTRODUÇÃO

Costumou-se, não pouco frequentemente, insistir em fazer ver na filosofia de Sêneca (*Lucius Annaeus Seneca*, 4a.C.-65d.C.), especialmente no tocante a suas concepções de cunho ético, uma espécie de espelho – na melhor das hipóteses – do Cristianismo, cuja difusão principia ainda no período de vida do cordovês, com as pregações dos apóstolos, fundadores e difusores da nova religião, em seguimento ao magistério de Jesus. Assim é que chegamos a ler em Smiley (1934, p. 352), que

Se se estiver disposto a ler, lado a lado, os *Diálogos* e as *Epístolas Morais* de Sêneca, encontrar-se-ão, de forma um tanto modificadas, a parábola do semeador, a parábola da semente de mostarda, a parábola dos talentos; também se encontrarão uma centena de outros paralelos com passagens do Novo Testamento.³

² *Ad Marc.* 26, 6. In: Seneca, 1996.

³ A tradução de todas as passagens, bem como de todas as citações, salvo outra indicação, é de nossa autoria. No caso de tratar-se de trechos das *Cartas a Lucílio* (*Ad Lucilium Epistularum Moraliu Libri XX*, ou simplesmente *Epistulae Morales*), obra da qual nos ocupamos de modo especial, as citações (abreviadas *Ep.*) referem-se à edição de Gummere (cf. bibl. SENECA), nas quais apenas empregamos “u” consonantal minúsculo em vez de “v”, comum nas edições da coleção Loeb.

À observação seguem-se, par a par, citações de trechos de obras do filósofo e de passagens dos evangelhos, como que a demonstrar a quase identidade entre ambos e talvez a sugerir que se poderia mesmo, apressadamente e sem estranheza, ver na doutrina mesma da Igreja, que bebeu muito da filosofia antiga da Grécia, como é sabido, a irmã gêmea do Estoicismo de Sêneca...

Ora, nenhum sistema de pensamento surge *ex nihilo*, erigindo-se a partir de esquemas totalmente avessos aos dos sistemas que o precederam, mas mantém, de alguma forma, um diálogo com aquilo que lhe veio antes, servindo-se mesmo de construtos já empregados para desenvolver uma nova teoria. Tomando-se isso em consideração, fica claro que não se poderia esperar de um sistema, como o constituiu – em que pese o abuso, talvez, da expressão – o Cristianismo, na sua fase de elaboração teórico-doutrinal por parte da incipiente Igreja, que tivesse ignorado tudo que a marcha do pensamento humano já lograra, fundamentando-se em bases de todo estranhas a uma certa tradição.

Por isso é, segundo cremos, que nada de substancial nos informa quem deseja ver, no caso do Cristianismo, um “desdobramento” (ou “aproveitamento”), em certo sentido, do que aquela mesma tradição foi maturando, ao longo do processo histórico, chegando, por outro, a cometer verdadeiro erro de perspectiva ao enxergar, radicalizando então o que afirmamos, apenas o apego à tradição, desprezando o que o novo sistema tem de específico. Importa ver aqui, lembrando Boissier (1900, p. 72), como tentaremos examinar melhor, que, “quando a Igreja formou sua língua, sem dúvida criou muitas expressões novas, mas também tomou muitas que pareciam feitas para ela aos filósofos da época”.

No quadro das concepções escatológicas (gr. *éschaton*, “último”) do Cristianismo, que constitui, juntamente com as ideias de Sêneca atinentes ao destino do homem, o cerne de nosso trabalho, a confusão não parece menor, conquanto autores como Van den Besselaar (1960, p. 24 e 46, n. 155) nos chamem a atenção para diferenças entre concepções “clássicas” e “bíblicas”. Ora se afirma, ao estabelecer um paralelo entre Sêneca e autores cristãos, que o homem tem uma alma imortal, ora que ele ressuscita, não ficando muito claro se existe diferença entre uma coisa e outra, nem onde ela reside. Nosso trabalho vai, justamente, no sentido de detectar e explicitar, na medida do possível, tal diferença – ou diferenças, pois cremos que as há –, na tentativa de mostrar que a doutrina cristã não coincide com o pensamento de Sêneca no que se refere, em particular, à questão do destino do homem após a morte.

O ESTOICISMO DE SÊNeca E SEU PENSAMENTO SOBRE O PÓS-MORTE

De forma bastante abreviada, poderíamos dizer que, para os estoicos, tudo o que existe está subordinado a uma Ordem ou Razão Universal, identificada com uma divindade, que Sêneca chama, frequentemente e no singular, *deus*. O universo inteiro, formado de matéria organizada por aquela Razão, sustenta-se graças à ação divina que, na forma de um “sopro cálido” (*pneûma*), pervade-o todo. Deus, entretanto, não é apenas Ordem ou Razão (*Lógos*), mas também Providência, determinando o fim de sua obra; de tempos em tempos, todo o universo é reabsorvido por Ele, que a tudo consome como fogo que é, num cataclismo denominado *ecpirose* (ou “conflagração universal”).

Possuidor de uma centelha dessa Razão Universal, cabe ao homem, por sua vez, obedecer ao Destino que lhe foi traçado, pois somente assim

poderá realizar-se. Daí a grande importância dada pelos estoicos à conduta humana, estando acima de tudo a busca da virtude (que, para o homem, consiste em agir de conformidade com sua natureza racional, *naturam sequi*) e da sabedoria. Não se submeter às leis predeterminadas pela Razão Universal só produz sofrimento inútil, nada modificando.

O homem, pois, como tudo que existe, possui um corpo material, animado pelo sopro divino, que lhe faculta comungar de parte de sua natureza racional, o qual deve ser reintegrado em Deus a cada renovação do universo, que é finito.

Com as mudanças cabíveis, operadas pelo tempo e pelos homens cujos nomes estão associados ao Estoicismo e não citamos aqui, este é o cerne da doutrina filosófica professada por Sêneca, de quem se afirma que, embora se mostre por vezes não bem ortodoxo (Mara, 1961, p. 155), mantém-se, no que toca à Física, à Gnoseologia e à Lógica, fiel às ideias estoicas consagradas (Cizek, 1972, p. 256).

Que Sêneca admita no homem algo não apenas material – o que está de acordo com a doutrina estoica –, provam-nos várias passagens de suas obras. Numa de suas *Epístolas* (41, 5 e 8), somos informados da natureza da alma humana, de sua origem e do fato de constituir um bem inalienável ao homem:

[A] Uma força divina desceu sobre ele. Um poder impele o espírito superior, prudente, que tudo supera como se lhe fosse inferior, que se ri do que tememos e almejamos. Tão grande perfeição não pode subsistir sem o auxílio divino. Portanto, sua porção mais nobre se encontra lá donde proveio. Assim como os raios do Sol seguramente atingem a Terra, mas pertencem àquele donde emanam, da mesma forma uma alma grande, invulnerável e

enviada a este corpo a fim de conhecermos mais de perto as coisas divinas, habita de fato em nós, mas está presa à sua origem, à qual se atém, a qual contempla e à qual se dirige, e está entre o que faz parte de nós como o melhor.⁴

[B] Louva num homem o que não se lhe pode arrebataram nem conceder, o que é próprio do homem. Perguntas o que é? Sua alma, e, na alma, uma razão perfeita.^{5, 6}

O mesmo nos informa Sêneca numa passagem das *Questões Naturais* (I, Praef., 13-14), onde o autor compara a natureza humana à divina:

[C] Que é Deus? O espírito do universo. Que é Deus? Tudo que vê e tudo que não vê. [...] Ele envolve sua obra de dentro e de fora. Que diferença há, pois, entre a natureza divina e a nossa? Em nós, o espírito é a melhor parte; n'Ele, nada há que não seja espírito. Ele é toda razão [...].⁷

⁴ *Vis isto diuina descendit. Animum excellentem, moderatum, omnia tamquam minora transeuntem, quicquid timemus optamusque ridentem, caelestis potentia agit. Non potest res tanta sine adminiculo numinis stare. Itaque maiore sui parte illic est, unde descendit. Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, unde mittuntur; sic animus magnus ac sacer et in hoc demissus, ut propius diuina nossemus, conuersatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae; illinc pendet; illuc spectat ac nititur, nostris tamquam melior interest.*

⁵ *Lauda in illo, quod nec eripi potest nec dari, quod proprium hominis est. Quaeris quid sit? Animus et ratio in animo perfecta.*

⁶ Ao longo de nossa exposição, permitimo-nos considerar *animus* como sinônimo de *anima*, empregados pelo próprio autor com sentidos amiúde equivalentes. Por isso é que falamos mais em 'alma' e menos em 'espírito', entendendo, no entanto, ambos como um princípio de natureza imaterial no homem. Embora possa haver diferença entre um e outro daqueles termos, cremos que, para o que nos interessa aqui, elas sejam secundárias. Portanto, *animus* equivalerá a *anima* e se oporá a *corpus*.

⁷ *Quid est deus? Mens uiuersi. Quid est deus? Quod uides totum et quod non uides totum. Sic demum [...] opus suum et intra et extra tenet. Quid ergo interest inter naturam dei et nostram? Nostris melior pars animus est; in illo nulla pars extra animum est. Totus est ratio...*

Imortalidade da alma ou ressurreição do corpo?...

O homem, entretanto, não é só alma, espírito: carrega consigo um complexo material, seu corpo. Numa outra passagem (*Ep.* 65, 24), Sêneca nos informa disso, fazendo novamente um paralelo com a natureza divina – alma do mundo, que é seu corpo – e extraíndo daí uma regra moral:

[D] O lugar que Deus ocupa neste mundo é o que a alma ocupa no homem: o que a matéria representa para aquele, o corpo representa para nós. Sujeite-se, pois, o inferior ao superior; sejamos fortes perante o acaso; não receemos por demais as injustiças, as aflições, as amarras e a pobreza.⁸

Entretanto, numa visão tipicamente platônica, o filósofo nos fala das amarras que representa para o princípio racional, espiritual, o corpo do homem, aquilo para o qual estão guardados os reveses da fortuna (*Ep.* 65, 16 e 21):

[E] Com efeito, este corpo é um fardo e um sofrimento para a alma: pesa sobre ela; a ele a alma permanece atada se a filosofia não lhe vem ao socorro, obrigando-a a respirar ao espetáculo da natureza e enviando-a da terra ao céu. Esta é sua liberdade, esta sua evasão: algumas vezes, a alma se subtrai à prisão em que se detém e se refaz no céu.⁹

[F] Sou maior e nascido para algo mais elevado para ser escravo do meu corpo, que não vejo, de resto, senão como um nó a tolher minha liberdade. Por isso o oponho à fortuna, nele a influência desta deve deter-se; e não

⁸ *Quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus. Quod est illic materia, id in nobis corpus est; seruiant ergo deteriora melioribus. Fortes simus aduersus fortuita. Non contremescamus iniurias, non uulnera, non uincula, non egestatem.*

⁹ *Nam corpus hoc animi pondus ac poena est; premente illo urgetur, in uinclis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad diuina dimisit. Haec libertas eius est, haec euagatio; subducit interim se custodiae, in qua tenetur, et caelo reficitur.*

permito que aflição alguma chegue até mim através dele. O que quer que possa, em mim, sofrer algum dano, é meu corpo. Um espírito livre habita esta morada vulnerável.¹⁰

Quando se trata, porém, de buscar uma posição de Sêneca a respeito do destino que cabe à alma do homem, de saber se ela, como parcela da alma divina inserida no corpo humano, morre com ele ou a ele sobrevive, o filósofo nos apresenta posições diversas e, por vezes, desencontradas. Consultando suas obras, encontramos ora a afirmação da imortalidade da alma humana, ora, e de forma bastante incisiva, sua negação. Ora, ainda, vemos posições que consistem em vincular o problema a questões outras, dentro do quadro da filosofia estoica, por exemplo, ora nos deparamos com a expressão de uma incerteza.

Tal falta de uma posição mais definida ou sistemática, da parte do filósofo, chega mesmo a receber críticas mais ou menos severas de quem não vê em seus escritos senão uma subordinação excessiva de questões de natureza mais propriamente filosófica (ou teológica?) a intenções moralizantes. Assim se expressa Bréhier (1978, p. 148) acerca de nosso autor:

Sua filosofia [...] não pretende ser mais do que elevação moral. [...] A origem divina da alma humana, parcela do divino integrada no corpo, é, ainda, para ele, matéria de desenvolvimento edificante; mas pouco lhe importa o que é a alma ou o que ela seja.

Resumindo as posições de Sêneca sobre o problema da imortalidade da alma, Sánchez (1984, p. 89) assinala que uma análise das passagens nas

¹⁰ *Maior sum et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim mei corporis, quod equidem non aliter aspicio quam uinclum aliquod libertati meae circumdatum. Hoc itaque oppono fortunae, in quo resistat, nec per illud ad me ullum transire uulnus sino. Quicquid in me potest iniuriam pati, hoc est. In hoc obnoxio domicilio animus liber habitat.*

quais o autor trata do assunto nos leva à conclusão de que ele oscila entre a sua afirmação e a sua negação, passando pela dúvida, o que se explicaria “pela hipótese de que Sêneca tenha sofrido uma evolução ideológica, mudando de opinião ao longo de sua vida”. A afirmação da imortalidade, segundo a autora, seria atribuível a “influências platônico-pitagóricas, explicáveis a partir do caráter literário dos mesmos [textos nos quais se mostra favorável à imortalidade] ou do contexto literário [...] em que foram redigidos”, estando tal posição subordinada à doutrina estoica da conflagração universal, que o autor toma para si como estoico (ver, p.ex., *Consolação a Mária* [*Ad Marc.* 26, 6-7]), enquanto a dúvida ou negação da imortalidade se explicariam a partir de influências da filosofia epicurista em seu pensamento, ou de uma espécie de “repugnância que sentia por sair dos cânones da ortodoxia estoica e de sua cosmologia panteísta”. Assim, a sustentação, pelo filósofo, de opiniões diversas sobre o assunto o situaria em posição peculiar dentro da tradição estoica, devida ao caráter eclético de seu pensamento. A autora lembra, ainda, que Sêneca atribui diferente sorte a “sábios” e “não sábios” após a morte.

São muitos os passos das obras do filósofo que tratam de nosso tema. Respigamos apenas algumas poucas passagens das epístolas e outras obras de Sêneca a título de ilustração do que dissemos até aqui. Sobre a afirmação da imortalidade, informam-nos, por exemplo, a *Ep.* 101, 2, onde o autor afirma (ironicamente?) apreciar a ideia de imortalidade:

[G] Entretinha-me a investigar acerca da imortalidade da alma, e até, por Hércules, a acreditar nela. Mostrava-me, pois, favorável à opinião de grandes homens, que mais anunciam do que provam coisa por demais agradável. Permitia-me tamanha esperança, já me desgostava a mim próprio, já desprezava imensamente aquele momento como resto de uma vida perdida e me imaginava entrando

na posse de toda a eternidade, quando fui repentinamente despertado pelo recebimento de tua carta e perdi tão belo sonho. Mas eu o repetirei e o retomarei, tão logo te haja deixado;¹¹

a *Ep.* 117, 6, onde o autor afirma que a realidade da vida no pós-morte, como outras coisas, é assegurada pelo *consensus hominum*:

[H] Costumamos dar muita importância à opinião de todos os homens, e constitui para nós prova da verdade que algo pareça comum a todos. De que os deuses existam, entre outras provas, aduzimos esta: em todos a natureza inscreveu a crença nos deuses, não havendo, em parte alguma, um povo tão infenso às leis e aos bons costumes que não creia em deuses. Quando discutimos acerca da imortalidade da alma, não tem para nós pouco peso o acordo entre os homens que temem ou veneram as regiões infernais;¹²

a *Ep.* 57, 8-9, onde Sêneca nos fala da impassibilidade da alma imortal, de natureza ainda mais sutil que a do fogo:

[I] Assim como o relâmpago, ao atingir a terra, brilha intensamente e se escapa por estreita abertura, de igual modo a alma, muito mais tênue que o relâmpago, se

¹¹ *Iuuabat de aeternitate animarum quaerere, immo mehercule credere. Praebebam enim me facilem opinionibus magnorum uirorum rem gratissimam promittentium magis quam probantium. Dabam me spei tantae. Tam eram fastidio mihi, iam reliquias aetatis infractae contemnebam in immensum illud tempus et in possessionem omnis aevi transiturus; cum subito expectatus sum epistula tua accepta et tam bellum somnium perdidit. Quod repetam, si te dimiserit, et redimam.*

¹² *Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos ueritatis argumentum est aliquid omnibus uideri. Tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de dis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos deos credat. Cum de animarum aeternitate disserimus, non leue momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium.*

evade por todo o corpo. Pergunta-se, pois, se ela pode ser imortal. Tem isto por certo: se ela sobrevive ao corpo, de forma alguma se pode dissolver, visto que não há imortalidade alguma sujeita a condições, nem pode algo ser nocivo ao que é eterno;¹³

a *Ep.* 36, 10-12, onde a questão da imortalidade parece ligar-se à doutrina estoica do eterno retorno, verificado após cada renovação do cosmos pela *ecpirose*. Note-se também o platonismo implicado na ideia de que saberíamos já ter vivido, caso não houvéssemos esquecido o que se passou antes de nascermos:

[J] Pois, se te acomete um desejo tão grande de uma vida mais longa, pensa que nada do que nos foge à vista e retorna à natureza, da qual brotou e para a qual logo avança, deixa de existir. Tais coisas terminam, não morrem, e a morte, que muito receamos e recusamos, interrompe a vida, não a arrebatada. Virá de novo o dia que nos devolva à luz, que muitos recusariam se ele não os trouxesse esquecidos. Mas depois ensinarei com maior cuidado que tudo que parece morrer apenas muda. De boa mente deve deixar a vida o que há de voltar a ela. Observa o curso das coisas, que sempre retornam: nada verás neste mundo que se extinga, mas que sucessivamente declina e ressurgue. O verão se foi, mas outro ano o trará de volta; o inverno acabou, mas os meses o restituirão a si próprio; a noite escondeu o sol, mas logo o dia a expulsará.

¹³ *Quomodo fulmini, etiam cum latissime percussit ac fulsit, per exiguum foramen est reditus, sic animo, qui adhuc tenuior est igne, per omne corpus fuga est. Itaque de illo quaerendum est, an possit immortalis esse. Hoc quidem certum habe: si superstes est corpori, praeter illum nullo genere posse, propter quod non perit, quoniam nulla immortalitas cum exceptione est nec quicquam noxium aeterno est.*

Os astros, em seu movimento, retornam ao lugar por onde já passaram. Parte do céu se eleva incessantemente, parte dele submerge.¹⁴

Sêneca também trata a questão da imortalidade reduzindo-a ao exercício da sabedoria e da virtude, que conferem ao homem (sábio) um certo tipo de transcendência. Veja-se, por exemplo, a *Ep.* 78, 10, onde o tema é associado à vida do sábio, que se ocupa mais com o cultivo de sua alma que de seu corpo:

[K] Por isso, o homem nobre e prudente separa o espírito do corpo e muito se ocupa da sua parte melhor e divina, ao passo que faz só o necessário com a outra, lastimosa e frágil;¹⁵

bem como a *Ep.* 98, 9, onde o autor nos ensina que a sabedoria e a virtude são os únicos bens imortais que possuímos:

[L] Parece-me, portanto, notório que Metrodoro tenha dito isto, na carta onde consola a irmã, tendo ela perdido um filho de muito boa índole: “Todo bem dos mortais é mortal.” Ele se refere àqueles bens aos quais normalmente se acorre, pois

¹⁴ *Quod si tanta cupiditas te longioris aevi tenet, cogita nihil eorum, quae ab oculis abeunt et in rerum naturam, ex qua prodierunt ac mox processura sunt, reconduntur, consumi; desinunt ista, non pereunt. Et mors, quam pertimescimus ac recusamus, intermittit uitam, non eripit; ueniet iterum, qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent, nisi oblitos reduceret. Sed postea diligentius docebo omnia, quae uidentur perire, mutare. Aeque animo debet rediturus exire. Obserua orbem rerum in se remeantium; uidebis nihil in hoc mundo extingui, sed uicibus descendere ac sugere. Aestas abiit, sed alter illam annus adducet; hiemps cecidit, referet illam sui menses; solem nox obruit, sed ipsam statim dies abiget. Stellarum iste discursus quicquid praeteriit repetit; pars caeli leuatur assidue, pars mergitur.*

¹⁵ *Ideo uir magnus ac prudens animum diducit a corpore et multum cum meliore ac diuina parte uersatur, cum hac querula et fragili quantum necesse est.*

Imortalidade da alma ou ressurreição do corpo?...

o verdadeiro bem não morre, é seguro e imortal: a sabedoria e a virtude. Só estes bens imortais cabem aos mortais;¹⁶

e a *Ep.* 58, 27 e 29, onde vimos a saber que, se bem a matéria se mostre de alguma forma infensa à ação divina, que não poderia (!), assim, torná-la imortal, podemos prolongar a nossa vida, vencendo as paixões que nos oprimem:

[M] Pusilânimes e fracos, perseveramos no que é vão. Voltemos o espírito para o que é eterno! Contemplemos, no alto, as formas ideais de todas as coisas e Deus, que reside entre elas e tudo provê. Não podendo tornar as coisas imortais, porque a matéria o proibia, ao menos Ele as defende da morte e as faz vencer, com a razão, a imperfeição do corpo. [...] Ao mesmo tempo, pensemos que, se a Providência subtrai aos perigos o próprio mundo, que não é menos mortal que nós, podemos também, com nossa providência, prolongar um pouco mais o tempo para este corpúsculo se pudermos regular e conter nossas paixões, às quais a maioria se entrega.¹⁷

Sobre a dúvida quanto à sobrevivência da alma, informam-nos, por exemplo, a *Ep.* 93, 10, onde nos vemos diante das duas hipóteses (o sim e o não), e da afirmação da grandeza do sábio, seja a morte o que for:

¹⁶ *Egregie itaque uidetur mihi Metrodorus dixisse in ea epistula, qua sororem amisso optimae indolis filio adloquitur; 'mortale est omne mortalium bonum'. De his loquitur bonis, ad quae concurritur. Nam illud uerum bonum non moritur, certum est sempiternumque, sapientia et uirtus; hoc unum contingit inmortale mortalibus.*

¹⁷ *Inbecilli fluidique inter uana constitimus; ad illa mittamus animum, quae aeterna sunt. Miremur in sublimi uolitantes rerum omnium formas deumque inter illa uersantem et hoc prouidentem, quemadmodum quae inmortalia facere non potuit, quia materia prohibebat, defendere a morte ac ratione uitium corporis uincat. [...] Illud simul cogitemus, si mundum ipsum, non minus mortalem quam nos sumus, prouidentia periculis eximit, posse aliquatenus nostra quoque prouidentia longiorem prorogari huic corpúsculo moram, si uoluptates, quibus pars maior perit, potuerimus regere et coercere.*

[N] ‘E não deixo esta vida com mais empenho’, diz o sábio, ‘com a esperança de que, segundo penso, o caminho que leva aos deuses me foi aberto. Na verdade, eu mereci ser lá admitido, e já estive no meio deles; enviei-lhes meu espírito, e eles me enviaram o seu. Mas, supõe que eu seja tirado do meio deles, e que nada reste do homem após a morte. Tenho, da mesma forma, um grande espírito, ainda que não me retire daqui para passar a parte alguma’;¹⁸

a *Ep.* 24, 18, ainda com as duas hipóteses, mas onde Sêneca também parece apoiar certas crenças sobre o “além-túmulo”:

[O] *Não sou tolo a ponto de seguir aqui a cantilena epicureia e dizer que são vãos os temores dos infernos, que nem Ixião está a girar numa roda, nem Sísifo impele com os ombros uma pedra, nem as vísceras de alguém podem renascer e arrancar-se-lhe diariamente. Ninguém é tão criança a ponto de temer o Cérbero, as trevas e espectros de ossos à mostra. A morte nos destrói ou nos liberta: deixando este fardo, resta-nos o que temos de melhor; anulados, nada resta, de bom ou de ruim [grifos nossos],*¹⁹

a *Ep.* 65, 24, restando ainda a dúvida, mas afirmando o caráter liberador da morte:

¹⁸ ‘*Nec hac spe*’, inquit sapiens ille, ‘*fortius exeo, quod patere mihi ad deos meos iter iudico. Merui quidem admitti et iam inter illos fui animumque illos meum misi et ad me illi suum miserant. Sed tolli me de medio puta et post mortem nihil ex homine restare; aequae magnum animum habeo, etiam si nusquam transiturus excedo*’.

¹⁹ *Non sum tam ineptus, ut Epicuream cantilenam hoc loco persequar et dicam uanos esse inferorum metus, nec Ixionem rota uolui nec saxum umeris Sisyphi trudi in aduersum nec ullius uiscera et renasci posse cotidie et carpi; nemo tam puer est, ut Cerberum timeat et tenebras et laruaem habitum nudis ossibus cohaerentium. Mors nos aut consumit aut exiit. Emissis meliora restant onere detracto, consumptis nihil restat, bona pariter malaque submota sunt.*

Imortalidade da alma ou ressurreição do corpo?...

[P] Que é a morte? Ou fim, ou passagem. E não receio terminar, pois é o mesmo que não ter começado; nem transpor os umbrais da morte, porque em parte alguma estarei dentro de tão estreitos limites.²⁰

Finalmente, sobre a negação da imortalidade, vejam-se, por exemplo, a *Ep.* 124, 14, onde o filósofo contrapõe os homens aos deuses quanto à duração da vida, e os demais seres aos primeiros quanto à posse da razão, que constitui a perfeição da natureza:

[Q] Tais naturezas são quatro: a das plantas, a dos animais, a do homem e a de Deus. Estas duas, que são racionais, têm a mesma natureza, mas diferem quanto ao fato de um ser imortal, e o outro, mortal;²¹

a *Ep.* 54, 4-5, onde Sêneca define a morte como o retorno ao não ser:

[R] 'Que é isto?', digo. 'A morte tantas vezes a me experimentar? Pois, faça-o! Eu a experimentei muito tempo.' 'Quando?', perguntas-me. Antes de nascer. A morte é não ser. O que seja isto, já o sei bem: será, depois de mim, o que foi antes. E se há aí algum tormento, é necessário que já o tenha havido antes de virmos à luz; e, no entanto, não experimentamos então nenhum sofrimento. Pergunto-te: não consideras por demais tolo que alguém julgue de uma lâmpada que é pior quando se extingue do que antes de acender-se? Nós, igualmente, nos extinguimos e acendemos: em meio a essas duas coisas, experimentamos algo, mas, na verdade, em ambas há uma profunda

²⁰ *Mors quid est? Aut finis aut transitus. Nec desinere timeo, idem est enim, quod non coepisse, nec transire, quia nusquam tam anguste ero.*

²¹ *Quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei; haec duo quae rationalia sunt, eandem naturam habent, illa diuersa sunt, quod alterum inmortale, alterum mortale est.*

tranquilidade. Nisto, pois, caro Lucílio, se não me engano, nós erramos: pensar que a morte nos vem à frente, quando ela tanto nos precede quanto nos segue. Tudo que houve antes de nós é morte; que, pois, representa não começar ou terminar, quando o efeito de ambas as coisas é não ser?²²

Em seguimento à ideia desenvolvida acima, por fim, fazemos referência ao trecho encontrável nas *Troianas* (vv. 371-408) que, segundo Sánchez (1984, p. 88), constitui “a passagem mais explícita em que Sêneca rechaça a imortalidade”, e onde fica patente um vezo epicurista no pensamento do filósofo, ao apresentar a morte como pura dissolução do homem:

[S] É verdade ou fábula a enganar os temerosos
que as sombras vivem, sepultados os seus corpos?

[...]

Nada há depois da morte, e a morte mesma nada é
senão o último termo de nossa rápida existência.

Os sequiosos ponham de lado a esperança; os inquietos,
o medo:

o avaro tempo e o caos nos devoram.

A morte é indivisível: nociva para o corpo,

²² *‘Quid hoc est?’ inquam. ‘Tam saepe mors experitur me? Faciat; ego illam diu expertus sum.’ ‘Quando?’ inquis. ‘Antequam nascerer. Mors est non esse; id quale sit, iam scio. Hoc erit post me, quod ante me fuit. Si quid in hac re tormenti est, necesse est et fuisse, antequam prodiremus in lucem; atqui nullam sensimus tunc uexationem. Rogo, non stultissimum dicas, si quis existimet lucernae peius esse, cum extincta est, quam antequam accenditur? Nos quoque et extinguimur et accendimur; medio illo tempore aliquid patimur, utrimque uero alta securitas est. In hoc enim, mi Lucili, nisi fallor, erramus, quod mortem iudicamus sequi, cum illa et praecesserit et secutura sit. Quicquid ante nos fuit, mors est. Quid enim refert, non incipias an desinas, cum utriusque rei hic sit effectus, non esse?’*

não poupa também a alma. Os Infernos, o reino
submetido a severo soberano e o Cérbero,
indócil guardião assentado à sua entrada,
são rumores vãos, palavras vazias
e fábula semelhante a um sonho agitado.
Perguntas onde jazerás depois de tua morte?
Lá onde jaz o que não nasceu.²³

Que podemos concluir, a partir do exame dos trechos que apresentamos – os quais, embora talvez poucos, acreditamos representativos do pensamento de Sêneca sobre a questão? Alguns autores, como Sánchez (1984, p. 86) e Mara (1961, 149), parecem sugerir que a melhor opção é ficar com a fórmula que o próprio Sêneca nos legou, como que resumindo seu pensamento a respeito da natureza da morte e do fim do homem: *Mors aut finis est aut transitus* (Ep. 65, 24 cf. item P). Com efeito, parece de fato ser a única conclusão acertada, em meio a tantos desencontros.

Como afirma ainda Mara (1961, p. 158),

decerto que, diante das maravilhosas perspectivas de um céu onde satisfazer seus anseios de sabedoria, a alma de Sêneca se sentisse inclinada a crer e a desejar impulsionar-se por esse anelo. Contudo, [...] a pervivência real foi para ele um belo sonho, uma alimentada esperança, talvez uma opinião pessoal e até uma secreta crença, mas

²³ *Verum est an timidus fabula decipit / umbras corporibus uiuere conditis? / [...] / Post mortem nihil est ipsaque mors nihil, / uelocis spatii meta nouissima; / spem ponant auidi, solliciti metum: / tempus nos auidum deuorat et chaos. / Mors indiuidua est, noxia corpori / nec parcens animae: Taenara et aspero / regnum sub domino limen et obsidens / custos non facili Cerberus ostio / rumores uacui uerbaque inania / et par sollicito fabula somnio. / Quaeris quo iaceas post obitum loco? / Quo non nata iacent.*

jamais chegou a ser uma absoluta certeza. Ao menos, sempre permaneceu em seu espírito a negra sombra, e por isso preferiu aceitá-la como a melhor hipótese [...].

O DESTINO DO HOMEM SEGUNDO O CRISTIANISMO

Como fizemos no caso de Sêneca, não pretendemos esgotar, agora, todo o arcabouço teórico e a tradição que, ao lado da Revelação – a que temos acesso, hoje, via Escritura –, sustenta a doutrina cristã, especialmente aquela professada pelo Catolicismo. Contentamo-nos com examinar sumariamente um determinado ponto daquela doutrina, buscando ver o que nela se diz sobre o destino do homem para, finalmente, confrontá-lo com o pensamento de Sêneca e descobrir as diferenças subjacentes aos dois sistemas: filosofia senequiana/estoica e filosofia (ou, se se preferir, teologia) cristã.

Começamos, então, por lembrar que a filosofia cristã, tal como se nos apresenta hoje, é fruto de longa elaboração, que se inicia por volta do segundo século de nossa era. Em contraposição à filosofia grega, que se ocupava da livre investigação e busca da verdade, fixando para tanto seus próprios limites e métodos, a filosofia cristã, nascida da necessidade de fundamentar racionalmente uma crença religiosa, parte, por isso mesmo, de um dado básico: não se trata mais de alcançar a verdade última acerca do mundo, pois esta já foi anunciada ao homem por Jesus, mas de buscar o melhor modo de exercer as virtudes por ele proclamadas e perfazer o caminho que conduz à meta por ele fixada.

É verdade, entretanto, que não foi apenas por aquela necessidade que a filosofia cristã se desenvolveu: era preciso, igualmente, estabelecer bases muito sólidas, quanto à interpretação dos ensinamentos de Cristo, para que a incipiente Igreja pudesse fundamentar-se contra dissidências já visíveis

em seu próprio meio. Por tudo isso, os primeiros Padres serviram-se de categorias emprestadas à filosofia grega, que a seu ver se casavam bem com os dogmas cristãos, e que na época já se constituíra em ponto de referência obrigatório. Resta examinar como se deu essa progressiva influência do pensamento grego sobre o Cristianismo.

Com a expansão do Império de Alexandre, a cultura grega pôde por primeiro aportar em terras distantes: era o período helenístico que se inaugurava. Assim, os habitantes da Terra Santa, em 331 a.C., travaram conhecimento com a filosofia grega, ao mesmo tempo que judeus se espalhavam pelo Império, especialmente Alexandria (cf. Abbagnano, 1979, p. 109ss; Rey-Mermet, 1979, p. 282). A partir daí, teria início uma convivência bastante profícua entre gregos e não-gregos. Ora, a convivência de povos de culturas distintas num mesmo ambiente, como aquele, não poderia deixar de ocasionar a penetração de umas por outras, e foi o que de fato ocorreu. E como, pela época, a filosofia grega estava carregada de concepções “religiosas” de origens diversas, não deve ter sido vista com olhos pouco simpáticos por povos de forte tradição religiosa, como o povo judeu, o que certamente favoreceu a sua absorção, ainda que restrita a certos domínios. De modo semelhante, o Cristianismo, brotando do seio do Judaísmo, não ficaria, com o tempo, alheio à influência do pensamento grego; recorde-se mesmo que a nova religião foi, a princípio, difundida principalmente em língua grega, na qual se escreveram quase todos os livros do Novo Testamento.

A realidade da penetração da filosofia grega no mundo helenizado fica patente quando se observa, o que por demais nos interessa, que nos textos sagrados cuja redação precede na história a chegada de Alexandre à Palestina, a noção dos judeus sobre a vida no pós-morte se resumia quase à sua pura negação, como vemos em *Jó* 14, 7-12:

A árvore tem esperança,
pois cortada poderá renascer,
e seus ramos continuam a crescer.
Ainda que envelheçam suas raízes na terra
e seu tronco esteja amortecido no solo,
ao cheiro da água reverdece
e produz folhagem, como planta tenra.
O homem, porém, morre e jaz inerte;
expira o mortal, e onde está ele?
As águas do mar podem sumir,
baixar os rios e secar:
jaz, porém, o homem e não pode levantar-se,
os céus se gastariam antes de ele despertar
ou ser acordado de seu sono.²⁴

Em contraposição, no *Livro da Sabedoria* (Sab 3, 1-15), escrito por volta de 50 a.C., em pleno helenismo, surpreendemos a expressão de ideias platonizantes a respeito do mesmo tema:

A vida dos justos está nas mãos de Deus,
nenhum tormento os atingirá.
Aos olhos dos insensatos *pareceram morrer;*
sua partida foi tida como uma desgraça,
sua viagem para longe de nós como um aniquilamento,

²⁴ Nas citações de textos bíblicos, seguimos a tradução da Bíblia de Jerusalém.

Imortalidade da alma ou ressurreição do corpo?...

mas eles estão em paz.

Aos olhos dos humanos pareciam cumprir uma pena,

mas sua esperança estava cheia de imortalidade;

por um pequeno castigo receberão grandes favores.

Deus os colocou à prova

e os achou dignos de si. (grifos nossos)

Tal concepção da morte como passagem para a eternidade, entendida em termos de *imortalidade* (para a alma), que é de fundo grego, não se limitou a figurar, todavia, apenas na Escritura. Os Padres da Igreja, mais tarde, ao buscarem uma fundamentação filosófica para sua doutrina, tomaram-na para si, impregnados que estavam de conceitos provindos da filosofia grega, na qual haviam sido formados. E durante séculos a Igreja oscilou entre a pregação da imortalidade da alma, visão herdada do pensamento helênico, e a de uma outra crença, da qual nos fala o Novo Testamento: a *ressurreição dos mortos*, em certa medida também difundida no Velho Testamento. Vejam-se, a título de exemplo, estes versículos, tirados do segundo livro dos *Macabeus* (2Mc 7, 7-9), no Antigo Testamento:

Tendo passado o primeiro desta forma à outra vida, trouxeram o segundo para o ludíbrio. Tendo-lhe arrancado a pele da cabeça com os cabelos, perguntaram-lhe: “Queres comer, antes que teu corpo seja torturado membro por membro?” Ele, porém, na língua de seus pais, respondeu: “Não!” Por isso, foi também submetido aos mesmos tormentos que o primeiro. Chegado já ao último alento, disse: “Tu, celerado, nos tiras desta vida presente. Mas o Rei do mundo nos fará ressurgir para uma vida eterna, a nós que morremos por suas leis!” (grifos nossos)

Resta perguntar, então, onde reside a essência do Cristianismo, se no pensamento helênico ou bíblico, grego ou semita. Que as duas coisas sejam diferentes, mostra-nos, por exemplo, o fato lembrado por Boff (1972) de que a morte representava uma coisa para o grego, outra para o judeu. Com efeito, lendo-se o relato da morte de Sócrates, feito por Platão, percebe-se como, para o grego, não havia motivo de grande perturbação no momento que a precede: o filósofo, com uma calma inabalável, aceita a sentença a ele imposta e chega mesmo a discorrer sobre o fenômeno da morte com os circunstantes. Calma que se justifica, se pensarmos que, para o grego, a morte é apenas a separação de alma (*psyché*) e corpo (*sôma*), após o que a primeira, que representa a verdadeira essência humana, resta livre para ascender ao lugar de onde veio, na contemplação do Mundo Ideal. Para o judeu, todavia, a morte é motivo de grande desespero, pois não concebia ele o homem bipartido, como o grego, mas como um ser único e indivisível (a palavra hebraica *nefesh*, traduzida normalmente como 'alma', acarreta uma imprecisão, pois que designa, na língua da Escritura, o *homem inteiro, enquanto ser vivente*). Veja-se o modo como o próprio Cristo encarou, em certos momentos, sua morte; segundo as Escrituras, esteve muito longe da atitude socrática:

sua alma “*está triste até à morte*” (Mt 26, 38) [...] “e cheio de angústia orava com mais instância. E seu suor tornou-se como grossas gotas de sangue, que corriam até à terra” (Lc 22, 44). Ele estremece, sente-se só e abandonado pelos seus (Mt 26, 40): “Pai, se puderes afasta de mim este cálice” (Mc 14, 36). [...] O autor da epístola aos Hebreus, com tons existencialistas, nota que Jesus “elevou orações e súplicas com grande clamor e lágrimas Àquele que o podia salvar da morte” (5, 7).

Imortalidade da alma ou ressurreição do corpo?...

À diferença de Sócrates, não morre sereno, mas quase às raias do desespero: “dando um grande grito, expirou” (Mc 15, 37). (Cf. Boff, 1972, p. 70).

O mesmo teólogo apresenta-nos o dado que considera livre de questão:

Não pertence ao querigma fundamental do Novo Testamento o tema da imortalidade da alma. O Novo Testamento conhece e professa sua fé na ressurreição dos mortos. A filosofia grega, nomeadamente o platonismo, sob cuja influência esteve a jovem Igreja missionária no mundo helênico, conhece a imortalidade da alma. Mas não conhece nem pode imaginar uma ressurreição. (*id., ibid.*, p. 67)

Ao que parece, portanto, os termos *corpo*, *alma* e *espírito*, que encontramos nos textos bíblicos, apontam para outra coisa, não significando o mesmo que representam para nós, também imbuídos das categorias do pensamento grego. Reconhecem-no, ainda, outros estudiosos:

O pensamento bíblico não oferece nenhuma base para uma concepção tricotômica ou dicotômica do homem. Na Bíblia, a alma não corresponde a uma parte do ser humano, mas ao homem em sua manifestação de ser vivo, não no sentido biológico simplesmente, porque a alma é a vida humana como vida individual de um sujeito consciente e voluntário (cf. Mt 10, 28; 16,26; Lc 12, 19-20). No esforço de redescobrir o verdadeiro e original sentido do vocabulário bíblico [...], os exegetas e os teólogos modernos têm sublinhado que, nas Escrituras, tanto do Antigo como do Novo Testamento, o homem é concebido como uma unidade de tal natureza que, dependendo do ponto de vista pelo qual é ele considerado, tanto pode ser chamado *soma* (corpo) como *psyche* (alma) ou *sarx*

(carne) ou *pneuma* (espírito), sendo que nenhum destes termos se refere jamais a uma só parte do homem, mas a este como um todo. (Cf. Mota & César, 1987, p. 404, nn. 10-11)

E, ademais,

quão fundamentalmente era o homem, no Antigo Testamento, visto como um ser corporal, se pode ver no fato de não só ao “coração” serem atribuídas funções psíquicas, mas também às *entranhas* (Is 16, 11; Jer 4, 19; 31, 20; etc), aos *rins* (Sl 7, 10; Jer 11, 20; etc), ao *fígado* (Lam 2, 11; Prov 7, 23; Sl 16, 9; etc). (Cf. Bauer 1984, p. 465ab)

Tal visão do ser do homem aponta para um fato que o pensamento platônico jamais admitiria: o corpo do homem, suposto adversário de sua alma, não pertence a ele como uma coisa, um objeto. No dizer de Bultmann (*apud* Bauer, 1984, p. 469a), o grande teólogo alemão, “o homem não *tem* um corpo, ele *é* corpo” – o que constituiria um absurdo para Platão, cuja filosofia “não conhece a valorização do corpo nem aceita que a alma, finalmente livre, possa voltar ao corpo-cárcere” (cf. Boff, 1972, p. 68).

Se tudo isso é verdade, resulta que a filosofia platônica, dualística, não é adequada para explicar ou expressar um dado da Revelação que, algumas vezes, como que se pôs de lado no anúncio do que, para empregar os termos do teólogo, constitui mais um “axioma filosófico” que uma “verdade de fé”: a imortalidade da alma. É interessante notar que, se Platão considera o homem um ser composto de corpo e alma, sendo o primeiro apenas o pesado invólucro da segunda, que daquele visa libertar-se, não o fazem, por outro lado, Aristóteles e Santo Tomás. Este último, buscando no pensamento do

Estagirita (como Santo Agostinho por primeiro o tentara com Platão!) pontos de apoio e bases filosóficas para fundamentar sua fé, conciliando assim filosofia pagã e doutrina cristã, via com nitidez, como a tradição que o seguiu, segundo Boff (1972, p. 85s), que

corpo e alma não são [...] duas coisas no homem, mas [...] dois princípios, apenas metafisicamente separáveis do único ser humano. Alma é a subjetividade do ser humano concreto, o que inclui também a dimensão corpo. Corpo é o próprio espírito se realizando dentro da matéria. Não é apenas um instrumento do espírito. É o espírito mesmo em sua excarnação [sic] e expressão no espaço e no tempo materiais. Nesse sentido podemos dizer que a alma é visível. Quando olhamos um rosto humano, não vemos apenas olhos, boca, nariz e o jogo dos músculos. Surpreendemos simultaneamente traços finos ou rudes, brutalidade ou humor, felicidade ou angústia, sabedoria ou estultície, resignação ou confiança. O que se vê, pois, não é pura e simplesmente corpo, mas corpo vivificado e penetrado pela alma. Com isso, [...] não se afirma um nivelamento das plúrimas dimensões da realidade humana, mas sua unidade plural que não significa uniformidade nem unicidade.

E essa unidade do ser do homem já apareceria atestada pelo próprio autor do livro do *Gênesis* (*Gn 2, 7*) ao afirmar que “Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente”²⁵.

²⁵ Observação efetuada pelo tradutor, ao pé da página: “‘Ser vivente’ traduz aqui o vocábulo *nefesh*, que designa o ser animado por um sopro vital (manifestado também pelo ‘espírito’, *ruah* [sic])”.

Vale afirmar, então, que sem corpo ou sem alma, o homem não é mais homem; em outros termos, “sem corpo não existe alma. Pois uma ‘alma’ que nada ‘anima’ não é alma; não é coisa alguma. O homem não é uma alma; é um homem, quer dizer, *um corpo animado*” (cf. Rey-Mermet, 1979, p. 283).

O Magistério da Igreja, por sua vez, servindo-se das noções de “corpo” e “alma”, aponta para a unidade da natureza humana. Conforme a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS I, 14, 242 in *Compêndio do Vaticano II*, p. 156), promulgada no último Concílio, há umas seis décadas,

corpo e alma, mas realmente uno, o homem, por sua própria condição corporal, sintetiza em si os elementos do mundo material, que nele assim atinge sua plenitude. [...] Não é portanto lícito ao homem desprezar a vida corporal, mas, ao contrário, deve estimar e honrar seu corpo, porque criado por Deus e destinado à ressurreição do último dia.

Finalizando nossa brevíssima consideração da relação corpo-alma, no homem, para avançarmos sobre outro ponto, reportamo-nos a Schmaus (*apud* Boff, 1972, p. 69), que afirma, em seu manual de dogmática:

Não há nenhuma declaração do Magistério que defina obrigatoriamente a morte como separação do corpo e da alma. As declarações oficiais querem garantir a continuidade da vida do homem para além da morte, mas não afirmam expressa e formalmente que esta vida deva ser entendida exclusivamente como imortalidade da alma espiritual. Quando os textos do Magistério [...] afirmam a imortalidade da alma espiritual, utilizam uma formulação emprestada ao modelo grego de pensar, através do qual era explicada a sobrevivência do homem para além da morte.

Pelo visto, ao menos na doutrina bíblica da ressurreição não está implicada a noção de separação dos princípios que formariam o homem total. Nem sequer possui a língua hebraica um termo para a representação da alma separada do corpo que traduza perfeitamente o termo grego *psyché*²⁶. Para o semita, a noção de ‘corpo’ carrega consigo a de ‘personalidade’ ou ‘identidade’. Falando, então, de identidade em termos corporais, não poderíamos confundi-la puramente com outra noção paralela, a de identidade material (da matéria do corpo): sabe-se, pela Biologia, que o corpo, materialmente considerado, tem sua estrutura celular alterada a certos intervalos de tempo (sete anos, aproximadamente), e, todavia, o homem não perde, com isso, sua identidade (cf. Boff, 1972, p. 104). Sabe-se, por outro lado, que a personalidade possui algo de material, fundado no corpo, o que mostraria que a concepção bíblica está menos distanciada da Antropologia moderna que a visão dualística grega.

Ora, se o judeu via no homem um ser uno, não o dissociando em partes, fica então explicado o terror que para ele representava a morte. Em termos figurativos, tendo o sopro vital (*ruach*) sido retirado por Deus, resta ao homem a imperfeição, o inacabamento; ele se aniquila²⁷. Compreende-se, então, que São Paulo tenha provocado, com a pregação da ressurreição dos mortos, reações diferentes em gregos e judeus. Os primeiros a chamaram loucura (*moría*), pois que a ressurreição lhes parecia certamente inútil, sendo a alma do homem *naturaliter* imortal; os últimos se escandalizaram, e pediram-lhe “sinais” (*semeía*) (cf. *1 Cor*, 1, 21-25).

²⁶ Os termos hebraicos com os quais a Escritura se refere ao homem – *basar* (gr. *sôma/sárx*), *nefesh* (gr. *psyché*) e *ruach* (gr. *pneûma*) – não ensinam, segundo Schmaus (1982, p. 94), “que a natureza do homem consiste de três componentes essenciais, mas com múltiplas expressões designa[m] as diferentes funções da essência humanitária do homem”.

²⁷ Uma outra crença do povo hebreu fala numa “*descensio ad inferos* (*xeol*), onde reina sombra e vida imperfeita” (cf. Boff, 1972, p. 68).

A doutrina da ressurreição, portanto, representa algo de novo, tanto para o pensamento grego quanto para o semita, mas está fincada em terreno semita: o homem, sendo uno, morre por inteiro, e inteiro é que ressuscitaria. Não, decerto, da forma impressionante descrita, por exemplo, no livro de *Ezequiel* (37, 1-11) – que constitui, como atesta o próprio texto bíblico, uma alegoria –, mas como a conservação, pelo homem, de sua identidade corporal, sua personalidade, após a morte, seja como for. Obviamente, tal corpo terá sofrido mudanças profundíssimas, mas permanecerá sendo o daquele que morreu. É o que parece ensinar São Paulo aos habitantes de Corinto, sequiosos de uma explicação:

Mas, dirá alguém, como ressuscitam os mortos? Com que corpo voltam? Insensato! O que semeias não readquire vida a não ser que morra. E o que semeias não é o corpo da futura planta que deve nascer, mas um simples grão de trigo ou de qualquer outra espécie. A seguir, Deus lhe dá corpo como quer; a cada uma das sementes ele dá o corpo que lhe é próprio. Nenhuma carne é igual às outras, mas uma é a carne dos homens, outra a carne dos quadrúpedes, outra a dos pássaros, outra a dos peixes. Há corpos celestes e há corpos terrestres. São, porém, diversos o brilho dos celestes e o brilho dos terrestres. Um é o brilho do sol, outro o brilho da lua, e outro o brilho das estrelas. E até de estrela para estrela há diferença de brilho. O mesmo se dá com a ressurreição dos mortos; semeado corruptível, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual. Se há um corpo psíquico, há também um corpo espiritual. [...] Com efeito, é necessário que este ser corruptível revista a incorruptibilidade e que este ser mortal revista a imortalidade (1 Cor 15, 35-53).

Os evangelistas, por sua vez, procuram frisar a concretude desse corpo ressuscitado, que *não* é um fantasma:

Falavam ainda, quando ele próprio se apresentou no meio deles e disse: “A paz esteja convosco!” Tomados de espanto e temor, imaginavam ver um espírito. Mas ele disse: “Por que estais perturbados e por que surgem tais dúvidas em vossos corações? Vede minhas mãos e meus pés: sou eu! Apalpai-me e entendei que um espírito não tem carne, nem ossos, como estais vendo que eu tenho”. Dizendo isso, mostrou-lhes as mãos e os pés. E como, por causa da alegria, não podiam acreditar ainda e permaneciam surpresos, disse-lhes: “Tendes o que comer?” Apresentaram-lhe um pedaço de peixe assado. Tomou-o, então, e comeu-o diante deles (Lc 24, 36-43).

Também serviria a frisar tal concretude que no símbolo apostólico se fale, não bem de ressurreição dos mortos, mas da própria carne. Por fim, a dignidade conferida pelo Cristianismo ao corpo humano, até materialmente considerado, seria garantida pelo simples fato da Encarnação: foi como homem concreto que o Cristo viveu numa época datada da história.

CONCLUSÃO

Que haja pontos de contato entre a doutrina cristã e o pensamento estoico de Sêneca não deveria causar espécie²⁸. Pelo exposto, contudo, cremos que a insistência em apontar correspondências entre os dois sistemas, especialmente se referidas, no caso, à Escatologia, assenta sobre alguns equívocos.

²⁸ “Já Sêneca (Epist. 102) chegou a dizer que o dia da morte *dies aeterni natalis est*”, escreve o Cerruti (1968, p. 276) em seu manual de Teologia.

O pensamento escatológico cristão, fundado sobre as Escrituras, está em flagrante discrepância com o de Sêneca. Por isso, erra-se desde o princípio, segundo cremos, ao sustentar um paralelismo estrito entre os dois sistemas, pois nem sequer se leva em conta o fato de não possuir o filósofo uma posição perfeitamente clara e unívoca sobre o tema da vida no pós-morte. Entre outros pontos, não batem com a pregação bíblica, além da própria noção de imortalidade, reservada à alma:

1º Que Sêneca considere, seguindo Platão, que o corpo é uma prisão para a alma (itens 2E, 2F e 2P deste trabalho), da qual ela é libertada pela morte;

2º Que apenas o corpo sofra os “reveses da fortuna”, permanecendo a alma sempre impassível (itens 2F e 2I);

3º Que a imortalidade, seja como for, esteja condicionada ao ciclo que constitui o “grande ano” de que falam os estoicos, segundo os quais tudo volta a acontecer de novo (item 2J);

4º Que, pondo às vezes em dúvida a existência de vida eterna para a alma, Sêneca afirme que somente a virtude e a sabedoria sejam bens imorredouros (item 2L), e que apenas o sábio, portanto, goze de algum tipo de imortalidade (item 2M);

5º Que o homem, não sendo imortal como a divindade (item 2Q), esteja destinado à total aniquilação com a morte, fenômeno inevitável (itens 2R e 2S).

Choca-se, ademais, e frontalmente, contra o Cristianismo a ideia de que Deus – que teria um corpo de natureza idêntica à do fogo (!) –, não fez o homem imortal porque a matéria não o permitiria (item 2M), bem como a de que Deus, sendo a Razão ou Mente Universal, seja tudo – e, portanto, tudo seja Deus (item 2C). O universo seria de certa forma o próprio Deus, a

julgar também pelo raciocínio desenvolvido na *Ep.* 65, 24 (item 2D). É mesmo contrastante com a doutrina cristã, outrossim, que Sêneca por vezes fale em *deuses*, no plural (itens 2H e 2N).

Chama a atenção, ainda, que o autor pareça exigir provas racionais e convincentes da imortalidade (item 2G) e, ao mesmo tempo, ofereça como argumento o puro consenso de opiniões (item 2H). Ou que, criticando os “terrores de além-túmulo” (item 2S), pareça afirmar ao mesmo tempo não ser tolo para negá-los, seguindo a “cantilena epicureia” (item 2O).

Seria ainda possível estabelecer um liame seguro entre duas concepções de mundo – Cristianismo e filosofia senequiana, ou mesmo estoica – tão díspares no que têm de fundamental? No passado, a crença numa resposta afirmativa a tal pergunta engendrou uma falsificação: os dois sistemas eram vistos tão “próximos”, que se imaginou (e forjou) um intercâmbio de ideias entre o filósofo e São Paulo. Que erros se cometeriam hoje?

Examinando a mesma relação entre o pensamento de Sêneca e o Cristianismo, afirmava Boissier (1900, p. 79s), há já bem mais de cem anos:

Observemos a este propósito que se pode dizer, de maneira geral, que Sêneca se aproxima do Cristianismo na prática e que se afasta dele pelas teorias. É o que ocorre, de resto, com todas as filosofias e mesmo com todas as religiões: elas se assemelham nos preceitos e diferem pelos princípios. [...] A especulação é como um vasto terreno sem limites precisos, sem rotas determinadas, onde as teorias podem folgar e tomar as direções que desejem. Longe de ser um obstáculo ao sucesso das opiniões, essa marcha independente atrai, pelo contrário, os espíritos audaciosos que amam os caminhos novos. Mas quando se passa dos princípios à aplicação, quando se pretende

fornecer preceitos para a conduta da vida, vê-se de repente as opiniões errantes se aproximarem e virem de todas as partes em direção a uma meta comum. O bom senso popular impõe a todos aqueles que se ocupam de moral aplicada algumas regras gerais que todas as escolas filosóficas são obrigadas a seguir. De qualquer sistema que se parta, é preciso aceitar essas soluções do senso comum, e antes resignar-se a ser inconsequente que tomar contra si a opinião pública. É o que ocorre a Sêneca como aos outros; quanto mais sua filosofia desce à aplicação e ao detalhe, mais ela se aproxima do Cristianismo. Ela se afasta dele, ao contrário, à medida que se generaliza e se eleva. Na verdade, não há nada aí para nos surpreender.

Não resistimos a mencionar, também, o que outro estudioso, há menos tempo, afirmou sobre o mesmo tema, e que poderíamos apresentar quase que como um resumo do que aqui dissemos:

A questão das relações entre Sêneca e o Cristianismo se pode, decerto, resolver de duas formas opostas: pensando ou que Sêneca derive do Cristianismo, ou que o Cristianismo derive de Sêneca, mas são ambas teses absurdas. A cultura de Sêneca e sua sabedoria fincam raízes na filosofia grega e na sua experiência de homem de Estado romano; o Cristianismo, por sua vez, não deriva de Sêneca porque os autores dos escritos neotestamentários são de língua grega e têm matriz hebraica. Sêneca não se pode considerar sequer um *Christianus ante litteram*. Toda a filosofia grega apresenta pontos de contato com o Cristianismo, e é inegável que o Cristianismo esteve imerso no mundo filosófico grego, do qual traz a língua que o fez acessível e aceito também às classes cultas do paganismo. Mas, por outro lado, repete-se muito

e mecanicamente que as doutrinas estoicas e epicuristas, que embebiaram o mundo greco-romano ao tempo de Paulo e que tão próximas são por vezes das máximas cristãs, prepararam o terreno para a pregação cristã. Na verdade, não o prepararam de fato: se assim fosse, o Cristianismo deveria ter contado entre os seus adeptos as pessoas cultas da época. Em vez disso, teve entre os seus perseguidores mais decididos Marco Aurélio, cujos escritos estão entre os mais avizinados à doutrina cristã. Antes dele, Tácito, Quintiliano, Aulo Gélcio, Frontão reservaram ao Cristianismo só palavras de desprezo. Os prosélitos cristãos não foram os doutos romanos ou gregos, mas sobretudo hebreus ou pobre gente grega, escravos ou libertos: esse levar a boa nova aos pobres (o *evangelizare pauperibus*) distingue nitidamente o Cristianismo do Estoicismo, seita aristocrática que desprezava, ou ao menos não se ocupava do vulgo. (cf. Scarpato, 1983, p. 120ss).

Face a tais sínteses, pouco nos resta a acrescentar. Não podemos deixar de registrar, entretanto, que o presente estudo, sendo, como é, um ensaio muito breve de comparação entre dois sistemas de pensamento, não pretende tê-los esgotado, por isso mesmo, sequer minimamente. Muito menos, ainda, visaríamos obliterar, de algum modo, o valor de cada um deles pelo simples fato de opô-los entre si. E como nenhum dos sistemas “depende” do outro, nem a grandeza da obra de Sêneca resta modificada, com este tão-só confronto de ideias, nem o Cristianismo se altera em sua essência. Qualquer tentativa de propor o contrário correria o risco, assim pensamos, de cair no excesso. Como nos lembra Horácio, *est modus in rebus*²⁹.

²⁹ Sat. I, 1, 106.

REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA DE APOIO

- ABBAGNANO, N. *História da filosofia*. Vol. II. 2. ed. Trad. António Borges Coelho. Lisboa: Presença, 1979.
- BAUER, J. B. *Dicionário de teologia bíblica*. Vol. I. 3. ed. Trad. Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Loyola, 1984.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOFF, L. *A ressurreição de Cristo, a nossa ressurreição na morte*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- BOISSIER, G. *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*. Tome II. 5. ed. Paris: Hachette, 1900.
- BRÉHIER, É. *História da filosofia*. Tomo I/Vol. I. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1978.
- CERRUTI, P. *Síntese da teologia católica*. Vol. I. 3. ed. Rio de Janeiro: PUC, 1968.
- CIZEK, E. *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*. Trad. F. Ville-neuve. Paris: Belles Lettres, 1989.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II: CONSTITUIÇÕES, DECRETOS, DECLARAÇÕES. Petrópolis: Vozes, 1979.
- CULLMANN, O. *Immortality of the soul or resurrection of the dead? The witness of the New Testament*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010.
- HORACE. *Satires*. Ed. F. Villeneuve. Paris: Belles Lettres, 1995.
- MARA, L. D. Pervivencia. In: *Humanidades* 13(29), 1961.
- MOTA, J. C.; CÉSAR, W. A. Alma. In: *Enciclopédia Mirador Internacional*. Vol. 2. São Paulo/Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1987.
- REY-MERMET, T. *A fé explicada aos jovens e adultos*. Vol. I. Trad. João Pedro Mendes. São Paulo: Paulinas, 1979.
- SÁNCHEZ, M. A. F. M. La inmortalidad del sabio en Séneca. In: *Helmántica* 25(106), 1984.
- SANTOS, E. S. *A ressurreição da carne: estudo comparativo entre a posição de teólogos contemporâneos e a posição tradicional da Igreja sobre o momento da ressurreição da carne*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

- SCARPAT, G. *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente hebraico e cristiano*. 2. ed. Brescia: Paideia, 1983.
- SCHMAUS, M. *A fé da Igreja*. Vol. II. 2. ed. Trad. Marçal Versiani. Petrópolis: Vozes, 1982.
- SENECA. *Epistles*. Ed. Richard M. Gummere. Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, 1996.
- SENECA. *Moral essays: de consolatione ad Marciam*. Ed. John D. Basore. Vol. II. Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, 1996.
- SENECA. *Naturales quaestiones*. Ed. Thomas H. Corcoran. Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, 1999.
- SÈNÈQUE. *Tragédies*. Tome I. Trad. Léon Hermann/J. Ph. Royer. Paris: Belles Lettres, 1985.
- SMILEY, C. N. Stoicism and its influence on Roman life and thought. In: *The Classical Journal* 29(9), 1934.
- STENDAHL, K. *Immortality and resurrection: death in the Western world: two conflicting currents of thought*. Nova York: Macmillan, 1965.
- VAN DEN BESSELAAR, J. *O progressismo de Sêneca*. Assis: FFCL, 1960.
- VICK, E. W. H. *Death, immortality, and resurrection*. Gonzalez, Fl.: Energion, 2017.