

Paulo de Tarso

Grego e Romano, Judeu e Cristão

José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel,
Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues (coords.)

SÉNECA E PAULO DE TARSO: CONJECTURAS EM TORNO DE UMA CORRESPONDÊNCIA INCERTA

PAULO SÉRGIO FERREIRA
Universidade de Coimbra

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

Considerações introdutórias

Quando se consideram as catorze *epistulae Senecae ad Paulum aut Pauli ad Senecam*, o que imediatamente chama a atenção não é a qualidade literária do texto, isto é, o seu conteúdo estilístico e ideológico, mas, dado o contraste, no tocante aos dois aspectos referidos, com a obra de ambas as personagens cuja autenticidade não suscita discussão, a necessidade de perceber se a correspondência inicialmente referida será autêntica e, neste caso, a que se deve a diferença de registo, ou se será apócrifa e, como tal, os pretextos e os propósitos que terão presidido à criação de semelhante falsificação.

Do ponto de vista da história literária, não se afigura esta reflexão inconsequente, uma vez que, se se pensar que a 180 d.C. remonta o primeiro documento em latim cristão de autenticidade insuspeita – os *Acta Martyrum Scillitanorum* –, facilmente se percebe que, tivesse a correspondência efectivamente sido escrita por Séneca e Paulo de Tarso, facilmente se tornaria o primeiro testemunho de literatura latina cristã.

A origem e a evolução do problema

Intimamente relacionada com a reflexão sobre a autenticidade do epistolário passou a andar, a partir de determinada altura, a que tinha por alvo uma eventual adesão senequiana ao Cristianismo, mas, antes de tratarmos este assunto mais de espaço, vale a pena analisarmos os depoimentos dos Padres da Igreja, no propósito de percebermos como encaravam a figura de Séneca e, deste modo, começarmos a depreender confluências e divergências entre Cristianismo e Estoicismo e esboçarmos os primeiros limites temporais para a elaboração do epistolário.

Dos Padres da Igreja, o primeiro a mostrar um bom conhecimento de Séneca foi Quinto Tertuliano, que viveu entre c. 160 e c. 240 d.C., e, por volta de 195, se converteu ao Cristianismo. Entre os oito passos onde explicitamente se menciona o nome ou apenas se pressente o texto de Séneca, conta-se *Anim.* 20.1, onde se por ler: *Seneca saepe noster*.¹ Não sugerem, no entanto, estas palavras,

¹ Outras alusões directas a Séneca encontram-se em *Anim.* 42.2, *Ap.* 12.6, 50.14 e *Res.* 1.4, ao passo que o hipertexto senequiano se pressente claramente em *Ap.* 22.11, 48.8 e 50.5.

no entender da maior parte dos investigadores modernos, uma convicção do Apologeta e Teólogo numa conversão de Séneca ao Cristianismo – tanto mais que, conforme observa Bocciolini Palagi, «Tertulliano citando altrove Seneca ne parla inequivocabilmente come di un pagano»² –, mas apenas a consciência de algumas confluências temáticas.³ A termos e frases senequianas recorreu ainda Cipriano (c. 200-258 d.C.) para expor o seu próprio pensamento.⁴ Séneca, descrito por Lactâncio (c. 240-c. 320) como *omnium Stoicorum acutissimus* e como *morum uitiorumque publicorum et descriptor uerissimus et accusator acerrimus* (*Inst.* 1.5.19), no dizer do referido Padre da Igreja, *quam multa alia de deo nostris [Christianis] similia locutus est* (*Inst.* 1.5.28).

E tais foram as afinidades ideológicas que o teólogo encontrou no Cordubense, que chegou a admitir que, mediante orientação adequada, poderia este «homem ignaro da verdadeira religião» ter abraçado o Cristianismo (*Inst.* 6.24.13-14):

Quid uerius dici potest ab eo, qui Deum nosset, quam dictum est ab homine uerae religionis ignaro? [...] Potuit esse uerus Dei cultor si quis illi monstrasset, et contempsisset profecto Zenonem et magistrum suum Sotionem, si uerae sapientiae duces nactus esset.

Do exposto, parece, por conseguinte, legítimo concluir que, na esteira do que a tradição apologética havia feito relativamente a outros filósofos, pretenderia Tertuliano procurar, numa filosofia que tinha chegado aos mais diversos estratos da população, pontos de contacto com uma religião que sentia urgência em ganhar adeptos. O processo e o propósito aparecem, de resto, documentados num contemporâneo dos dois primeiros, Mínúcio Félix (fl. 200-40 d.C.), que, em *Oct.* 20.1, observa: *aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos.*

Se, para alguns investigadores, o silêncio dos Padres referidos relativamente ao epistolário e sobretudo o testemunho de Lactâncio acerca do desconhecimento senequiano da religião cristã, constituem indícios seguros de que, entre 304 e 324 – período de composição provisória e de redacção definitiva das *Institutiones diuinae* –, ainda não tinham sido forjadas as *epistulae Senecae ad Paulum* ou *Pauli ad Senecam*, outros há que, com a falta de profundidade religiosa e filosófica da mensagem veiculada nas referidas cartas, e a sua escassa difusão na época de Lactâncio, justificam o desinteresse que por elas manifestaram os referidos teólogos.⁵

² Palagi, 1978, 7-8.

³ Scarpat, 1977, 110.

⁴ Scarpat, 1977, 110 n. 3.

⁵ Entre os primeiros investigadores contam-se, Momigliano, 1950, 326; Palagi, 1978, 9; e Natali, 1995, 12; e entre os segundos, Franceschini, 1981, 830-831; e Ramelli, 1997, 300 e 307.

Apesar de se não referirem a qualquer correspondência entre Paulo e Séneca, já os *Actos Apócrifos dos Apóstolos*, que devem ter sido compostos entre os séc. II e IV d.C., relatavam a gesta de Paulo na corte de Nero. E seria precisamente aqui que, para Bocciolini Palagi, estaria a origem da lenda do contacto entre Paulo de Tarso e o Séneca que teria servido de intermediário entre o apóstolo e Nero.⁶

No âmbito de uma reflexão sobre escritos “não cristãos” que tratam de temas cristãos (Fílon, cap. 11; Flávio Josefo, cap. 13 – ambos considerados por Herrmann cristianóforos;⁷ e Justo de Tiberíades, cap. 14), e depois de ter procedido à distinção entre os escritos *autentici* e os *apócrifi* que então circulavam sob o nome dos apóstolos, fez Jerónimo, em *De uiris illustribus XII*, a primeira referência conhecida a uma correspondência entre Séneca e Paulo de Tarso:

*Lucius Annaeus Seneca Cordubensis, Sotionis stoici discipulus et patruus Lucani poetae, continentissimae uitae fuit. Quem non ponem in catalogo sanctorum, nisi me illae epistolae prouocarent quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam aut Senecae ad Paulum, in quibus, cum esset Neronis magister et illius temporis potentissimus, optare se dicit eius esse loci apud suos, cuius sit Paulus apud Christianos. Hic ante biennium quam Petrus et Paulus martyrio coronarentur a Nerone interfectus est.*⁸

«Lúcio Aneu Séneca de Córdoba, discípulo do estóico Sócion e tio paterno do poeta Lucano, levou vida assaz regrada. Não o incluiria no catálogo dos santos se a tal me não tivessem induzido as cartas que são lidas por muitos, de Paulo a Séneca ou de Séneca a Paulo, e onde, embora mestre de Nero e o homem mais poderoso do tempo, diz que desejava ser tido junto dos seus na mesma conta em que era tido Paulo junto dos Cristãos. Dois anos antes de Pedro e Paulo receberem a coroa do martírio, foi mandado assassinar por Nero.»

Com base na possibilidade de, em 392, ano da publicação de *De uiris illustribus*, se encontrar Jerónimo na Terra Santa, admite Barlow a hipótese de o autor não ter contactado directamente com o epistolário, mas dele ter tido notícia por carta de amigos.⁹ Depois de, na esteira de Westerburg (1881), propor a supressão, em *nam qui meus tuus apud te locus, qui tuus uelim ut meus* (*Ep.* 12 Barlow), da expressão *apud te*, e de afirmar que o teor da frase resultante diverge do da seguinte de Jerónimo: *optare se dicit eius esse loci apud suos, cuius sit Paulus apud Christianos* –; e após rejeitar a emenda adoptada por Erasmo (*nam qui tuus est apud tuos locus, uelim ut apud meos sit meus*) – por cuidar

⁶ Palagi, 1978, 10.

⁷ Herrmann, 1979, 10.

⁸ Cito a partir de Barlow, 1938, 122.

⁹ Barlow, 1938, 81.

que, embora aproxime o passo do de Jerónimo, o afasta substancialmente de Paulo, *Gl* 4.12, onde se lê: *estote sicut ego quia et ego sicut uos* – formula Momigliano a hipótese de Jerónimo ter lido um manuscrito corrupto ou de ter recebido uma impressão errada de algum correspondente. Em todo o caso, não deixa o investigador de reconhecer a precedência da referida carta relativamente ao passo do Padre da Igreja.¹⁰ Exposta a teoria de Kreyher, que, no séc. XIX, sustentara a existência de uma correspondência efectiva entre Séneca e Paulo de Tarso; o conhecimento, por parte de Lino, Agostinho e Jerónimo, da referida correspondência; e o carácter completamente espúrio da que nos chegou, demarca-se Sevenster desta perspectiva, ao afirmar: «Nevertheless it still seems most likely to me that Jerome is here drawing on his imperfect, probably second-hand knowledge of the contents of the correspondence known to us.»¹¹ Com perspicácia observou Herrmann que, à luz da data indicada na *Ep.* 12 Barlow, não faz qualquer sentido o desejo de Séneca de ocupar junto dos seus uma lugar semelhante ao de Paulo junto dos Cristãos, uma vez que, embora o *quinquennium* estivesse no fim, não se encontrava Paulo em situação assaz favorável junto dos partidários de Tiago, *o Menor*, e de Pedro.¹²

Além das dificuldades relacionadas com a identificação exacta do *corpus* a que S. Jerónimo se referia, outras têm surgido quanto ao modo como o Padre da Igreja o encararia: se, para alguns, o passo citado e o cotexto em que ocorre são absolutamente neutros no que à resolução do problema da autenticidade diz respeito,¹³ outros há que registam um certo embaraço de S. Jerónimo relativamente à aceitação da autenticidade do epistolário,¹⁴ e outros ainda a quem tanto texto como cotexto não oferecem quaisquer dúvidas de que S. Jerónimo consideraria o epistolário autêntico.¹⁵

Adepto da última perspectiva, justifica, no entanto, Mastandrea o contraste entre, por um lado, o silêncio, em *De uiris illustribus*, relativamente aos rituais socráticos e catonianos que tornaram a morte de Séneca um símbolo supremo de liberdade e autodomínio, e, por outro, o conhecimento que, ao traduzir Eusébio de Cesareia, *Chronicon*, p. 184, Jerónimo revela das circunstâncias concretas da morte de Séneca, com o facto de aquele modo de encarar a morte ser absolutamente injustificável à luz dos valores cristãos e com o propósito de

¹⁰ Momigliano, 1950, 326-327.

¹¹ Sevenster, 1961, 14.

¹² Herrmann, 1979, 10.

¹³ Erbetta apud Natali, 1995, 9; e Palagi, 1978, 12. Com base no pressuposto de Jerónimo e Agostinho não terem analisado as *Epistulae*, sustentou Aubertin, apud Scarpat, 1977, 713-14, que os referidos Padres da Igreja terão deliberadamente deixado ao critério do leitor uma tomada de posição relativamente à autenticidade da correspondência.

¹⁴ Momigliano, 1950, 329; Herrmann, 1979, 10-11.

¹⁵ Scarpat, 1977, 114 e 116-117; Gamba, 1998, 212-213.

enriquecer o epistolário de conteúdos ideológicos que haveriam de preparar o processo que acabaria por desembocar na lenda da conversão de Séneca ao Cristianismo, e, noutro plano, com o propósito de elevação do Filósofo a paradigma de um ética estoíca não conflitual com o ensinamento religioso, e a «“martire laico” della coerenza estrema ai propri principî, oggetto nei secoli di devota meraviglia per tante generazioni di intellettuali cristiani impegnati in politica.»¹⁶

Quanto ao pormenor do uso da expressão *a Nerone interfectus est*, depois da alusão ao martírio de Pedro e de Paulo e em referência a Séneca, chamou Mastandrea, com perspicácia, a atenção para os propósitos de juntar, num fim comum – o martírio –, os destinos de Pedro, de Paulo e de Séneca, e de fazer recair sobre Nero o odioso das três mortes.¹⁷ O efeito do passo junto de católicos e romanos curiosos relativamente ao cristianismo é fácil de imaginar.

Embora Jerónimo ainda discorde das oscilações do pensamento senequiano relativamente ao destino *post mortem* da alma e, mais concretamente, do teor epicurista de *Troades* 397 (*Post mortem nihil est ipsaque mors nihil*¹⁸), não deixa o Padre da Igreja, conforme se depreende de passo do *Aduersus Iouinianum* (2.6: *manducet et bibat, qui post cibos expectat interitum, qui cum Epicuro dicit Post mortem nihil est et mors ipsa nihil est*) composto em 393 e descoberto por Ilona Opelt, de omitir qualquer referência a Séneca, de modo a fazer recair sobre Epicuro o odioso de tal pensamento.¹⁹

Algum tempo depois, mais propriamente em 413, é Santo Agostinho quem, em *Epistula ad Mecedonium*, se refere à correspondência nestes termos: *Merito ait Seneca (qui temporibus Apostolorum fuit, cuius etiam quaedam ad Paulum apostolum leguntur epistolae): Omnes odit qui malos odit.*²⁰ «Justamente Séneca (que viveu no tempo dos Apóstolos e do qual ainda se lêem algumas das cartas a Paulo Apóstolo) diz: Odeia todos quem odeia os malvados.»

Do ponto de vista linguístico, importa registar a ocorrência, em S. Agostinho, da forma *leguntur*, que já encontrámos no depoimento de S.

¹⁶ Mastandrea, 1988, 54. Se, na época medieval, muitos eram os que recordavam, em toada elogiosa, o comportamento de Séneca, outros havia que a jogos etimológicos recorriam para o criticarem: *Quodam presagio Seneca nomen habuit quasi 'Se necans', quia quodammodo licet coactus manu propria se necauit* (Jacopo da Varazze, apud Mastrandrea, 1988, 55).

¹⁷ Mastandrea, 1988, 52.

¹⁸ Cito a partir de *L. Annaei Senecae Tragoediae*, recognouit breuique adnotatione critica instruxit Otto Zwielerlein, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1986, 397.

¹⁹ Sobre o assunto, v. Mastandrea, 1988, 56-7. Antes de Jerónimo havia Tertuliano citado a sentença epicurista de Séneca, fr. 28 Haase de *De imatura morte*, ou, segundo Marion Lausberg, de *De remediis fortuitorum*, em *Anim.* 42.2 (*multo coactius Seneca 'Post mortem – ait – omnia finiuntur, etiam ipsa'*), em *Resurr.* 1.4 (*ait et Seneca omnia post mortem finiri, etiam ipsam*), e 3.3 (*et cum aiunt 'Mortuum quod mortuum est' est 'Viue dum uiuis' et 'Post mortem omnia finiuntur, etiam ipsa', tunc meminero et cor uulgi cinerem a deo deputatum et ipsam sapientiam saeculi stultitiam pronuntiatam*).

²⁰ *Ep.* 153.14 = PL 33, 659

Jerónimo e que, conjugada com a ausência, na restante obra do primeiro, de qualquer outra referência ao epistolário, pode indiciar a possibilidade de o autor da *Ep. 153 (ad Macedonium)* não ter tido entre mãos a correspondência e se ter fundado no passo citado de *De uiris illustribus*.

Ora no âmbito de uma polémica contra a religião pagã e ao considerar os *tria genera theologiae* (o *mythicon*, ou *fabulosum*; o *physicon*, ou *naturale*; e o *ciuile*) discriminados por Varrão, que condenara o primeiro, mas defendera os outros dois e mostrara preferência pelo *naturale*, haveria Agostinho, em *De ciuitate Dei* 6-7 – o tratado foi escrito entre c. 413 e 426 –, de recorrer a Séneca, que considerava inferior a Varrão, para, num primeiro momento e na linha de outras convergências do pensamento do filósofo estóico com o dos autores cristãos, refutar a distinção varroniana entre a teologia civil e a mítica que se apresentava nos espectáculos teatrais; e, num segundo momento, acusar Séneca de incoerência: se, por um lado, condenava a teologia mítica e, em *Contra superstitiones* – tratado amplamente citado e hoje perdido –, os ritos orgiásticos e as celebrações religiosas oficiais que ocorriam no Capitólio, não se coibia, por outro lado, de preceituar o dever do intelectual, da pessoa culta e do filósofo, de conservar, observar e respeitar os rituais religiosos oficiais, não por devoção sentida, mas por serem instituídos pelo estado.²¹

Embora este modo de encarar a dependência da religião relativamente ao estado se justifique como forma de assegurar e reforçar o respeito das massas pelos seus políticos e pelas instituições políticas;²² já se verificasse p ex. na época de Cícero e, em Séneca, ainda se compreenda melhor à luz das suas responsabilidades governativas, a verdade é que, ao considerar os fundamentos desta visão da religião como *instrumentum regni*, não deixará Agostinho de criticar o desprezo estóico do *sapiens* pelo *populus*, ou pelos *stulti*; ou a crença na capacidade humana que leva à busca de uma falsa liberdade;²³ ou ainda, em 6.11, o facto de Séneca, apesar de reconhecer a superioridade da religião

²¹ Sobre este assunto, v. Gallicet, 2000, 445ss. Que esta crítica remontava à época do próprio Séneca, mostram-no *Dial. 7. 17-28*. Para justificar as divergências de S. Agostinho relativamente a Séneca, invoca Traina, citado por Gallicet, 2000, 452, o uso que da *superbia* do segundo fizeram Pelágio e seus seguidores para rejeitarem o pecado original e negarem a necessidade de graça divina para a salvação, e, deste modo e por meio de uma perspectiva optimista da natureza humana, entrarem em rota de colisão com o intransigente teocentrismo de Agostinho. Veja-se, a propósito, Mastandrea, 1988, 75-77, que fala de «controversie teologiche attuali, che spesso sceglievano il loro terreno di scontro nella valutazione etica della cultura profana e della società secolare.» No que a Agostinho diz respeito, importa notar que já havia cedido à perigosa tentação de se aliar ao estado, mais concretamente ao imperador Constantino, para vencer os donatistas.

²² Vejam-se os testemunhos de Pol. 6.56.6-15, Cic. *Diu.* 2.70, e Liv. 1.19.4-5, em Scarpat, 1977, 25-31.

²³ Mastandrea, 1988, 77.

hebraica sobre a pagã, nela criticar a observância do sábado e o desperdício, no ócio, de um sétimo da vida dos Judeus.

Em *De ciuitate Dei* 5, tinha já S. Agostinho refutado a teoria do fatalismo astral. De um passo que Séneca dissera traduzido de Cleantes, mas o Bispo de Hipona atribui ao Cordubense (*Ep.* 107.11), isolara o Padre da Igreja o verso *ducunt uolentem fata, nolentem trahunt*, e, depois de citar *Od.* 18.136-7 em tradução de Cícero, em *Fat.* frg. 4, que *Stoicos dicit uim fati asserentes istos ex Homero uersus solere usurpare*, e após dizer que estes filósofos *Iouem appellant quem summum deum putant, a quo conexionem dicunt pendere fatorum*, «Agostino prosegue rifiutando il tentativo di Cicerone che, pur di respingere il *fatum* necessitante e salvare *liberam uoluntatem* degli uomini (...), giunge sino a negare la *praescientia futurorum* da parte di Dio (...). Posizione, questa di Cicerone, che, pur opponendosi ad essa, sta alla pari com quella degli stoici, i quali, pur sostenendo *omnia fato fieri*, negano, con una clamorosa contraddizione, *omnia necessitate fieri*, l'uno e gli altri proprio per salvare l'umana libertà (...). Erronee ambedue le posizioni – continua Agostino –, anche se piú condannabile è la posizione di Cicerone: *quod uero negat ordinem omnium causarum esse certissimum et Dei praescientiae notissimum, plus eum quam Stoici detestamur* (...). Tuttavia, anche la posizione stoica è da respingere, perché nella sostanza essi negano, al di là dei sofismi verbali, l'umana libertà: «Perciò, se volessi usare il termine “fato” per indicare qualche situazione reale, direi che fato del piú debole è la volontà del piú forte che lo ha in suo potere, piuttosto che dire che la capacità di scelta della nostra volontà ci sia sottratta da quella serie di cause che gli stoici, secondo un uso non comune, ma loro proprio, chiamano, fato.»²⁴

Embora S. Agostinho se recuse a identificar Deus com qualquer entidade que, por meio da coacção e da privação da capacidade de escolha, torne escravo o ser humano; reiterar o livre arbítrio de cada indivíduo em *De libero arbitrio* (escrito entre 388 e 395/6), *De correptione et gratia* (de 428) e em *Opus imperfectum contra Iulianum* 6.11 (de 428-30); mesmo em caso de renitência ou recusa humana, negue o *trahere* do verso senequiano; e, por conseguinte, critique a ambiguidade subjacente à identificação do *fatum* com a *summi patris uoluntas*, não deixa o Bispo de Hipona de ter presente a sua própria conversão, parcialmente descrita em *Conf.* 8.5.11, onde, depois de reconhecer que já se encontrava mais no que em si aprovava, observa: *Ibi enim magis iam non ego, quia ex magna parte id patiebar inuitus quam faciebam uolens*. «Pois já aí havia mais de não eu, porque, em grande parte, mais o sofria, contra vontade, do que o fazia, querendo.» (trad. Espírito Santo e Pimentel) De qualquer modo, em contraste com o que diz Séneca do *fatum*, o Deus de Agostinho, constante, amoroso, paciente e sábio, incita *stimulis internis* (*Conf.* 7.8).

²⁴ Gallicet, 2000, 464.

Sem ser propósito desta reflexão uma análise exaustiva da relação de Séneca com Santo Agostinho, serviram os exemplos aduzidos para mostrar algumas das divergências entre Séneca e Santo Agostinho e, por conseguinte, a pouca importância que o segundo dá à correspondência entre o filósofo de Córdoba e Paulo de Tarso. Além disso, foi o próprio Agostinho quem, em *C.D.* 6.1, chamou a atenção para o facto de Séneca nunca referir os Cristãos, mesmo quando se encontravam em diferendo com os Judeus. O mais provável é que não acreditasse na autenticidade do epistolário.

Na *Passio sancti Pauli apostoli* dos *Acta Pauli*, atribuída ao Papa Lino – talvez sucessor directo de São Pedro e, por conseguinte, contemporâneo de Pedro e Paulo –, emprega-se a forma *amicitia* para descrever a relação de Séneca com Paulo de Tarso, e a expressão *amicali colloquio* para caracterizar a correspondência.²⁵ Se Kreyher fez remontar o início de uma tradição sobre os contactos entre Séneca e Paulo de Tarso a cerca de cinquenta anos após os factos referidos na *Passio*, chamou, no entanto, Sevenster a atenção para o carácter posterior das referências à Trindade, ao Santíssimo Sacramento e às fórmulas do *Credo niceno* (de 325), e ainda para as semelhanças por vezes literais com a *Vulgata* (posterior a 390);²⁶ e Ramelli situou a referida *Passio* no séc. IV,²⁷ Vouaux e Leclercq situaram no séc. V,²⁸ Bocciolini Palagi no VI,²⁹ Barlow no VII,³⁰ e Momigliano entre o fim do séc. VI e o do VII d.C.³¹ Na medida em que a obra referida não passa de uma reelaboração latina dos *Acta Apocrypha Petri et Pauli*, que, por sua vez, escritos em grego, não continham qualquer referência ao episódio senequiano, é legítimo supor que se trate de uma interpolação da autoria de quem traduziu o original grego que aparecia junto à tradução latina.

Por volta de 795 d.C., antepôs Alcuíno (c. 730-804), na edição que preparou para Carlos Magno, o seguinte dístico ao epistolário: *Hic Pauli et Senecae breuiter responsa leguntur – quatenam notauit nomine quisque suo.*³² A

²⁵ Pseudo-Lino, *Passio sancti Pauli apostoli, Acta apostolorum apocrypha*, I ed. R. A. Lipsius, Leipzig, 1891, p. 24: *Concursus quoque multus de domo Caesaris fiebat ad eum [sc. Paulum] credentium in dominum Iesum Christum et augmentabatur cotidie fidelibus gaudium magnum et exultatio. Sed et institutor imperatoris adeo illi est amicitia copulatus, uidens in eo diuinam scientiam, ut se a colloquio illius temperare uix posset, quatinus si ore ad os illum alloqui non ualeret, frequentibus datis et acceptis epistolis ipsius dulcedine et amicali colloquio atque consilio frueretur, et sic eius doctrina agente spiritu sancto multiplicabatur et amabatur, ut licite iam doceret et a multis libentissime audiretur. Disputabat siquidem cum ethnicorum philosophis et reuincebat eos, unde et plurimi eius magisterio manus dabant. Nam et scripta illius quaedam magister Caesaris coram eo relegit et in cunctis admirabilem reddidit. Senatus etiam de illo alta non mediocriter sentiebat.* Apud Natali, 1995, 113 n. 177.

²⁶ Sevenster, 1961, 10-11.

²⁷ Ramelli, 1997, 307.

²⁸ Colhi esta informação em Natali, 1995, 64.

²⁹ Palagi, 1978, 19.

³⁰ Barlow, 1938, 7.

³¹ Momigliano, 1950, 327.

³² Colhi esta informação em Franceschini, 1981, 827-828.

partir do séc. IX, começam as cartas a circular em conjunto com as *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales*, mas nunca com o *corpus* paulino. É, de resto, entre este século e o XII ou XIII que se situam os manuscritos das *Epistulae Senecae ad Paulum aut Pauli ad Senecam* de que dispomos.

Embora investigadores como Fleury e Barlow tenham feito remontar à época medieval a ideia de que Séneca se teria convertido ao Cristianismo, demonstrou Momigliano que, na referida época, em outra conta não seria Séneca tido senão na de amigo de Paulo de Tarso ou do Cristianismo,³³ e que o início da lenda se devia procurar nos primórdios do Humanismo italiano, mais propriamente em Giovanni Colonna que, por volta de 1332 e em *De uiris illustribus*, escreveu:

*hunc saepe credidi christianum fuisse, maxime cum magnus doctor Ieronimus ipsum in sanctorum catalogo ascribat.... sed potissime inducor ad credendum hunc fuisse christianum ex iis epistolis notis toti orbi terrarum que inscribuntur Pauli ad Senecam etc.*³⁴

³³ Momigliano, 1950, 334. «Freculfo, lo storico del IX secolo, definisce Seneca *uirum nobilem et Pauli apostoli amicum*. Ottone di Frisinga scrive in un passo *L. Seneca non tam philosophus quam pene Christianus dicendus* e in un altro, che allude alla corrispondenza, *Christianae religionis amicum se fore ostendit*. Pietro il Venerabile abate di Cluny nel trattato *Contra Petrosianos* cita le lettere di Seneca a Paolo come scritte da un pagano. Pietro Comestor nella *Historia scholastica*, parlando di S. Paolo, fa una distinzione: *multos de familia Neronis conuertit et familiaritatem S. magistri Neronis comparauit*. Giraldo Cambrense chiama Seneca *philosophum gentilem*. Anche Ruggiero Bacone nel suo *Opus Maius* non va al di là di una parafrasi di certi complimenti di S. Paolo a Seneca contenuti nella corrispondenza. Nessun filosofo medievale espresse la sua ammirazione per Seneca in termini più forti di Abelardo: *maximus ille paupertatis et continentiae sectator et summus inter uniuersos philosophos morum aedificator*. Quando Eloisa volle persuadere Abelardo a non sposarla, citò l'Epistola 72 di Seneca: quando volle persuaderlo a scriverle, citò Epistola 40. Ma per Abelardo Seneca è *gentilis*.» No que a Freculfo diz respeito, importa notar que, pouco depois das palavras citadas, haveria de retomar quase à letra as palavras de Jerónimo citadas. Otloh de Saint'Emmeran (séc. XI) mostra-se surpreso com a presença de tanta *prudencia* num dos infieis quanta a que se pode encontrar em algum dito dos seus provérbios (cf. Natali, 1995, 66 e 113 n. 183). Com Feculfo concordam Honório de Autun, Vicente de Beauvais, Martinho Polono, Rogério Bacon (cf. Natali, 1995, 67-8). Outro testemunho da amizade entre Séneca e Paulo de Tarso ocorre em Pseudo-Agostinho, *Sermones ad fratres in eremo commorantes, Sermo XVII: De uigilatione et otiositate uitanda* (PL 40, 1263): *Vigilate ergo, fratres, otiositatem deponentes in cunctis. Quid enim otium est, nisi uiui hominis sepultura, ut ait paganus ille sanctissimi Apostoli amicus charissimus? O passo ecoa Séneca, Ep. 82.3, onde se lê: otium sine litteris mors est et hominis uiui sepultura*. João de Salisbúria, discípulo de Abelardo, emprega uma forma do substantivo *familiaritas* para descrever a relação entre Séneca e Paulo de Tarso (cf. Natali, 1995, 69). Entre os autores cristãos que apreciavam os ensinamentos de Séneca e o não consideravam cristão, vale finalmente a pena mencionar Guilherme de Malmesbúria, Guilherme de Saint-Thierry, Godofredo de Saint-Victor e Vivaldo, abade de Corvey.

³⁴ Apud Momigliano, 1950, 336. Em composição poética sobre Séneca e Paulo, tinha um anónimo empregado, na última folha de um manuscrito de Metz designado por M (séc. XI-XII), a frase *fit mox per cuncta fidelis* «por causa de tudo isto em breve se torna cristão», para descrever a relação entre Séneca e o Cristianismo, mas, pouco depois, haveria o mesmo autor de considerar Séneca *indignus... baptisate Christi* (apud Natali, 1995, 114 n. 185 e 186).

Nesta linha e em comentário a Dante, datado de 1373, recorreu pela primeira vez Giovanni Boccaccio a Tácito, *Ann* 11-16 e *Hist.* 1-5, para estudar a vida de Séneca, e interpretou a libação de Séneca a Júpiter Libertador, em Tácito, *Ann.* 15.64, como dirigida a Jesus Cristo, e, por conseguinte, como uma confirmação da adesão de Séneca ao Cristianismo. Vale, de resto, a pena transcrever as palavras de Boccaccio sobre o epistolário: «Esser parole scritte da S. Paolo, le quali, bem intese, assai chiaro mi pare dimostrino S. Paolo lui aver per cristiano.»³⁵

Foi já no séc. XV que Lionello d'Este (1407-1450), com eventual influência de Guarino da Verona (1374-1460), e Lorenzo Valla (1405-1457) pela primeira vez refutaram as teorias de Colonna e de Boccaccio, e, ao cabo, negaram a autenticidade do epistolário.

Convencido de que as *Epistulae* tinham sido compostas para demonstrar o Cristianismo de Séneca, sustentou o protestante Erasmo, em prefácio à edição de Séneca de 1515, que maior proveito retiraria o leitor se considerasse os escritos de Séneca como os *hominis ignari nostrae religionis*,³⁶ e, no prefácio à edição de 1529, criticou o carácter insulso e desajustado da correspondência (*frigidius aut ineptius*³⁷); acusou Jerónimo de ter conhecimento do engano e de ter abusado da credulidade das pessoas simples (*Hieronymus non ignarus fuci, abusus est simplicium credulitate*); observou que nada existe nas cartas supostamente escritas por Paulo digno do pensamento paulino (*nihil est in Paulinis epistolis illo Pauli spiritu dignum*); e notou a escassez de referências por parte de Paulo ao nome de Cristo – só ocorre em *Ep.* 14.9. Apreensivo quanto ao facto de Paulo, conhecido na tradição cristã pela sua coragem e determinação, se limitar a repreender Séneca por ter mostrado a Nero cartas que o natural de Tarso tinha escrito para todas as igrejas, e a justificar-se *quod epistolis suis nomen suum soleat subscribere*, interrogou-se Erasmo sobre como se poderia conciliar esta tentativa de ocultar o Evangelho com a corajosa e longa carta que há muito tinha o natural de Tarso enviado aos Romanos, ou se a mensagem que pretendia transmitir poderia legitimar uma ocultação de crenças religiosas para agradar ao imperador. Dado o facto de a cólera do imperador pelos Cristãos ser amplamente conhecida em Roma, estranha Erasmo as palavras de Séneca a Paulo sobre os suplícios a que o imperador sujeitava os membros daquela religião e sobretudo a opção do Cordubense por um suporte escrito, em detrimento da segurança associada à oralidade,

³⁵ Apud Momigliano, 1950, 337.

³⁶ Apud Natali, 1995, 75 e 117 n. 225. Erasmo ainda completou deste modo a sua reflexão sobre o assunto: *Etenim si legas illum ut paganum, scripsit Christiane, si ut Christianum, scripsit paganice.*

³⁷ O juízo de Erasmo, na edição de 1529 das *Senecae opera* (Basel), acerca do epistolário, aparece transcrito em Franceschini, 1981, 840-841. Também se pode encontrar em Bouillet *et al.*, 1829, 470-473.

para tecer tais considerações. Quanto ao estilo e aos temas tratados, não deixa Erasmo de registrar o contraste entre, de um lado, a *copia* e o *affectus* com que Paulo escreve a Filémon acerca de coisas vulgares e, do outro, a forma árida (*ieiune*) e fria (*frigide*) como o Apóstolo se dirige a um homem culto, como Séneca, para lhe falar da necessidade de abraçar o Cristianismo; ou, no propósito de melhorar o latim de Paulo, o envio, por parte de Séneca, de um livro *De copia uerborum*, a um homem que, como ele próprio, dominaria perfeitamente a língua grega; ou a contradição resultante de Séneca ensinar que a dicção do filósofo deve ser mais grave em sentenças do que ornada com palavras, e requerer de Paulo *Romani sermonis copiam*; ou o facto de, nas suas próprias cartas, se não revelar Séneca mais culto e desembaraçado do que Paulo.³⁸

Ao considerar o passo a que Jerónimo se refere nas palavras supracitadas e que o leva a incluir Séneca no catálogo dos santos, onde também se mencionam não só judeus mas também hereges expulsos da comunidade da Igreja, refere Erasmo que, embora Jerónimo justifique, com a modéstia senequiana, as palavras parafraseadas, a verdade é que o desejo de Séneca de ocupar, *apud* ... *ethnicos*, um lugar semelhante ao de Paulo entre os Cristãos, se pode compreender a partir de um testemunho de Tácito segundo o qual, acossado por invejas e calúnias de muitos, tinha Séneca solicitado a Nero que o deixasse *opes ac dignitatem... resignare qui dederat*. Interroga-se, no entanto, o humanista holandês:

Sed quid refert magnusne sit an humilis, modo sit apud idolatras? Optare potius debuit ut sibi liceret uel inter humiles Pauli discipulos numerari. Talis uox poterat illum commendare Christianis affectibus.

Para rematar a refutação da lenda do Cristianismo senequiano e da autenticidade da correspondência, aduziu, por fim, Erasmo as circunstâncias da morte do filósofo, mais propriamente o contraste entre o modelo socrático, seguido por Séneca, e os princípios da moral cristã, que, em circunstância alguma, aceitam o suicídio; bem como o facto de, nem naquele momento, ter Séneca ousado proferir o nome de “Cristo”, mas ter libado *Ioui Liberatori*.³⁹

³⁸ E Erasmo conclui, desta forma, esta parte da sua reflexão: *Scurrilis impudentia est sic facere loquentem Senecam, blasphemiam est sic facere loquentem Paulum. Non dubito quin uel mulio uel agaso Senecae minus inepte fuerit scripturus: Paulo uero quid est minus ieiunum aut somniculosum? Et tamen in has epistolas extant uerbosi commentarii. Quid his iudiciis caecius? Haec non admonerem nisi talibus imposturis nimium et in aliis tribuant interdum Christiani.*

³⁹ *Postremo si uerum est quod hae fingunt epistolae, quis unquam Christianus sibi fuit supplicii minister? Quis in uxore sua probauit ut citra necessitatem sibi mortem conscisceret? Sed in balneum calidum illatus, quum iam deficeret, sparsit aquam sanguine mixtam, et Socraticum quiddam referens dixit, 'Hoc libo Ioui liberatori'; per Iouem, ut aiunt, liberatorem, uerum Deum intelligens. Adeo ne moriens quidem ausus est nominare Christum. Sed ego nimis multa de re nibili.*

Pelo séc. XVIII se prolongou, de um modo geral, o esforço de demonstração do carácter infundado da lenda, mas o séc. XIX assistiu a um reflorescimento da ideia da conversão de Séneca ao Cristianismo. Para isso, muito contribuíram duas obras de fôlego: uma da autoria de Amedée Fleury, intitulada *Saint Paul et Sénèque. Recherches sur les rapports du Philosophe avec l'Apotre et sur l'infiltration du Christianisme Naissant* (Paris 1853) – que sugeriu a perda do epistolário autêntico, a que se referiam os Padres da Igreja, e a atribuição a um monge do séc. IX ou X do contrafeito que nos chegou; continuou a notar as semelhanças entre o pensamento de Séneca e o de Paulo (cf., p. ex., Bouillet *et al.* 1829); registou coincidências biográficas passíveis de proporcionarem um contacto directo ou indirecto entre ambas as personagens; e, ao cabo, concluiu pela influência do Cristianismo em Séneca⁴⁰; e outra de Johannes Kreyher (*L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristentum*, 1887), que, a cada passo da obra de Paulo, vislumbrava a influência senequiana (e.g. 2Ts 2.1-12, o anticristo seria Nero, e o *katechon* Séneca)⁴¹.

Da refutação de Fleury se encarregaram Ch. Aubertin, em *Étude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et Saint Paul* (Paris 1857), que sustentou a possibilidade de a correspondência ter sido forjada no séc. IV,⁴² e, já no séc. XX e na esteira de Aubertin, Sevenster, que cuidadosamente reexaminou as afinidades encontradas por Fleury entre Séneca e Paulo de Tarso para chegar à conclusão de que se encontram ao serviço de duas mundividências completamente diferentes.

Ao considerarmos as diversas edições da correspondência e os vários estudos que no séc. XX se publicaram sobre o assunto, deparamos com investigadores que a consideraram apócrifa (Barlow, 1938, 1; Momigliano, 1950, 333; Palagi, 1978, 10-11; Natali, 1995, 96); outros que, embora a tenham considerado apócrifa, não deixaram, baseados sobretudo na vida de Séneca e na de Paulo de Tarso, na cronologia das cartas e em dados de natureza arqueológica, de notar uma evolução senequiana, ditada pelo Estoicismo, de uma hostilidade inicial e familiar, para certa tolerância relativamente ao Cristianismo, mesmo sem a assumir expressamente na sua obra poética e filosófica (Scarpat, 1977, 112 e 142; Herrmann, 1979, 5 e 10-17); outros que procuram aduzir argumentos que sustentassem a possibilidade de o epistolário, na totalidade ou em grande parte, ser autêntico (Franceschini, 1981, 827-31; Ramelli, 1997, 301 e 310); e, por fim, os que defenderam mais convictamente o carácter genuíno da correspondência (Gamba, 1998, 209-250).

É, por conseguinte, altura de considerarmos os argumentos de natureza

⁴⁰ Colhi esta informação em Sevenster, 1961, 2.

⁴¹ Sobre o assunto, v. Scarpat, 1977, 113-114; e Natali, 1995, 79.

⁴² Sobre o assunto, v. Scarpat, 1977, 113-114; e Natali, 1995, 79.

biográfica e arqueológica, antes de procedermos à análise das afinidades e das diferenças entre o Cristianismo paulino e o Estoicismo senequiano.

A biografia de Séneca, de Paulo e a cronologia das *epistulae Senecae ad Paulum aut Pauli ad Senecam*

Quando se considera a biografia de Jesus Cristo, de Séneca e de Paulo, o que se nota imediatamente é a contemporaneidade das três personagens: se Jesus Cristo teria nascido pouco tempo antes da morte de Herodes-o-Grande a 4 a.C.,⁴³ já Griffin situou o nascimento de Séneca entre 4 e 1 a.C. e, na terceira edição revista do *OCD*, com Reynolds e Fantham, estendeu o referido intervalo temporal a 1 d.C.⁴⁴ – ano por volta do qual Pimentel situou o nascimento de Séneca⁴⁵, e no qual Costa e os demais tradutores da *Bíblia* situam o nascimento de Paulo de Tarso, embora Murphy-O'Connor, mencionado por Rodrigues, aponte, para o último facto, a data de 6 a.C.⁴⁶

Nos anos vinte do séc. I d.C., rumou Séneca ao Egipto, mais propriamente a casa de uma irmã de sua mãe Hélvia, então casada com o prefeito local (Gaio Galério), para se restabelecer dos acessos de tosse e da magreza e, ao cabo, escapar às ameaças de tuberculose. Embora muito se tenha especulado sobre a actividade de Séneca até 31, ano em que regressa a Roma,⁴⁷ o que, com alguma segurança, se pode afirmar é que, na sequência de uma longa tradição de literatura étnica, iniciada em Alexandria e promovida, com propósitos políticos, pelos Ptolemeus,⁴⁸ a essa altura remontarão as seguintes obras senequianas de carácter étnico-geográfico: *De situ Indiae* e *De situ et sacris Aegyptiorum*. Ora foi precisamente a propósito da primeira das duas obras referidas que Fleury, na esteira de Justo Lípsio, admitiu a hipótese – impossível de demonstrar com a informação actualmente disponível – de Séneca ter passado pela Judeia na sua

⁴³ Félix Sanson, 1988, 36; e Fuller, 1993, 356. Embora Dionísio, *o Pequeno* tenha, em 526, determinado que a data do nascimento de Cristo teria sido o ano de 753 *ab Vrbe condita*, a verdade é que, da conjugação da informação de Flávio Josefo, segundo a qual Herodes, *o Grande* teria falecido no ano 750 *ab Vrbe condita* (4 a.C.), com a bíblica de que o rei da Judeia tinha mandado assassinar todas as crianças do sexo masculino de dois anos para baixo (*Mt* 2.16-18), facilmente se conclui que o nascimento de Cristo data dos últimos anos do reinado de Herodes. Puig, 2006, 160-162, situa-a em 7/6 a.C.

⁴⁴ Griffin, 1976, 36. Reynolds, Griffin, Fantham, 2003, 96. Para a definição do primeiro intervalo temporal referido, jogou Griffin com o facto de Séneca ainda se lembrar de Asínio Polião, provavelmente falecido em 5 d.C. (*Dial.* 9.17.7; *PIR*² A 1241); de ainda ter assistido aos prodígios que acompanharam a morte de Augusto (*Nat.* 1.1.3); e de o seu *iuuentae tempus* se ter situado no reinado de Tibério e de se referir concretamente o ano 19 (*Ep.* 108.22).

⁴⁵ Pimentel, 2000, 7.

⁴⁶ Costa *et al.*, 1991, 1481; Rodrigues, 2007, 675.

⁴⁷ Pimentel, 2000, 12.

⁴⁸ Rodrigues, 2007, 41. O investigador exemplifica com a incumbência de Ptolemeu I Sóter a Hecateu, no sentido de o natural de Abdera escrever uma História do Egipto.

viagem para a Índia.⁴⁹ É possível que as viagens deste período e/ou o contacto com a comunidade judaica local e/ou com a de Roma tenham proporcionado a Séneca alguma da informação utilizada na elaboração de *De superstitione*,⁵⁰ tratado de que nos dão conta os Padres da Igreja, sobretudo Agostinho, e onde Séneca consideraria vários cultos orientais, entre os quais o Judaísmo.

Mas se dos contactos senequianos com o Judaísmo ainda encontramos ecos relativamente seguros na obra senequiana citada pelos Padres da Igreja, já no que concerne a um eventual contacto com o Cristianismo não deparamos com qualquer indício absolutamente irrefutável em obra senequiana de autenticidade insuspeita. Resta, por conseguinte, considerar o círculo de amigos e conhecidos do Filósofo para ver se, por esse meio, poderia ter conhecido Paulo de Tarso e o Cristianismo.

No propósito de demonstrar uma evolução mais ou menos oscilante de uma hostilidade primordial e familiar de Séneca para certa tolerância relativamente ao Cristianismo, ditada pelo estoicismo, começou Herrmann por considerar as lendas sobre os vários tipos de relações entre diversas personagens pagãs e o Cristianismo; as catorze *epistulae Senecae ad Paulum aut Pauli ad Senecam*, em cuja autenticidade o investigador não acredita; e o epitáfio de Séneca, que, conforme o próprio Herrmann conclui, «est monothéiste, mais sans trace de christianisme.»⁵¹ Em seguida, aduziu Herrmann, como forma de conciliar *Mt* 2.13-18 com *Lc* 2.21, a possibilidade de Jesus se não ter apresentado no templo de Jerusalém, mas no de Onias em Leontópolis, que, por sua vez, ficava perto de Heliópolis, onde se dizia que a fénix costumava nascer e perecer e que fazia parte de uma região de onde proviria o livro pseudo-sibilino lançado a 19 d.C., pouco posterior à morte de Germânico e de forte pendor messiânico, que Séneca teria conhecido no Egípto, e segundo o qual, no termo de um dos

⁴⁹ Fleury, 1853, I 155-6

⁵⁰ Três foram, de acordo com Rodrigues, 2007, 38 ss., os momentos mais importantes da emigração judaica para o Egípto: o descrito nos livros do *Génese* e do *Êxodo*, com as figuras de Abraão, José e Moisés; o da hegemonia neobabilónica e do domínio persa (525-399 a.C.) – os vestígios documentais situam no séc. VII a.C. (período assírio na Palestina) a ocorrência, no Egípto, dos primeiros sítios judaicos; e o momento decorrente das conquistas de Alexandre, nomeadamente após a batalha de Gaza, em 312 a.C., e entre 301 e 198 a.C., quando a Palestina se encontrava sob domínio político dos Lágidas. A numerosa e poderosa comunidade judaica de Alexandria (cf. Fílon, *Flacc.* 55-56 e *Legat.* 132) se ficou a dever a tradução da *Bíblia* hebraica para grego (versão dos Setenta), a criação de textos de conteúdo judaico e de forma grega (o romance *José e Assenat* ou a tragédia *Exagoge*, de Ezequiel), a filosofia de Aristobulo e de Fílon, o livro da *Sabedoria* e, em parte, a obra de Flávio Josefo. Conforme demonstrou Kasher, referido por Rodrigues, os judeus de Alexandria lutaram com os gregos por um *políteuma* que coexistisse em pé de igualdade com a *polis* grega. Em 55 a.C., foram os Judeus que, por intermédio de Pelúcio, franquearam as portas da cidade a Ptolemeu XII, e tiveram um papel fundamental na campanha alexandrina de Júlio César em 48 a.C. A presença de Judeus em Roma – que se não organizaram em *políteuma* – remonta pelo menos à anexação da Itália e às Guerras Púnicas.

⁵¹ Herrmann, 1979, 17.

ciclos da ave mítica, Roma haveria de cair às mãos dos Hebreus (Díon 57.4-5).⁵² O problema é que, conforme sustentou Puig, os dois passos bíblicos se não afiguram incompatíveis, uma vez que poderão descrever dois momentos distintos da vida de Cristo.⁵³

Sustentou depois Herrmann que Paulo de Tarso seria o chefe do grupo de Judeus dissidentes que, em benefício pessoal e do templo de Jerusalém, havia extorquido a Fúlvia, esposa de (Sêncio) Saturnino, púrpura, ouro e outros bens (cf. Josefo, *AJ* 17.81-82). Embora não seja possível determinar se existiria ou que tipo de relação existiria entre Fúlvia e Séneca, o que o investigador conclui é que, encoberto pelo antimessianismo e pelo anti-semitismo de seu tio Galério, estaria Séneca a par da propaganda cristã, levada a cabo por Paulo de Tarso, junto da comunidade aristocrática romana. À luz dos dados apresentados, parecem estas conclusões algo imaginosas.⁵⁴

Depois de referir o possível apoio de Séneca, enquanto senador, à oposição de Tibério à adopção, proposta por Canínio Galo e Quintiliano (Tácio, *Ann.* 5.18 e 6.12), de um novo livro sibilino pelo senado, ou o eventual regozijo senequiano com o *edicto de Nazaré*, onde Tibério havia censurado os Cristãos por, de acordo com os Judeus, terem violado sepulturas, classificou Herrmann de cristianizantes, Públio Pompónio Secundo, que, de acordo com Quintiliano, *Inst.* 8.3.31, haveria de ter uma discussão com Séneca sobre a propriedade do uso em tragédia da expressão *gradus eliminat*;⁵⁵ S. Mário, um riquíssimo compatriota de Séneca que foi acusado de incesto (Díon 63.22); um Paulo, que, salvo por um escravo de uma associação de lesa-majestade (Séneca, *Ben.*

⁵² Herrmann, 1979, 19 ss. O conteúdo do livro haveria de ser reproduzido por Díon 62.18, no rescaldo do incêndio de Roma, a propósito da perseguição movida por Nero aos Cristãos; e que corresponde aos versos 139 ss. do 8º livro sibilino subsistente.

⁵³ Puig, 2006, 154-5. A propósito, ainda observou, de forma perspicaz, o investigador que Lucas silencia as viagens de Jesus adulto fora do território de Israel (Fenícia, *Mc* 7.24; duas a Decápole, *Mc* 7.31 e 5.20; Cesareia e Filipos, *Mc* 8.27), a fim de realçar a importância da primeira comunidade cristã na difusão da mensagem bíblica além-fronteiras (Samaria, *Act* 8.5; Síria, *Act* 9.22; Fenícia, *Act* 11.19). Quanto à fénix, teria, de acordo com Herrmann, 1979, 29, aparecido no Egipto, antes das mortes do adivinho Trasilo e de Tibério, para anunciar a do imperador. O mesmo investigador observa que, no *Livro dos segredos de Enoch*, de um cristão do círculo de Paulo de Tarso, se referem muitas fénices, e que, na tragédia *Exodus*, de Pseudo-Ezequiel, as setenta fénix vegetais (palmeiras) simbolizam os discípulos dos apóstolos, que, por sua vez, aparecem simbolizados pelas 12 fontes.

⁵⁴ Herrmann, 1979, 27-28. Em abono da sua teoria, relacionou Herrmann a descrição do crime no passo referido com as considerações de Josefo, em *AJ* 20.97-203, onde se fala de um judeu expatriado, com receio de represálias por ter transgredido certas leis; da apresentação de certas pessoas diante do Sinédrio por terem violado certas leis; com a ligação, em Filipos, de Paulo a Lídia de Tiatiros, comerciante de púrpura; com a possibilidade de o grupo que girava em torno de Fúlvia ser helenizante e com a sólida cultura grega de Paulo.

⁵⁵ Herrmann, 1979, 28. Após o castigo de Sejano, foi Pompónio Secundo acusado de ter dado guarida a Asínio Polião [*Tac., Ann.* 6.3 (5.8)]. Segundo Herrmann, teria sido salvo pelo irmão, Quinto Pompónio.

3.36), talvez fosse o cônsul que Paulo de Tarso haveria de converter em Chipre (Act. 13.45); Pompónia Grecina; Júlia Drusila, casada com Rubélio Blando [Tácito, *Ann.* 6.33 (6.27)] e amiga da anterior.

O problema é que, além de o próprio investigador reconhecer a dificuldade em perceber como Séneca encararia Pompónia Grecina e Júlia Drusila,⁵⁶ o que se nota no raciocínio de Herrmann é uma tentativa de dar significado a situações que poderão não passar de coincidências e certas generalizações que se poderão afigurar algo abusivas. Embora Rodrigues note a existência, entre os judeus de Roma, de indivíduos que conservam o *nomen* da *gens Pomponia* (inscrições n.ºs 340/384, 473/11#; um na Catacumba da Via Nomentana e um na de Monteverde) – em sinal de que membros dessa *gens* haviam libertado escravos judeus ou adoptado judeus livres –, a verdade é que também se encontram indivíduos com *nomina* das *gentes Iulia, Claudia, Flavia e Aurelia*, e, mesmo tendo em conta a difusão do *nomen Iulius* e de outros a partir do séc. I ou a relação da representatividade da *gens Aurelia* com a *Constitutio Antoniana*, a existência de libertos com os referidos *nomina* não significa que os Imperadores com os referidos gentílicos fossem adeptos dos Judaísmo.⁵⁷ Admitindo a hipótese de a esmagadora maioria das inscrições romanas ser dos séc. III-IV d.C., poder-se-ia considerar a possibilidade de se tratar de descendência de antigos libertos ou senhores, mas, como o próprio Rodrigues também refere, as regras onomásticas tinham alcançado tal flexibilidade que se não podia taxativamente afirmar que certo Júlio Hérmias pertencesse à casa dos Júlios.

Da proximidade entre «Herodes» Agripa e Lúcio Pompónio Flaco dá por diversas vezes conta o referido investigador.⁵⁸ Ora Aristobulo, irmão de «Herodes» Agripa, também fazia parte do círculo de Lúcio Pompónio Flaco, que, nomeado governador da Síria em 32 a.C., era tio de Pompónia Grecina, que era casada com Aulo Pláucio, que, por sua vez, era da família de Pláucia Urgulanila, primeira esposa do imperador Cláudio (filho de Antónia), e da família de Lúcio e de Públio Vitélio, que, além de fazerem parte do círculo de Antónia, foram respectivamente pai do imperador Vitélio e companheiro de armas de Germânico, também filho de Antónia. Não é possível determinar se existiria algum parentesco entre Lúcio Pompónio Flaco e Públio Pompónio Secundo, mas, mesmo que tal se verificasse, não significaria forçosamente que ambos fossem, com a Pompónia Grecina que no tempo de Nero haveria de ser acusada de *superstitio externa*, dos primeiros cristãos romanos, uma vez que o facto de Grecina ser cristianizante não levou os membros da família do marido a aderirem ao Cristianismo.

⁵⁶ Herrmann, 1979, 29.

⁵⁷ Rodrigues, 2007, 145 ss.

⁵⁸ Rodrigues, 2007, 479, 481, 511, 670 e 674.

Considerada a reserva de Séneca relativamente aos Cristãos no tempo de Calígula, procurou Herrmann demonstrar que, durante o exílio na Corsega e para manter viva a esperança de regresso a Roma, se teria o Filósofo sentido obrigado a alinhar, pela hostilidade de Cláudio aos Cristãos, a sua própria atitude em relação àquela seita religiosa. Nessa medida, viu Herrmann, na alusão de *Dial.* 12.16.2 às mulheres que, uma vez adoptada a tristeza, a conservam até à morte, uma crítica velada à Pompónia Grecina que, perante a *relegatio* e a morte de Júlia Livila numa ilha, não mais abandonara o luto (Tácio, *Ann.* 13.32). A fim de excluir do passo uma eventual alusão velada a Octávia, referida em *Dial.* 6 (*Consolatio ad Marciam*) como alguém que se não tinha conseguido restabelecer da morte do filho Marcelo, situa o investigador o último diálogo referido em data posterior à do primeiro, mais propriamente em 62 d.C., mas, como refere Codoñer, tende a maioria dos investigadores a datar a *Consolatio ad Marciam* de época anterior ao exílio e a *Consolatio ad Helviam* de 43.⁵⁹

Ao contrário do que sustenta a maioria dos investigadores, não aludiria a forma *latro* de *AL* 409 R (405 ShB), v. 11, a Viriato, que, entre 147 e 139 teria lutado pelos Lusitanos contra os Romanos, mas devia ser encarada no âmbito de uma pilhagem iniciada em Córduba, na Bética, no tempo de Cláudio, e, de acordo com inscrição descoberta em *Pagus Marquesiae*, na Lusitânia, e publicada em Gruter 138, terminada nesta província na época de Nero. Ainda segundo esta inscrição, estariam esses ladrões – do tratamento que o *Laureolus* e *De clementia* dariam a Cristo e da comparação de Cristo com Barrabás depreende Herrmann o uso do termo para qualificar Judeus e Cristãos – lusitanos envolvidos na propagação de nova superstição. Importa, desde já, notar a interpretação abusiva de *De clementia*, mas ao assunto voltaremos posteriormente.

Em *AL* 406 R (402 ShB), Séneca acusaria Gneu Pompeio Magno de ter presenciado o sacrifício de uma criança no âmbito de um ritual de necromancia que Herrmann cuida poder ter sido levado a cabo pelo apóstolo Pedro, com o propósito de evocar a sombra de Pompeio, o Grande, a partir dos Campos Elísios. Ora, em *Apoc.* 11.2, é Augusto quem critica Cláudio por ter sido o responsável pela morte de Gneu Licínio Crasso, da esposa, Escribónia, e do filho, Gneu Pompeio Magno. A propósito da forma *Tristionam*, que aparece a seguir ao nome da mulher, sugere Herrmann a substituição por *christianam*, em referência ao credo religioso da senhora.⁶⁰

Em resposta a *AL* 408 R (404 ShB), onde Séneca, desiludido com as amizades dos poderosos, diz: *<I> nunc et reges tantum fuge! Viuere doctus / uni*

⁵⁹ Herrmann, 1979, 37; Codoñer Merino, 1999³, 178 e 378.

⁶⁰ Herrmann, 1979, 41-2. Em abono da sua teoria, aduz o testemunho de Agostinho, *C.D.* 18.59, segundo o qual havia Pedro sido acusado de necromancia e de infanticídio por ter supostamente sacrificado uma criança de 365 dias para que a nova religião pudesse durar 365 anos.

uiue tibi; nam moriere tibi – teria Paulo escrito, em *Rom* 14.7-8: *Nemo enim nostrum sibi uiuit et nemo sibi moritur; siue enim uiuimus, Domino uiuimus, siue morimur, Domino morimur.*⁶¹

Ainda em linha com o Cláudio que, de acordo com *Apoc.* 8, havia constrangido Lúcio Silano ao suicídio para condenar Júpiter pelo incesto com Juno, acusaria Séneca, em *AL* 446 R (444 ShB), Júnia Calvinia de incesto com o irmão, Lúcio Silano.⁶²

Em *Dial.* 3.1.2.1-2, onde, a propósito dos malefícios da *ira*, se refere *alium in cruce membra diffindere*, vê Herrmann uma alusão velada à crucificação de Cristo, após, de forma idêntica segundo o investigador, se ter sugerido o assassinio de Tarquínio, o Antigo, na sua cama, de Filipe da Macedónia em Pela, de Semprônio Aselião no Foro, de Fraates IV pelo filho e de Pompeio, o Grande, no Egípto.⁶³

A grande objecção que a esta parte do estudo de Herrmann se pode fazer tem inevitavelmente que ver com as incertezas relativas ao problema da autenticidade dos epigramas.⁶⁴ Quanto à secção seguinte, se o que o investigador pretende demonstrar é que, após o regresso da Córsega e depois de se informar melhor junto de Paulina (*Dial.* 5.3.36.6) ou dos irmãos Aneu Novato e Aneu Mela sobre a verdadeira natureza do Cristianismo, teria o Filósofo adoptado uma atitude mais tolerante em relação aos Cristãos e teria inclusivamente tentado refrear as perseguições que lhes foram movidas, o mínimo que se pode dizer é que a progressão para este ponto de vista não teria sido linear, uma vez que o próprio Herrmann classifica de “anti-chrétienne” a *Diui Claudii Apocolocytosis*, de 54 d.C., que a maioria dos investigadores atribui ao preceptor de Nero, mas o investigador francófono sustenta ser de Fedro.⁶⁵

Embora se não verifique, entre os investigadores, consenso relativamente ao período em que Lúcio Aneu Novato ou Galião, irmão mais velho de Séneca, desempenhou o cargo de procônsul da Acaia – se Scarpat sustenta que teria sido entre a primavera de 52 e a de 53, já Herrmann e Gamba falam de 51-52⁶⁶ –, do que não restam dúvidas é do que, perante a acusação de que Paulo, na prestação do culto a Deus, não obedeceria à Lei, respondeu Galião (*Act* 18.14-15): *Si quidem esset iniquum aliquid aut facinus pessimum, o Iudaei, merito uos sustinerem; si uero quaestiones sunt de uerbo et nominibus et lege uestra, uos ipsi uideritis; iudex ego horum nolo esse.* Em comentário ao passo,

⁶¹ Cito a partir de *Noua Vulgata Bibliorum Sacrorum*. Editio Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II Ratione Habita Iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata. Libreria Editrice Vaticana, 1986.

⁶² Herrmann, 1979, 43-4.

⁶³ Herrmann, 1979, 44-5.

⁶⁴ Sobre o assunto, v. Abel, 1980, 352.

⁶⁵ Herrmann, 1979, 38, 49; Waltz, 1966; Eden, 1984.

⁶⁶ Scarpat, 1977, 118-119; Herrmann, 1979, 47; Gamba, 1998, 218.

considerou Rodrigues duas hipóteses de interpretação da atitude de Galião: dado o facto de se não tratar de matéria de Direito Civil, teria mostrado certa tolerância relativamente ao Judaísmo, ou poderia a sua atitude decorrer de certa ignorância relativamente à problemática Judaísmo/Cristianismo. Em qualquer dos casos, não deixará este comportamento de nos trazer à memória o de Pilatos perante Cristo no momento da condenação e a tentativa de isentar Roma e os Romanos de culpa em tal decisão (cf. *Jo* 19.11 e *Mt* 27.19), e de revelar uma tomada de consciência, por parte do irmão de Séneca, do conflito religioso que no seio da comunidade judaica se começava a delinear.⁶⁷ Resta saber qual foi a profundidade das razões aduzidas por Paulo e pelos Judeus que o acusavam e se o assunto mereceu, da parte de Galião, algum comentário ou troca de impressões com Séneca.

Dos sucessos eventualmente ocorridos durante o *quinquennium Neronis* (54-59) susceptíveis, segundo Herrmann, de configurar os contornos de uma atitude senequiana relativamente ao Cristianismo, importa, desde logo, notar uma possível intercessão de Séneca e de Burro junto de Pórcio Festo, não só no sentido de este usar de benevolência para com o detido Paulo de Tarso, mas também no de o centurião Júlio da coorte Augusta lhe permitir certa liberdade de contactos e movimentos na viagem escoltada para Roma (*Act* 27.1-3 e *Tit* 1.5); e a escrita, por parte de Séneca, de *Ad Lucilium epistulae morales* pejadas de alusões veladas a Paulo de Tarso e ao Cristianismo [*Ep.* 3.6 (cf. 1 *Thess.* 5-7)], sobre a oposição luz/trevas; *Ep.* 9 e 13, com eventual alusão ao adiamento da comparência de Paulo em tribunal; *Ep.* 10, sobre a descrença de Séneca relativamente às visões dos amigos de Júlio Cano e dos discípulos de Cristo; 41, com possível alusão velada a Paulo de Tarso; e 42, onde se aludiria à serpente envolvida em milagre de Paulo de Tarso, conforme descrito em *Act* 18.3-6], entre as quais se conta uma (40), segundo a qual havia Lucílio ouvido, em Siracusa, Serapião, que, por sua vez, já tinha sido ouvido em Roma por Séneca e que, cerca de 15 anos após a carta senequiana, haveria de escrever outra, siríaca, publicada por W. Cureton em *Spicilegium Syriacum* (Londres 1855), onde confessaria ter tido uma conversa sobre a inconstância das coisas humanas com um filósofo que Herrmann cuida ter sido Séneca – uma vez que considerara argumentos comuns aos de *De remediis fortuitorum* e na mesma sequência – e aludiria à «*exécution par les Juifs de leur roi sage*»⁶⁸. O que, desde logo – e para usar palavras do próprio Herrmann no comentário à hipótese de certa *epistula* atribuir à leitura de textos cristãos a transformação de Séneca⁶⁹ –, se pode dizer das alusões veladas das cartas é que não serão menos arriscadas do que aquela possibilidade. Quanto ao texto de Serapião, é, conforme observa

⁶⁷ Rodrigues, 2007, 707-708.

⁶⁸ Herrmann, 1979, 54.

⁶⁹ Herrmann, 1979, 53.

San Martín, «oscuro, quedan muchos datos por aclarar, y producto en buena parte de la fantasía: vanas elucubraciones desprovistas, en general, de cualquier fundamento»⁷⁰.

Outro momento importante da reflexão de Herrmann sobre a atitude de Séneca relativamente ao Cristianismo durante o *quinquennium Neronis* é aquele em que, depois de situar o lançamento de *De clementia* em 58 d.C., vislumbra o investigador, na solicitação de Burro a Nero no sentido de lhe dar os nomes dos dois malfeitores contra quem devia tomar medidas, e de lhe indicar os motivos de acusação, e no desabafo do imperador de que desejaria não saber escrever (*Cl* 2.1.1-2), alusões veladas ao momento da condenação dos apóstolos Pedro e Paulo. O problema é que, para o lançamento da obra, sugeriu Codoñer a data de 1 de Janeiro de 55, anterior à morte de Britânico e quando Nero celebraria a *nuncupatio uotorum*, ou outra em finais de Dezembro de 55, posterior ao assassinio de Britânico; Citroni, Consolino, Labate e Narducci situaram referido acontecimento literário no início do principado de Nero, «entre fins de 55 e 56»; Grimal, referido por Abel, já havia estabelecido, como limites temporais para o referido sucesso, as datas de 15 de Dezembro de 55 e 14 de Dezembro de 56; e, entre 54 e 56, andaria Paulo, de acordo com J. Murphy-O'Connor citado por Rodrigues, ocupado em viagens à Macedónia, à Ilíria, a Corinto e a Jerusalém.⁷¹

⁷⁰ San Martín, 1982, 387. Herrmann, 1979, 55 ss. sugere a possibilidade de a Séneca, a Burro e a Nero ter Asínio Marcelo, descendente de Asínio Polião e possivelmente a personagem que o apóstolo Pedro teria frequentado (*Acta Petri*), ficado a dever a isenção de condenação por cumplicidade na elaboração de um falso testamento de Domício Balbo (57 d.C.; Tac. *Ann.* 14.40); de Séneca e Burro terem sido os mentores da oposição de Nero à moção de Cingónio Varrão que visava a deportação para fora de Itália dos libertos testamentários do assassinado Pedânio Secundo (Tac. *Ann.* 15.14); de Pedro ter, durante o cortejo para o *campus Esquilinus* dos escravos do referido Pedânio condenados à morte, gritado a sua esposa-irmã que se lembrasse do Senhor, o que teria levado à captura do apóstolo (cf. Clem. Alex. *Stromata* 7.83, e Eus. *HE* 3.20.2); de a comunidade cristã de Lião ter, como represálias pelas injustiças de que era alvo (cf. justificação de actos deste tipo em Tertul., *Apolog.* 38.2-3), incendiado o principal centro do culto imperial nas Gálias; de *Dial.* 6.20.3 constituir uma referência aos suplícios decorrentes do assassinio de Pedânio Secundo em 57 d.C.; de Séneca e Burro serem os responsáveis últimos pela comutação, por um julgamento levado a cabo pelo próprio marido em conselho familiar – que resultou em absolvição –, da apresentação de Pompónia Grecina, acusada de superstição estrangeira, em tribunal comum ou perante o Senado (Tac. *Ann.* 13.33). É ainda durante o *quinquennium Neronis* que as províncias da Ásia, da Cilícia e da Lícia movem, respectivamente a P. Célere, participante no assassinio do cristianizante D. Júnio Silano, a Cossuciano Capitão, genro de Tigelino e feroz cristianófobo (*Ann.* 14.48), e a Éprio Marcelo, que sucedera a Silano na pretura (*Ann.* 12.4), processos por concussão (*Ann.* 13.33), que não logram a condenação do primeiro, mas apenas a do segundo, e, no caso do último, o envio para o exílio dos acusadores. De acordo com *Ann.* 13.42-43, foi ainda por esta altura que, em resposta a graves acusações lançadas por P. Suílio, Séneca lhe fez mover um processo por ter constrangido Gaio Pompónio a iniciar uma guerra civil, e por ter obrigado Júlia Drusila e Valério Asiático, acusados de Cristianismo, e Popeia Sabina, judaizante, a cometer suicídio. Suílio acabou relegado para as Baleares.

⁷¹ Herrmann, 1979, 61-66; Codoñer Merino, 1988, XXIII-XXIV; Citroni *et al.*, 2006, 733;

Foi precisamente no templo de Jerusalém que os judeus da Ásia acusaram Paulo de a todos pregar contra os Hebreus, contra a Lei, contra o lugar onde se encontravam, e de introduzir gregos no templo (*Act* 21.26 ss.). Como o apóstolo tinha sido visto com Trófimo de Éfeso, o povo acreditou e, depois de dele se ter apoderado, logo o arrastou para fora do templo. Quando a população se preparava para o matar, interveio o tribuno da coorte, Cláudio Lísias, que, com os soldados, o salvou. Alegada a sua cidadania romana, foi ouvido no Sinédrio, e, para se esquivar à conjura dos judeus, foi levado para Cesareia, à presença de António Félix, que era liberto da mãe de Cláudio, Antónia, irmão de Palante (o favorito de Agripina) e casado com Drusila, a filha mais nova de «Herodes» Agripa I e irmã de Berenice que com ela não tinha boas relações (Josefo, *AJ* 19.354).

Ora, em *Act* 24.22, diz-se que Félix conhecia muito bem o Cristianismo (*Felix certissime sciens ea, quae de hac uia sunt*); em 24.23, que ordenara ao centurião que, na prisão, concedesse a Paulo certa liberdade de contactos com

Abel, 1980, 352-353; Rodrigues, 2007, 675. Para a decisão de Burro, Séneca e Nero, muito teria contribuído, ainda segundo Herrmann, 1979, 66-67, a dessecação, em 58, da figueira que teria abrigado Rómulo e Remo; se havia miraculosamente deslocado do Lupercal para o *Comitium*; e era pelos Romanos encarada como um símbolo do poder de Roma (Tac. *Ann.* 13.58). Em abono da sua teoria, alega o investigador o recurso, por parte de Jesus Cristo, à parábola da figueira para anunciar o advento do reino de Deus (*Mt* 24.32-36, *Mc* 13.28-32, *Lc* 21.22-23); ou o facto de, no trajecto entre Jerusalém e Betânia, ter Jesus deparado com uma figueira a secar (*Mt* 21.18-24 e *Mc* 11.12 e 14-20); ou ainda a substituição, em *Lc* 17.5-10 e eventualmente por receio de represálias por parte dos Romanos, da figueira por uma amoreira que cumpriria a ordem de um homem de fé que a mandasse descolar-se para o mar. Se, no tocante ao problema de escala e de difusão do Cristianismo, observa San Martín, 1982, 388, que «en los primeros decenios tras la muerte de Cristo la nueva religión no era conocida sino de una reducidísima minoría, no se le presentaba la menor atención: no era algo importante, es decir, que importara.» – a verdade é que, como alertara Abel, 1980, 352, tal teria sido a perseguição de Nero aos Cristãos que dificilmente poderia ter passado despercebida ao próprio Séneca. A data situada entre 50 e 55 d.C., faz Sanson, 1988, 40, remontar a elaboração, em aramaico, da primeira versão do *Evangelho segundo de S. Mateus*, que, segundo o mesmo investigador, teria, em 60, sido traduzida para grego; Costa *et al.*, 1991, 1287-1288, situam a tradução e a ampliação por volta do ano 70; e Kingsbury, 1993, 502, céptico quanto ao facto de Mateus ser o autor do evangelho e defensor da ideia de que teria sido escrito por um cristão em Antioquia da Síria, data-o de c. 85 ou 90 d.C. Quanto ao *Evangelho segundo S. Marcos*, se Sanson, 1988, 40, o data de 60, e Costa *et al.*, 1991, 1332, situam a sua edição em Roma entre os anos 65 e 70, já Hooker, 1993, 493, depois de dizer... sugere que se costuma fazer remontar a data entre 65 e 75 d.C., sugerem a possibilidade de ter sido escrito por volta de 70, data da destruição de Jerusalém. Enquanto Sanson, 1988, 40, sustenta que o *Evangelho segundo S. Lucas* teria sido escrito entre 60 e 68, Fitzmyer, 1993, 472, depois de referir uma data posterior à queda de Jerusalém em 70 e embora advirta das incertezas relacionadas com a data geralmente aceite, situa-a entre 80 e 85 d.C.; quanto ao *Evangelho segundo S. João*, cuja edição Sanson, 1988, 40, situa entre 90 e 100, admite Smalley, 1993, 375-376, a possibilidade de ter sido escrito no início do séc. II d.C. ou provavelmente mais cedo, por volta de 85. d.C. É certo que os evangelhos decorrem da cristalização de uma tradição oral que circulava pelas comunidades religiosas locais, mas se os evangelhos foram um dos principais meios de divulgação da mensagem crista fora dos restritos círculos cristãos, seria impossível que o fenómeno romano pudesse ter sido interpretado à luz dos referidos passos bíblicos.

os seus (*iubens centurioni custodiri eum et habere mitigationem, nec quemquem prohibere de suis ministrare ei*); em 24.24, que, alguns dias depois, com Drusila, ouviu Paulo falar da fé em Cristo Jesus (*Post aliquot autem dies adueniens Felix cum Drusilla uxore sua, quae erat Iudaea, uocauit Paulum et audiuit ab eo de fide, quae est in Christum Iesum*); em 24.26, que estava à espera de algum suborno por parte de Paulo (*Simul et sperans quia pecunia daretur sibi a Paulo*) – o que, podemos acrescentar, pode, por si só, justificar o tratamento que havia ordenado que fosse dado a Paulo na prisão.

Com base na necessidade de se aguardar a chegada de Jerusalém de todo aquele que desejasse acusar Paulo, situou Gamba em 57 a instrução da causa do apelo de Paulo, e concluiu: «È in questo contesto temporale ed ambientale che há inizio e poi si sviluppa il carteggio tra Seneca e Paolo, almeno per quanto concerne le prime nove lettere non datate.»⁷² Assim se entenderia a preocupação de Séneca e de Lucílio, na *Ep.* 1 (*ad Paulum*), com a reunião de documentação necessária para o Imperador poder administrar a justiça. Para esta empresa contaria o Filósofo com companheiros de fé de Paulo que lhe trariam as duas cartas aos Tessalonicenses e, como ele, teriam acesso à residência estival (*Horti Sallustiani*) de Nero. Na *Ep.* 2, responderia Paulo, de forma solícita, aos agradecimentos de Séneca pelo material que tanto o impressionara. Dado o carácter iminente da audiência junto do Imperador, comprometer-se-ia Séneca, na *Ep.* 3, a rever, com o apóstolo, tudo quanto tinham preparado para a defesa do último. Na *Ep.* 4, declararia Paulo a sua disponibilidade. Da cumplicidade entre Paulo e Séneca teria, de acordo com a *Ep.* 5, tomado conhecimento Agripina, que logo se teria dirigido a Nero para acusar o apóstolo de deslealdade, o que teria suscitado em Paulo maior reserva e prudência, e, em Séneca, grande preocupação. Na *Ep.* 6, procuraria Paulo tranquilizar Séneca e Lucílio, recomendando-lhes paciência e cautela. Entretanto, teria Paulo feito chegar a Séneca a carta aos Gálatas e as duas aos Coríntios, que, depois de parcialmente lidas ao Imperador, lhe haviam, de acordo com a *Ep.* 7, de Séneca a Paulo, causado muito boa impressão. Na *Ep.* 8, manifestaria Paulo receio de Séneca ter sido demasiado ousado e sugeriria outro tipo de atitude para evitar a hostilidade de Agripina. Na *Ep.* 9, que não deveria ser posterior a julho-agosto de 57, consideraria Séneca justificados os temores de Paulo que, a ponto de escrever às suas comunidades da Grécia e da Ásia, acabaria por ser agraciado com um manual de retórica e da arte de bem escrever.

Seguem-se as seguintes cartas datadas, que assim aparecem numeradas e sequenciadas nas principais edições:

⁷² Gamba, 1998, 219.

Data	Remet. e destín.	Cônsules ordinários (o) e sufectos(s)	Haase (1902)	Barlow (1938)	Bocciolini -Palagi (1979)	Franceschini (1981)	Natali (1995)
27-06-58	P. a S.	Nero (3ª vez) e Messala (s)	X	X	X	X	X
06-07-58	S. a P.	Lurcão e Sabino (s)	XIII	XIII	XIII	XIII	XIII
01-08-58	P. a S.	Lurcão e Sabino (s)	XII	XIV	XIV (XII?)	XIV	XIV
23-03-59	S. a P.	Aprônio e Capitão (o)	XI	XII (XI)	XII (XI)	XII (XI)	XII (XI)
28-03-64	S. a P.	Frúgio e Basso (o)	XIV	XI (XII)	XI (XIV?)	XI (XII)	XI (XII)

Se, por altura da elaboração da *Ep.* 10, andaria Paulo longe de Roma, provavelmente na Acaia, e, entretanto, teria a sua causa sido discutida junto do Imperador com bons resultados, ter-se-ia o apóstolo visto constrangido, no fim da estação própria para a navegação (segundo Vegécio, *De re militari* 4.39, era perigoso navegar a partir de 14 de setembro e, entre 11 de novembro e 10 de março, a navegação cessava por completo), «a trascorrere il resto dell'anno e l'inverno in parte a Roma, portando a termine la stesura delle cosiddette «lettere della prigionia» (lettere ai Colossessi, agli Efesini, a Filemone e ai Filippesi) e conchiudendo, nel contesto della comunità cristiana, la sua attività “evangelica” che si era rivelata oltremodo ricca di risultati, e in parte nell'Italia meridionale, visitando le altre comunità di fratelli nella fede.»⁷³ Ter-se-ia aproximado de Brindes, para navegar para a Grécia, e, estabelecido na Acaia, em Corinto, ter-se-ia sentido obrigado a enviar uma carta a Séneca, a manifestar o seu reconhecimento pela intercessão junto de Nero (*Ep.* 10, de 27.6.58). Por sua vez, depois de ler cópias das «cartas da prisão», teria Séneca, na *Ep.* 13, de 6.7.58, manifestado o seu apreço pela doutrina ensinada por Paulo e recomendado que, além do conteúdo, cuidasse e aprimorasse a forma para cativar com mais facilidade os destinatários. Em resposta, enviaria Paulo um convite a Séneca para aderir ao Cristianismo, de modo a usar os seus conhecimentos retóricos para anunciar a fé cristã junto de Nero e da sua corte imperial (*Ep.* 14 Barlow, de 1.8.58). Séneca teria de esperar pela reabertura da navegação para, a 23.3.59, declinar delicadamente o convite e, ao mesmo tempo, manifestar ao apóstolo a sua estima, admiração e secreta inveja [*Ep.* 12 (11) Barlow].

Para mais tarde deixaremos a interpretação que Gamba faz da *Ep.* 11 (12) Barlow, de 28.3.64: por agora, importa contrapor o facto de a maior parte dos investigadores ver na *domina* das *Ep.* 5 e 8 uma referência à judaizante Popeia

⁷³ Gamba, 1998, 221.

Sabina; de, na *Ep.* 7, de Séneca a São Paulo e a um certo Teófilo, a perplexidade de Nero com a falta de formação académica do autor de pensamentos tão elevados como os expressos na *Epistula ad Galatas* e nas *Epistulae ad Corinthios*, e a alusão ao caso de Castor e Pólux que, a 22.6.168 a.C., tinham anunciado a um camponês a vitória de Paulo Emílio, funcionarem, para Herrmann, como indício da fonte directa do falsário: as *Diuinae Institutiones* de Lactânncio;⁷⁴ e de, entre 57 e provavelmente 61 d.C., ter Paulo, de acordo com J. Murphy-O'Connor, prolongado uma estada em Jerusalém e feito uma viagem a Cesareia.⁷⁵

Foi precisamente aqui que, passados dois anos (provavelmente em 60), António Félix foi substituído por Pórcio Festo, e que, para agradar aos Judeus, Félix deixou Paulo na prisão (*Act* 24.26-27). Mesmo assim, acabou Félix acusado pelos Judeus de Cesareia e salvo por Palante que gozava de grande influência junto de Nero (Josefo, *AJ* 20.182). Festo levou Paulo ao julgamento onde o apóstolo apelou para César, e proporcionou-lhe a oportunidade de se defender perante Agripa e Berenice (*Act* 24.27 ss.). Depois de ouvir Paulo, confessou Agripa que por pouco não tinha decidido tornar-se cristão, e concluiu que não encontrara em Paulo nada que lhe fizesse merecer a morte ou os grilhões, e que, se não tivesse apelado para César, podia ser posto em liberdade (*Act* 26.28 e 31-2). Entregue a Júlio, um centurião da coorte augusta, foi, na viagem para Roma, tratado com humanidade (*humane*, *Act* 27.3); pôde, em Sidónia, visitar os amigos; e, após o naufrágio; em Malta, foi salvo da morte pelo centurião que o escoltava (*Act* 27.43); foi miraculosamente salvo do ataque de uma serpente (*Act* 28.3-6); curou pessoas que o abordavam (*Act* 28.8-10); em caminho para Roma, deparou com irmãos de Roma que tinham vindo ao seu encontro e, já em Roma, foi autorizado a ficar em alojamento próprio com o guarda que o escoltava (*Act* 28.15-16); uma vez reunido com os Judeus, logrou converter alguns, enquanto outros se mostraram incrédulos (*Act* 28.24); e, durante os dois anos em que permaneceu no alojamento, recebia todos quantos o procuravam e anunciava o Reino de Deus sem qualquer temor (*Mansit autem biennio toto in suo conducto; et suscipiebat omnes qui ingrediebantur ad eum, praedicans regnum Dei et docens quae sunt de Domino Iesu Christo cum omni fiducia sine prohibitione. Act* 28.30-31).

Ora se pensarmos que, em 58, havia Paulo endereçado aos Cristãos de Roma uma carta onde dava graças a Deus por a fé dos destinatários ser conhecida em todo o mundo (*Primum quidem gratias ago Deo meo per Iesum Christum pro omnibus uobis, quia fides uestra annuntiat in uniuerso mundo; Rm* 1.8); se tivermos em conta a complexa teia de contactos e relações sociais

⁷⁴ Herrmann, 1979, 12. A história talvez remonte a Varrão e aparece em Cic. *Nat. Deor.* 2.2.6, e em Val. Max. *Exempla* 1.8.1.

⁷⁵ Apud Rodrigues, 2007, 675.

de António Félix e de «Herodes» Agripa I em Roma; a possibilidade de a *Epistula ad Philippenses* ter sido escrita por volta de 60, em Roma – e não por volta de 58, na Cesareia –, e de os cristãos referidos na despedida final serem efectivamente os da corte de Nero (*Salutant uos omnes sancti, maxime autem, qui de Caesaris domo sunt*, 4.22); a consignação de Paulo, chegado a Roma em 61, à guarda de Burro, *praefectus praetorio* e amigo de Séneca – teremos de admitir que dificilmente poderia o apóstolo ter passado despercebido ao Filósofo de Córdoba.

Por fim sustenta Herrmann que a leitura do *Apocalipse*, de João (o Pontífice) e de teor profundamente anti-romano, teria reavivado em Séneca a primitiva hostilidade contra os Cristãos e levado o Trágico a escrever o *Hercules Oetaeus*, que, em 1131ss., procuraria estabelecer, com vantagem para o modelo estóico pela actividade que acompanha a morte, um paralelo entre a heróica morte de Hércules e a passiva Paixão de Cristo.⁷⁶ O problema é que a maioria dos melhores editores de Séneca não acredita na autenticidade da referida peça.⁷⁷

A 28 de março de 64, teria Séneca, de acordo com Gamba, escrito a Paulo uma carta de condolências, onde manifestaria o seu pesar pelo sofrimento que à comunidade judaico-cristã de Roma teria causado Nero.

Embora tentada a admitir a autenticidade de quase todo o corpus, Ilaria Ramelli não deixa de concordar com Bocciolini Palagi e com Herrmann no que toca a necessidade de apartar a *Ep.* 11 (12) Barlow das demais, uma vez que a datação de 28 de março de 64 torna incompreensível a referência tão pormenorizada ao incêndio de Roma, ocorrido a 19 de julho daquele ano.⁷⁸ Ramelli acaba por formular a hipótese de tal incongruência se dever à tentativa do falsário de situar o incêndio de Roma antes do martírio de Pedro e de Paulo, fixado, desde o séc. III, em 29 de junho.

Além disso, em claro contraste p. ex. com as *Ep.* 5 e 7, onde se alude a uma *domina*, Popeia Sabina, simpatizante dos judeus, que se teria indignado com Paulo por este ter abandonado a religião da sua antiga seita e abraçado outra religião, é a associação dos Judeus aos Cristãos vista por modernos investigadores como característica de autores posteriores, nomeadamente Orósio.

Ramelli ainda admite a possibilidade de a *Ep.* 14 Barlow, de 1.8.58, ter sido posteriormente acrescentada ao corpus, uma vez que é a única a sugerir uma conversão de Séneca ao Cristianismo – essa lenda humanística –; a única onde Nero aparece referido como *rex temporalis* (cf. *Caesar* em 3, 8 e 9; *Augustus* em 7; e *princeps* em 3); e a única que alguns dos mais antigos códices omitem [p. ex. Bernensis (Berne, Stadt-und Hochschulbibliothek, 969; X; sec. IX) e

⁷⁶ Herrmann, 1979, 71-80.

⁷⁷ Zwierlein, 1986 ; Chaumartin, 1996-1999; Fitch, 2002-2004.

⁷⁸ Ramelli, 1997 301 ; cf. Herrmann, 1979, 14.

sobretudo o Parisinus [Par. Lat. 2772; P; séc. X]).

Mesmo admitindo o declínio, em meados do séc. I, do ensino do grego em Roma; o facto de Paulo já há algum tempo se encontrar na urbe; e a possibilidade de se tratar de uma correspondência entre amigos num latim vulgar que para nós continua algo desconhecido,⁷⁹ a verdade é que o latim do suposto Séneca no epistolário não é melhor do que o de Paulo; que ambos podiam perfeitamente ter comunicado em língua mais familiar a ambos, que era o grego, tanto mais que foi nesta língua que a maior parte dos evangelhos começou a ser divulgada. Em suma, parecem ter razão quantos defendem tratar-se de uma correspondência forjada entre 324/325 e 392, eventualmente por quem queria mostrar que o Cristianismo não tinha conquistado adeptos apenas nos estratos sociais mais baixos da sociedade romana, e veria, no Estoicismo, não só uma corrente filosófica com seguidores das mais variadas condições sociais, mas também uma mundividência com alguns pontos aparentemente próximos da cristã.

Estoicismo e Cristianismo

Dada a complexidade do tema em apreço e a extensão das duas partes consideradas, não se me afigura possível, no espaço restante, considerar todos os motivos onde se viram afinidades entre Estoicismo e Cristianismo. Em todo o caso, restringirei a minha análise a alguns dos motivos susceptíveis de suscitarem dúvidas e de prolongarem vias de reflexão já encetadas ou de abrirem novos caminhos de pesquisa.

Quando se pensa nas tentativas estóicas e cristãs de definição da Divindade, os aspectos que, enquanto denominadores aparentemente comuns, imediatamente chamam a atenção são a sua existência eterna e a sua zelosa onipotência e presidência sobre todo o mundo:

Primus est deorum cultus deos credere; deinde reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem sine qua nulla maiestas est; scire illos esse quae praesident mundo, qui uniuersa ui sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt interdum incuriosi singulorum (Séneca, *Ep.* 95.50).

«O primeiro acto de culto a prestar aos deuses é acreditar neles; seguidamente, reconhecer neles a majestade, e reconhecer também neles a bondade, sem a qual não há majestade possível; saber que são eles que presidem ao universo, que tudo governam graças ao seu poder, e que velam pela segurança da espécie humana mesmo quando se não preocupam com cada homem individualmente.»⁸⁰

⁷⁹ Marrou, 1966, 402 ss.; Franceschini, 1981, 830-831.

⁸⁰ Sigo a lição de *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistolae morales, recognouit et adnotatione critica instruxit* L. D. Reynolds, T. I-II. Oxonii, 1965, II 394. A trad. é de Segurado e Campos,

Sine fidem autem impossibile placere; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquierentibus se remunerator fit (Paulo, *Heb* 11.6).

«Ora, sem fé, é impossível agradar a Deus, porque é necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que Ele existe e que é remunerador daqueles que O procuram.»⁸¹

Τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἐστιν, ὀρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν ὡς ὄντων καὶ διοικούντων τὰ ὅλα καλῶς καὶ δικαίως καὶ σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἴκειν πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἐκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις (Epicteto, *Ench.* 31.1).⁸²

«Acerca da devoção para com os deuses, fica a saber que o mais importante é isto: ter uma opinião correcta sobre eles – de que existem e governam tudo de uma forma bela e justa – e teres-te preparado para lhes obedeceres e para te submeteres a tudo o que suceder, e para o seguires voluntariamente, convencido de que está a ser cumprido pela mais elevada inteligência.»

A divindade ainda se caracteriza pela onnipotência criadora e por ser espírito invisível:

Id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator uniuersi fuit, siue ille deus est potens omnium, siue incorporalis ratio ingentium operum artifex, siue diuinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus, siue fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series – id, inquam, actum est ut in alienum arbitrium nisi uilissima quaeque non caderent (*Dial.* 12.8.3).

«Isto conseguiu, acredita em mim, ele, seja quem for o criador do universo, seja ele um deus capaz de tudo, seja uma razão incorpórea criadora de obras imensas, seja um espírito divino que tudo penetra, o grande e o pequeno, com igual tensão, seja o destino e a sucessão imperturbável de causas inter-relacionadas – isto, digo, conseguiu que nada, senão o desprezível, ficasse submetido à vontade alheia.»

Prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum obseruator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus uero uir sine deo nemo est: an potest aliquis supra

1991, 518.

⁸¹ Trad. de Costa *et al.*, 1991, 1582.

⁸² Sigo a lição de Epictetus, *The Discourses as Reported by Arrianus, the Manual, and Fragments*, vol. I-II, with an English translation by W. A. Oldfather, Cambridge (Mass.)/London, 1978-1979, 510 e 512.

fortunam nisi ab illo adiutus exsurgere? Ille dat consilia magnifica et erecta. In unoquoque uirorum bonorum 'quis deus incertum est) habitat Deus' (Ep. 41.1-2; cit. de Virgílio, A. 8.352).

«A divindade está perto de ti, está contigo, está dentro de ti! É verdade, Lucílio, dentro de nós reside um espírito *divino* que observa e rege os nossos actos, bons e maus; e conforme for por nós tratado assim ele próprio nos trata. Sem a divindade ninguém pode ser um homem de bem; ou será que alguém pode elevar-se acima da fortuna sem auxílio divino? As decisões grandiosas e justas, é a divindade que as inspira. Em todo o homem de bem, 'qual seja o deus, ignora-se, mas existe um deus!'»

*Quocumque te flexeris, ibi illum <sc. deum> uidebis occurrentem tibi; nihil ab illo uacat, opus suum ipse implet (Ben. 4.8.2).*⁸³

«Para onde quer que te voltes, ele <sc. Deus> lá estará, visível aos teus olhos, vindo ao teu encontro; nada está vazio dele, ele próprio enche a sua obra.»

.... quamuis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim uiuimus, et mouemur, et sumus, sicut et quidam uestrum poetarum dixerunt: "Ipsius enim et genus sumus" (Act. 17.28)....

«embora se não encontre longe de cada um de nós. É n'Ele, realmente, que vivemos, nos movemos e existimos, como também o disseram alguns dos vossos poetas: 'Pois nós somos também da Sua estirpe'.»

Quicumque enim spitritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt (Rom. 8.14).

«Na verdade, todos aqueles que são movidos pelo Espírito de Deus, são filhos de Deus.»

Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in uobis (1 Cor 3.16)?

«Não sabeis que sois templos de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?»

No tocante à existência de Deus, importa, desde já, notar que, ao citar Virgílio, A. 8.352 – onde se afirma a aparição, no antigo bosque que haveria de dar lugar ao Capitólio e na rocha que se haveria de chamar Tarpeia, de um deus que os Árcades acreditavam ser Júpiter –, sugere Séneca, em Ep. 41.1-2, a possibilidade de o referido Deus se não encontrar apenas na natureza, mas também no homem de bem, isto é, naquele que vive de acordo com a natureza.

⁸³ Sigo a lição de Sénèque, *Des bienfaits*, T. I-II, texte établi et traduit par François Préchac, Paris, 1926-1927, I 105.

Em estudo de 1992 (*Das Angeld des Geistes*), discriminou Friedrich Wilhelm Horn seis acepções de *pneuma* na obra de Paulo: na funcional, é responsável pelas acções e palavras dos crentes (p. ex., 1 *Tes* 1.5-6, *Gal* 5.22, 1 *Cor* 12.11, 14.2); na substantiva, vive nos crentes (p. ex., 1 *Tes* 4.8, 1 *Cor* 3.16, 6.19, *Rom* 8.9, 11); na material, ocorre em contextos sacramentais (p. ex., 1 *Cor* 10.4, 12.13, 2 *Cor* 1.21-2, 3.8, *Rom* 5.5); na “hipostática”, distingue-se de Deus e dos crentes (1 *Cor* 2.10, *Rom* 5.5, 8.26-7); na normativa, tem implicações éticas (*Gal* 5.5, 6.1, 1 *Cor*. 4.21, *Rom* 8.4, 15.30); e na antropológica, está em cada indivíduo (1 *Cor* 6.20 v.l., 16.18, *Rom* 1.9).⁸⁴ Depois de afirmar que, em Paulo, o *pneuma* pode ocorrer em duas acepções, esclarece Cooper que, numa delas, se refere “to persons simply to denote the self, or some higher principle within him. Thus in Romans 1:9 the phrase, “God... whom I serve with my spirit,” is equal to “with my all being or self.” Indeed in 1 Corinthians 2:11, the statement that man’s spirit knows what is within him” (paraphrased), uses Pneuma in the sense of human consciousness or “mind,” a concept usually denoted in Paul – and in Greek literature generally – by the term *nous*.”⁸⁵ Se das palavras de Cooper se depreende a possibilidade de, nesta acepção, o *pneuma* se poder encontrar em pessoas não baptizadas, já Engberg-Pedersen, reconhecendo embora que tanto o estoicismo como Paulo podem empregar *pneuma* e *nous* com o valor de ‘espírito’, afasta a hipótese sugerida por Cooper ao afirmar que “our’ pneuma is not different from God’s pneuma (or indeed, from the pneuma itself) – it is God’s pneuma, only now as present in human beings.”⁸⁶

Apesar de coincidentes na ideia de que o carácter material do *pneuma* não é incompatível com a sua dimensão instrumental, cognitiva e reveladora, parecem estoicismo e Paulo diferir quanto ao momento da entrada inicial de *pneuma* no indivíduo: o primeiro situa-o na primeira vez que a pessoa inspira, e o segundo no momento do baptismo.⁸⁷ Em 1 *Cor* 15.35-49, procede Paulo à distinção entre corpo natural (*psychicon soma*), terrestre, corrupto e fraco, e corpo espiritual (*pneumaticon soma*), celestial, incorruptível e forte. Comparado a uma semente que se deita à terra e morre antes de produzir fruto, o primeiro, ao contrário da sequência indicada em *Gn* 2.7 (cit. em 1 *Cor* 15.45), antecede o segundo que ressuscita, do mesmo modo que se fez de Adão uma alma vivente ($\psi\upsilon\chi\eta\nu\ \zeta\omega\sigma\alpha\nu$, *Gn* 2.7 e 1 *Cor* 45), e de Cristo um espírito vivificante ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \zeta\omega\sigma\iota\omicron\upsilon\nu$, 1 *Cor* 45). Em contraste com *Gn* 2.7, onde se diz que Deus insuflou ao homem pelas narinas $\pi\nu\omicron\iota\eta\nu\ \zeta\omega\eta\varsigma$ “o sopro da vida”, isto é, algo etimologicamente relacionado com o *pneuma*, nunca sugere Paulo a presença de qualquer tipo de *pneuma* no corpo natural. Neste particular, encontra-se,

⁸⁴ Colhi esta informação em Engberg-Pedersen, 2010, 18 e 212.

⁸⁵ Cooper, 1996, 5.

⁸⁶ Engberg-Pedersen, 2010, 66, cf. 63

⁸⁷ Engberg-Pedersen, 2010, 65 e 67-72.

por conseguinte, o estoicismo mais próximo da doutrina veiculada pelo *Genesis* do que da de Paulo.

Se, em 1 *Cor* 15.27-8, se diz que Deus tudo sujeitou a Cristo, que, por sua vez e com as demais coisas, se há-de submeter a Quem tudo lhe submeteu; e se Engberg-Pedersen nota a proximidade entre o passo e a ideia de que ‘Deus é (agora) tudo em todos’, e encontra afinidades entre a conflagração (*ecpyrosis*) estóica, isto é, a transformação de todos os corpos terrestres no *pneuma* que é a essência de Deus, e o julgamento final em que tudo quanto é composto por elementos susceptíveis de se destruírem ou de causarem destruição será queimado e transformado em *pneuma* no regresso de Cristo – não deixa, no entanto, o referido investigador de notar que, por não partilharem do *pneuma* enquanto garantia de salvação, não podem os não-crentes alcançá-la.⁸⁸ A fraca tensão da alma de um indivíduo com muitos vícios era, para os estóicos, um sinal de que se desintegraria no momento da morte.

Depois de afirmar que os ossos, os músculos, a pele, o rosto, as mãos e as demais coisas que nos envolvem não passam de cadeias e trevas que aprisionam e sufocam o espírito (*animus*), conclui Sêneca, em *Dial.* 6.24.5, acerca desse mesmo espírito: *Omne illi cum hac graui carne certamen est, ne abstrahatur et sidat; nititur illo unde demissus est.* «Mantém todo o tipo de lutas com esta carne gravosa, para se não deixar arrastar, para não enfraquecer; tenta alcançar o lugar de onde tinha partido.» Kreyher, referido por Sevenster,⁸⁹ havia estabelecido paralelo entre o passo senequiano citado e Paulo, *Rom.* 7.18, 21-23.

Inuenio igitur hanc legem uolenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adiacet. Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum; nam uelle adiacet mihi, operari autem bonum, non! [...] Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem; uideo autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et capriuantem me in lege peccati, quae est in membris meis.

«Porque eu sei que não há em mim, isto é, na minha carne, coisa boa, pois quero o bem, que está ao meu alcance, mas realizá-lo não.... Deparo, então, com esta lei: querendo fazer o bem, é o mal que eu encontro. Sinto prazer na lei de Deus, de acordo com o homem interior. Mas vejo outra lei nos membros, a lutar contra a lei da minha razão e a reter-me cativo na lei do pecado, que se encontra nos meus membros.»

e *Gal.* 5.17:

Caro enim concupiscit aduersus Spiritum, Spiritus autem aduersus carnem; haec enim inuicem aduersantur, ut non, quaecumque uultis, illa faciatis. «Porque os desejos

⁸⁸ Engberg-Pedersen, 2010, 34-36.

⁸⁹ Sevenster, 1961, 79.

da carne são opostos aos do espírito, e estes aos da carne, pois são contrários uns aos outros. É por isso que não fazeis o que quereríeis.»

Embora haja quem tenha visto, no passo senequiano citado e em outras ocorrências senequianas de *caro*, as únicas em autores greco-latinos não cristãos onde o termo ocorre na acepção bíblica do Novo Testamento,⁹⁰ a verdade é que, de acordo com o próprio Sêneca, em *Ep.* 92.10, teria sido o próprio Posidônio quem teria reconhecido que para mais não serviria a carne senão para a ingestão de alimentos (*Prima pars hominis est ipsa uirtus; huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius.*). Além disso, no âmbito de um debate com um epicurista e identificadas três coisas que pertencem ao homem (ψυχή καὶ σῶμα καὶ τὰ ἐκτός, 3.7.2, «alma, e corpo, e coisas externas»), haveria Epicteto, depois de perguntar qual delas se deveria ter por melhor, de considerar a importância da carne (τὴν σάρκα) enquanto sinónimo de corpo, de levar o seu interlocutor a afirmar que a alma é melhor do que a carne (Τί οὖν κρείσσον ἔχομεν τῆς σαρκός; { - } Τὴν ψυχὴν, ἔφη. 3.7.4), e de concluir que, descoberta a essência do bem, se torna impossível que uma coisa seja boa, e todavia que seja justificável procurarmos satisfação em qualquer outra coisa; e que, quando o antecedente não é bom, o seja o conseqüente, uma vez que, para justificar o conseqüente, tem o antecedente de ser bom (εἰ γὰρ ἐπὶ τοῖς <ψυχικοῖς> ἀγαθοῖς, εὐρηται ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ. οὐ γὰρ δύναται ἄλλο μὲν εἶναι ἀγαθόν, ἄλλο δ' ἐφ' ᾧ εὐλόγως ἐπαιρόμεθα, οὐδὲ τοῦ προηγουμένου μὴ ὄντος ἀγαθοῦ τὸ ἐπιγέν<v>ημα ἀγαθόν εἶναι. 3.7.7).⁹¹

⁹⁰ Cf. Bouillet *et al.*, 1829, 468. No que ao uso de *caro* diz respeito, ainda se registam, em Sêneca e Paulo, os seguintes paralelos: entre *Ep.* 65.21-22 e *Rm* 8.4, e entre *Ep.* 74.16 e *Rm* 8.9 e 13. Embora, no âmbito de outros paralelos, se refira, apud Bouillet *et al.*, 1829, 468 n. 2, a proximidade entre a forma *angelus* em *Ep.* 20.11 (*Nec ego, Epicuri angelus, scio...*) e em *2Cor* 12.7, a verdade é que Reynolds, 1965, 55, o editor de Oxford, prefere a forma que aparece no seguinte período: *Nec ego, Epicure, an ἄγγελος† [si] iste pauper contempturus sit diuitias, si in illas inciderit.* «Também eu não sei, Epicuro, como o teu pobre fanfarrão desprezaria a riqueza se nela caísse de repente!» Comum a Sêneca e a Paulo seria ainda a ideia de progeneritura divina do homem de bem, que ocorre, p. ex., em *Dial.* 1.1.5-6 e *Heb* 12.6-7.

⁹¹ Em 2.22.19, depois de dizer que uma pessoa tem forçosamente de se inclinar para onde puder empregar «eu» e «meu», conclui Epicteto que, se as coisas com que um homem se identifica e o seu interesse pessoal estiverem ἐν σαρκί, aí tem de concentrar a sua atenção; se se interessar por coisas que tiverem um propósito moral, aí se terá de concentrar; e se pensar em coisas exteriores, a elas se tem de devotar; em 2.23.21 ss. e para mostrar a superioridade do propósito moral relativamente à carne, pergunta Epicteto se foi a carne ou o propósito moral que escreveu diversos tratados de Epicuro; que fez com que este filósofo deixasse crescer a barba; e que escreveu que estava a passar o último e o mais feliz dia de vida; em 3.7.25-26, sustenta Epicteto que, no homem, não deve ser a matéria, os pedaços de carne, que se devem valorizar, mas os deveres de cidadania, o casamento, a geração dos filhos, a reverência para com Deus, a preocupação com os pais, em suma, o desejo, a aversão, a escolha, a recusa, o desempenho adequado de cada um destes actos de acordo com a nossa natureza; em 4.1.104, pergunta se um outro não criou o ser humano como alguém destinado a viver sobre a terra μετὰ ὀλίγου σαρκιδίου, «com uma pequena porção de vil carne», e por pouco tempo, para ser espectador

Embora não ocorra no passo, mas apenas em alguns dos resumidos em nota, o diminutivo σαρκίδιον tem um valor tão depreciativo quanto o do *corpusculum* senequiano. Embora se não conserve a maior parte da obra dos filósofos do Estoicismo Antigo e Médio, talvez não seja abusivo formular a hipótese de o termo ter ocorrido nos debates entre estóicos e epicuristas ou em reflexões sobre as diferenças entre Estoicismo e Epicurismo.

Além disso, importa perceber se o termo *caro* tem, na Bíblia em geral e no Novo Testamento em particular, apenas uma ou mais acepções. O problema afigura-se complexo, uma vez que, depois de afirmarem que a «antropologia bíblica desconhece a dicotomia grega: corpo – alma», e que o «homem é concebido como uma unidade vivente»⁹², sustentam Costa *et al.* que o substantivo “carne” ora «designa o homem frágil, deixado a si mesmo, mortal pecador»⁹³ – e recordam que o «Verbo de Deus assumiu esta carne frágil e mortal»⁹⁴ –; ora registam as ocorrências do termo nos sentidos de ‘Lei’, ‘circuncisão’ e ‘meios humanos’⁹⁵ e, por conseguinte, o consideram oposto ao Espírito⁹⁶ e alvo, por parte do cristão, de crucifixão juntamente com Cristo;⁹⁷ ora reconhecem que, em plano mais religioso do que físico, se opõe ao espírito no sentido de «alento vital... sopro, vento, acção de Deus no homem»⁹⁸. Autor algum dos referidos emprega o termo “evolução”, mas é precisamente disso que, no entender de White, se trata: «With the introduction of Hellenism into the ancient Near East, Israelite thought began to espouse the notion of a separation of soul and body.»⁹⁹ Esclarece, no entanto, a investigadora que se não tratou de uma evolução regular, uma vez que, se a Paulo remonta o uso de “carne” «as the vehicle for sin in the human being (*Rm* 7.5)», e, em *1Ts* 2.8, alude o Apóstolo à *psyche* como centro da vida interior do ser humano e localização de sentimentos, em especial do amor, já em *1 Cor* 5.3-5, continua Paulo a empregar, ora com *corpus* ora com *carnis*, a forma *psyche*

do seu governo e para se juntar a Ele no Seu cortejo triunfal e no seu dia sagrado; em 4.1.161, apresenta Sócrates como alguém que preferia, à vil carne, a honra; em 4.7.32, diz que merece permanecer no medo e continuar a adular aquele a quem já prestava adulação, o homem que já ouviu um filósofo e ainda não percebeu que não é carne, nem ossos, nem nervos, mas o que os usa, o que tanto governa as impressões dos sentidos como as compreende;

⁹² Costa *et al.*, 1991, 1642.

⁹³ Cf. *Is* 31.1-3; *Ier* 17.5-7; *Iob* 10.4-12; *Mt* 26.40-41; *2 Cor* 12.7-10; *Gn* 6.1-4; *Ps* 4-5; *Is* 40.3-8; *Io* 17.2; *Lc* 3.4-6. A *Is* 31.3 – onde, para convencer os Hebreus a confiar em Javé, e não nos Egípcios, para vencer Senaqueribe, dos cavalos egípcios, diz Isaías que são *caro non spiritus* – remonta, no dizer de Hare, 1993, 295, o uso de «carne» e «espírito» no âmbito do contraste entre a esfera natural e a divina..

⁹⁴ Cf. *Io* 1.14; *1 Tim* 3.16.

⁹⁵ Cf. *Rm* 9.6-13; *Gl* 6.12-15; *Fil* 3.2-5; *Ef* 2.11.13; *Rm* 8.12-15; *Gl* 5.16-23, 6.7-10.

⁹⁶ Cf. *Rm* 7, 13.11-14; *Ef* 2.1-6; *Col* 2.13-23.

⁹⁷ Cf. *Rm* 8.5-13; *Gl* 5.22-25; *Col* 1.24-29.

⁹⁸ Cf. *Gn* 2.7, 6.17, 7.22; *Rm* 8.14-16; *1 Cor* 2.10-13; *Gl* 5.16 – 6.10.

⁹⁹ White, 1993, 295.

para aludir à totalidade da pessoa. Foi, segundo White, a primeira tendência que prevaleceu, e, em *1Ts* 5.23, já haviam inclusivamente alguns chegado a ver uma tricotomia ‘espírito e corpo e alma’, mas, ao considerar o passo, contrapôs entretanto Sevenster: «it is by no means possible to infer that the spirit is to be found in the body and soul, and at the same time above and beyond both.»¹⁰⁰; em seguida, esclareceu: «Equally correct is the observation that in this passage *pneuma* is not a reference to the Holy Spirit.» – e, por fim, concluiu: «When Paul mentions ‘spirit and soul and body’ side by side with one another, he wishes this to mean no more nor less than the complete man, and he does not consider these terms anthropologically at all.» Argumenta ainda Sevenster que, se fosse adepto do dualismo platónico, não poderia Paulo criticar a fornicação, em *1 Cor* 6.12-20, criticar a fornicação que mais não seria do que um indiferente que não poria em causa a pureza da alma divina (cf. círculos gnósticos).¹⁰¹ Não se afigura, por conseguinte e aos olhos de Paulo, o corpo como uma parte desprezível da pessoa – mas como algo essencial no todo que é o indivíduo –, nem tão significativa e emocionada quanto em Séneca é a exaltação da alma. *Soma*, *psyche* e *pneuma* podem, por conseguinte, ser usados para designar *nefes*, isto é, a pessoa enquanto todo.

Intimamente relacionado com o tema tratado anda o motivo do destino *post mortem* da alma e do corpo. Sobre o assunto escreve Séneca:

Per has mortalis aevi moras illi meliori uitae longiorique proluditur. Quemadmodum decem mensibus tenet nos maternus uterus, et praeparat non sibi sed illi loco in quem uidemur emitti iam idonei spiritum trahere et in aperto durare, sic per hoc spatium quod ab infantia patet in senectutem in alium maturescimus partum. Alia origo nos expectat, alius rerum status. Nondum caelum nisi ex interuallo pati possumus. Proinde intrepidus horam illam decretoriam prospice: non est animo suprema, sed corpori. Quidquid circa te iacet rerum tamquam hospitalis loci sarcinas specta: transeundum est. Excudit redeuntem natura sicut intransentem. Non licet plus efferre quam intuleris, immo etiam ex eo quod ad uitam adtulisti pars magna ponenda est: detrahatur tibi haec circumiecta, nouissimum uelamentum tui, cutis; detrahatur caro et suffusus sanguis discurrensque per totum; detrahentur ossa neruique, firmamenta fluidorum ac labentium. Dies iste quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est. Depone onus: quid cunctaris, tamquam non prius quoque relicto in quo latebas corpore exieris? [...] aequo animo membra iam superuacua dimitte et istuc corpus inhabitatum diu pone. [...] pereunt semper uelamenta nascentium. [...] ueniet qui te reuallat dies et ex contubernio foedi atque olidi uentris educat. [...]

¹⁰⁰ Sevenster, 1961, 66. Vale, de resto, a pena recordar o passo completo: *Ipse autem pacis sanctificet uos per omnia, et interger spiritus uester et anima et corpus sine querela in aduentu Domini nostri Iesu Christi seruetur (1Ts 5.10-28).* «Que o Deus da paz vos santifique inteiramente, e que todo o vosso ser – espírito, alma e corpo – se conserve irrepreensível para a vinda do nosso Senhor Jesus Cristo.»

¹⁰¹ Sevenster, 1961, 75 ss.

aliquando naturae tibi arcana reteguntur.... Tunc in tenebris uixisse te dices cum totam lucem et totus aspexeris, quam nunc per angustissimas oculorum uias obscure intueris, et tamen admiraris illam iam procul (Ep. 102. 23-28).

«O tempo que demora esta existência mortal não é para a alma senão o prelúdio de uma vida melhor e mais duradoura. Tal como o ventre materno nos guarda por dez meses e nos prepara, não para nele permanecer mas sim para sermos como que lançados no mundo assim que estamos aptos a respirar e a aguentar o ar livre, também ao longo do espaço de tempo que vai da infância à velhice nós vamos amadurecendo com vista a um novo parto. Espera-nos um outro nascimento, uma outra ordem das coisas. Por enquanto, não suportamos a vista do céu senão a uma certa distância. Encara, portanto, com coragem a tua hora decisiva, a hora derradeira apenas para o corpo, não para a alma. Os objectos que tens à tua volta, olha-os como bagagens numa hospedaria: tu tens de passar adiante. A natureza revista-te à saída, tal como te revistou à entrada. Não podes levar contigo mais do que trouxeste, pelo contrário, tens mesmo que despojar-te de uma boa parte do que trazias ao entrar nesta vida: ser-te-á tirado o teu último revestimento, a pele que te envolvia; ser-te-ão tirados a carne e o sangue que se espalhava e fluía por todo o corpo; ser-te-ão tirados os ossos e os tendões que serviam de sustentáculo aos tecidos moles. Esse dia que tu tanto temes, como se fora o último, marca o teu nascimento para a eternidade. Depõe o teu fardo; porque hesitas, como se não tivesses já um dia abandonado um corpo dentro do qual te ocultavas?! [...] Deita fora sem hesitação esses membros inúteis, põe de lado esse corpo em que por tanto tempo habitaste. [...] Sempre foi costume deitar fora as membranas que envolvem o recém-nascido! [...] Estás revestido de um corpo, mas um dia virá em que o despirás, em que deixarás a companhia de um ventre sujo e fétido. [...] Um dia virá em que se te desvelarão os segredos da natureza.... Quando contemples com todo o teu ser a totalidade da luz – essa luz que agora reduzidamente recebes pelas estreitas aberturas dos teus olhos e que, mesmo assim, e de longe, tanto admiras! – dirás que até agora tens vivido em plena treva.»

Nas palavras de Séneca citadas foram encontradas afinidades com as seguintes de Paulo de Tarso:

Nihil enim intulimus in mundum, quia nec auferre quid possumus (1 Tim 6.7: «Nada trouxemos para este mundo e nada podemos levar dele.»);

Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius tabernaculi dissoluatur, aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, aeternam in caelis. Nam et in hoc ingemiscimus, habitationem nostram, quae de caelo est, superindui cupientes, si tamen et exspoliati, non nudi inueniamur. Nam et, qui sumus in tabernaculo, ingemiscimus grauati, eo quod nolumus exspoliari sed superuestiri, ut absorbeat, quod mortale est, a uita (2 Cor 5.1-4)

«Todos nós sabemos que, quando for destruída esta tenda em que vivemos na terra, temos no Céu uma casa feita por Deus, habitação eterna, que não foi feita por mãos humanas. E, por isso, gememos nesta tenda, desejando ser revestidos da nossa habitação celeste, contanto que nos encontremos vestidos e não nus. Porque, enquanto estamos nesta morada, gememos oprimidos, pois não queremos ser despedidos mas revestidos, a fim de que o que é mortal seja absorvido pela vida.»;

Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum (1 Cor 13.12).

«Hoje vemos como por um espelho, de maneira confusa, mas então veremos face a face. Hoje conheço de maneira imperfeita: então, conhecerei exactamente, como também sou conhecido.»

Quanto ao passo senequiano citado, vale a pena reiterar, no entanto e conforme se disse, que, no tocante ao destino *post mortem* da alma, não é o pensamento senequiano uniforme (cf. *Dial.* 11.9.3): se, no *kommos* de *Tro.* 67-164, falava o coro da vida feliz de Heitor e Príamo no além, e, de algum modo, preparava o relato da aparição do espectro de Aquiles a exigir o sacrifício de Polixena, na segunda ode (371-408), mais propriamente em 397, deparamos com a defesa de um niilismo *post mortem*, talvez para negar a veracidade do relato de Taltíbio no que à aparição do espectro de Aquiles diz respeito e como forma de preparar o espectador para o carácter vão do sonho de Andrómaca com Heitor. Embora, na esteira de Epicuro e de Lucrécio, tenda Séneca, como já notou Fantham, para a última posição referida, não deixa o filósofo, na *Consolatio ad Marciam*, de prometer a imortalidade da alma como recompensa da virtude (*Dial.* 6.25.1), ainda que, no cataclismo final, ela se transforme nos antigos elementos (*Dial.* 6.26.7).¹⁰² Como em Homero, nos trágicos gregos e no *Somnium Scipionis* ciceroniano e em Virgílio, manifesta o Trágico, no seu drama, uma tendência para a ideia de que a alma sobrevive à morte. Quer isto dizer que a opinião de Séneca relativamente ao destino *post mortem* da alma varia consoante a caracterização psicológica das personagens, a interferência autoral, a influência dos exercícios retóricos, o género e as circunstâncias gerais em que Séneca trata o assunto.¹⁰³ É certo que uma das referidas formas de encarar a morte se pode considerar cristã, mas, com base no que se disse, não deve ser vista como uma verdadeira convicção senequiana, uma vez que depende do contexto e da influência de toda uma tradição poética anterior que não conhecia a mensagem de Cristo.

¹⁰² Fantham, 1982, 78-82.

¹⁰³ Marshall, 2000, 37.

Na tradição judaica, sustentavam os Saduceus a inexistência de vida para além da morte, ao passo que os Fariseus acreditavam na Ressurreição, ideia cuja primeira ocorrência na Bíblia se regista em *2 Mac* 7. No Novo Testamento, se *Lc* 16.19-31 cuida que, após a morte do corpo, recebe a alma as recompensas e os castigos, e *Mc* 8.36-37 afirma que a alma é o bem mais importante de cada pessoa, a generalidade dos evangelhos e o próprio Paulo, em *1 Cor* 15, referem a ressurreição da alma num corpo que não é o terreno, mas um espiritual e glorioso, e *Io* 11.25 sugere que a alma sobrevive *post mortem* para se reunir ao corpo numa ressurreição física.

Do exposto, resulta claro que as semelhanças estão sobretudo ao nível da expressão, pelo que não será de pôr totalmente de parte uma raiz comum, que, com base no facto de os Fenícios habitarem a cidade natal de Zenão e de a Bíblia atribuir a Cananeus, Amorritas e Heveus, elementos fenícios, diz Sanson ser Fenícia. Talvez se tenha verificado, neste caso, fenómeno semelhante ao que aproxima o Sansão bíblico do Hércules grego, conjugado com o profundo conhecimento paulino da cultura grega.

Abreviaturas

AL R = *Anthologia Latina siue poesis Latinae supplementum*, ed. F. Buecheler et A. Riese. Pars prior: *Carmina in codicibus scripta*. Rec. A. Riese. Fasc. I: *Libri Salmasiani aliquorumque carmina*. Fasc. II: *Reliquorum librorum carmina*. Editio altera denuo recognita. Lipsiae, 1894-1906

AL ShB = *Anthologia Latina, I: Carmina in codicibus scripta*. Rec. D. R. Shackleton Bailey. Fasc. I: *Libri Salmasiani aliorumque carmina*. Stuttgartiae, in Aedibus B. G. Teubneri, 1982.

PIR2 = L. Petersen et al. (eds.), *Prosopographia Imperii Romani*, 2nd Edition (Berlin 1987).

PL = Migne, *Patrologia Latina*