

# ***constantia, providentia e destino dos estoicos aos neoestoicos***

*constantia, providentia and fate of  
the stoics to the neo-stoics*

sérgio xavier gomes de araújo<sup>1</sup>

## **resumo**

O texto versa sobre a recuperação do estoicismo antigo no Renascimento, nas relações ambíguas de seus conceitos e lições com os dogmas cristãos, mais especificamente em Justus Lipsius e em Guillaume Du Vair. O estudo do tratamento dado à virtude da *constantia* por Lipsius e, sobretudo, por Du Vair, visa ressaltar as transformações dos temas estoicos da *constantia*, da providência e do destino em relação ao modelo antigo de Sêneca, sob o desígnio de conciliá-los com os valores cristãos, em um novo estoicismo.

## **palavras-chave**

Estoicismo; *Constantia*; Sêneca; Humanismo; Guillaume Du Vair.

## **abstract**

*The text deals with the recovery of ancient stoicism in the Renaissance, focusing on the ambiguous relationship of its concepts and lessons with the christian dogmas, more specifically in Justus Lipsius and Guillaume Du Vair. The study of the treatment given to the virtue of constantia by Lipsius and above all, by Du Vair aims to highlight the transformations of the stoic themes of constantia, providence and destiny in relation to Seneca's ancient model, under the purpose of reconciling them with the christian values, in a new stoicism.*

## **keywords**

*Stoicism; Constantia; Seneca; Humanism; Guillaume Du Vair*

---

<sup>1</sup> Professor Doutor do Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: [araujo.sergio@unifesp.br](mailto:araujo.sergio@unifesp.br).

## O NEOESTOICISMO

Os inícios da modernidade europeia, entre os séculos XVI e XVII, coincidem com um movimento geral de retomada do estoicismo, restituindo-lhe a importância que tivera na ambiência filosófica da Antiguidade, após seu obscurecimento durante a Idade Média. O neoestoicismo emerge como corrente filosófica, sobretudo nos países do norte, num cenário de crise aguda, em uma Europa assolada pela fome, por grandes epidemias de peste, e dilacerada pelas reformas que haviam cindido a cristandade, desencadeando as guerras político-religiosas, espalhadas por todo o continente. Seus principais representantes são o filólogo e humanista flamengo Justus Lipsius e o magistrado, conselheiro-clérigo e embaixador francês Guillaume Du Vair, que, como veremos aqui, se reapropriam dos antigos conceitos do Pórtico para aplicá-los aos problemas de seu tempo<sup>2</sup>. Ambos se engajam assim, cada um a seu modo, no projeto de um novo estoicismo, no qual o preceito da vida segundo a natureza, base da *constantia* - virtude estoica fundamental -, e os conceitos de *providentia* e do destino – *fatum* -, são repostos com renovada pertinência adaptados ao contexto moderno, radicalmente diverso daquele de sua formulação há mais de dois mil anos, de modo a possibilitar seu acordo com os dogmas do cristianismo.

O termo “neoestoicismo” é produto da crítica posterior, criado por Léontine Zanta e J. Eymard d’ Angers no século XX<sup>3</sup>. Mas ainda que os autores da época identificados sob esta denominação jamais a tenham reivindicado para si, sua obra os qualifica seguramente como protagonistas deste renascimento e restauração parcial do estoicismo, cuja existência, de finais do século XVI a meados do XVII, já fora atestada como aponta Zanta, pelos importantes estudos de Pierre Villey sobre os *Essais* de Montaigne e de Fortunat Strowski sobre Pascal<sup>4</sup>. O neoestoicismo, como nos mostra Jacqueline Lagrée, vai bem além de Lipsius e Du Vair, abrangendo também o pensamento de autores que se servem livremente e de modo fundamental de determinados elementos do Pórtico, tais como Pierre Charron, em sua noção de uma sabedoria filosófica autêntica pautada no preceito da vida de acordo com a natureza e Hugo Grotius, criador do direito internacional tido como emanção de uma razão universal imanente ao mundo. De todo modo a recuperação moderna do estoicismo como sistema filosófico coerente em suas partes, em sua física, teoria do conhecimento e moralidade racional, - retomado a partir do primeiro estoicismo de Zenão, Crisipo e Cleantes - deve-se propriamente a Justus Lipsius, cuja obra disponibiliza a doutrina para os autores de sua época. Lagrée situa, portanto como marco de origem do neoestoicismo, o ano de 1584, da primeira publicação do diálogo filosófico *De Constantia* de Lipsius, resgatando a moralidade racional e pagã dos antigos como apoio para resistir

<sup>2</sup> O neoestoicismo assim, como corrente filosófica, distingue-se de uma escola filosófica, propriamente dita, como era o estoicismo antigo, ou seja, um lugar destinado ao estudo e reflexão sobre a doutrina caracterizado por um fundador ou escolarca – no caso Zenão e, sobretudo Crisipo – cercado de discípulos que recebiam seus ensinamentos – *dogmata* – com consequências teóricas, práticas, pedagógicas, políticas, morais e religiosas, expressas em máximas ou regras de vida – *praecepta*. Pode-se dizer que um sistema filosófico perde gradativamente seu rigor e vigor a partir do momento em que começa a ser retomado pelos discípulos, dando origem a diversas correntes filosóficas ao longo do tempo. Assim, o pensamento de Platão não se confunde com as várias correntes platônicas que se desenvolvem desde os antigos ao Renascimento, mas nestas permanecem, entretanto, traços constantes que encontram sua fonte e justificação em Platão. No caso do estoicismo tais traços, presentes desde os gregos antigos, aos romanos, bem como na corrente moderna do neoestoicismo, são o primado da vontade e da razão sobre os desejos e a busca da firmeza e coerência do modo de vida consubstanciada na *constantia*. Como bem observa Jacqueline Lagrée, “é preciso reconhecer que o que faz a potência de uma grande filosofia é aceitar que ao lado dos grandes filósofos e das escolas filosóficas haja espaço, para correntes filosóficas que reinvestem os filosofemas dos primeiros em outros contextos e com outros objetivos para responder pessoalmente a outras questões”. LAGRÉE, J. *Le Néostoïcisme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2010, p.20.

<sup>3</sup> ZANTA, L. *La Renaissance du Stoïcisme au XVI siècle*, 1914; EYMARD D’ ANGERS, J. “*Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII siècle*”, Études franciscaines, 1951 e 1952.

<sup>4</sup> ZANTA, L. *La Renaissance du Stoïcisme au XVI siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 2007, p.1.

aos tormentos das guerras civis que arruinavam os países baixos. A obra teve enorme sucesso e influência ao tempo mesmo de sua aparição, tornando-se objeto de múltiplas reedições, traduções, bem como de imitações, entre as quais, destaca-se o *Traité de la Constance et de la Consolation ès calamitez publiques* de Guillaume Du Vair de 1590 como a maior entre elas<sup>5</sup>.

Justus Lipsius e Guillaume Du Vair encarnam, portanto, o tipo ideal do filósofo neoestoico moderno por seu recurso claro e massivo ao Pórtico, encorajando diretamente os contemporâneos à leitura e ao conhecimento do estoicismo como conjunto coerente de teses incluindo a física ou a teologia física, de onde extrair regras seguras para a ação, mediante edições, traduções e comentários de Sêneca, Tácito, Epiteto, Marco Aurélio e Diógenes Laércio. Lipsius, como renomado erudito que era, professor de História e Eloquência em Iena em 1572 e mais tarde ocupante da cadeira de História e literatura latina na universidade de Louvain, foi não apenas um sábio editor das obras de Sêneca, mas também autor de duas exposições da filosofia estoica, após a boa acolhida do *De Constantia*, à guisa de introdução à leitura do filósofo, o *Manuductio ad stoicam philosophiam* e a *Physiologia stoicorum* ou *Physique des Stoïciens* de 1604. Guillaume Du Vair, conselheiro-clérigo do parlamento de Paris, segue o caminho aberto por Lipsius, procurando facilitar a compreensão do estoicismo em meio às desordens das guerras religiosas na França. Publica em 1585 seu *La Philosophie morale des Stoïques* e mais tarde em 1590 o *Traité de la Constance et de la Consolation ès calamitez publiques*, aonde declara sua adesão ao poder absoluto de Henrique de Navarra, no contexto das “misérias de Paris”, ou seja, quando a cidade, sob o domínio dos sediciosos da Liga ultracatólica, padecia sob o cerco do exército de Henrique de Navarra apoiado pelos Valois e pelos huguenotes. Du Vair recupera então a *constantia*, como veremos, no exercício de seus deveres como membro do parlamento, a partir do diálogo entre quatro interlocutores, além dele mesmo, Museu, Orfeu e Linus, um grupo solidário de amigos letrados partilhando da mesma dor de testemunhar o cenário de caos e de carestia extrema de Paris, sob o cerco das tropas reais<sup>6</sup>.

Mas a recuperação dos estoicos e o fascínio que dominou por tanto tempo o imaginário do ocidente pelo ideal do sábio se inicia muito antes de fixar-se na obra destes autores, remontando ao espírito crítico dos primeiros humanistas italianos seguidores de Petrarca, de Salutati a Alberti e a Valla, em seu empenho comum pela revivescência das *bonae litterae* do passado clássico. O interesse moderno pelo estoicismo é inseparável, portanto, da mudança qualitativa na maneira de relacionar-se com os textos antigos, promovida pelo humanismo renascentista, como já bem mostrou Eugenio Garin, quando os textos antigos começam a ser redescobertos em sua significação particular e em sua alteridade histórica, através dos novos métodos de crítica filológica adotados nas escolas de gramática e retórica<sup>7</sup>. A relação com o passado clássico passa a definir-se, neste contexto, como estudo de uma memória constitutiva e fundadora em que se exprime a excelência humana mais alta, servindo de exemplo aos homens do presente. Lipsius e Du Vair são assim representantes de um humanismo tardio beneficiando-se em sua missão de

<sup>5</sup> Para além das obras de Lipsius e Du Vair podem ser considerados partes do *corpus* neoestoico, por exemplo, *Les Trois Verités* (1596) e *La Sagesse* (1601) de Pierre Charron; o *Ample discours sur la doctrine des Stoïques* (1596) do calvinista Simon Goulart que sucede Théodore de Bèze no comando da Igreja genebrina; o *Meletius* (1611) e *De Jure belli ac pacis* (1625) de Hugo Grotius; *Le Sénèque ressuscité Chrétien* (1605) do anglicano Joseph Hall e *De l'usage des passions* (1641) de Jean-François Senault. Lagrée, J., op. cit., p. 20.

<sup>6</sup> Museu, é na verdade, Henri de Monantheil, doutor regente da faculdade de medicina e professor de matemática no collège Royal; Orfeu, Jacques Houllier, Conselheiro da Corte, e Lineu, Nicolas Fèvre, erudito e filósofo cristão. FLACH, J. M. “Guillaume Du Vair son esprit, son caractere, son oeuvre” In: *Traité de la Constance et de la Consolation ès calamitez publiques*, Paris, Librairie de la Société Recueil Sirey, 1915, p. 26.

<sup>7</sup> Ver, por exemplo, sobre o assunto, GARIN, E. *L'Éducation de l'homme moderne 1400-1600*, Paris: Hachette littérature, 2003.

retomar e expor a doutrina do Pórtico, da difusão das obras humanistas que divulgavam os preceitos do estoicismo, tal como as rigorosas edições críticas dos textos antigos de Diógenes Laércio por Travesari em 1432; da tradução de Epiteto por Perotti em 1450 e depois por Poliziano em 1516; das traduções de Sêneca por Erasmo entre 1527 e 1529, bem como o famoso comentário do *De Clementia* escrito pelo jovem Calvino em 1532, mas também os florilégios de textos estoicos que então se multiplicavam pela Europa.

É verdade que as temáticas do estoicismo não foram de todo ignoradas ao longo do período patrístico e medieval, nos quais já circulavam as obras latinas de Cícero e de Sêneca que expunham a doutrina, e as correspondências apócrifas entre Sêneca e São Paulo aceitas universalmente então como autênticas, ajudando a consolidar a idéia de que os elementos do Pórtico eram em larga medida consoantes com o cristianismo. Alguns dos primeiros apologistas cristãos como Lactâncio, Tertuliano e Clemente de Alexandria abraçaram a noção da *providentia* como lei do Deus único passível de ser apreendida em parte pela razão, bem como a indiferença pelas coisas do mundo implicada na *constantia* estoica por se assemelhar ao ascetismo cristão, estabelecendo assim um terreno de concordância entre o cristianismo e a filosofia pagã. Entretanto, como observa Zanta, tais elementos foram então selecionados do vasto arcabouço, eclético e indistinto de preceitos de que se constituía para os antigos padres da Igreja a filosofia dos antigos, segundo o critério estrito de sua compatibilidade com o dogma cristão, sendo, portanto, logo refutados para ser desenvolvidos num sentido exclusivamente religioso. O vocabulário ligado ao elogio estoico da *constantia*, bastante empregado por Tertuliano em seu *De Patientia* e no *De Officiis* de Santo Ambrósio, é exemplo disso. Não lhes escapa, com efeito, o caráter condenável da autosuficiência do sábio fazendo triunfar a razão sobre a sensibilidade e os afectos naturais da alma, em sua marcada inferioridade em relação ao santo cristão, cujo desprezo pelas volúpias e males do mundo se funda não no orgulho de sua razão, mas sim no amor de Deus<sup>8</sup>.

Mas é somente com os esforços dos primeiros humanistas da Renascença que o estoicismo emerge em sua historicidade para o mundo cristão; em sua significação genuína de escola filosófica específica à diferença de outras. Mas sua recuperação neste contexto corresponde a uma primeira fase do estoicismo moderno, caracterizada pela presença forte e insistente dos temas estoicos, porém restritos a um estoicismo prático e moral, sem a consistência teórica do neoestoicismo que surgirá mais tarde. Com efeito, seus elementos são veiculados a essa altura sobretudo como *topoi*, constituídos como tópica oposta a outras, pagãs e cristãs, nas quais são registradas as diferentes naturezas do sumo bem, da virtude e das paixões<sup>9</sup>. De todo modo, uma vez melhor compreendidos e tomados como referência, tais lições apresentam-se desde já, de modo tanto mais acentuado nas suas relações ambivalentes com o cristianismo das quais Lipsius e Du Vair iriam ocupar-se com tanto afinco. Tal ambivalência aparece por exemplo em passagem célebre do diálogo que Petrarca encena com Santo Agostinho em seu *Secretum*. O Santo procura fazer então com que Petrarca se desfaça da sedução das coisas mundanas, evocando as salutares sentenças dos estoicos para bem reger a vida, reforçando seu benefício como *preambula fidei*: caminho privilegiado para a fé, capaz de direcionar a alma através da

<sup>8</sup> ZANTA, L., op. cit., p. 100 -117.

<sup>9</sup> Pierre-François Moreau divide o estoicismo moderno em três fases: a primeira delas ligada ao humanismo nascente; a segunda e mais típica, ligada ao nome de Justus Lipsius em fins do século XVI; e a terceira datando entre os séculos XVII e XVIII, quando as referências ao neoestoicismo como sistema desaparecem face às doutrinas mais poderosas de Descartes, Hobbes e Spinoza. O neoestoicismo subsiste, porém, em estado fragmentado, na disciplina moral, na teoria das paixões, nos fundamentos do Direito, das ciências químicas e mesmo nas construções das metafísicas clássicas. MOREAU, P. F. "Les trois Étapes du stoïcisme moderne", In: *Le Stoïcisme au XVI siècle*, Paris, Albin Michel, 1999.

virtude às alturas dos céus<sup>10</sup>. Como diz então Santo Agostinho ao seu interlocutor tomado de angústia profunda, não há motivo para afligir-se com as misérias da vida humana já que Cícero tão bem demonstrou com os mais sábios argumentos, que só a virtude faz a alma feliz e que, por conseguinte, somente o vício, oposto à virtude, pode torná-la infeliz. Petrarca não condena a sentença estoica, exalta sua justeza e utilidade por nos afastar dos erros da opinião do vulgo e mais nos aproximar da verdade, mas questiona, entretanto, sua validade prática, já que sua experiência própria bem como de tantos outros, mostra que a razão humana afinal não é forte o suficiente para reformar sua vontade e unificar a alma no amor da virtude. Petrarca contrasta deste modo sua admiração pela *constantia*; pela firmeza da alma centrada na razão com a consciência da impossibilidade de alcançá-la, expressa no sofrimento incessante por não conseguir libertar-se dos próprios vícios, e, portanto, de sua miséria, apesar dos enormes esforços para isso ao longo de toda uma vida: “Portanto, embora a sentença dos estoicos permaneça certa, pode-se aceitar que muitos são infelizes mesmo sem o querer e sofrem com isso, desejando o contrário.”<sup>11</sup>

## ESTOICISMO ANTIGO

Zenão de Cittium funda o estoicismo no século IV A. C., inspirado nos ensinamentos de Sócrates, centrando-se particularmente em sua identificação intelectualista entre sabedoria e bondade, e acentuando seu entendimento da felicidade – *eudaimonia* –, como estado ativo da alma gerado sobretudo pela virtude ética; intrínseca ao bem agir. Com efeito, se há consenso entre estoicos, aristotélicos e epicuristas, em torno da noção socrática de que a felicidade depende primordialmente das crenças, desejos e do caráter moral do agente, os estoicos são os únicos a radicalizá-la, entendendo a felicidade como consistindo única e por inteiro na virtude ética, independentemente de qualquer elemento externo ao contentamento interior da ação moral correta<sup>12</sup>. Tal idéia do valor absoluto da virtude como fundamento da *eudaimonia* é a base do ideal estoico da *constantia*, traduzido na firmeza de alma do sábio e em sua total autonomia em relação aos acidentes externos, que não dependem de sua vontade e ação. A riqueza, o poder e a própria vida bem como a pobreza, o exílio e a morte, segundo Zenão, não podem tornar o sábio feliz ou infeliz pois não são para ele mais do que indiferentes ou no máximo preferíveis, posto que são em si mesmos não-morais<sup>13</sup>.

A filosofia estoica de Zenão se subdivide em três partes, a ética, a física e a lógica, rigorosamente sistematizadas mais tarde por Crisipo. Segundo a seminal definição de Zenão a virtude consiste em “viver de modo consistente”, segundo a tendência ou a “afinidade” – *oikéiosis* – que nos é inata para com nossa própria constituição natural,

<sup>10</sup> PETRARCA, *Secretum*, a cura di Enrico Fenzi, Milão, Ugo Mursia Editore, 1992, I.34, p. 107.

<sup>11</sup> “Quam ob rem, stante licet stoicorum sententia, tolerari potest multos invitos ac dolentes optantesque contrarium esse miserrimos”, Idem.

<sup>12</sup> Em ao menos alguns diálogos de Platão – no *Filebo* por exemplo – o prazer aparece juntamente com a virtude como constitutivos da felicidade. Em Aristóteles a virtude ética tem valor fundamental neste sentido, mas a felicidade não deixa, entretanto, de estar sujeita aos acidentes do mundo: os bens e eventos externos devem, portanto, acrescentar-se à virtude para que um indivíduo seja considerado feliz ou *eudaimon*. Para tanto assim é preciso julgar não apenas de sua virtude completa, mas também de sua vida completa, afinal o mais próspero e virtuoso pode ser vítima de infortúnios na velhice, “como se conta de Príamo no ciclo Troiano; e a quem experimentou tais vicissitudes e terminou miseravelmente ninguém chama feliz”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I. 9; 1100a5. No caso de Epicuro, enfim, a virtude é essencial como instrumento para alcançar a felicidade, que consiste, por sua vez, sobretudo no prazer. Platão, *Filebo*, Aristóteles, *ética a Nicômaco*, “*Stoic Eudaimonism*”. LONG, A. A. *Stoic Studies*, Cambridge University Press, 1996, p. 184.

<sup>13</sup> Sobre a doutrina dos indiferentes de Zenão ver Diogenes Laercio, “Vies et Opinions de Philosophes” In: BREHIÉR, E., *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, V.1, 1962, p. 48.

conservando a vida, a saúde, as riquezas, mas, sobretudo, exercendo a razão, excelência própria do homem que deve sobrepor-se aos impulsos afectivos da alma e ao engano de que o sumo deva ser buscado nos bens externos. Crisipo desenvolve a fórmula lacônica de Zenão a partir de uma caracterização mais ampla da idéia de natureza, no livro I de seu *Dos fins*, associando estreitamente os campos da ética e da física estoicas. Segundo ele, viver segundo a natureza, equivale a viver não apenas de acordo com as próprias tendências humanas, mas também com a realidade que a ultrapassa, isto é, com a experiência daquilo que ocorre por natureza, pois nossas naturezas são partes da natureza do todo e nossa virtude só se efetua quando funcionamos como partes do universo entendido como ordenação racional perfeita dada pelo *logos* providencial. O mundo, deste modo, surge como manifestação da força divina, racional e benevolente, a cuja ordem o sábio deve pôr-se de acordo como critério privilegiado da conduta virtuosa<sup>14</sup>.

O estoicismo distingue-se pela longevidade de sua expansão e influência no mundo antigo, comportando uma gama bastante diversificada de interpretações e de disputas internas sobre seus fundamentos, sem perder por isso sua consistência teórica; constituído de elementos necessários à coerência interna do sistema, mas passíveis de ser reapropriados e reavivados em contextos históricos e políticos absolutamente diversos. Sua jornada histórica compreende ao menos cinco séculos, desde as primeiras lições de Zenão em Atenas em 321 A. C. até o ano 180 de nossa era com a morte do imperador filósofo Marco Aurélio. Esse recorte coincide com o longo e complexo período do Helenismo, em que a grande civilização greco-romana se conforma, fruto da rápida expansão da cultura grega a partir das conquistas de Alexandre, tomando pouco a pouco toda a bacia do mediterrâneo, da Pérsia ao Egito, e, após invadir Roma e a Itália, alcançando a Gália, a Espanha e o norte da África. Como observa Emille Bréhier os elementos do Pórtico refletem este processo de universalização da cultura grega, de que se originam alguns dos traços doravante essenciais e permanentes da moderna civilização ocidental, tal como a noção de uma razão universal presente em todo ser humano e que o dignifica independentemente do lugar social que ocupe ou de qualquer tradição local, que seria retomado bem mais tarde por Grotius<sup>15</sup>.

A história do estoicismo é convencionalmente dividida em três fases, a primeira delas corresponde à época de fundação da escola e de seus primeiros mestres, Zenão, Crisipo e Cleantes, entre os séculos IV e II A.C.; a segunda fase, do chamado estoicismo médio de Panécio e Posidônio de meados do século II A. C. é conhecida por seu sincretismo, incorporando elementos da Academia platônica e do aristotelismo. O estoicismo romano e imperial da terceira fase aprofunda esta orientação, contendo em geral uma boa dose de ecletismo, como culminância da descentralização da doutrina iniciada desde a ruína das escolas atenienses e da diáspora de seus mestres com a queda de Atenas na Guerra Mitridática (89-84)<sup>16</sup>. Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio são os principais representantes do estoicismo imperial, que se distingue por concentrar-se sobretudo na ética prática. Tal tendência se enraíza na assimilação romana mais antiga do estoicismo, que já visceja em solo romano desde ao menos os finais da república, por sua semelhança natural com o *mos maiorum*, o sistema de valores dos patrícios, possibilitando a proximidade entre filósofos gregos e proeminentes homens de Estado: Panécio, por exemplo, instruiu Cipião no estoicismo e Posidônio, Cícero, Pompeu e Crasso. O importante tratado de ética

<sup>14</sup> SCHOFIELD, M. "Ética estoica", In: *Os Estóicos*, Org. Brad Inwood, São Paulo, Ed. Odysseus, 2006, p. 262.

<sup>15</sup> BRÉHIER, E. *Préface*, op. cit., p. LVIII.

<sup>16</sup> Guerra levada a cabo contra a expansão e hegemonia da república romana sobre o mundo grego, comandada por Mitridates, Rei do Ponto. SEDLEY, D. "A Escola de Zenão a Ário Dídimo", In: *Os Estóicos*, Org. Brad Inwood, São Paulo, Ed. Odysseus, 2006, p. 26.

prática *De Officiis* de Cícero é uma das expressões mais influentes da visão romana da *constantia* estoica anterior ao Império, lhe atribuindo um sentido político fundamental. Cícero exorta então a “seguir a natureza” – *sequere naturam* – não mais como modo de ressaltar um vínculo constitutivo entre ética e física, mas incitando à vida ativa, numa identificação da natureza à expressão da excelência humana perfeita, consubstanciada nas instituições da *res publica*.

A preocupação central que move o neoestoicismo moderno, com a *constantia* e o controle das paixões - não raro articulada mais diretamente a um desígnio prático e político como no caso de Du Vair - faz dele um prolongamento do estoicismo romano, mas sobretudo imperial, de Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio. A *constantia* se vincula à coragem, segundo o sistema de definições e classificações por gêneros e espécies de Crisipo descrita por Diógenes Laércio, como arte ou disposição estável da alma para suportar as adversidades e conservar o domínio de si nos sofrimentos físicos. Mas a fonte antiga principal do neoestoicismo é senequiana, especialmente as obras *Da Constancia do sábio* - *De Constantia sapientis* - e *Da Tranquilidade da alma* - *De Tranquillitate animi* - bem como as cartas do filósofo ao seu discípulo Lucílio. Mas também o tratado *De Providentia* exerce forte influência sobre o estoicismo de Lipsius e de Du Vair, como veremos, cuja abordagem cristã da *constantia* a associa estreitamente à consideração da *providentia* divina. O próprio Sêneca, contudo, ao contrário de seus emuladores modernos, pensa a *constantia* independentemente de qualquer referência desta natureza no *De Constantia sapientis*. Na verdade, quando nos fala da perfeição de Deus, neste contexto, sua intenção é antes enaltecer o valor da virtude do sábio, que, como nos diz, se equipara à divindade por suas forças, numa identificação sacrílega da perspectiva cristã.

### ***Constantia e Providentia* em Sêneca**

A *constantia* ganha forma no *De Constantia sapientis* no âmbito mais concreto e imediato das relações interpessoais negativas na vida política; dos reveses das lutas pelo poder e por prestígio, como da tirania, da guerra, do exílio e da perda de poder. Esta “sublime eminência” a que as lições do estoicismo elevam o sábio, é encarnada na figura de Catão de Útica, dada a nós pelos deuses imortais como modelo de perfeição à maneira dos heróis míticos Hércules e Ulisses aos tempos primitivos<sup>17</sup>. Como modelo de *constantia*, a vida de Catão desponta pela posse de um “ânimo divino” que transparece na firmeza inabalável com que enfrenta a ambição ilimitada - “aquele monstro de muitas cabeças” - de César, Pompeu e Crasso, sem recuar de seu amor da liberdade e ódio à tirania nem mesmo diante da morte<sup>18</sup>. Nele se exprime a realização do bem humano supremo, ou seja, de sua semelhança com a divindade, *télos* fundamental da filosofia, “ciência das coisas divinas e humanas” conforme a definição tradicional do estoicismo<sup>19</sup>. As “coisas divinas e humanas” são na verdade inseparáveis na perspectiva estoica, tendo como pressuposto o entendimento da razão como qualidade comum a deuses e homens. Assim, por outro lado, a teologia de Sêneca exalta o valor do conhecimento de deus como intrinsecamente ligado à sua imitação ativa, ensinando os homens a render à divindade a honra mais elevada possível na conformidade inalterável da vida de acordo com a razão e a natureza.

Deste modo, embora agredido dos modos mais aviltantes pelas multidões e tão injustiçado por sua época, Catão aparece no *De Constantia sapientis* bem acima das vicissitudes humanas pela firmeza de sua *constantia* não podendo ser alcançado

<sup>17</sup> SÊNECA, *Sobre a Constância do sábio*, São Paulo, Montecristo editora, 2020, II.1

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> Sobre isso ver cartas 89 e 90 das *Cartas a Lucílio*.

por nenhum mal. Com efeito, o sábio é invulnerável não porque possa impedir que os homens inferiores tentem prejudicá-lo, mas porque sua força interna o resguarda de sofrer os golpes que vêm fora<sup>20</sup>: “nenhum impulso maligno pode conservar seu poder de dano até que o atinja.” Visto que não há verdadeiro mal para o sábio senão o mal moral, e que a torpeza – *turpitude* – das disposições viciosas não pode penetrar sua alma, já de todo preenchida pela virtude e pela honra, segue-se que nada de mal pode atingi-lo. Ao contrário, os ataques que recebe são transformados por ele em ocasiões de pôr em prática sua virtude e, portanto, de afirmar seu bem, de que nada nem ninguém pode despojá-lo.

A *constantia* aparece deste modo em Sêneca como a virtude por excelência, expressão de uma grandeza extraordinária num registro próximo à magnanimidade – *mégalopsychè* – aristotélica alheia à necessidade que marca o comum dos homens, desejosos de recompensa, benefícios e sanções externas para seu bem agir: “Ao sábio nada falta.”<sup>21</sup> Tal felicidade absolutamente imune aos acidentes, se configura no texto com a estória do filósofo Estílpon que teve sua herança pilhada, suas filhas ultrajadas e seu país entregue ao domínio estrangeiro e mesmo assim respondeu tranquilamente ao inimigo, quando perguntado se havia perdido alguma coisa: “Não, eu carrego os meus pertences comigo.”<sup>22</sup> Mas ainda que seja difícil acreditar que possa existir tão rara “grandeza de alma” – *animi magnitudinem* – que faz de seu detentor o único homem em paz sejam quais forem suas condições de vida, mesmo em meio ao “fulgor das espadas” e à ruína da cidade e de seus templos, Sêneca ressalta que o exemplo de Catão como homem político é prova viva de que todo aquele que nasce humano detém a capacidade de elevar-se acima das necessidades humanas e de contemplar do alto com moderação, tal como um deus, todo tipo de adversidade. Se a fortuna e os impulsos malignos de fora nada podem tirar do sábio, também nada que vem de fora pode favorecê-lo. Completa e perfeita em si mesma, tal como a substância de deus, sua virtude não admite acréscimo: “Com exceção da mortalidade ele é semelhante a um deus.”<sup>23</sup>

Mas é em outras ocasiões que Sêneca aprofunda este tema, quando se estende sobre sua teologia física, tocando no pressuposto e princípio fundador da igualdade entre o sábio e deus, ou seja, sua concepção monista do cosmos como manifestação visível do *logos* único e divino, presente em todas as coisas, tangível do plano mais elevado dos corpos celestes à mais ínfima formiga, e destituído, portanto, de qualquer realidade metafísica<sup>24</sup>. Deste modo, assim como não há disparidade entre a substância de deus e a matéria também não há diferença substancial entre o homem e a divindade, sendo partícipes da mesma razão. Sêneca afirma sua idéia unitária do universo em suas *Naturales Quaestiones*, definindo deus como espírito – *spiritus* –; substância racional que a tudo permeia, mas que nada tem em comum com a noção moderna de realidade espiritual, diversa e oposta à realidade material, mas é ele também matéria, ainda que mais sutil, imanente e homogênea ao universo inteiro. A razão humana, por fim, como nos diz na carta 66 das *Cartas a Lucílio*, outra coisa não é, senão “partícula do espírito divino inserida no corpo.”<sup>25</sup>

<sup>20</sup> “inuulnerabile est non quod non feritur, sed quod non laeditur” SÊNECA, *Sobre a Constância do sábio*, São Paulo, Montecristo editora, 2020, IV.1.

<sup>21</sup> Idem, V.6.

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> Idem, VIII.2

<sup>24</sup> A teologia estoica define-se assim como investigação do princípio ordenador do cosmos fazendo parte da física, conforme pode ser atestado desde os gregos, no principal tratado cosmológico de Zenão, *Sobre o todo* e em *Sobre os deuses* de Crisipo, dedicadas à questão da *providentia*, do destino – *fatum* – e ao vaticínio e oráculos. SETAIOLI, A. “Seneca and the Divine: Stoic Tradition and Personal Developments” In: *International Journal of Classic Tradition*, 2007, p. 337.

<sup>25</sup> “Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa” SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1991, 66. 11.

A identidade substancial entre o sábio e deus é o principal argumento no *De Providentia*, para defender a noção estoica do governo do cosmos pela *providentia* segundo sua lei imutável, em resposta à dúvida motivadora de toda teodicéia, que põe em questão o ordenamento divino, sábio e benevolente do mundo, visto que os homens de bem sofrem tantos e tão grandes infortúnios sem merecê-los. Como então nos mostra o filósofo, tal inquietação resulta de um engano, pois, partilhando da mesma razão, os deuses não podem ser senão “excelentes para os homens excelentes”:

A natureza, com efeito, não admite que o bem faça mal ao bem. Entre os homens de bem e os deuses existe uma amizade graças à virtude que os liga. Amizade eu digo? Seria melhor, parentesco, semelhança; porque o homem de bem difere de deus somente pela duração; ele é seu discípulo, seu emulador, sua verdadeira descendência. Este pai augusto exige a virtude sem indulgência e, como os pais severos ele a eleva duramente<sup>26</sup>.

A diferença quantitativa, portanto - ora mencionada no *De Constantia Sapientis*, como já vimos - entre a mortalidade humana e a eternidade divina, tem pouca ou nenhuma relevância diante de sua igualdade qualitativa como substância racional. Com efeito, a duração nada tira do valor absoluto da virtude humana como fundamento da *eudaimonia*, toda concentrada no momento presente da ação moral: o sábio alcança sua excelência perfeita a cada vez que se põe de acordo com sua essência divina, dando seu assentimento ao destino – *fatum* - como expressão da atuação divina. Sua escolha própria, é em suma, a de oferecer-se ao destino, compreendendo que nada ocorre por acaso, mas participa do plano de deus, num encadeamento perfeito e irrevogável de causas: “é um grande conforto deixar-se levar pelo universo.”<sup>27</sup>

As idéias de *providentia* e de *fatum* coincidem assim diretamente como designações do mesmo *logos* de que o homem não é senão uma parte. Mas Sêneca parece violar amiúde o monismo estoico e aproximar-se de um neoplatonismo, em textos que serão particularmente caros aos neoestoicos, cujo cristianismo não poderá admitir a visão estoica de um deus confundido ao universo material. Na carta 65 o filósofo comenta a criação do mundo pelo demiurgo no *Timeu* de Platão, qualificando Deus como criador – *artifex* – e fundador – *conditor* - operando sobre um mundo que lhe é radicalmente diverso como matéria inerte e passiva<sup>28</sup>. No *De providentia* de modo análogo, a *providentia* surge a certa altura como que dissociada de sua manifestação visível nos destinos – *fata* – das coisas criadas, cuja força inelutável parece limitar seu poder e submetê-lo a si: “o criador e diretor de todas as coisas escreveu bem os destinos, mas ele os segue. Ele sempre obedece e governa apenas uma vez.”<sup>29</sup> Contudo, como mostra o estudo de Aldo Setaioli sobre o tema, apesar de introduzir em seu estoicismo nestes casos um dualismo incongruente sob a influência dos neoplatônicos de seu tempo, Sêneca permanece essencialmente um monista. A passagem do *De Providentia* acima citada, reforça, deste modo, a perfeição do desígnio providencial, que, não podendo fazer prevalecer senão o melhor e o bem no mais alto grau, estaria contradizendo a si próprio caso alterasse seus decretos. A liberdade da *providentia* se efetua assim em sua plenitude quando é ela mesma sua própria necessidade, estabelecendo a ordem perfeita do universo ao mesmo tempo em que a obedece. Na carta

<sup>26</sup> “Neque enim rerum natura patitur ut umquam bona bonis noceant; inter bonos uiros ac deos amicitia est conciliante uirtute. Amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque et uera progenies, quam parens ille magnificus, uirtutum non lenis exactor, sicut seueri patres, durius educat” SÊNECA, *De la Providence*, In: *Les Stoïciens*, V. 2, I.5, p. 758.

<sup>27</sup> “Quid est boni uiri? praeberere se fato. Grande solacium est cum uniuerso rapi” Idem, V.8

<sup>28</sup> SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1991, 65.11.

<sup>29</sup> “ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit.” SÊNECA, *De la Providence*, V.9, p. 770.

65, por fim, a diferença entre o deus criador e fundador do cosmos e a matéria de sua criação, se esvazia sob a designação de deus essencialmente como “razão ativa” – *ratio faciens* – inconcebível enquanto tal se separado de sua atualização visível e fenomenológica<sup>30</sup>.

De resto, como se pode depreender da descrição que Sêneca faz das relações entre deus e o homem de bem ou sábio no *De Providentia*, a imperfeição da matéria é parte do plano providencial que possibilita a ação ética; a escolha do bem com que o homem se eleva à divindade tornando-se colaborador da completude e perfeição de sua obra. Como observa Setaioli, Sêneca não cumpre aquilo que anuncia no início. O tratado afinal não toma para si a causa da *providentia* mas sim a celebração do sábio, cuja virtude não só alcança mas supera a grandeza divina<sup>31</sup>. A ênfase de sua investigação se desloca assim das causas e origens do mal para a afirmação de sua finalidade, de incitar à virtude dos homens de bem e permitir que se exerça. O mote da obra é limitado, portanto, restrito aos efeitos dos males sobre os sábios, sem concernir ao problema mais vasto da humanidade como um todo face ao mal. Os efeitos dos males sobre homens comuns, tal como sobre o gladiador e o atleta por exemplo, não interessam a Sêneca, porque estes não são capazes de enfrentar os infortúnios com uma coragem digna de atrair a admiração de deus. Com efeito, apraz a este contemplar o espetáculo da resistência firme dos grandes homens com que ao invés de sofrer os infortúnios neles se regozijam. Deus envia assim as maiores adversidades aos melhores não para sua infelicidade, mas sim como matéria a partir da qual podem conhecer e dar a conhecer seu valor extraordinário. Daí sua caracterização como um pai – *parens* – para com os virtuosos, não à maneira do deus cristão, mas sim do *pater familias* romano, duro e exigente ao educar os filhos na virtude, pondo à prova justamente aqueles que mais estima e em cuja força mais confia.

O deus providencial de Sêneca deleita-se tanto mais, deste modo, com o ideal extremo de coragem que se dá no enfrentamento da morte, consubstanciado por exemplo, no suicídio virtuoso de Sócrates, satisfeito ao ingerir a cicuta imposta por seus algozes e de Catão alcançando a “suma felicidade”, preferindo a morte do que viver sob a tirania de César<sup>32</sup>. Na prosopopéia final do *De Providentia*, deus fala diretamente ao homem para exaltar sua virtude, reconhecendo sua superioridade sobre si próprio, por sua condição de ser ético, capaz por sua própria determinação, de vencer as falsas representações do mal e triunfar sobre os acidentes, compreendendo que somente o mal moral é verdadeiramente mal. Deus o exorta então a suportar os acidentes com coragem pois o valor de sua virtude supera a própria grandeza divina, dado que esta não precisa lutar contra nenhum obstáculo para ser boa, estando fora dos sofrimentos, ao passo que a virtude do homem e sua escolha do bem o eleva acima de todo mal.<sup>33</sup> Deus por fim, lembra ao homem que tomou todo cuidado “para que nada vos retenha malgrado vós” e que o ápice de sua liberdade e a afirmação mais alta de sua independência reside na renúncia à própria vida, que o liberta das garras do destino: “o caminho está aberto; se não desejais combater, podeis fugir.”<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Setaioli concorda com Alfonso Traina, grande estudioso de Sêneca, quanto ao caráter inseparável do pensamento do filósofo e de seu estilo e como este último transmite nuances significativas à sua filosofia. Mas ainda assim a influência do neoplatonismo nestes casos, segundo ele parece dever-se muito mais a uma variante expressiva do que a uma diferença conceitual em relação à visão monista estoica do universo e ao gosto de Sêneca pela antítese retórica. SETAIOLI, A., op.cit., p. 345.

<sup>31</sup> Idem, p. 362.

<sup>32</sup> SÊNECA, *De la Providence*, III.13-14, p. 761.

<sup>33</sup> “ille extra patientiam malorum est, uos supra patientiam.” SÊNECA, *De la Providence*, VI.6.

<sup>34</sup> “Ante omnia caui ne quis uos teneret inuitos; patet exitus: si pugnare non uultis, licet fugere” SÊNECA, *De la Providence*, VI.7, p. 773.

## CONSTANTIA, FATUM E PROVIDENTIA EM JUSTUS LIPSIUS E GUILLAUME DU VAIR

Naturalmente os autores neoestoicos enfrentam oposição por parte de críticos cristãos de seu tempo, que repudiam na *constantia* a sua confiança excessiva nas capacidades humanas sem necessidade de nenhum auxílio externo seja de outrem ou da Graça, caracterizando a doutrina do Pórtico como uma filosofia do orgulho, cujas afirmações hiperbólicas e sobre humanas podem ter admiradores, porém jamais verdadeiros seguidores. Assim Sêneca é filósofo profano para Jean François Senault, por exemplo, afirmando uma idéia idólatra e ilusória da *constantia*<sup>35</sup>. Equiparar assim o sábio a Deus e atribuir à virtude humana um valor que chega a superar a grandeza divina, não pode ser senão uma escandalosa heresia; expressão de um pelagianismo extremado, de todo contrário à caridade cristã. Com efeito, o Deus da teologia física dos estoicos, o *logos*, matéria racional sutil ou *spiritus* imanente ao universo e presente na alma humana como marca de sua dignidade, é incompatível com o Deus pessoal e trinitário do cristianismo, realidade espiritual e transcendente, cuja perfeição não tem proporção possível com a perfeição humana. Para o Deus cristão o suicídio dos grandes homens, longe de indicar uma firmeza de alma extraordinária, digna de admiração, é, ao contrário, condenado como grave impiedade, efeito do pecado original que mancha em sua essência a natureza humana e a afasta definitivamente do criador.

Mas afastando-se da abordagem de Sêneca, concentrada no enaltecimento do sábio-herói, Lipsius e depois dele, Du Vair, procuram pensar a *constantia* do modo mais harmônico possível com o cristianismo, no âmbito menos elevado do intelectual e do homem político médio afetados pelos males públicos, vinculada a uma reflexão mais ampla sobre a *providentia* e as relações entre o destino e a liberdade humana. Como aponta Léontine Zanta a idéia de *providentia* é o dogma principal capaz de reunir aspirações cristãs e filosóficas neste novo estoicismo, servindo de base à sua convicção característica, da força da razão humana para erradicar as paixões da alma, pautada na inteligibilidade integral da realidade, diversa por princípio de todo mal.<sup>36</sup> Reabilitam, portanto, de Sêneca a afirmação da racionalidade como marca, por excelência, da ação divina no mundo, ao mesmo tempo em que negam sua visão monista do universo. Lipsius substitui a perspectiva materialista e física do universo estoico no *De Constantia* por uma metafísica que diferencia o princípio divino da providência da ordem espaço-temporal das coisas criadas e de seus destinos, ligando as duas instâncias por um vínculo de derivação e não por uma identidade substancial. A investigação da cadeia de razões que constitui a realidade do mundo deste modo não franqueia ao homem o conhecimento de sua origem, de seu princípio fundador; da força divina espiritual, una e eterna, lógica e cronologicamente anterior ao cosmos material, análoga à primazia do sol sobre os raios de luz que dele provêm: “do mesmo modo que o sol precede a luz e o intelecto precede a razão.”<sup>37</sup> Deste modo, segundo a reconstrução pessoal estoico-cristã de Lipsius, das teses estoicas sobre a *providentia* e o destino – ou melhor, ‘destinos’, no plural – é formulada assim nos termos da relação entre o um e o múltiplo que dele deriva como consequência; entre a causa primeira e as causas particulares nela implicada; entre Deus dado de modo indiviso na eternidade e sua manifestação diversificada dada progressivamente na ordem temporal humana.

<sup>35</sup> O pastor de Genebra Simon Goulart reprova Lipsius com veemência por visar à formação de homens honestos satisfeitos consigo mesmos e não santos, ignorando a Graça e o pecado. SENAULT, J. F. *L'homme criminel*, III,5, GOULART, S.; *Ample discours sur la doctrine des Stoïques*, 226b. Apud. LAGRÉE, J., op. cit., p. 139.

<sup>36</sup> ZANTA, L. op. cit., p. 171.

<sup>37</sup> JUSTUS LIPSIUS, *De Constantia*, I,14; Apud. LAGRÉE, J., op. cit., p. 68.

Justus Lipsius publica o *De Constantia* à época em que lecionava na universidade calvinista de Leyde, e que as guerras civis eclodiam nos países baixos fustigados pelos exércitos espanhóis de Felipe II. Como afirma no prefácio, ao contrário de outras obras suas compostas para os outros, ele escreve esta principalmente para si mesmo “aquelas para meu renome, esta aqui para a minha salvação”<sup>38</sup>. Langius assume no diálogo a mesma função do Sêneca das cartas, de diretor de consciências, demovendo Lipsius da tentação de fugir à desgraça de sua pátria e ao “mar tempestuoso” de desordens e sedições que se alastrava por toda parte, repondo o conselho do filósofo quando adverte Lucílio de que há paixões que se agravam e tanto mais se fortalecem sob um “constante deambular”, pois, apesar de tudo, a tristeza que o aflige não está fora, mas dentro de sua alma: “deves mudar de alma não de lugar.”<sup>39</sup> Lipsius escreve assim para pôr em prática a antiga lição estoica, já que não tem forças para impedir a ruína pública, e que seu coração dominado pelas paixões, destituído de resistência para suportar os males é “a fonte e o lar” de todo o seu mal. Falamos, portanto, propriamente como filósofo elaborando pela primeira vez seu estoicismo como sabedoria prática, constituída de tudo aquilo que reteve dos antigos no longo tempo que dedicara às Belas Letras. Se busca assim coragem e virtude numa moralidade racional e não nas Santas Escrituras, justifica-se relativizando o apoio da religião em seu século, tornada objeto de controvérsias estéreis, destituído de verdadeira piedade<sup>40</sup>. Sua definição da *constantia* é rigorosamente fiel aos princípios do Pórtico: “resistência reta e imutável da alma”, toda fundada na razão, “nem elevada e nem abatida pelas coisas externas e fortuitas”, associada diretamente à apreensão da verdade, ou seja, à visão justa dos acontecimentos como concatenação perfeita de causas e efeitos ordenada por Deus, oposta às suas falsas representações assentadas na opinião, como desgraças. Assim Langius volta a atenção de Lipsius para o espelho da natureza e para a regularidade perfeita dos fenômenos naturais para que reconheça que aquilo que nos parecem males só podem emanar do mesmo modo, da “inteligência eterna que chamamos Deus”, ainda que não nos seja dado conhecer sua causa última e que não possamos contemplar a razão una e eterna “das coisas divinas e do alto.” A tomada de consciência da necessidade inelutável do destino – *fatum* –, dada pelo Deus único ou Deus-razão, é o remédio mais salutar contra as aflições, levando à tranquilidade da alma – *ataraxia* –, fruto inestimável da *constantia*, consubstanciada na coerência com a razão da alma e na plena obediência à ordem de Deus. Lipsius exalta, portanto, o valor e utilidade da sabedoria pagã em sua própria dignidade, diversa dos desígnios da Teologia, porém sua serve fundamental; caminho mais seguro e eficaz para a verdade revelada, sobretudo quando os dogmas da fé se fazem motivo de discórdias e de combates sangrentos.

Mas é no seu *Physique des stoiciens*, que ele se aprofunda em sua teoria da *providentia* e do destino. Como nos diz então, o destino estoico – *fatum stoicum* – é o que melhor corresponde ao “destino verdadeiro e natural”, por postular a necessidade de cada coisa e de cada ação, como procedente do princípio único da *providentia*. Isso implica em desfazer-se das falsas concepções do destino na Antiguidade, como a dos astrólogos – *fatum mathematicum* –, da determinação inalterável dos eventos pela posição dos astros e o destino dos físicos, ligado à tradição aristotélica, da regulação necessária das causas naturais – *naturale fatum*. Mas, ainda assim, ele levanta objeções importantes ao *fatum stoicum*, desautorizando em primeiro lugar a descrição de Sêneca que submete deus ao *fatum* no *De Providentia*. Ao invés disso o destino é que está submetido à força infinita de Deus: ainda que ordene perfeitamente e de uma vez por todas, sem, portanto, jamais

<sup>38</sup> Idem.

<sup>39</sup> “Animum debes mutare non caelum”. SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 28.1, p. 104.

<sup>40</sup> JUSTUS LIPSIUS, *De Constantia*, I.133, Apud. LAGRÉE, J., op. cit, p. 121.

alterar seus decretos, Deus tem poder e total liberdade para operar milagres e alterar as cadeias do destino. Em sua oposição ao destino violento – *fatum violentum* –, que arrasta implacavelmente as criaturas e a própria *providentia*, Lipsius confere a ele uma margem de contingência devida ao livre arbítrio humano, pois seria ímpio atribuir o pecado do mundo   autoria divina. O “destino verdadeiro e natural”, assim, consoante com o dogma cristão, não governa a partir de dentro a vontade dos homens, mas engloba em si sua livre determinação enquanto um de seus componentes ou de suas causas segundas,   maneira de um piloto que dirige um navio deixando aos passageiros um espaço de improvisação e de deslocamento livre dentro da direção determinada da embarcação dentro da qual se encontram<sup>41</sup>. Guillaume Du Vair, por sua vez, no segundo livro de seu *Traite de la Constance et de la Consolation  z calamit s publiques*, aonde associa a *constantia*   teoria da *providentia*, também defende o livre arbítrio humano afastando a conclusão herética que poderia advir da *providentia* estoica, de que Deus, governando o universo em todas as suas partes, deva ser forçosamente autor do pecado. Com efeito, a divindade possui a ciência eterna de tudo que se produzir , mas não a presciência, ou, em outras palavras, se Deus criou o homem livre e, portanto, suscetível de agir mal, não imprimiu nele qualquer necessidade, a não ser a de agir livremente, por sua própria vontade: “E quanto ao fato de que nossas vontades foram previstas tal como devem ser, elas foram previstas para ser aquilo que devem ser e não são tais porque foram assim previstas.”<sup>42</sup>

O contexto político francês que motiva o tratado de Du Vair   tão trágico quanto o de Justus Lipsius em Flandres, nascendo em 1590, no seio mesmo de suas provações como homem político, afirmando sua fidelidade inquebrantável ao rei e seu empenho no sentido da conciliação entre os radicais da Liga e a monarquia. Paris fora levada neste ano   extrema penúria sob o bloqueio imposto pelas tropas de Henrique de Navarra, visando retomá-la aos rebeldes sob o comando dos Guise, que haviam se apoderado da cidade desde o levante popular de 1588, pondo em fuga o rei Henrique III. Como veremos, a intenção de reinterpretar o estoicismo sob um viés menos erudito, mais religioso e acessível aos homens de seu tempo, distancia o tratado de Du Vair do modelo de Lipsius e de sua abordagem clássica da *constantia*. Se ela ganha forma na firmeza do sábio em Lipsius, encerrado na cidadela interior de sua razão, a *constantia* em Du Vair acaba por converter-se em virtude cristã, fundada nas virtudes teologais da fé, da esperança da vida eterna e da caridade, ganhando um sentido político fundamental, próprio ao bom exercício da vida ativa.

O livro II do *Traite de la Constance* se inicia com os quatro interlocutores do diálogo mobilizados por mais um alarme, tendo que, na condição de integrantes do corpo de guarda da cidade, armar-se para protegê-la. Entregam-se então, cada um deles, aos mesmos pensamentos, lamentando-se para si próprios da tristeza e incoerência absurda da condição em que se encontram, armados a serviço de um pequeno número de amotinados contra a majestade real, “contra nosso próprio bem e para impedir, por maneira de dizer, nossa boa fortuna de ingressar em nós!”<sup>43</sup> Logo, no entanto, verificam tratar-se de um alarme falso e voltam aos jardins de seu anfitrião, para ouvir o combate de Orfeu contra a  mpia tentação de atribuir   *providentia* a criação do mundo mas não sua justa governança após criado, concebendo, portanto, o transcurso dos acontecimentos como obra da deusa fortuna, avan ando de olhos vendados, girando com uma roda as coisas terrenas. Mas o destino resulta, na verdade, do encontro e entrela amento das coisas em sua natureza

<sup>41</sup> JUSTUS LIPSIUS, *Physique des Stoiciens*, I.17. Apud. LAGRÉE, J., op. cit., p. 69.

<sup>42</sup> “Et quant à ce que nos volonte  ont est  pr veues telles qu’elles doivent estre, elles ont está pr veues pour ce qu’elles d voient estre telles, et ne sont pas telles pour ce qu’elles ont está pr veues.” DU VAIR, G. *Traite de la Constance et de la Consolation  s calamitez publiques*, Paris, Librairie de la Société Recueil Sirey, 1915, p. 137.

<sup>43</sup> Idem, p. 123.

específica e causas diversas, preordenado por Deus e ligado ao bem do universo inteiro. Sua lei inexorável, contudo, só se faz necessária porque as criações de Deus não conservam seu “primeiro movimento”; porque em função do “vício e imbecilidade” de sua matéria não perseveram na forma originária e princípio perfeito de sua ação infundido por Deus, desfigurando-se e desviando-se do caminho reto<sup>44</sup>. Isso concerne sobretudo aos homens e aos anjos, criados pela divindade como as mais perfeitas peças do universo. É a “delicatêsse” mesma da constituição humana - tal como os maiores edifícios são os mais delicados quanto mais excelentemente trabalhados pela arte - que o leva a ser a primeira criatura de Deus a perverter a ordem e o fim da natureza, transmitindo em seguida a falta e desordem de seu coração a todas as coisas humanas que “por um secreto consentimento, ou por um secreto julgamento” passam a “servir à sua dor.”<sup>45</sup> Se a ordem estabelecida pela *providentia* tivesse sido perfeitamente observada e o homem tivesse se mostrado obra digna do “perfeito e soberano arquiteto que o criou”, sua vida seria plenamente feliz, entretanto, o pecado de Adão corrompeu para sempre sua natural e justa estimativa do bem, e desde então julga e age mal, contra os desígnios divinos, deixando que suas afecções encham a alma de inquietude e confusão<sup>46</sup>.

O destino, deste modo, provém do olhar clarividente de Deus de que nada escapa, prescrito desde sempre como remédio à insolência e à vontade má dos homens, definida, por sua vez, tal como em Lipsius, como sua causa secundária cooperando com sua marcha irrevogável. Como diretor supremo de tudo quanto existe, Deus deixa operar assim as diferentes causas do destino em suas respectivas naturezas, as necessárias, necessariamente e as voluntárias, voluntariamente, fazendo com que se articulem afinal, de maneira a gerar efeitos benéficos ao universo como um todo e a servir à glória do criador e não às más intenções humanas: “Como o arqueiro que direciona a flecha para o alvo que a flecha não visa, ele também as conduz em direção a um efeito que elas não entendem e não desejam.”<sup>47</sup>

Mas com efeito, como bem ressalta Lagrée, se Du Vair copia o plano, a temática, bem como numerosas frases de Lipsius, o que torna particularmente relevante seu tratamento da *constantia* não são as repetições, mas os deslocamentos em relação à orientação básica de seu modelo, preservadora da antiga ortodoxia da escola<sup>48</sup>. Isso se verifica, por exemplo, na maneira como Du Vair retoma de Lipsius o argumento dos ciclos de ascensão e queda dos grandes impérios e civilizações como expressão da ordenação justa do mundo. Se Lipsius procura explicar as calamidades públicas sobretudo por uma visão cósmica da necessidade natural dos fluxos e refluxos, Du Vair lhes atribui um significado moral e religioso fundamental, como determinadas pela falta dos homens. Deste modo, ao discursar no segundo livro, Orfeu convida seus interlocutores a observar de perto e a comparar os contextos respectivos de ascensão e ruína das civilizações, do oriente ao ocidente, levando-os a confessar, com abundância de exemplos, que em todos os casos foi o próprio vício dos homens que “como que forçou a justiça divina a arruiná-los.”<sup>49</sup>

O pecado original dá força então ao principal argumento das teodicéias, de que, provindo de Deus, a causa dos males só pode ser boa, mas melhor ainda é a sua finalidade: a punição dos maus e a provação da virtude dos bons. As cidades gregas, assim, não pereceram à época em que floresciam na mais plena fidelidade às suas leis, mas quando sufocadas pela ambição e a avareza. A decadência de Roma deu-se não nos tempos áureos

<sup>44</sup> Idem.

<sup>45</sup> Idem, p.134.

<sup>46</sup> Idem, p. 66.

<sup>47</sup> Idem, p. 160.

<sup>48</sup> LAGRÉE, J., op. cit., p. 108.

<sup>49</sup> DU VAIR, G. op. cit, p.144.

de inícios da república quando seus costumes eram puros e santos, mas somente após terem despojado todas as províncias de suas riquezas, corrompendo no luxo sua antiga dignidade. Deixando de lado as civilizações do passado, Orfeu procura enfim convencer seus interlocutores de que não devem afligir-se com as misérias de sua pátria, mas aceitá-las como dons de Deus, preciosos e aproveitáveis, que não podem ter outro fim senão nosso próprio bem. Afinal, deve-se receber com gratidão um castigo justamente merecido pelo estado doentio da França, ao menos desde o início das querelas religiosas que dividiram o reino em dois grandes partidos. Deus passou então, continua Orfeu, a servir-se de nossa própria malícia para castigar-nos, utilizando-se de nossa rivalidade interna para punir uma e outra facção por seus próprios golpes: “Quero apenas considerar convosco a maneira de que a providência se utilizou para nos castigar a todos, uns pelos outros, levando e conduzindo nossas ações a um fim totalmente contrário aos nossos desejos, fazendo com que todas as nossas decisões sirvam contra nós mesmos e à nossa punição.”<sup>50</sup> Deste modo, a excessiva devoção católica de Henrique III e sua condição fortalecida pelo apoio da nobreza, dos prelados da Igreja e pelos benefícios dados ao povo, não pôde evitar o evento “hors de raison et de discours” de sua expulsão de Paris pelo furor deste mesmo povo. E, mais tarde, tendo ordenado a morte do cardeal e duque de Guise, para apaziguar os conflitos, foi ele mesmo assassinado no mesmo ano de 1588. Com efeito, depois de rompidos os laços da “solidária sociedade” - “*taisible société*” - ou do contrato que nos obriga por natureza para com Deus e para com nossos semelhantes, que nos ordena a tudo desfrutar em comum, é justo que respondamos todos pelos crimes cometidos, suportando em conjunto, tanto os bons como os maus, a mesma ira divina. Afinal, os bons estão atados ao destino dos maus por um vínculo natural de solidariedade sendo também responsáveis pelos tormentos atuais da França, por sua “indulgência e covardia” para com os vícios perpetrados por seus compatriotas<sup>51</sup>.

Desde o início de seu discurso, de todo modo, Orfeu ressalta que a correção da ignorância dos filósofos que dá à necessidade dos acontecimentos os nomes de natureza, destino e fortuna, num mundo abandonado por Deus e entregue à sua própria sorte, é antes matéria de persuasão do que de saber. Suas razões, portanto, visam não dar a conhecer quanto persuadir os homens de que natureza, destino e fortuna são expressões diversas do mesmo comando sábio da *providentia*<sup>52</sup>:

Esta é na verdade a maior e a mais segura consolação que possam tomar e receber os homens nas calamidades públicas e particulares, ou seja, de se persuadir que tudo aquilo que lhes ocorre é ordenado por esta potência eterna, distribuído por esta sabedoria infinita que governa o mundo com a mesma bondade e justiça com que o criou.<sup>53</sup>

Assim, se as palavras de Museu sobre a *constantia* no livro I, seguem de perto o tom intelectualista de Lipsius, na afirmação do poder do entendimento contra os excessos da tristeza, decorrentes de sua amplificação pela imaginação, as primeiras palavras de

<sup>50</sup> Idem, p. 147

<sup>51</sup> Idem, p. 179.

<sup>52</sup> Tais filósofos face à cadeia de causas e efeitos dos acontecimentos são comparados então à situação daqueles que contemplam uma grande pirâmide de mármore como as dos reis do Egito, cada um deles posto diante de um de seus três lados. Restritos cada um ao seu respectivo ponto de vista particular, aderem ao que decifram dos hieroglifos gravados em cada uma das partes da pirâmide como se a tivessem visto em sua totalidade, reportando a visão parcial que puderam apreender como se fosse a verdade do todo. Idem, p. 127.

<sup>53</sup> “C’ est de verité la plus grande et plus certaine consolation que puissent prendre et recevoir les hommes es calamitez publiques ou particulières, que de se persuader que tout ce qui leur arrive est ordonné par cette puissance éternelle, distribué par cette sagesse infinie qui gouverne le monde avec la mesme bonté et justice qu’elle l’a créé.” Idem, p. 126.

Orfeu indicam uma passagem do discurso racional da *constantia* para a consolação, demanda propriamente cristã, visando despertar na alma a fé na benevolência infinita da *providentia* divina e a esperança na própria imortalidade supraterrânea. De fato, a partir do final do livro II, a exortação a suportar tudo aquilo que nos vem da mão da *providentia* - pois nos ocorrem “justamente e salutarmente” - se associa à promessa de uma recompensa externa ao contentamento presente da ação moral, abrindo-se para o tempo escatológico da vida eterna. As aflições devem ser assim enfrentadas com *constantia* e com a força da razão, pois deste modo, ao invés de “nos rebaixar profundamente em direção à terra nos elevam em direção ao céu”, fora das cadeias do destino. Ainda que a ira divina nos puna com traições, perfídias e assassinatos e que nossa cidade caia por terra por sua velhice corrompida, a tudo devemos resistir com firmeza, colocando-nos voluntariamente sob as ordenanças da *providentia*, movidos pelo “secreto sentimento do lugar aonde nós devemos alcançá-la; que não é neste mundo miserável e mortal, aonde tudo é pleno de miséria e pobreza e aonde — como diz o poeta grego — a calamidade passeia continuamente sobre as cabeças dos homens; mas lá em cima no céu, em uma cidade permanente que é o verdadeiro e natural domicílio da alma.”<sup>54</sup>

A *constantia* no tratado de Du Vair, em suma, deixa de fundar-se na firmeza da alma e no valor de sua razão, mas emana sobretudo da fé cristã em um Deus bom e providente e da esperança na própria imortalidade futura, não havendo nada como a coragem e a resistência para fazer resplandecer “mais claramente a esperança da vida eterna”. Em diametral oposição ao tom competitivo com que Sêneca descreve as relações entre o sábio e deus, portanto, a *constantia* transformada em virtude cristã por Du Vair envolve humildade perante Deus: “o reconhecimento de sua grandeza e de nossa baixeza, de sua potência e de nossa infirmeza, de sua sabedoria e de nossa temeridade, de sua bondade e de nossa perversidade.”<sup>55</sup>

Mas ao dissociar assim a *constantia* do momento presente da ação moral e do reconhecimento da força invencível do destino, Du Vair visa também afastar dela as perigosas tentações da inação e do desespero. Tal é a orientação principal do livro III em que Linus procura desacreditar a tese, sábia à primeira vista, que recomenda renunciar à vida ativa, já que não podemos impedir a ruína de nosso Estado, ordenada a partir do alto, tal como os marinheiros que quando percebem não poder avançar mais sem naufragar, escolhem prudentemente parar. O repouso, portanto, seria assim a opção própria da sabedoria, visto que as mais nobres e generosas ações da virtude nada podem contra a violência daqueles que minam os alicerces do Estado, terminando por ser nocivas ao próprio agente virtuoso? Não seria mais sensato abrir caminho para o destino e contemplar a necessária destruição final da França? Contra isso Linus reafirma a esperança, a “única que anima e vivifica nosso trabalho”, afinal, é certo que não se pode impedir os efeitos da *providentia* e do destino, entretanto, seria ímpio e imprudente pretender adivinhar seus desígnios: “tanto mais quanto ela é certa e infalível naquilo que quer, tanto mais nós somos incertos e ignorantes daquilo que ela quer.”<sup>56</sup> Com efeito, são muitos os exemplos de civilizações que no momento mesmo em que exibiam os signos aparentemente mais certos de seu fim, reergueram-se de pronto desfrutando em seguida da época de sua mais consumada grandeza, como nos mostra o caso de Roma, das guerras civis de finais da república ao império de Augusto. O mal, portanto, “nunca é tão grande que seja preciso desesperar da

<sup>54</sup> “secret ressentiment du lieu où nous la devons attendre; qui n'est pas en ce misérable et mortel monde, où tout est plein de misère et pauvreté et où — comme dit le poète grec — la calamité se promène continuellement sur les testes des hommes; mais là-haut, au ciel, en une cité permanente qui est le vrai et naturel domicile de l'âme.” Idem, p. 183.

<sup>55</sup> Idem, p. 181.

<sup>56</sup> III, p.192.

salvação”.<sup>57</sup> Mas ainda que pudéssemos prever o futuro e que estivéssemos seguros de não poder salvar nosso país, ofenderíamos a majestade divina caso abandonássemos o dever fundamental de caridade que nos liga aos nossos compatriotas: “Nós não abandonamos os doentes abatidos por doenças incuráveis: não é fazer pouco, parece-me, tornar suave a morte para aqueles a quem ela é inevitável e aplicar-lhes remédios lenitivos e paliativos quando os outros não lhes podem ser de nenhum proveito.”<sup>58</sup>

Por fim Linus reporta aos presentes “la dernière consolation de l’esperance” de que alcançaremos nosso verdadeiro bem numa outra vida, proferida por Christophe De Thou em seu leito de morte, primeiro presidente do parlamento de Paris, em que reluzia a legalidade da França, bem como a mais pura devoção cristã. De todas as razões empregadas para nos incitar à *constantia*, com efeito, não há nenhuma que prevaleça com mais força do que aquela proclamada por De Thou, a esperança na imortalidade da alma: “porque estes que, uma vez bem persuadidos que a morte não é senão a passagem para uma vida mais feliz, não mais a temerão.”<sup>59</sup> Não basta afinal o saber destituído de recompensa de que os infortúnios provêm da lei da natureza e da ordenança da *providentia* para consolar as aflições da alma. Só a esperança da vida eterna constitui estímulo suficiente à vida virtuosa capaz de nutrir nossa resistência aos males e de nos manter firmes sem recuar de nossos deveres cívicos. Por isso De Thou proclama, no final do tratado de Du Vair, a superioridade do cristianismo sobre as filosofias da Antiguidade, porque falta esta consolação à sua virtude. Os sentidos e a inteligência com que os estoicos percorrem de degrau em degrau das causas mais próximas às mais distantes, associando numa mesma ordem as coisas corpóreas, não podem apreender afinal a excelência humana mais alta, consubstanciada em sua alma imortal.

## REFERÊNCIAS

### Fontes primárias

GUILLAUME DU VAIR, *Traité de la Constance et de la Consolation ès calamitez publiques*, Paris, Librairie de la Société Recueil Sirey, 1915

PETRARCA, *Secretum*, a cura di Enrico Fenzi, Milão, Ugo Mursia Editore, 1992

SÊNECA, *Sobre a Constância do sábio*, São Paulo, Montecristo editora, 2020.

\_\_\_\_\_, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1991

\_\_\_\_\_, *De la Providence*, In: *Les Stoïciens*, V. 2, Paris, Gallimard, 1962.

<sup>57</sup> III, p. 194.

<sup>58</sup> III, p. 193.

<sup>59</sup> III, p. 211.

## Fontes secundárias

BREHIÉR, E., *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 2 v., 1962

GARIN, E. *L'Éducation de l'homme moderne 1400-1600*, Paris: Hachette littérature, 2003.

LAGRÉE, J. *Le Néostoïcisme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2010

LONG, A. A. *Stoic Studies*, Cambridge University Press, 1996

MOREAU, P. F. “Les trois Étapes du stoïcisme moderne”, In: *Le Stoïcisme au XVI siècle*, Paris, Albin Michel, 1999

SCHOFIELD, M. “Ética estoica”, In: *Os Estóicos*, Org. Brad Inwood, São Paulo, Ed. Odysseus, 2006

SEDLEY, D. “A Escola de Zenão a Ário Dídimo”, In: *Os Estóicos*, Org. Brad Inwood, São Paulo, Ed. Odysseus, 2006

SETAIOLI, A. “Seneca and the Divine: Stoic Tradition and Personal Developments” In: *International Journal of Classic Tradition*, 2007

ZANTA, L. *La Renaissance du Stoïcisme au XVI siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 2007