

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA – ICHF
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PFI
JOÃO GABRIEL RODRIGUES DA SILVA

**A CRÍTICA DE CÍCERO ÀS TEORIAS EPICURISTA E ESTOICA SOBRE A
NATUREZA DOS DEUSES**

NITERÓI

2024

JOÃO GABRIEL RODRIGUES DA SILVA

**A CRÍTICA DE CÍCERO ÀS TEORIAS EPICURISTA E ESTOICA SOBRE A
NATUREZA DOS DEUSES**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia. (Subárea: História da Filosofia).

Orientadora: Alice Bitencourt Haddad

NITERÓI

2024

JOÃO GABRIEL RODRIGUES DA SILVA

**A CRÍTICA DE CÍCERO ÀS TEORIAS EPICURISTA E ESTOICA SOBRE A
NATUREZA DOS DEUSES**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em agosto de 2024

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Alice Bintencourt Haddad
Universidade Federal Fluminense – UFF (Orientadora)

Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro
Universidade Federal Fluminense – UFF (Arguidor)

Prof. Dr. Marcelo da Costa Maciel
Universidade Federal Fluminense – UFRRJ (Arguidor)

NITERÓI,

2024

FICHA CATALOGRÁFICA

RESUMO

Nesta dissertação, buscamos analisar o diálogo *Sobre a natureza dos deuses* (*De natura deorum*) de Marco Túlio Cícero e enfatizamos a discussão filosófica presente nessa obra a partir do percurso investigativo traçado pelo autor enquanto uma crítica às teorias epicuristas e estoica acerca da natureza divina. Dessa maneira, o destaque dado ao modo como o texto apresenta o tema em questão não se vale apenas da exposição dos argumentos relativos à defesa das doutrinas das escolas destacadas acima, como também da maneira como se faz presente a crítica típica da filosofia acadêmica, a qual avalia e se contrapõe aos pontos que as filosofias tanto do jardim, quanto do pórtico sustentam acerca da natureza do universo e, conseqüentemente dos seres divinos. Assim, são discutidos tópicos a seguir: o que é a natureza divina, como a existência dos deuses se expressa dentro da realidade cósmica e, ainda, como tais seres imortais se relacionam (ou não) com a vida humana. Além dessas questões específicas, propomos uma exposição prévia sobre o contexto geral que envolve tal obra, a saber: a circunstância biográfica do autor, seu projeto de escrita de obras filosóficas em latim, o modelo de exposição dialógica adotado por ele, a estrutura dramática do diálogo e a influência de conceitos fundamentais da crítica filosófica acadêmica para o estabelecimento da contraposição dos argumentos sobre os temas tratados na obra em destaque e que tipo de conclusão se pode extrair dessa polêmica filosófica.

Palavras-chave: Cícero; deuses; estoicismo, epicurismo; crítica acadêmica.

ABSTRACT

In this dissertation, we seek to analyze the dialogue *On the nature of the gods* (*De natura deorum*) by Marcus Tullius Cicero and emphasize the philosophical discussion present in this work from the investigative path set out by the author as a critique of the Epicurean and Stoic theories about the divine nature. In this way, the emphasis given to the way in which the text presents the theme in question is not only based on the exposition of the arguments related to the defense of the doctrines of the schools highlighted above, but also on the way in which the typical criticism of Academic Philosophy is present, which evaluates and opposes the points that the philosophies of both the garden, and the portico they sustain about the nature of the universe and, consequently, of the divine beings. Thus, the following topics are discussed: what is the divine nature, how the existence of the gods is expressed within cosmic reality, and how such immortal beings relate (or not) to human life. In addition to these specific issues, we propose a preliminary exposition on the general context that surrounds such a work, namely: the author's biographical circumstance, his project of writing philosophical works in Latin, the model of dialogical exposition adopted by him, the dramatic structure of the dialogue and the influence of fundamental concepts of academic philosophical criticism for the establishment of the opposition of the arguments on the themes dealt with in the highlighted work and what kind of conclusion can be extracted from this philosophical polemic.

Keywords: Cicero; gods; Stoicism, Epicureanism; Academic criticism.

AGRADECIMENTOS

À possibilidade de me posicionar contra todo discurso meritocrático que superestima e apenas o esforço individual, a cada pessoa que me ajudou nessa jornada.

A Deus por me ajudar a concluir mais uma etapa do percurso de minha formação. Eu jamais teria conseguido chegar até aqui sem a ajuda de algo ou alguém mais forte do que eu, pois, desde início, tudo parecia impossível ou inalcançável.

À minha mãe, Janaina, pelos inúmeros esforços e sacrifícios empreendidos para que eu chegasse até este momento. Sou grato pelo zelo e incentivo, pela consciência de que, mesmo tendo tido pouca ou quase nenhuma oportunidade de estudar, pois teve que trabalhar desde a infância como empregada doméstica para superar a fome, permitiu que eu me mantivesse estudando e considerando tal atividade como fundamental.

À minha namorada e companheira, Tatiana, por todo amor e carinho compartilhados durante este percurso tão desafiador, por todas as vezes em que me auxiliou para que eu pudesse concluir o presente trabalho, pelas inúmeras palavras de incentivo frente às encruzilhadas que encontrei ao longo do meu percurso.

À minha orientadora, Alice Bitencourt Haddad, pelas diretrizes imprescindíveis na elaboração deste trabalho e durante a execução do Estágio Docência, pela paciência em lidar com as minhas limitações, pela amizade e parceria em todas as atividades realizadas e, claro, por ter me ajudado a ingressar e me manter nos estudos do ceticismo antigo, o que inclui a minha iniciação nas leituras ciceronianas.

Ao meu grande amigo Bias Busquet, por sempre ter sido uma grande referência e um incentivador fundamental até aqui e antes mesmo do meu ingresso nessa empreitada. Sem seus inúmeros auxílios, tudo teria sido bem mais difícil.

Ao meu amigo Jefferson Figueiredo, grande amigo e encorajador desde sempre.

Aos colegas do Grupo de Estudo em Ceticismo Antigo da UFF, Yuri Hensel, Matheus Leandre, Bebeto e todos os outros colegas que compartilharam comigo muitos momentos de leitura, os quais ajudaram no desenvolvimento da presente pesquisa.

À Rebeca, grande amiga, pela amizade e incentivo, por termos dividido mesas em eventos, dúvidas e dificuldades nas nossas trajetórias da vida acadêmica.

Ao professor Beethoven Barreto Alvarez do Departamento de Letras (UFF) pelos grandes conhecimentos compartilhados sobre a língua latina sem os quais boa parte das leituras que fiz seriam muito defasadas. Também agradeço pela paciência expressa durante todas as aulas e por sempre lançar os desafios de ter que lidar com a tradução e análise das estruturas sintáticas dos textos originais.

Às colegas da turma de latim Anna Clara, Gabriela, Anna Carolina, Fernanda, Laís e Izabella pelo compartilhamento de todos os conhecimentos adquiridos no processo de aprendizado dessa língua clássica.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF (PFI) e ao Núcleo de Filosofia Antiga: Laboratório Aporia, a todos os professores e colegas discentes que os compõem, com os quais tive o privilégio de aprender e realizar atividades acadêmicas.

À CAPES, pela bolsa de pesquisa concedida durante todo tempo de realização deste trabalho sem a qual jamais poderia ter me dedicado a ele.

Far-te-ei a vontade, e desenvolverei o tema que desejas como for capaz, e não como se fosse Apolo Pítico a debitar verdades seguras e imutáveis: as minhas palavras serão as de um simples e vulgar mortal que procura chegar a conclusões com algum grau de probabilidade. Não tenho meios que me permitam ir mais além daquilo que me parece ser a verossimilhança. Verdades seguras, digam-nas aqueles que se gabam de as poderem conhecer e se consideram a si mesmos sábios (CÍCERO, *Discussões Tusculanas* 1, 17).

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	O DEBATE SOBRE A NATUREZA DOS DEUSES E A JUSTIFICAÇÃO DO USO DO MÉTODO ACADÊMICO NO PRÓLOGO DO DIÁLOGO (N. D., 1, 1- 14)	24
3	EXPOSIÇÃO DA TEOLOGIA EPICURISTA POR VELEIO (N. D., 1, 18-56)	32
3.1	CRÍTICA ÀS PERSPECTIVAS PROVIDENCIALISTAS (N. D., 1, 18-24)	32
3.2	CRÍTICA ÀS OPINIÕES DOS ANTIGOS FILÓSOFOS GREGOS E ÀS NARRATIVAS MÍTICAS (N. D., 1, 25-43)	35
3.3	A DOCTRINA DE EPICURO SOBRE OS DEUSES (N. D., 1, 43-45)	42
3.4	O ANTROPOMORFISMO EPICURISTA (N. D., 1, 46-50)	44
3.5	A INATIVIDADE DOS DEUSES E O ELOGIO A EPICURO (N. D., 1, 51-56)	46
4	CRÍTICA À TEOLOGIA EPICURISTA POR COTA (N. D., 1, 57-126)	50
4.1	TRANSIÇÃO DO DIÁLOGO PARA EXPOSIÇÃO DE COTA (N. D., 57-61)	50
4.2	A EXISTÊNCIA DOS DEUSES: A FRAQUEZA DO ARGUMENTO DO CONSENSO UNIVERSAL (N. D., 1, 61-64)	51
4.3	A ORIGEM DOS DEUSES E A CRÍTICA AO ATOMISMO (N. D., 1, 65-75)	52
4.4	O ANTROPOMORFISMO E A FRAQUEZA DOS ARGUMENTOS EM SUA DEFESA (N. D., 1, 76-102)	56
4.5	CRÍTICA À TESE DA APREENSÃO DAS IMAGENS DOS DEUSES E SUAS REPRESENTAÇÕES (N. D., 1, 103-114)	65
4.6	A QUESTÃO DA PIEDADE (N. D., 1, 115-124)	69
5	EXPOSIÇÃO DA TEOLOGIA ESTOICA POR BALBO (N. D., 2, 4-167)	74
5.1	INTRODUÇÃO AO LIVRO II	74
5.2	AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DOS DEUSES (N. D., 2, 4-44)	75
5.2.1	<i>O primeiro conjunto de provas da existência dos deuses (N. D., 2, 4-12)</i>	<i>75</i>
5.2.2	<i>Cleantes e as provas do consenso geral da noção de deuses (N.D., 2, 13-15)</i>	<i>79</i>
5.2.3	<i>Argumentos sobre a divindade do mundo (N. D., 2, 16-39)</i>	<i>80</i>
5.2.4	<i>A divindade dos astros (N. D., 2, 39-44)</i>	<i>88</i>
5.3	A DEFINIÇÃO DA NATUREZA DIVINA (N. D., 2, 45-72)	90
5.3.1	<i>Características da natureza divina (N. D., 2, 45-59)</i>	<i>90</i>
5.3.2	<i>Análise das crenças populares à luz da Física estoica (N. D., 2, 60-72)</i>	<i>95</i>
5.4	ARGUMENTOS ACERCA DO GOVERNO PROVIDENCIAL DO MUNDO (N. D., 2, 73-168)	124
5.5	PROVAS DO GOVERNO DIVINO DO UNIVERSO (73-90)	124
5.5.1	<i>Introdução (N. D., 2, 73-75)</i>	<i>124</i>
5.5.2	<i>O caráter providencial dos deuses (N. D., 2, 76-80)</i>	<i>125</i>
5.5.3	<i>O governo providencial do mundo e o conceito de natureza (N. D., 2, 81- 90)</i>	<i>126</i>
5.6	DISCURSO SOBRE A ADMIRÁVEL ORDEM NATURAL DO CÉU E DA TERRA (N. D., 2, 91-132)	129

5.6.1	<i>O ordenamento do céu, da Terra e os elementos que os compõem (N. D., 2, 91- 101)</i>	129
5.6.2	<i>A harmonia universal (N. D., 2, 102-119)</i>	132
5.6.3	<i>As maravilhas do mundo vegetal e animal (N. D., 2, 120-132)</i>	134
5.7	A AÇÃO DA PROVIDÊNCIA DIVINA EM FAVOR DA HUMANIDADE (N. D., 2, 133-168)	137
5.7.1	<i>A natureza em benefício dos humanos (N. D., 2, 133-153)</i>	137
5.7.2	<i>A natureza terrestre a serviço do homem (N. D., 2, 156-161)</i>	141
5.7.3	<i>A adivinhação e os outros benefícios da providência divina (N. D., 2, 162, 163-168)</i>	143
6	CRÍTICA À TEOLOGIA ESTOICA POR COTA (N. D., 3, 10-93)	146
6.1	INTRODUÇÃO (N. D., 3, 1-10)	146
6.2	CRÍTICA AOS FUNDAMENTOS DAS PROVAS ESTOICAS (N. D., 3, 10-19)	149
6.3	ARGUMENTOS CONTRA A DEFINIÇÃO ESTOICA DE NATUREZA DIVINA (N. D., 3, 20-64)	151
6.3.1	<i>Crítica aos argumentos de Crisipo, Zenão, Xenofonte e a natureza criadora (N. D., 3, 20-28)</i>	151
6.3.2	<i>A condição mortal de todos os seres e o elemento primordial (N. D., 3, 29-37)</i>	154
6.3.3	<i>O conceito de virtude não é compatível como a ideia de divino (N. D., 3, 38-39)</i>	157
6.3.4	<i>O problema da divinização do universo em relação às crenças populares (N. D., 39-64)</i>	159
6.4	O PROBLEMA DA PROVIDÊNCIA DIVINA EM PROL DA FELICIDADE HUMANA (N. D., 3, 65-93)	162
6.4.1	<i>A razão não é uma dádiva divina destinada ao homem (N. D., 3, 65-79)</i>	162
6.4.2	<i>A inação dos deuses e os bens externos (N. D., 3, 79-88)</i>	167
6.4.3	<i>Argumentos conclusivos sobre a inação dos deuses (N. D., 3, 88-93)</i>	171
7	CONCLUSÃO DO DIALÓGO (N. D., 3, 94, 95)	175
8	CONCLUSÃO	181
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	184

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho se dispõe a desenvolver uma análise panorâmica das discussões filosóficas contidas no diálogo *Sobre a natureza dos deuses* (*De natura deorum* [N. D.]) de Marco Túlio Cícero (106-43 a. C.). Em suma, tal reflexão destacará o percurso investigativo proposto pelo autor, salientando os argumentos das filosofias epicurista e estoica sobre a natureza divina e como tais visões são confrontadas via o procedimento crítico do pensamento acadêmico. Iremos abordar o presente diálogo, considerando seus três livros. O primeiro livro será estudado a partir do prólogo de Cícero dedicado a Bruto, contextualizando o debate sobre a natureza dos deuses e a justificação do método acadêmico como ferramenta de análise do problema em questão (N. D., 1, 1-14). Depois, será avaliada a exposição da teologia epicurista por Caio Veleio (N. D., 18-56), seguida pela crítica de Caio Aurélio Cota a essa exposição (N. D., 1, 57-126). O segundo livro será abordado via um exame panorâmico da explanação da teologia estoica por Lucílio Balbo (N. D., 2, 4-167). Por fim, o terceiro livro será estudado com base na crítica de Cota à teologia estoica (N. D., 3, 10-93) e nos pronunciamentos finais dos personagens que constituem a conclusão da presente obra (N. D., 3, 94, 95).

Em primeiro lugar, consideramos válido ressaltar alguns pontos relativos ao pensamento filosófico de Cícero e como isso se consuma na elaboração de suas obras filosóficas, sobretudo no *Sobre a natureza dos deuses*. Dito isso, damos a primazia à reflexão sobre o plano filosófico proposto pelo e de que maneira isso culminou na composição de seus textos filosóficos em 45 a.C. Avaliando essas questões junto com a biografia do autor, é comum adotar como ponto de partida o momento em que se deu o seu afastamento da vida política no contexto de ditadura de Júlio César¹. Ainda, na Antiguidade, Plutarco², narra como, ao perceber que a direção política da República estava sob o poder de um só homem, Cícero se afastou de suas atividades enquanto um estadista e passou a dedicar mais tempo à filosofia, não só escrevendo e traduzindo diálogos filosóficos, mas também ensinando os jovens que se interessavam por esse tipo de saber. Além desse testemunho acerca da vida do arpinate³, esse tipo de informação

¹ Cf. Cânfora, 2002, p. 325-334.

² Cf. *Vida de Cícero* [Cic.], 40, 1-3.

³ Forma de se referir a Cícero a partir do nome de sua cidade natal, Arpino.

pode ser frequentemente encontrada nas próprias obras do autor que, ao compor seus proêmios, faz questão de tornar tal circunstância patente aos seus leitores, como sendo uma das suas principais motivações para o exercício de sua escrita filosófica.

Assim, Cícero põe em evidência o fato de estar afastado do senado e dos tribunais, como possibilidade para dedicar seu tempo livre à filosofia. Segundo ele, tal saber se constitui pelo estudo teórico e sistemático de todas as doutrinas e artes que se ocupam da forma correta de orientar a vida. Dessa maneira, ele se dispõe a expor todas as teorias filosóficas aos seus concidadãos a fim de que isso, de algum modo, se converta em um serviço público⁴. Consciente dessa situação, o autor romano reflete sobre como se dedicou insistentemente a compreender como poderia ser útil ao seu povo, ao dar continuidade ao que ele considera como um labor para o bem da República. Tendo em conta que a tarefa mais relevante seria transmitir os assuntos mais fundamentais de ordem cultural pela composição de uma série de obras filosóficas, ele diz ter alcançado tal objetivo em relação aos seus concidadãos, quando se refere aos textos que compõem o seu projeto filosófico⁵. Outro fator de grande relevância, que o condicionou e inspirou a escrever foi o drama pessoal vivido por ele por ocasião da morte de sua filha Túlia em fevereiro de 45. a.C. Tal circunstância lhe causou tanto sofrimento, que a considerava como de golpe da Fortuna⁶ e que o levou a encontrar, na escrita filosófica, uma forma de autoconsolação diante de tamanha dor⁷.

Ademais, o próprio autor faz uma série de considerações e autorreflexões em torno de sua escrita filosófica. Algo paradoxal em toda essa discussão é o fato de que Cícero, em certa ocasião, respondendo a um questionamento de seu amigo Ático, chegou a declarar que seus textos são “transcrições”⁸, uma forma de tentar lidar com a dificuldade de compor uma grande quantidade de textos filosóficos em latim a partir dos conceitos e das doutrinas dos mais diversos pensadores gregos. Assim, ele acrescenta que, em seus escritos, só imprime (ou reproduz) o acervo de vocábulos filosóficos, que ele detém em

⁴ Cf. *Discussões Tuscianas* [Tusc.], 1, 1; *N. D.*, 1, 7; *Sobre a adivinhação* [Div.], 2, 6, 7; *Sobre os deveres* [Off.], 2, 2-6; 3, 1-3; Lima, 2010, p. 92-110.

⁵ Cf. *Div.*, 2, 1-4, 7. Essa exposição deu-se no ano de 44 a. C., após os Idos de Março, data em que ocorreu o assassinato de Júlio César. Ver também. Cânfora, p. 358-362.

⁶ Cf. *Cic.*, 41, 1-8; *Tusc.*, 5, 3; *N. D.*, 1, 9; *Acadêmica priora* [Ac.], 1, 11; *Cartas a Ático* [Att.], 12, 13, 1; 12, 14, 3; *Cartas aos amigos* [Fam.], 4, 5, 1; 4, 6, 1.

⁷ Cf. *Tusc.*, 1, 83; 1, 66; 1, 76; 3, 71; 3, 76; 4, 63; 3, 75; 5, 5, 121; *Fam.*, 4, 5, 6; *Ac.*, 1, 11; *Att.*, 12, 14, 3; 44, 4.

⁸ Em *Att.*, 12, 52, 3, Cícero utiliza a palavra grega *Apógrapha* (Ἀπόγραφα), compreendida geralmente como “transcrições ou traduções”.

abundância. Entretanto, quando essa problemática é analisada superficialmente, pode gerar uma série de preconceitos em relação à empreitada do arpinate. Porém, a complexidade que cerca essa questão se mantém pelo fato de que ele se vê como um escritor que não se limita a atuar como tradutor ou intérprete de ideias alheias, mas como quem formula seus trabalhos, expondo as doutrinas as quais ele julga como dignas de aprovação, de maneira que seja possível acrescentar suas próprias ideias, seu estilo literário pessoal, a fim de que as suas produções sejam bem escritas e não simples versões ou reproduções dos gregos⁹.

Por conta disso, Cícero se autoidentifica como um filósofo¹⁰ disposto a contribuir para a República, trazendo as questões oriundas das filosofias helênicas por meios de seus textos em latim, dimensionando a relevância desse tipo de atividade para o enriquecimento da sua língua materna e a consolidação do entendimento de que seus concidadãos também podem criar, por si mesmos, saberes mais profundos do que os gregos ou aperfeiçoar as teorias recebidas deles¹¹. Esse tema da “latinização” da filosofia, tão caro para o arpinate, se traduz em seus escritos como uma tentativa de defender esse processo, tanto que ele não deixa de discutir sobre isso extensamente, principalmente contra quem achava apenas necessário ler em grego para estudar filosofia, tinha um apreço excessivo pela cultura helênica e sua língua a ponto de negligenciar a sua ou, ainda, só admitia a leitura de textos latinos em outros gêneros literários¹².

Ao pensar sobre como é possível construir uma filosofia a partir de um vocabulário latino, inclusive a partir da tradução de uma série de conceitos¹³, Cícero é muitas vezes lembrado como quem negou que a língua latina fosse mais pobre do que a grega e ousou dizer que ela fosse mais rica do que a grega¹⁴, diferente de Lucrécio¹⁵, que achava difícil explicar as teorias dos gregos em versos latinos. Diante de tudo isso, o autor romano lida com a sua escrita como uma atividade política, ainda que fosse na circunstância do afastamento de seus ofícios públicos. Ele declara que, nesse contexto de sua biografia, a produção de uma grande quantidade de obras não se revela como um

⁹ Cf. *Fin.*, 1, 6, 7. Ver também. *Sobre as leis [Leg.]*, 2, 17.

¹⁰ Cf. *Att.*, 1, 18; *Fam.*, 9, 17.

¹¹ Cf. *Off.*, 1, 2; *Tusc.*, 1, 2.

¹² Cf. *Ac.*, 1, 3-12; *Fin.*, 1,1-4, 8-10.

¹³ Cf. *Ac.*, 1, 24-26; *Fin.*, 1, 7 ; 3, 40; *Cic.*, 40, 2. Ver também. Lévy, 2022; Powell, 1995; Glucker, 1995; Boeri, 2024; Auvray-Assayas, 2018, p. 29-31.

¹⁴ Cf. *Ac.*, 1, 10.

¹⁵ *Sobre a natureza das coisas (De rerum natura [Lucr.])*, 1, 136-139.

interesse repentino pelo saber e pela reflexão. Na verdade, é a expressão de um longo percurso de aprendizado e dedicação à atividade intelectual, durante boa parte de sua vida, no exercício das mais diversas ocupações. Por isso, o arpinate considera que a filosofia deve se refletir na vida, em todas as dimensões, seja na pública, seja na privada e sempre se guiou pelo que as teorias prescreviam¹⁶.

Perante muitas críticas, a defesa desse modo de vida sempre foi acompanhada da justificativa de que as exposições das teorias filosóficas ajudariam o engrandecimento da cultura e das letras latinas em seu conjunto¹⁷. Portanto, a escrita ciceroniana também se coloca como um projeto de formação dos mais jovens¹⁸ e o fato de o autor já relatar essas questões nos prólogos de seus diálogos é uma forma de antever ou antecipar as críticas que poderiam vir contra o seu empreendimento¹⁹, principalmente pelo fato de que as suas obras compostas a partir de 45 a. C., como o *Hortênsio*, *Acadêmicas*, o *Sobre o supremo bem e o supremo mal*, as *Discussões Tusculanas*, o *Sobre a natureza dos deuses* etc., se diferem de seus textos que tratam de assuntos estritamente políticos, principalmente o *Sobre a República* e o *Sobre as leis*, dos anos 50. O tratamento cuidadoso dessas pautas revela uma certa preocupação de Cícero concernente ao fato de que as suas obras abordam temas mais teóricos, de modo que elas poderiam ser julgadas como não sendo pertinentes para vida de seus compatriotas, sobretudo porque elas não se voltam totalmente para temas da prática social, como a melhor maneira de governar a cidade e as leis que constituem, isto é, o *negotium*²⁰.

Em seguida, ao analisar mais especificamente o *Sobre a natureza dos deuses*, a próxima questão que vem à tona é a sua caracterização enquanto um diálogo ciceroniano e quais são as referências que o constituem como tal, dentro do plano filosófico em que está inserido. Numa carta endereçada a Ático, ao tratar da elaboração do seu diálogo *Sobre a República*, quando pensa sobre como poderia estruturar tal obra dramaticamente, Cícero se diz inspirado em Platão, principalmente em sua *República*²¹. Além disso, ele declara ser influenciado por Aristóteles no quesito da composição de proêmios em cada

¹⁶ *N. D.*, 1, 6, 7.

¹⁷ *Ibid.*, 7, 8.

¹⁸ *Div.*, 2, 4.

¹⁹ *anteocupatio*. Cf. *de Orat.*, 3, 205.

²⁰ Cf. Lima, 2010, p. 94.

²¹ Sobre a presença de uma maior influência platônica na composição dos diálogos dos anos 50, a saber, *Sobre o orador* (*De oratore*), *Sobre a república* (*De re publica*) e *Sobre as leis* (*De legibus*), cf. Brittain; Osorio, 2022, p. 35-42.

livro que integra a obra referida, algo que ele indica, em outra ocasião, que o estagirita fazia em seus diálogos exotéricos, ou seja, destinados ao grande público por conta de terem sido desenvolvidos com uma linguagem corrente, diferente do vocabulário técnico dos tratados²².

Em contrapartida, nos seus escritos produzidos entre 45 e 44 a.C. é que se encontra maior influência do modelo dialógico aristotélico sobre a escrita filosófica de Cícero, pois, além da questão dos proêmios, numa carta de junho desse mesmo ano, o próprio autor diz que as suas obras mais recentes seguem a maneira “aristotélica”²³, que consiste em elaborar a conversação de tal forma, que o autor assume o papel principal da conversação. Ainda, ele aponta que o método usado por ele para elaborar as discussões consiste em argumentar sobre os assuntos colocando em confronto dois pontos de vistas contrários, pois, ao seu ver, essa seria a melhor maneira de descobrir aquilo que é verossímil²⁴ e de exercitar o estilo²⁵. Segundo o arpinate, essa prática foi utilizada por Aristóteles — o qual foi seguido pelos seus discípulos, os chamados peripatéticos — e pelos acadêmicos²⁶. Todavia autor romano deixa a ressalva de que o modelo aristotélico de exposição não visa contradizer ou argumentar sistematicamente contra toda exposição à maneira dos acadêmicos Arcesilau e Carnéades, mas serve como base para pôr em evidência todos os argumentos²⁷ que podem ser utilizados para pautar um ponto de vista ou outro. Tal exercício retórico se caracteriza pelo estilo fluido, linguagem elegante e pela profundidade em relação à explanação de cada lado de uma questão, de modo que seja possível dissertar sobre qualquer assunto e tornar o saber filosófico como base para o exercício da oratória²⁸.

²² Cf. *Att.*, 4, 16, 2-4; *Sobre o supremo bem e o supremo mal* [*Fin.*], 5, 12; Ruch, 1958, p. 31-38, 39-55.

²³ *Aristotéleion*-*Ἀριστοτέλειον*. Cf. *Att.*, 13, 19, 4.

²⁴ *Tusc.*, 1, 23.

²⁵ A questão do estilo em Cícero vai além da preocupação com a beleza literária. Um aspecto relevante é a tentativa de se expressar por uma clareza terminológica, a busca por um termo latino capaz de traduzir um conceito grego, seja por um grupo de palavras mais ou menos sinônimas, seja pela perífrase. Cf. *Ibid.*, 3, 22, 23; 4, 11-46.

²⁶ *Tusc.*, 2, 9. Aqui, Cícero se refere paralelamente às duas tradições (aristotélica/peripatética e acadêmica) a fim de mostrar como ambas adotaram um modelo de investigação parecido, porém com certas distinções. Sobre a questão das influências de outros autores peripatéticos sobre Cícero, como Teofrasto, Praxifanes, Heráclides Pôntico, Dicearco e Ariston de Ceos. Cf. Ruch, 1958, p. 45-55.

²⁷ Essa metáfora da exposição de uma questão ponto a ponto, como uma torrente oratória, é usada por Cícero para se referir a Aristóteles. Cf. *Luculo* [*Luc.*] 119.

²⁸ Cf. *Fin.*, 5, 10, *De or.*, 3, 80; *Orat.*, 46; *Sobre a invenção* [*Inv.*], 1, 1; *Tusc.*, 1, 7. Os diálogos exotéricos de Aristóteles não chegaram até nós. Só sabemos acerca deles a partir de fragmentos doxográficos.

Quando se trata da data de composição do diálogo *Sobre a natureza dos deuses*, temos a informação de que isso se deu no ano de 45 a.C., pois, em 15 de agosto desse ano, Cícero enviou uma carta ao seu amigo Ático, informando-lhe de que desde antes do amanhecer estava escrevendo contra os epicuristas. Tal informação é vista como um indício de que o autor romano estava escrevendo provavelmente as suas *Discussões Tuscultas* ou a parte final do primeiro livro do *N. D.*, em que o personagem acadêmico, Aurélio Cota, evoca uma série de argumentos contra as exposições do epicurista Caio Veleio²⁹. Já na correspondência do dia seguinte, ele solicita ao mesmo amigo que lhe envie os tratados do epicurista Fedro *Sobre os deuses* e *Pallas*³⁰. O arpinate trata desse contexto como um processo de imersão tanto na leitura³¹, quanto na exposição de questões filosóficas³² por escrito. Há também uma possível indicação da composição de parte do segundo livro do *N. D.* Porém a referência que se tem é de uma correspondência anterior, de 9 de junho, em que ele igualmente solicita o envio de duas obras: a *Epítome de Célio de Brutus* e *Sobre a Providência* do estoico Panécio³³.

A questão da estrutura dramática do diálogo mostra a preocupação de Cícero em situar suas obras dentro de uma conjuntura, tentando evitar certos anacronismos³⁴ e articulando determinados contextos históricos. Nesse caso, no prólogo da obra em questão, o arpinate narra ao seu interlocutor e destinatário do texto, Bruto, a ocorrência de uma discussão passada na casa do seu amigo, Caio Aurélio Cota, acerca dos deuses imortais. Na qualidade de autor-narrador, Cícero descreve chegada do Cícero personagem

²⁹ Cf. *Att.*, 13, 38, 1. *N. D.*, 1, 57-124. Ver também. Bejeau, In: Cicéron, 1983, Appendice II, p. 313-315.

³⁰ Cf. *ibid.*, 13, 39, 2. O próprio Cícero se refere à ocasião em que, ainda muito jovem, aprendeu os preceitos da filosofia do jardim com Fedro e Zenão de Sídon, epicuristas da geração anterior a ele, e, um pouco mais velho, com Patrão, o qual os sucedeu como escolarca da escola epicurista (cf. *Fin.*, 1, 16; *Fam.*, 13, 1, 2). Sobre o título das obras referidas na passagem em comparação com *N. D.*, 1, 41, cf. BEJEAU, In: Cicéron, 1983, Appendice II, p. 314, n. 1.

³¹ Cf. *ibid.*, 13, 40, 2 (17 de agosto de 45).

³² Cf. *ibid.*, 13, 45, 2 (10 ou 11 de agosto de 45).

³³ *Att.*, 13, 8. A possibilidade de essas obras terem servido de base para a composição do *Sobre a natureza dos deuses* se dá por conta de algumas referências feitas, principalmente aos seus autores, como é o caso de Célio (*ibid.*, 2, 8) e Panécio (*ibid.*, 2, 118). Porém Pease (In: M. Tvlli Ciceronis, 1955, Introduction, p. 20, 21) aponta que esses indícios não resolvem a questão, uma vez que Célio é mencionado com mais frequência em uma obra posterior, *Sobre a adivinhação* (1, 48-49; 1, 55; 1, 56; 1, 78), e Cícero não faz alusão direta ao estoico Panécio, mas sim ao que outros disseram sobre ele concernente ao tema da conflagração. Por outro lado, consideramos válido lembrar que, ainda que a menção ao estoico e à sua obra não sejam diretas, o tema da providência é amplamente trabalhado no diálogo, principalmente na parte dedicada à exposição da filosofia da *Stoa*.

³⁴ *Cartas ao irmão Quinto* [Q. fr.], 3, 5, 2; *Brutus* [Brut.], 218.

ao local na ocasião das Férias Latinas³⁵, ao corresponder ao convite pelo anfitrião da reunião. Aproximando-se do local, ali, ele encontra o próprio Cota conversando com o senador Caio Veleio, considerado um importante representante da filosofia epicurista entre os romanos. Juntamente com eles estava Quinto Lucílio Balbo, profundo conhecedor da filosofia estoica, a ponto de ser comparado aos proeminentes seguidores gregos dessa escola (*N. D.*, 1, 15).

Para além dessas informações, quando se trata especificamente dos personagens do diálogo, pouco sabemos acerca do epicurista Caio Veleio para além da descrição acima e de uma outra circunstância, em que ele é descrito como uma pessoa rude com as palavras, ou seja, com poucas habilidades retóricas³⁶. A situação é mais vaga e complexa em relação ao estoico Lucílio Balbo, pois, além dessa, só há uma outra possível referência a ele, que diz respeito a dois estoicos de sobrenome Balbo³⁷. Agora, sobre Cota, o cenário é outro. Concernente à sua vida pública, sabe-se que ele foi tribuno da plebe³⁸, ocupava o cargo de pontífice no contexto dramático do diálogo³⁹. Após o assassinato de Druso, por conta de uma lei de Quinto Vário (*lex Varia*) e da morte de Crasso, em 91 a.C., foi destituído de sua magistratura e exilado, situação essa que perdurou até 82 a.C.⁴⁰. Em 75 a.C., ele se tornou cônsul junto com Lúcio Otávio⁴¹. No tocante à sua formação filosófica, geralmente se depreende que o fato de estar expatriado na Grécia contribuiu para que ele pudesse aprofundar seus conhecimentos em Atenas. Lá, ele pôde estudar com os epicuristas Zenão de Sídon e Fedro⁴². Contudo, o presente diálogo o apresenta sob a identificação de um pensador influenciado pela filosofia da academia, uma vez que ele

³⁵ As Férias Latinas (*Feria Latinae*) eram um festival religioso que incluía restrições ao serviço público, de modo que os tribunais eram fechados, alguns serviços agrícolas eram restritos e, ainda, outros trabalhadores não exerciam suas funções. A sua datação era móvel, podendo ocorrer em um dos três primeiros meses de cada ano. Os cônsules, que ingressavam em seus cargos em 1º de janeiro, presidiam a inauguração desse evento. Nele se encontravam todos os magistrados. Por isso, não havia atividade política em Roma neste período. Ademais, tal circunstância era oportuna para a realização de discussões filosóficas entre os cidadãos da elite, uma vez que se encontravam numa espécie de ócio. Cf. Hornblower; Spawforth, 2012, p. 574; Campos, In: Marco Túlio Cícero, 2020, Introdução, p. XVIII.

³⁶ Cf. *de Orat.*, 3, 78. Essa forma com a qual Cícero apresenta a figura de Veleio por todo o *N. D.* ilustra uma crítica mais ampla ao modo como os epicuristas discursavam e escreviam do ponto de vista estilístico, sobretudo em Roma. Ver também. Beltrão, 2020; Auvray-Assayas, 2018, p. 69-72.

³⁷ *De Orat.*, 3, 78: *duo Balbi*. Em *Br.* 154, é citado um tal de Lúcio Lucílio Balbo, um eminente jurista.

³⁸ Cf. *de Orat.*, 1, 25.

³⁹ Cf. *N. D.*, 1, 61; 3, 5, 6, 43.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 3, 80, 81; *De Orat.*, 3, 11; *Brut.*, 305. Ver também Mayor, In: Cicero, 2009, Introduction, p. xl; DYCK, In: Cicero, 2003, Introduction, p. 7; Kelly, 2006, p. 183, 184.

⁴¹ Cf. Bickerman, 1980, p. 150. Tal informação também pode ser encontrada no frag. 42 das *Histórias* de Salústio.

⁴² Cf. *N. D.*, 1, 59, 93.

foi aluno de Fílon de Larissa e, a partir dos ensinamentos desse último, pôde desenvolver suas habilidades retóricas a fim de se tornar um orador capaz de argumentar criticamente com clareza, coerência e elegância⁴³.

Além das personalidades já mencionadas, devemos destacar a figura de Cícero na qualidade de personagem do diálogo. Assim, nos é conveniente diferenciar o Cícero autor-narrador e o Cícero⁴⁴ que vai até a casa de Cota para participar da conversação. Dito isso, podemos indicar que: mesmo com essas distinções prévias, ao construir o prólogo, a figura do autor-narrador manifesta a influência da filosofia de acadêmica sobre si mesmo, sobretudo de Carnéades e Arcesilau⁴⁵. Esse é um detalhe que também marca a cena, em que ele trata do ingresso do Cícero personagem do drama na conversação. Nesse momento, assim como Cota, ele é identificado como seguidor da filosofia acadêmica enquanto discípulo de Fílon de Larissa⁴⁶. Porém ele indica, de antemão, que sua participação na reunião não será como um coadjutor de Cota, mas um auditor autônomo, imparcial, sem preconceitos e nenhuma obrigação de sustentar qualquer teoria exposta. Essas características impressas sobre ele fazem parte de uma estratégia de composição literária, em que ele se põe em grande parte da reunião como um personagem ainda jovem, mudo⁴⁷ ou quase mudo⁴⁸.

Considerando o destinatário do texto, Marco Júnio Bruto⁴⁹, e a especificidade desse contexto, há a informação de que Cícero lhe dedicou quatro obras, a saber: *De*

⁴³ Cf. *ibid*; 2, 1; *De Orat.*, 3, 145; *Orat.*, 312; *Brut.*, 201.

⁴⁴ Sobre a questão das diversas facetas de Cícero na construção de seus diálogos enquanto personalidade histórica, personagem e narrador, cf. Reinhardt, 2022, p. 103-119.

⁴⁵ Cf. *N. D.*, 1, 1-14.

⁴⁶ Cf. *N. D.*, 1, 15-17. Em *Fam.*, 13, 1, 2; *Brut.*, 306; *Cic.*, 3, 1, somos informados sobre o contexto em que Cícero conheceu Fílon (discípulo e sucessor de Clitômaco à frente da Academia) ainda muito jovem, quando este esteve em Roma entre 88 e 84 a. C, ou seja, quando o arpinate tinha entre 18 e 22 anos de idade.

⁴⁷ Cf. *Att.*, 13, 19, 3, 4. Nessa carta enviada a Ático (29 de junho de 45 a.C.), Cícero discute acerca do seu papel de debatedor em relação a Varrão nas *Academicas*. Ele também reflete sobre a necessidade de seguir a recomendação de seu amigo: incluir Cota como o debatedor de Varrão em seu lugar. Assim, o arpinate indica que isso implicaria em colocar a si mesmo como um “personagem mudo” (κωφὸν πρόσωπον-*kōphòn prósōpon*), algo que não ocorreu. Ele acrescenta que em outros diálogos, como o *De re publica* e o *De oratore*, ele se apresenta ainda jovem e um pouco leigo nos assuntos filosóficos, quando comparado aos personagens históricos que argumentam nesses diálogos. A partir dessas informações, podemos perceber que Cícero, no *N. D.*, parece pôr em prática, em alguma medida, aquilo que havia sido discutido em relação à dramatização da *Academicas*. Sobre isso, Reinhardt (2022) aponta que, no *N. D.*, encontramos outro personagem cético, Cota, que também aparece no *De oratore*, embora lá ele não seja identificado e não se revele como um Acadêmico. Cota é uma criação de Cícero e, nesse sentido, é uma evidência adicional do ceticismo Acadêmico de Cícero.

⁴⁸ *N. D.*, 3, 95.

⁴⁹ Cf. *N. D.*, 1, 1.

natura deorum (Sobre a natureza dos deuses), *Orator* (O orador), *Paradoxa stoicorum* (Os paradoxos dos estoicos), *De finibus bonorum et malorum* (Sobre os limites do bem e do mal) e as *Tusculanae Disputationes* (Discussões Tusculanas)⁵⁰. Além disso, ele é o interlocutor de outro diálogo homônimo, *Bruto* (*Brutus*). Sabe-se que tanto Cícero, quanto Ático tinham com ele uma relação de amizade⁵¹. Sobre a sua relação com a filosofia, ele foi discípulo de Aristo de Ascalão, irmão de Antíoco de Ascalão, e dedicou-se a escrever textos filosóficos em latim, de modo que Cícero o elogia por não dever em nada aos gregos em sua escrita filosófica, principalmente quando esse último se refere à sua obra *Sobre a virtude* e por ter incentivado o arpinate a escrever textos filosóficos num momento muito difícil de sua vida⁵².

Acerca data dramática do diálogo, não temos tantos indícios que permitem situá-lo em um momento específico da história, mas podemos realizar certas aproximações a partir de informações⁵³ dadas pelo próprio texto. Basicamente, o contexto fictício estaria situado provavelmente entre 82 a.C., o ano da morte do Pontífice Máximo, Quinto Múcio Cévola⁵⁴, e 75 a.C., antes de Cota ter sido eleito cônsul, pois ele só é mencionado como um pontífice, não como cônsul. Outro detalhe considerável é o fato de que Cícero não estava em Roma entre 79 e 77 a.C., mas estudando filosofia em terras gregas. Tal informação "sugere" que a participação do arpinate no diálogo só poderia ter ocorrido entre 77 a.C e 75 a.C., quando ele teria retornado a Roma e um pouco antes de ele ter se tornado questor na Sicília, numa faixa etária entre 29 e 31 anos.

Antecipando as questões que se seguirão neste trabalho, considero importante tratar de alguns aspectos centrais sobre a base filosófica que configura o *Sobre a natureza dos deuses* no contexto dos diálogos ciceronianos redigidos a partir de 45 a.C. Apesar de, no aspecto formal, Cícero enfatizar o uso do modelo dialógico de composição que ele mesmo chama de aristotélico, ele mostra como esse fator pode ser conciliado com a incorporação do método acadêmico de ensino, de desenvolvimento de discussões

⁵⁰ Em *Fin.*, 3, 6, Cícero explica que o motivo pelo qual destinou a obra referida ao seu amigo foi por lhe considerar um leitor importante.

⁵¹ Cf. *Att.*, 14, 1, 2.

⁵² Cf. *Ac.*, 1, 12; *Fin.*, 1, 8; *Tusc.*, 5, 1, 121.

⁵³ Cf. Pease, In: M. Tvlli Ciceronis, 1955, Introduction, p. 24, 25; Mayor, In: Cicero, 2009, Introduction, p. xl; Dyck, In: Cicero, 2003, Introduction, p. 7.

⁵⁴ *N. D.*, 3, 80.

filosóficas e argumentos refutatórios majoritariamente da forma oral para a escrita⁵⁵. E qual era o propósito disso? Aguçar o senso crítico de seus leitores por meio do exercício da contraposição de argumentos opostos a fim de que eles mesmos possam formar seus juízos acerca de cada questão. Assim, o autor romano põe seus pontos de vista, porém sem afetar a condição de seus leitores de tirar suas próprias conclusões. Tal postura crítica, segundo ele, destoa de alguns comportamentos corriqueiros dos adeptos das demais escolas filosóficas: aprovar exclusivamente como verdadeiras as doutrinas de sua corrente e julgar como certo aquilo que acham que sabem. Com isso, ele se dispõe a investigar em busca da verdade, exprimindo ambas as partes de uma discussão⁵⁶ e, mesmo que nesse processo não seja possível chegar à verdade, basta concluir a respeito do que é provável ou verossímil⁵⁷, de modo que seja possível conservar livre a sua capacidade de julgar⁵⁸.

Basicamente, Cícero indica que o modo de filosofar dos acadêmicos surgiu via Sócrates e foi preservado posteriormente por Arcesilau e Carnéades. Para o arpinate, essa maneira de pensar se expressa pela valorização da liberdade de pensamento, pela recusa do recurso à autoridade de um mestre e pela crítica de todas as teses. Essas características, segundo ele, contribuem para que ele mantenha o seu julgamento isento da obediência às leis de uma escola e suas exigências e possa manter-se fiel aos seus princípios em cada questão e, ainda, procurar aquilo que é mais provável⁵⁹. Assim, o autor romano aponta que as suas obras buscam justamente expor as ideias dessa maneira para que, quem as ler,

⁵⁵ A influência do procedimento acadêmico na elaboração de discussões filosóficas e argumentos críticos é tão marcante nos diálogos ciceronianos compostos entre 45 e 44 a.C., que Brittain e Osorio (2022, p. 26-34) os denominam como “diálogos acadêmicos”. A questão da escrita e da oralidade é algo importante nessa análise da influência do pensamento acadêmico sobre a escrita filosófica de Cícero. Do ponto de vista histórico, segundo Diógenes Laércio [*D. L.*], a partir do momento em que Arcesilau assumiu a direção da Academia, frequentemente citado como um pensador que jamais escreveu um livro sequer (*ibid.*, 4, 32), houve uma ênfase no tipo de investigação filosófica de caráter oral que, em certa medida, retomava uma prática socrática. Esse modo de filosofar também foi adotado por um escolarca da geração posterior, Carnéades (*ibid.*, 65). Em relação à posteridade, nesse contexto da tradição acadêmica, o discípulo de Carnéades, Clitômaco escreveu muitas obras (*ibid.*, 67) e, em certas situações, para tratar dos pensamentos do seu mestre (Sexto Empírico, *Contra os físicos I* [*M.*, 9], 182; *Luc.*, 98). Filon de Larissa é descrito pelo arpinate como quem desenvolveu um tipo de ensino em que se dividia a exposição de preceitos retóricos e os filosóficos. Ele escreveu textos filosóficos (*Luc.*, 11), porém eles não chegaram até nós.

⁵⁶ *ut in tramque parte dicendo*. Ver também. *Luc.*, 60; *Ac.*, 1, 45.

⁵⁷ Cf. *Luc.*, 65, 66.

⁵⁸ *Luc.*, 7, 8.

⁵⁹ *N. D.*, 1, 11-13; *Tusc.*, 4,7; *Off.*, 2, 8.

tenha condição de discernir o ponto de vista de cada interlocutor e considere a perspectiva que lhe parece mais provável⁶⁰.

Agora, sobre a questão do provável (*probabile*) conceito amplamente discutido no diálogo *Luculo*⁶¹ e nos demais, Cícero se baseia em uma antiga discussão entre Carnéades e os estoicos em torno da “representação compreensiva”⁶² enquanto critério da verdade que permite distinguir uma representação verdadeira de uma falsa. A crítica acadêmica aponta que tal critério não existe⁶³, restando apenas considerar o que é “provável” ou “persuasivo”⁶⁴ enquanto para viver e agir a despeito de um critério de verdade infalível. Contudo, o autor romano salienta que, dada a impossibilidade de se chegar à verdade ou de se conhecer algo ao certo, ele, enquanto tributário desse pensamento, diz que não nega a existência da verdade, mas aponta que verdades e falsidades coexistem a tal ponto, que se tornam indistinguíveis, impossibilitando a formulação de um juízo seguro sobre cada uma delas. Por isso, muitas coisas, ainda que não sejam verdadeiras, são prováveis, as quais permitem ao sábio se guiar por elas⁶⁵.

Sobre a questão da relação de equivalência entre os adjetivos neutros *píthanón* e *probabile*, o primeiro aspecto a ser destacado é o fato de que Cícero, no contexto da presente discussão, deixa de utilizar o sentido retórico do qualificativo grego concernente à persuasão⁶⁶, relativo a algo “persuasivo” e “convincente” para compreendê-lo como próximo daquilo que, em Carnéades, se entende como o critério de ação ou de conduta, a “representação provável” ou “persuasiva”⁶⁷. O ponto central no tocante ao uso do *probabile* por parte Cícero é a maneira como ele se serve de tal palavra para ressaltar algumas noções presentes na raiz do verbo latino *probo* (infinitivo: *probare*) com o intuito

⁶⁰ *Fat.*, 1. Aqui, Cícero se refere especificamente aos diálogos *Sobre a natureza dos deuses* e *Sobre a adivinhação*. Ao interpretar essa passagem com *N. D.*, 3, 95, Brittain e Osorio (2022, p. 31) apontam que a proposta didática dos diálogos ciceronianos é introduzir leitores não especialistas na prática da discussão filosófica pela argumentação de ambos os lados de uma questão. Isso inclui mostrar como um jovem romano julgou a disputa, sem depois defender ou explicar exatamente o motivo de tal visão lhe parecer mais verossímil.

⁶¹ Cf. 32-39; 98-110.

⁶² Gr. *phantasia katalēptikē*- φαντασία καταληπτική.

⁶³ Cf. Sexto Empírico, *Contra os lógicos I* [*M.*, 7], 159. Para Carnéades não há critério da verdade: nem a razão, nem a sensação, nem representação, nem algo mais que exista, pois todas elas nos enganam.

⁶⁴ Gr. *píthanon*-πιθάνον. Cf. *ibid.*, 166-189, 435; *Hipótiposes Pirrônicas* [*P.*], 1, 226-230.

⁶⁵ Cf. *N. D.*, 1, 12. *Luc.*, 99-101; 104, 105.

⁶⁶ Sobre os diversos usos e sentidos de *probabile* como equivalente a *píthanon* nas obras de Cícero e de outros autores latinos, Cf. Glucker, 1995, p. 119; Lévy, 2022, p. 79-81; Auvray-Assayas, 2018, p. 35-39.

⁶⁷ *phithanē phantasia*-πιθανή φαντασία. Em *M.* 7, 166, Sexto aponta que, para a condução da vida, Carnéades adotava a impressão persuasiva ou provável, contudo ele exigia que a impressão fosse persuasiva, irreversível e testada. Ver também. *Luc.*, 99-101.

de enfatizar o processo pelo qual um sujeito ativamente julga se determinada coisa merece ou não a sua aprovação. Em outras palavras, o modo ciceroniano de se apropriar dessa noção expressa o sentido de algo que pode ser provado, apreciado, posto à prova ou testado. Dessa maneira, o arpinate rompe com sentido expresso no *pithanón* de Carnéades, que compreende o sujeito passivo à força persuasiva das representações. Em contrapartida, ele enfatiza a possibilidade de aprovar aquilo que está diante de si por meio de seu próprio julgamento, não como se fosse uma verdade, mas algo que, pelo menos, dela se aproxime.

Assim, a perspectiva ciceroniana reforça que a investigação em busca da verdade pela influência da filosofia acadêmica se dá como a retomada de um método originado por Sócrates, refletido nos diálogos platônicos e desenvolvido por Carnéades, que consiste em não tomar uma posição, mas corrigir os equívocos presentes nas afirmações dos interlocutores, visando chegar o mais próximo possível da verdade, isto é, ao “mais verossímil” ou “mais semelhante à verdade”⁶⁸. Isso se traduz na ideia de que o modelo de discussão adotado pelo arpinate se baseia no problema de que, se não é possível encontrar uma verdade definitiva sobre as coisas, uma vez que não há um critério para tal, o ponto de partida vem a ser a busca pelo verossímil⁶⁹ enquanto o maior progresso que a mente humana pode fazer⁷⁰.

Com isso, tal caracterização do pensamento se traduz na forma pela qual Cícero compõe seus diálogos, colocando textualmente uma prática discursiva de caráter oral⁷¹. De todo modo, o autor romano faz questão de insistir na apresentação de seu modelo de escrita filosófica, de modo que tentar mostrar a sua proposta não é apenas expressar um processo pessoal de busca pela verdade, mas estabelecer as condições propícias para que seus leitores — ou seu “auditório” —, ao terem contato com a sua apresentação do método acadêmico de discutir o *pro* e *contra*, possam, por si mesmos, concluir acerca da

⁶⁸ *simillimum veri*. *Tusc.*, 5, 11.

⁶⁹ *veri simile*. A discussão teórica sobre esse conceito passa pelo problema do seu significado, uma vez que ele é compreendido *majoritariamente* como uma tradução da palavra grega *eikós* (εἰκός), presente no *Timeu* de Platão. A análise dessa questão advém da própria comparação entre parte do que chegou a nós da tradução de Cícero dessa obra platônica. Uma ressalva importante em relação a isso é que Cícero, em muitas ocasiões, utiliza e traduz *veri simile* e *probabile* alternativamente, o que pode gerar uma série de confusões quanto ao significado de ambos os conceitos, uma vez que eles não são sinônimos, mas podem, *eventualmente*, serem vistos como tais. Cf. Platão, *Timeu* [*Tim.*], 29c, d (= Cícero, *Timeu*, 8); Pl. *Tim.* 30c (= Cic., *Tim.*, 10). Ver também. Glucker, 1995; Auvray-Assayas, 2018, p. 51-53; *Luc.*, 33; 99-105; 127, 128.

⁷⁰ *Ibid.*, 4, 47.

⁷¹ *Ibid.*, 1, 7, 8; 2, 9.

perspectiva daquilo que lhe possa parecer como mais verossímil⁷². Assim, o autor concebe a reflexão não como um caminho que promete alcançar uma verdade — ainda que não negue sua existência —, mas que se limita a procurar aquilo que é provável, tendo consciência de que não é possível ir além do verossímil, de maneira que, diante de qualquer discussão, seja possível ser refutado ou refutar, ou ainda, ao pronunciar-se sobre algo, expô-lo não como Apolo Pítico, o qual delara verdades seguras e imutáveis, mas como um mortal que conclui apenas sobre o que é provável, sem ir além do que parece verossímil⁷³.

⁷² Cf. *Fin.*, 2, 1-3; 3, 6; *Tusc.*, 5, 33, 82, 83; *Div.*, 150; *N.D.*, 1, 11-13; 3, 95; *Fat.*, 1.

⁷³ Cf. *Tusc.*, 1, 17; 2, 5. Ver também. Santo Agostinho, *Contra os acadêmicos*, 2, 11, 26; 2, 12, 27.

2 O DEBATE SOBRE A NATUREZA DOS DEUSES E A JUSTIFICAÇÃO DO USO DO MÉTODO ACADÊMICO NO PRÓLOGO DO DIÁLOGO (*N. D.*, 1, 1- 14)

Na introdução do seu diálogo, como de costume, Cícero empreende a tarefa de expor ao destinatário do texto, o seu amigo, Bruto, qual é o “cenário” que circunda o debate acerca da natureza dos deuses. Sendo assim, ele inicia o seu texto com as seguintes palavras:

Há na filosofia muitas matérias ainda imperfeitamente esclarecidas; algumas há também, como tu sabes, meu caro Bruto, em particular difíceis e complexas. Conta-se entre estas a questão da natureza divina, tão relevante para a compreensão do que seja a alma como imprescindível para a regulamentação do culto religioso. Acerca deste problema as opiniões dos melhores eruditos são tão variadas como contraditórias, pelo que não é preciso recorrer a longa argumentação para provar que é na ignorância que deve buscar-se a origem da filosofia, bem como a da sensata suspensão de juízo que os Acadêmicos praticam em questões controversas. O que é, de facto, mais vergonhoso do que a irreflexão? O que é tão inconsiderado e tão incompatível com a dignidade e a coerência de um sábio como o assentimento a uma opinião falsa, ou a defesa convicta de um parecer carecido de suficiente análise e fundamentação? (*N. D.*, 1, 1, tradução de Segurado e Campos).

De acordo com a passagem acima, é possível observar que o autor considera a temática tratada como sendo de extrema relevância, mas também como uma questão irresoluta, no sentido de não haver uma definição teórico-filosófica definitiva para ela, pois as opiniões dos homens mais doutos sobre esse assunto são tão variadas, quanto discrepantes⁷⁴. Dessa maneira, o arpinate faz alusão ao procedimento acadêmico, indicando que, perante um tópico cercado por tantas controvérsias, emerge a possibilidade de investigar filosoficamente por intermédio da compreensão de que a ignorância⁷⁵ é tanto a causa

⁷⁴ Ver também. Sexto Empírico, *P.*, 3, 3.

⁷⁵ *causam et principium philosophiae esse inscientiam*. A questão da ignorância como princípio da filosofia é evocada por Cícero com uma remissão a Sócrates enquanto figura central para a construção do próprio pensamento acadêmico, o qual se baseia na concepção de que o verdadeiro saber se dá a partir da consciência de que nada se sabe (Cf. *Apologia*, 23b; *Ac.*, 1, 44, 45).

(*causa*), quanto o princípio (*principium*) da filosofia, bem como da suspensão do juízo⁷⁶, não essa considerada basilar para os acadêmicos diante de questões amplamente discutidas. Com isso, Cícero promove, de antemão, a sua crítica à irreflexão, cuja reprodução se concretiza na defesa de uma opinião falsa ou carente de fundamentação.

Prosseguindo na apresentação do presente problema, Cícero aponta imediatamente que “a maioria dos pensadores defendeu que os deuses existem — conclusão o mais possível aceitável, e a que chegamos, por assim dizer, guiados pela natureza” (*N. D.*, 1, 2, tradução de Campos). Por outro lado, o autor do diálogo também lembra que há quem duvide de que isso seja uma verdade, como é o caso de Protágoras, como também existem aqueles que, veementemente, negam tal possibilidade, como os ateus Diágoras de Melo e Teodoro de Cirene⁷⁷. Contudo, a problemática do texto ciceroniano concentra-se na distinção presente entre as perspectivas que concebem a existência das divindades, o que ocorre, nesse contexto, com a divergência entre o epicurismo e o estoicismo. Nesse sentido, o filósofo romano salienta que a discórdia de ideias entre os pensadores dessas tradições se sustenta sobre os seguintes tópicos: 1) sobre a forma dos deuses⁷⁸; 2) sobre lugares que eles ocupam no universo⁷⁹ e (3) sobre o modo de vida deles⁸⁰. Ainda que esses pontos sejam relevantes dentro da discussão sobre a natureza dos deuses, há um outro que ganha ainda mais destaque: a providência divina.

E, logo ao mencionar essa questão, Cícero diz o seguinte:

⁷⁶ A expressão *adsentio nem cohibuisse* remete à suspensão do juízo (gr. *epokhé- ἐποχή*, cf., *adsentio nem retentio*, *Luc.*, 59, 78), prática recomendada pelos acadêmicos (especificamente Arcesilau) diante de circunstâncias em que não há a possibilidade de estabelecer uma afirmação segura sobre algo.

⁷⁷ Neste trecho que Cícero elenca as três atitudes distintas em relação ao problema da existência dos deuses. Em primeiro lugar, ele aponta que a crença nos deuses é mais difundida entre a maioria dos pensadores, pois “muitos disseram que os deuses existem” (*plerique ... deos esse dixerunt*). Contudo essa é uma posição que não é considerada como a mais verdadeira, porém a mais próxima da verossimilhança ou, em sentido literal, “muitíssimo verossímil” (*maxime veri simile*). Há o agnosticismo de Protágoras: “Protágoras (ele mesmo) duvida” (*dubitare se Protagoras*) de que os deuses existem. Agora, os ateus “Diágoras de Melos e Teodoro de Cirene pensaram que eles (os deuses) jamais existiram (*nulos esse omnino Diagora Melius et Theodorus Cyrenais putaverunt*)”. A primeira hipótese (os deuses existem), nesse caso, inclui as teorias dos estoicos, os quais não buscam apenas afirmar essa tese, mas também a de que há um princípio divino, uma razão cósmica (ὁ λόγος). Por outro lado, os epicuristas até alegam que os deuses tradicionais existem, entretanto vivem apartados dos humanos. Para mais observações acerca dessa questão, cf. Dyck, 2003, p. 58, 59.

⁷⁸ *de figuris deorum*.

⁷⁹ *locis et sedibus*.

⁸⁰ *actio vitae*.

A respeito da questão mais importante nesta matéria, a saber, se os deuses vivem na mais completa inactividade, se não se preocupam minimamente com a manutenção e a administração do mundo, ou se, pelo contrário, este foi desde o princípio criado e ordenado por eles, e também por eles é orientado e movido por toda a eternidade, aqui reside a maior fonte de divergência, e se este ponto não for esclarecido então os homens terão por força de viver na maior incerteza e ignorância destas tão relevantes matérias (*ibid.*, 1, 2, tradução de Campos).

Em vista disso, o autor manifesta qual é a base de tal reflexão filosófica e, ainda que esse assunto seja complexo e circunscrito por opiniões tão divergentes, é no tema “providência divina” que reside a possibilidade de compreender se os deuses sustentam o mundo por toda eternidade e de que maneira (tanto a afirmação dessa concepção, quanto a negação dela) podem influir sobre a compreensão humana em relação a tudo que diz respeito ao seu conhecimento, isto é, ao conhecimento da natureza dos entes divinos.

De certa maneira, como se nota em *N. D.*, 1, 3, 4, toda essa discussão considera que a negação de que os deuses têm a mínima preocupação com a vida humana — concepção presente na filosofia epicurista — implica o esvaziamento dos significados da piedade⁸¹, da santidade⁸² do culto e da religião⁸³. E, se esse é o caso, não haveria mais

⁸¹ Ao explicar o motivo da sua escolha em traduzir *pietas* por “devoção” e não por “piedade”, Campos faz o seguinte esclarecimento acerca do conceito em questão: “Devoção: empregamos aqui este termo como equivalente da palavra latina *pietas* de que provém o português piedade), mas com a consciência da sua insuficiência para exprimir todas as conotações do vocábulo latino. Este remete, de facto, para a devoção, veneração, respeito dos fiéis para com os seus deuses, em parte aqueles valores que tem em grego o termo *εὐσέβεια*. Para além destes, outros valores tem *pietas*: os valores familiares, em especial o culto dos antepassados, o dos Lares, o respeito pelos mortos, cujas efígies eram exibidas processionalmente por ocasião de algum funeral, mas também pelos descendentes cuja educação processava-se de acordo com os costumes tradicionais: o *mos maiorum*. Para termos uma noção clara do significado de *pietas* bastaria ler com atenção a Eneida de Vergílio, cujo herói, Eneias, é caracterizado sobretudo pelo adjectivo *pious*: todas as atitudes do *pious Aeneas* são manifestações da sua *pietas*, desde a saída de Tróia com o velho pai aos ombros e o filho pela mão, ao respeito como obedece aos oráculos, como realiza os sacrifícios aos deuses, como cumpre todos os seus deveres como ser humano, como guerreiro, como general responsável pelo bem estar dos seus homens” (2020, p. 63, n. 3). Ao tratar desse conceito, o personagem Cota define *pietas* como uma espécie de justiça para com os deuses (*iustitia adversus deos*), algo como uma relação de retribuição entre deuses e seres humanos (*N. D.*, 1, 116). Ver também *Fin.*, 3, 73. Para uma definição de *pietas* relacionada mais restritamente à questão do cumprimento de deveres pátrio e familiares, especificamente no que diz respeito aos ancestrais e progenitores, cf. *Inv.*, 2, 66. *Part.*, 22, 78.

⁸² Segundo Mayor, a palavra “santidade”, tradução da palavra latina *santictitas*, diz respeito a “a pureza, a retidão, a dignidade do carácter, a disposição que procura cumprir toda a justiça” (2009, p. 69, tradução nossa) (*purity, uprightness, dignity of character, the disposition which seeks to fulfill all righteousness*). Escobar acrescenta que esse termo também diz respeito a um saber concernente ao modo como se presta um culto apropriado aos deuses (1999, p. 71, n. 8), assim como Cota, que define a *sanctitas* como um saber/conhecimento (*scientia*) sobre como render culto aos deuses (*N. D.*, 1, 116).

⁸³ Ao comentar essa passagem em sua edição do *N. D.*, Mayor (2009, p. 69) faz o breve apontamento de que a palavra *religio* tem “(no seu significado subjetivo) um sentido de obrigação, não necessariamente acompanhado de um vínculo pessoal” (*(in its subjective meaning) a sense of obligation, not necessarily accompanied by personal attachment*). Em *Inv.*, 2, 66, 161, Cícero utiliza a mesma palavra a fim de se

sentido que desse base a qualquer tipo de ação dirigida em prol de uma divindade, como também não haveria a recíproca atenção dos deuses dirigida às ações dos seres humanos, o que afetaria a destes, uma vez que deixaria de existir a necessidade de se prestar cultos, honras e preces aos deuses imortais. Outro efeito sobre o modo de vida de cada um seria que:

A devoção, como, aliás, as demais virtudes, não pode existir se apenas se manifestar sob o aspecto de uma falsa simulação, e, ao não existir, implica o desaparecimento simultâneo do sentido do sagrado e do culto religioso; e com a eliminação destes componentes toda a vida sofre um grande abalo e carece de orientação. (*ibid.*, 1, 3, tradução de Campos).

Isso, de acordo com Cícero, poderia gerar as seguintes consequências: o desaparecimento da devoção pelos deuses, da solidariedade entre os homens, da boa-fé e da justiça⁸⁴, enquanto a mais excelente das virtudes.

Em contrapartida, no grupo da maioria dos filósofos notáveis, conforme diz Cícero, estão aqueles

que pensam ser o universo administrado e dirigido pela mente e pela razão divinas, que, além disso, também protegem e velam pela existência dos homens, ao assegurar os cereais e outros produtos da terra, ao regular o curso do tempo, o ciclo das estações e as mudanças climáticas, graças às quais tudo quanto germina na terra se desenvolve e amadurece - e tudo isto é posto pelos deuses ao serviço do homem, bem como muitos outros fenômenos que descrevem nos seus textos, de natureza tal que parecem ter sido originados pelos deuses imortais para os pôr expressamente ao serviço do homem (*ibid.*, 1, 4, tradução de Campos).

Esse tipo visão é antecipada como uma descrição implícita dos princípios da física estoica e que, de certo modo, também encontra relação com outras teorias difundidas por outros filósofos. Porém esses pressupostos não estão isentos de críticas, de modo que Cícero lembra que “Contra estes <pensadores> produziu Carnéades uma tão vasta quantidade de

referir ao temor e ao culto destinado aos deuses ou ao que ele chama de natureza superior e divina. Já em *Part.*, 22, 78, ele aponta que a *religio* é uma espécie de virtude para com os deuses. Ver também. *Leg.*, 2, 25.

⁸⁴ Cf. *Fin.*, 5, 65-67.

argumentos que provocou em todos os possuidores de uma mente activa o desejo de investigar a verdade” (*ibid.*, tradução de Campos).

Após expor o “cenário” que circunda a presente discussão filosófica, Cícero reforça que tal temática sobrepõe todas as outras no que toca à multiplicidade de opiniões⁸⁵ produzidas, tanto por doutos⁸⁶, quanto por indoutos⁸⁷, ou seja, o presente debate, o qual o autor do diálogo traz à tona, encontra-se imerso na discordância não só entre os que dispõem de um saber filosófico, como também entre aqueles que não dispõem de tal conhecimento. Portanto, sendo essas opiniões tão variadas⁸⁸ e discordantes⁸⁹, se nenhuma delas pode ser considerada verdadeira, não seria possível que mais de uma entre elas seja⁹⁰ (*ibid.*, 1, 5).

Prosseguindo na apresentação da sua proposta de reflexão, Cícero declara que a maneira como ele sempre buscou conciliar a relação entre a filosofia e o seu exercício do serviço público no contexto da política romana, mesmo antes de ele ter se lançado na tarefa de desenvolver seu projeto intelectual, consiste na elaboração de diálogos filosóficos, entre os quais o *Sobre a natureza dos deuses* se inclui. Além disso, ele se apresenta como tendo adotado o procedimento acadêmico, e isso ele descreve ao dizer que “A muitos causava espanto que eu atribuisse assim tanto valor àquela escola filosófica que parece roubar o esclarecimento e, [...] cobrir de trevas todas as matérias, que desse inesperadamente a minha preferência a uma teoria sem adeptos, abandonada já de há algum tempo” (*ibid.*, 1, 6, tradução de Campos). E, destacando esse juízo das opiniões externas, ressalta como o saber filosófico sempre esteve presente nos seus discursos, ou seja, nas obras em que põe em prática a sua retórica no âmbito jurídico de então, tendo recebido a influência de figuras como Diódoto, Fílon, Antíoco, Possidônio, das quais ele extraiu uma série de saberes ao ponto de o orador-filósofo romano declarar que “se é verdade que os preceitos filosóficos devem reflectir-se na vida, estou convicto de que, tanto na vida pública como na privada, sempre me guiei pelo que a razão e a teoria me prescreviam” (*ibid.*, 7, tradução de Campos).

⁸⁵ *opiniones*.

⁸⁶ *docti*.

⁸⁷ *indocti*.

⁸⁸ *varia*.

⁸⁹ *dissidentes*.

⁹⁰ Sobre a discordância que há entre as doutrinas que tentam se valer como as únicas verdadeiras, em contraposição com o procedimento filosófico acadêmico, cf. *Luc.*, 115.

Em continuidade com esse raciocínio, Cícero destaca o problema do discurso de autoridade, quando ele lembra que “Na análise de qualquer tema, o que interessa não é o peso da autoridade, mas sim o valor da argumentação” (*ibid.*, 10). Sobre essa questão da autoridade⁹¹, o autor problematiza a atitude daqueles que, ao tentarem compreender as questões filosóficas,

deixam de recorrer à sua própria faculdade de julgar para aceitarem o pensamento expresso pelos mestres que admiram. Por mim sempre me recusei a aprovar a prática atribuída aos Pitagóricos: consta que estes, quando afirmavam uma tese durante um debate se se lhes pedia que a justificassem, a resposta habitual era: “Foi Ele que a formulou!” “Ele”, naturalmente, era o próprio Pitágoras: tal era o prestígio do mestre que a sua autoridade prevalecia sobre todos os argumentos. (*ibid.*, 1, 10, tradução de Campos).

Ao demonstrar-se crítico a esse modelo de pensamento baseado no discurso de uma *auctoritas*, Cícero apresenta-se como quem decidiu adotar o procedimento acadêmico diante das questões filosóficas, tendo como inspiração Sócrates, Arcesilau e Carnéades, os quais teriam se disposto a investigar sobre a verdade por meio da crítica das mais diversas opiniões doutrinárias acerca de um determinado assunto. E, ao se colocar dessa maneira, o mesmo assim descreve a sua postura intelectual:

A quem se admira pela orientação filosófica a que eu decidi aderir creio que já respondi o suficiente nos meus quatro livros *Acadêmicos*. A verdade é que eu não assumi a defesa de opiniões já abandonadas e ultrapassadas; as teorias não perdem validade por os autores terem falecido, embora talvez lhes fosse útil o prestígio da sua autoridade. É o caso, na filosofia, desta doutrina que consiste em criticar todas as teses e se recusa a optar abertamente por uma delas, nascida com Sócrates, retomada por Arcesilau, confirmada por Carnéades e que se manteve em vigor até ao nosso tempo. Eu sei muito bem que hoje, na própria Grécia, ela quase não tem seguidores, mas isso, penso eu, não por culpa da Academia mas pelo fraco esclarecimento das pessoas. Se compreender bem uma doutrina filosófica só por si já é difícil, muito mais difícil é compreendê-las a todas: ora é precisamente isto que deve fazer quem tem por objectivo tentar chegar à verdade, para o que necessita de argumentar quer a favor quer contra todas as doutrinas filosóficas. (*ibid.*, 1, 11, tradução de Campos).

Enquanto explicita que a filosofia acadêmica é a que lhe dá as bases necessárias para as suas investigações, Cícero descreve o contexto que envolve a recepção da mesma. Contudo, o mesmo outra vez destaca que a sua atividade intelectual tem como base essa

⁹¹ *auctoritas*.

tradição que perpassa as figuras de Sócrates, Arcesilau e Carnéades a fim de apontar que a sua proposta de reflexão consiste em basicamente realizar uma análise crítica das teses sustentadas pelas demais escolas filosóficas, a partir de um distanciamento que o isenta da necessidade de optar por uma ou outra como verdadeira. Tendo esse entendimento, o arpinate expõe que, para proceder desse modo diante das discussões de cunho filosófico, há a necessidade de ir além do complexo empreendimento de assimilar os preceitos de uma doutrina⁹² para a atender à exigência de ter que compreender todas elas, de modo que seja possível argumentar tanto em favor e contra cada uma delas⁹³ e, assim encontrar a verdade.

E, para se precaver das críticas que tentam reduzir a sua atitude filosófica a uma mera negação de verdade, ele diz o seguinte:

Eu não sou daqueles para quem nada existe de verdadeiro, mas sim dos que afirmam que em todas as verdades coexistem sempre elementos de falsidade, de tal modo indistinguíveis que impedem qualquer critério para formular sobre elas um juízo claramente seguro. Daqui tira-se a conclusão de que muitos factos serão *prováveis*, factos que, conquanto não claramente percebidos, têm no entanto uma certa aparência visível e clara que os torna aptos a que o sábio se regule por eles. (*ibid.*, 1, 12, tradução de Campos).

Ou seja, a posição acadêmica assumida por Cícero não se limita ao juízo de que nada é verdadeiro, mas vai além disso, pois indica que há uma certa coexistência entre o que é verdadeiro e o falso, cuja semelhança não pode ser diferenciada por algum critério que venha a ser capaz de realizar algum tipo de distinção satisfatória⁹⁴. A partir disso, verifica-

⁹² *disciplina*.

⁹³ Ao explicar o uso do procedimento acadêmico de argumentar a partir do ponto de vista de ambas as partes de uma discussão filosófica, que Cícero, especificamente nessa passagem, denota como “[...] argumentar contra todos e a favor de todos os filósofos) (*contra omnes philosophos et pro omnibus dicere*), Campos faz o seguinte apontamento sobre essa questão: “Note-se que Cícero, apesar de certas apreciações antiquadas da sua obra, segundo as quais a filosofia por ele defendida seria uma espécie de eclectismo à base de elementos de várias origens (platonismo, peripato, sobretudo estoicismo), quando na realidade o que Cícero faz consiste em ‘argumentar quer a favor quer contra todas as doutrinas filosóficas’”. Por isso é que em todos os seus textos Cícero recorre sempre à mesma prática: a uma exposição feita por um dos participantes do diálogo sobre um dado problema (de ordem epistemológica, ética ou metafísica) visto segundo o pensamento epicurista, estóico, ou peripatético, segue-se a sua refutação por outro participante segundo o ponto de vista do academismo céptico, o qual, em vez de afirmar dogmaticamente a sua posição, limita-se a contestar os fundamentos da teoria sujeita à crítica” (2020, p. 65, n. 11).

⁹⁴ Cf. *Luc.*, 111.

se que muitas coisas são prováveis⁹⁵ e, ainda que não possam ser claramente percebidas, têm uma aparência suficientemente visível para que o sábio se guie por elas⁹⁶.

E sob essa concepção epistemológica, o autor revela o modo como ele irá proceder na exposição do debate sobre a natureza dos deuses:

Por agora, para proteger-me de toda a crítica hostil, vou expor as várias teorias filosóficas existentes sobre a natureza dos deuses. É uma discussão para que devem ser convocados quantos sejam capazes de emitir um juízo sobre a teoria que lhes pareça corresponder à verdade. Apenas classificarei como de insolência a posição da Academia no caso de ser possível, ou chegarem a um consenso, ou aparecer algum que pretenda ter identificado a verdade. (*N. D.*, 1, 13, tradução de Campos).

Assim, Cícero faz menção ao modo pelo qual ele pretende elencar as questões que se contrapõem a fim de se tornar isento das críticas hostis e chegar a algum consenso ou a alguma verdade sobre o tema a ser discutido. Outro fator importante, conforme o autor explicita, é a sua proposta de fazer com que o seu texto possa fazer com que os seus leitores

compareçam, se informem e deliberem até chegarem a uma conclusão acerca da religião, da devoção, do sagrado, dos rituais, da boa fé, do valor da palavra, e também acerca dos santuários, dos templos, dos sacrifícios prescritos, e bem assim acerca dos auspícios, cuja presidência me cabe, pois todos estas matérias que referi estão relacionadas com o que pensarmos sobre os deuses imortais: ora é um facto que mesmo quem está convicto de ter alguma certeza a este respeito tenderá a sentir algumas dúvidas ao verificar que entre homens cultos e sabedores é tão grande a discórdia em tão importante questão. (*N. D.*, 1, 14, tradução de Campos).

Dessa forma, Cícero expõe todas as implicações filosóficas que estão envolvidas no diálogo *Sobre a natureza dos deuses* a fim de contextualizar o seu leitor em relação a como ele irá promover a discussão dos pontos que serão introduzidos na estrutura dramática do seu diálogo por intermédio dos personagens que o compõem.

⁹⁵ *probabilia*.

⁹⁶ *ibid.*, 99, 101.

3 EXPOSIÇÃO DA TEOLOGIA EPICURISTA POR VELEIO (N. D., 1, 18-56)

3.1 Crítica às perspectivas providencialistas (N. D., 1, 18-24)

Ao inaugurar o debate sobre a questão da natureza dos deuses, o Epicurista Caio Veleio toma a palavra. Mas antes dele se pronunciar, Cícero faz uma espécie de pausa no andamento da conversação a fim de interpor-se entre o leitor e o diálogo. Ele, enquanto autor-narrador da discussão, procura, antes de qualquer coisa, destacar a personalidade do representante da filosofia do jardim na intenção de descrevê-lo como sendo tão confiante, a ponto de não apresentar dúvida alguma sobre qualquer assunto, “como se tivesse descido do concílio dos deuses e dos intermúndios⁹⁷ de Epicuro” (N. D., 1, 18, tradução nossa).

Logo em seguida, no mesmo trecho, o discurso desse personagem inicia no instante em que ele passa a chamar a atenção de seus interlocutores a fim de dirigir o seu ataque ao conceito de deus artífice e construtor do mundo⁹⁸ do *Timeu* de Platão⁹⁹ e a chamada “velha profetisa”¹⁰⁰ dos estoicos, a providência¹⁰¹, que os gregos conhecem pelo nome *prónoia*¹⁰². A crítica do epicurista também vai de encontro à noção de que o mundo é dotado de sentidos, um deus esférico e ardente, que se move em rotação, “de portentos fabulosos produzidos por gente sonhadora, e não por filósofos que raciocinam” (*ibid.*, tradução de Campos). Com isso, Veleio prossegue e questiona sobre

Com que espécie de visão mental é que o vosso Platão foi capaz de assistir à realização dessa tão grande tarefa que foi a construção arquitectural do

⁹⁷ *tamquam modo ex deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset*. De acordo com a Física epicurista, o intermúndio (*μετακόσμιον*- *metakósmion*) é o espaço que fica entre os infinitos mundos ou simplesmente o intervalo entre mundos (D. L., 10, 89), como também as sedes dos deuses (*Lucr.*, 5, 146-154). Quando se refere a esse conceito — como faz na passagem acima — Cícero utiliza a palavra latina *intermundia* (N. D., 1, 53; *Fin.*, 2, 75) ou a expressão “entre dois mundos” (*inter duos mundos*) (*Div.*, 2, 40). É importante notar que a alusão a esse conceito serve como a construção de um efeito de humor acerca da personalidade do personagem Veleio, uma vez que o arpinate o caracteriza como alguém que tem uma personalidade excessivamente confiante no seu conhecimento sobre o estudo da natureza, sendo, então, aquele que justamente aparenta ter vindo de um lugar que só os deuses habitam. Assim, fica construída a ideia de que não há quem seja mais “qualificado” para discutir sobre a natureza dos deuses do que alguém que aparenta ter vindo de um concílio, isto é, uma reunião ou um encontro com as próprias divindades.

⁹⁸ *opifex aedificatorque mundi deus*.

⁹⁹ Sobre o a figura do demiurgo platônico, Cf., *Timeu* [*Tim.*], 29d-30c.

¹⁰⁰ *anum fatídica*.

¹⁰¹ *providentia*.

¹⁰² *πρόνοια*.

universo pelo Deus? Que tipo de planificação, que ferramentas, que alavancas, que máquinas, que trabalhadores participaram nesta obra gigantesca? Mais ainda, de que modo é que obedeceram e se submeteram à vontade do arquitecto o ar, o fogo, a água e a terra? E donde provieram aquelas cinco formas <sólidas> de onde provêm todas as restantes, e que se adaptam com tanta perfeição a afectar as nossas mentes e a produzir as nossas sensações? Seria árduo trabalho observar todos estes pormenores, mais próprios da fantasia do que da investigação (*ibid.*, 19, tradução de Campos).

Nesse sentido, Veleio questiona a concepção platônica de que o mundo fez-se por intermédio da ação de um deus, como também segue em seu raciocínio, ao julgar que mais absurdo do que isso é afirmar que o universo foi construído como se tivesse sido feito à mão e, mesmo assim, ser considerado eterno. A problemática lançada pelo epicurista inquire sobre como seria possível “declarar que é eterno algo a cujo nascimento assistiu? Há alguma coisa compósita que não possa ser desmontada? Haverá alguma coisa que tenha princípio, mas não tenha fim?” (*ibid.*, 20, tradução de Campos). Postas essas questões, o mesmo indaga o personagem estoico, Lucílio Balbo, perguntado se a providência — enquanto um conceito da filosofia do pörtico — fez um mundo perecível, que não fosse não eterno, como o deus platônico, e por que causa os ditos arquitetos do mundo¹⁰³ teriam despertado repentinamente, depois de terem dormido por infinitos séculos, já que, antes, o mundo não existia.

De maneira sarcástica, Veleio continua a indagar Lucílio Balbo sobre o motivo que teria feito com que a providência estoica “procrastinasse”, uma vez que ela ficou inativa durante tanto tempo, antes de realizar o seu ato criativo. Depois, ele pergunta se isso foi para fugir do trabalho, o que não poderia condizer com a natureza divina, já que os elementos, fogo e terra, assim como o céu e o mar obedecem aos desígnios divinos. O epicurista recorre ao humor para questionar a necessidade de um deus ornamentar o *kósmos* com figuras¹⁰⁴ e luminares¹⁰⁵, como se fosse um edil¹⁰⁶, o qual adorna a cidade para os festivais. Tal questão recebe o acréscimo da pergunta sobre se um deus teria feito isso porque antes ele habitara o universo como um casebre tenebroso, ou simplesmente o

¹⁰³ *mundi aedificatores*.

¹⁰⁴ *signa*.

¹⁰⁵ *luminares*.

¹⁰⁶ O edil (lat. *aedilis*, -is) era o magistrado que tinha entre tantas atribuições básicas: cuidar das cidades, inspecionando os edifícios tanto públicos, quanto particulares, as ruas, os aquedutos para o fornecimento de água, os jogos, os festivais e o abastecimento de itens necessários para o bem comum. Cf. Hornblower, Spawforth, 2012, p. 15, 16. O contexto da fala do epicurista ironiza essa noção de divino que, por sua providência, administra o universo, o embeleza e cuida de seus pormenores, como se tivesse as mesmas atribuições desse tipo de magistrado.

céu e a terra foram enfeitados porque a divindade tem interesse em apenas mudar a aparência das coisas (*ibid.*, 21, 22).

Outra problemática lançada no debate leva em conta o propósito do mundo e a impossibilidade de saber para quem ele foi feito. A partir daí, surge um impasse, pois, se os estoicos pensam que o universo foi feito para beneficiar os seres humanos, antes, é preciso saber se ele foi formado para todos ou para alguns deles. Se, nesse caso, foi para alguns, especificamente para aqueles que os filósofos do pórtico consideram como sábios, seria possível contrapor, indicando que uma obra tão grande foi elaborada para poucos beneficiários, pois, segundo essa filosofia, poucas pessoas são sábias. Por outro lado, se foi em favor de todos, surge o problema de se justificar que a ação de um ser divino se realizou em prol de tanta gente indigna. E, isso leva Veleio a acrescentar que

se todos os tontos são irremediavelmente uns desgraçados pelo próprio facto de serem tontos, pois o que podemos nós imaginar de mais infeliz do que nascer estúpido? Além disso, porque há nesta vida um imenso número de contrariedades que os sábios conseguem compensar com o que a vida tem de agradável, ao passo que os tontos nem sabem evitar as futuras, nem suportar as presentes (*ibid.*, 23, tradução de Campos).

Após elucidar as problemáticas contidas na noção de que a constituição do mundo também se deve a um determinado propósito no sentido do mesmo ter sido criado em favor de algum ser em específico, Veleio confronta, em seguida, a tese de que o mundo é um ser animado, isto é, dotado de alma, sendo, inclusive, imortal, feliz e esférico. Para isso, o personagem epicurista novamente visa atacar Platão, o qual teria afirmado que a forma mais bela é a esférica¹⁰⁷. Sendo assim, o representante da filosofia do jardim indica que a forma do cilindro, do cone, do cubo e da pirâmide seriam mais belas do que a proposta pelo filósofo ateniense.

Continuando nessa questão, Veleio indaga se a forma esférica seria a própria forma do deus¹⁰⁸ e de que modo seria possível pensar em uma divindade que roda sobre

¹⁰⁷ Cf. *Timeu*, 33b.

¹⁰⁸ Neste trecho, Veleio parece estar partindo da sua crítica a Platão em relação à forma esférica com o objetivo de mirar a concepção estoica que compartilha da noção de que essa mesma forma dos sólidos deve ser pensada como divina e, por sua vez, atribuída ao deus-*kósmos*. Nesse mesmo diálogo, um pouco mais adiante, essa ideia será defendida posteriormente pelo personagem estoico, Lucílio Balbo, o qual parte do princípio de que o movimento circular se apresenta como o mais perfeito, visto que os astros se movem reproduzindo tal forma., Cf. *N. D.*, 2, 45, 49.

si mesma, em alta velocidade¹⁰⁹, dotada de uma mente constante e capaz de gozar de uma existência feliz. Com isso, o epicurista inquire sobre a possibilidade de se pensar na conciliação de todas essas características, principalmente quando se faz uma analogia com o corpo humano. Porém nesse caso, ele se mostra mais interessado em dar ênfase à noção de mundo¹¹⁰ enquanto um corpo unitário. Agora, a sua crítica se dispõe a indicar que, se a totalidade do universo se dispõe de maneira una e orgânica (ou seja, organizada como se fosse uma unidade), ela estaria sujeita a certos incômodos como ocorre com o corpo humano. Dessa forma, esse mesmo personagem indica que

Se nós, nosso corpo sentimos um incômodo, ainda que muito leve, numa diminuta parte dele, por que motivo um incômodo similar não pode existir no deus? Sucede que a terra, na medida em que é uma parte do mundo, é também uma parte do deus; ora nós verificamos que regiões vastíssimas da terra são inabitáveis e permanecem incultas, em parte por estarem sujeitas ao calor tórrido do sol, enquanto outra parte treme de frio sob a neve e o gelo devido ao seu maior afastamento do sol; ora se o mundo é um deus, como estas <que referi são> partes do mundo, deveremos concluir que o membros do deus estão em parte queimados e em parte enregelados (*D. N.*, 1, 24 tradução de Campos).

Em suma, o que o epicurista quer apontar é que, se o mundo é tido como uma unidade, logo, ele tem partes e, se essas partes, assim como as do corpo humano, sentem certos incômodos, que seriam representados pelas intempéries climáticas, dessa maneira, essa noção de deus-mundo, apresentaria certas inconsistências, de modo que a concepção de divindade difundida entre os estoicos caracterizaria um ser sujeito à certas imperfeições nas partes que o constituem. E é desse modo que Veleio busca introduzir o seu discurso, realizando uma síntese crítica da teoria estoica sobre a natureza dos deuses, considerando certas influências platônicas.

3.2 Crítica às opiniões dos antigos filósofos gregos e às narrativas míticas (*N. D.*, 1, 25-43)

Logo em seguida, Veleio realiza uma crítica histórica de todas as teorias precedentes desde os primórdios da filosofia grega, dando ênfase ao modo como algumas noções cosmológicas e teológicas foram se construindo. Para isso, ele analisa a maneira

¹⁰⁹ Cf. Essler 2011.

¹¹⁰ A palavra mundo (lat. *mundus*) é utilizada como equivalente a cosmos (gr. *kósmos-κόσμος*) a fim de expressar a totalidade do universo.

como os filósofos, de Tales de Mileto até Crisipo, se equivocaram ao desenvolverem hipóteses sobre a natureza do mundo e dos deuses (*N. D.*, 1, 25-41), algo que é seguido por uma exposição sobre como os mitos populares formataram determinadas crenças sobre a figura das divindades (*ibid.*, 42, 43) para que, sem mais delongas, ele possa destacar a relevância da sabedoria do precursor da filosofia do jardim, Epicuro.

Em primeiro lugar, o epicurista, sem se aprofundar muito em suas análises, inicia o seu ataque aos físicos jônios¹¹¹, indicando, de maneira superficial, que Tales de Mileto concebeu que a água é o elemento primordial e que havia um deus ou uma mente formadora de todas as coisas, mas na qualidade de algo que existe por si só, carente de sentidos, um tipo de mente incorpórea. Sem demora, ele se refere a Anaximandro, quem, segundo o epicurista, teria desenvolvido a hipótese de que os deuses são mundos incontáveis, que nascem e perecem com grandes intervalos de tempo, o que o leva a compreender que eles não são eternos. E esse primeiro tópico é encerrado com a menção a Anaxímenes¹¹² e a identificação do ar como um deus que, além de ter seu início no tempo, é ilimitado, infinito, sempre movente e informe. Essas características são vistas como problemáticas, já que o epicurista compreende que o ser divino não deve carecer de forma, nem ter qualquer forma, mas a mais bela de todas, inclusive, nem pode ter uma origem, pois tudo que tem uma origem é necessariamente mortal¹¹³ (*ibid.*, 25, 26).

Prosseguindo nesse tipo de crítica, Veleio destaca outras teorias que, segundo ele, são problemáticas, porque alguns pensadores conceberam a noção de deus enquanto uma mente ou alma incorpórea, equívocos atribuídos a Anaxágoras e Pitágoras. Logo depois, sem trazer mais esclarecimentos o epicurista demonstra a sua reprovação a Parmênides¹¹⁴, por ter concebido uma espécie anel cheio de chamas e luzes, como uma coroa, chamada de *stephánē*¹¹⁵, algo que rodeia todo céu, um deus com capacidade de percepção divina.

¹¹¹ As passagens a seguir (*N. D.*, 1, 25-43) são reconhecidas pela crítica moderna como uma doxografia a ciceroniana. Elas são frequentemente analisadas em comparação com alguns fragmentos do *Sobre a piedade* (*De pietate* [*De piet.*]) e *Sobre os deuses* (*De dis*) do filósofo epicurista, Filodemo de Gadara, Cf. Obbink, 1996, 2001, 2002; Essler, 2011; Maso, 2008.

¹¹² Veleio, em *N. D.*, 1, 30, menciona uma perspectiva semelhante por parte de Diógenes de Apolônia, mas não acrescenta nada além do questionamento sobre se o ar, considerado divino, teria algum tipo de percepção e qual seria a sua forma.

¹¹³ A crítica proposta pelo personagem epicurista serve como base para defender posteriormente as teses epicuristas do antropomorfismo dos deuses e a incorruptibilidade/ imortalidade deles. Cf. *Ibid.*, 43-56.

¹¹⁴ Cf. *Luc.*, 118; *D. L.*, 9, 21, 22.

¹¹⁵ “*στέφανον* *appellat*”. A palavra grega *stephánē* significa o mesmo que “coroa”, *corona* em latim. Para uma análise dessa questão relativa ao pensamento de Parmênides, cf. Mayor, 2009. 112, 113; Pease, 1958, 112, 123.

Ele critica Xenófanes¹¹⁶, alegando que esse teorizou a respeito de uma espécie de alma do universo com estatuto divino e de uma certa noção de infinidade¹¹⁷, concepções que negam a possibilidade de qualquer percepção ou contato físico. Outros pensadores são acusados de conferir o estatuto de divino a entes como o Sol, a Lua e a alma humana, como fez Alcmeón de Crotona e Empédocles, quando tratou dos quatro elementos naturais que formam o universo, dando-lhes estatuto divino sendo que os tais são perecíveis e carecem da capacidade de percepção. De acordo com personagem epicurista, todas essas teorias desenvolveram concepções sobre o divino que, para ele, são dignas de reprovação, pois são equivocadas no sentido de compreender a divindade enquanto algum tipo de mente divina ou alma incorpórea, em certos casos, uma capacidade de percepção, ou então, um tipo de ente, do qual não seja concebível a infinitude ou a imortalidade (*ibid.*, 26-29).

Posteriormente, Veleio cita Protágoras e a questão da impossibilidade de se afirmar ou negar a existência dos deuses e, depois, mostra que Demócrito gerou uma série de dificuldades ao incluir entre os deuses as próprias imagens deles ou tudo aquilo que forma e emite essas mesmas imagens, que poderiam ser as ideias ou a inteligência. Esse último também é considerado pelo epicurista como quem se contradisse no sentido de ter afirmado que nada é eterno, já que nada permanece no mesmo estado, algo que, para ele, tornaria insustentável qualquer concepção de deus (*ibid.*).

Expostas essas ideias, o mesmo personagem volta a mencionar Platão, que, no *Timeu*, teria aludido à impossibilidade de se saber o nome “do pai deste mundo”¹¹⁸ e, nas *Leis*, se pronuncia contra a possibilidade de investigar acerca do que é a divindade¹¹⁹. O próprio Platão, nesse contexto, é acusado ter compreendido a noção de deus como sendo imaterial e sem corpo¹²⁰, sem desvincular do divino as percepções, conhecimento e prazer, faculdades essas que, segundo Veleio, são associadas ao conceito de deus. De todo modo, essas afirmações, de acordo com o discurso do partidário da filosofia do jardim, são contraditórias entre si ou até mesmo falsas, pois o próprio Platão teria dito, nas obras

¹¹⁶ Cf. *Luc.*, 118; *D. L.*, 9, 19, 20.

¹¹⁷ Lat. *infinitas*. Cf. Dyck, 2003, p. 92.

¹¹⁸ *pater huius mundi*. Cf. *Tim.*, 28c.

¹¹⁹ *Leis*, 821a.

¹²⁰ *ἀσώματος*- *asómatos*.

referidas, que deus é o mundo, os astros, a Terra¹²¹, as almas¹²² e tudo que os antigos legaram como divino¹²³.

Seguidamente, Xenofonte é lembrado como aquele que cometeu os mesmos erros de Platão ao compilar os ditos de Sócrates, pois nos mesmo escritos¹²⁴, ele apresentava Sócrates, ora dizendo que não convém investigar acerca da forma divina, ora alegando que deus é o Sol, a alma humana, ou que só há um deus, ou que há vários (*ibid.*, 31). Antístenes, por sua vez, é acusado de ter alegado que há muitos deuses da crença popular, mas que, na verdade, só há um. Espeusipo é citado por Veleio como quem fez algo semelhante ao declarar a existência de uma força dotada de vida que rege o universo, eliminando a noção de divindade das mentes das pessoas (*ibid.*, 32). Aristóteles, por sua vez, é elencado entre os pensadores que conceberam acepções confusas sobre a natureza divina, pois, no livro III do seu diálogo *Sobre a filosofia*¹²⁵, em que polemizava com Platão, teria atribuído um estatuto divino à mente e dito que o mundo é um deus. Além disso, Veleio diz que o mesmo filósofo teria afirmado que o divino é um ente que governa todas as coisas por um movimento inverso e que também é chamado de céu ardente (ou éter). Em contrapartida, o epicurista chama atenção para o fato de que o escolarca dos peripatéticos levantou esse tipo de hipótese sem se dar conta de que o céu, igualmente reconhecido pelo nome de deus, é uma parte do mundo. Assim, o seguidor de Epicuro, sem solicitar qualquer esclarecimento por parte dos seus interlocutores, simplesmente “lança” o seu questionamento sobre a possibilidade de se conservar “aquela divina sensibilidade do céu¹²⁶” diante de um movimento tão veloz e sobre onde os outros numerosos deuses poderiam residir, se até o céu é compreendido como sendo do grupo dos deuses. Esse mesmo personagem confronta a concepção do estagirita de que deus é incorpóreo. Segundo Veleio, isso seria o mesmo que privar o ser divino da capacidade de sentir e conhecer, pois ele pretende demonstrar que não seria coerente conceber um deus enquanto um ser que não é dotado da faculdade da sensibilidade e nem é capaz de conhecer. Em seguida, ele também indaga acerca do constante movimento do mundo e sobre como haveria a possibilidade de conciliar essa perspectiva e, a partir dela,

¹²¹ Cf. *Tim.* 40a-d; *Leis*, 821b, 886d, 899b, 950d.

¹²² *Tim.*, 41d-42e; *Leis*, 897b.

¹²³ Cf. *Tim.*, 40d.

¹²⁴ Cf. Xenofonte, *Mem.*, 4, 3. 13-14.

¹²⁵ Gr. *Περὶ φιλοσοφίας*-*Perí philosophías* (lat. *De filosofia*), frag. 26 Ross.

¹²⁶ *caeli divinus ille sensus*.

considerar um ser que, além de ter essas características, ainda pudesse ser tranquilo e feliz¹²⁷, adjetivos esses que, de acordo com o epicurista, não cabem ao conceito de deus nos presentes termos aristotélicos. (*ibid.*, 33).

Depois de tratar de Aristóteles, (*ibid.*, 34, 35) o epicurista critica o pensamento de Xenócrates, que em seus livros *Sobre a natureza dos deuses*, além de não descrever qual é a aparência dos deuses, teria dito que os deuses são oito, dentre os quais cinco são os astros errantes¹²⁸ e um constitui-se pelo conjunto dos astros fixos no céu, como um ente formado por muitos membros dispersos. o Sol é considerado como o sétimo e a Lua, o oitavo. Por fim, sem nenhuma justificativa, Veleio diz que seria difícil compreender como esses entes destituídos de sensibilidade poderiam ser tão tidos como felizes. Outro pensador criticado é Heráclides Pôntico, o qual é apontado como quem “encheu vários livros com ficções infantis”¹²⁹, por ter concebido que ora o mundo era divino, ora a mente humana. Além disso, o mesmo teria afirmado que os astros errantes eram divinos, mas também pensava que os deuses eram privados de sensibilidade, que a forma divina era imutável e que a terra e o céu estavam inclusos entre os seres divinos. Por fim, Teofrasto é retratado como filósofo de inconstância insuportável, uma vez que, em certas ocasiões, atribuiu preeminência divina ao intelecto, em outras a concede ao céu ou, até mesmo, às estrelas fixas e aos planetas. E isso leva o epicurista a encerrar a sua crítica exclusiva aos peripatéticos mencionando Estratão de Lâmpsaco como quem concebeu que todo poder divino é imanente à natureza, que, por sua vez, contém em si mesma as causas do nascimento, desenvolvimento e declínio das coisas, ainda que careça de sensibilidade¹³⁰ e forma¹³¹.

Depois de discorrer sobre boa parte das tradições filosóficas, o epicurista confronta diretamente o interlocutor estoico, se contrapondo as teorias dos filósofos do pórtico (*ibid.*, 36-41). Isto posto, Veleio parte da crítica a Zenão e a noção de que existe uma lei natural e divina, a qual tem a função de comandar o que é justo e proibir o seu contrário. Por outro lado, o representante da filosofia do jardim diz que aceita que o divino

¹²⁷ *quietus et beatus*. Veleio sustenta que um deus que não é ocioso, mas se move constantemente não pode ser feliz, nem mesmo considerado um deus, já que, para a filosofia epicurista a quietude/ tranquilidade seria uma condição indispensável para felicidade. Cf. *N. D.*, 1, 51-53.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, 1, 87; 2, 51.

¹²⁹ *pueribus fabulis refert libros*.

¹³⁰ *sensus*.

¹³¹ *figura*.

seja um ser vivo, mesmo que não consiga compreender como o escolarca estoico atribuiu divindade à lei natural. Com efeito, são apontadas algumas inconsistências de Zenão, quando ele alega que o éter é um deus sem percepções. Em outras ocasiões, o precursor da filosofia da *Stoa* teria afirmado a existência de uma razão que permeia todas as coisas, a qual é dotada de uma força divina. Já em outras circunstâncias, o próprio é lembrado como quem atribui a mesma força aos anos, aos meses, e às estações do ano. Ainda, esse mesmo pensador é referido como tendo feito uma interpretação da *Teogonia* de Hesíodo na qual rejeita as concepções habituais acerca dos deuses, não incluindo, entre eles, Júpiter, Juno, Vesta, por afirmar que tais nomes foram atribuídos a entes inanimados e mundos por intermédio de uma interpretação alegórica¹³².

Posteriormente, a crítica aos estoicos segue pela menção a Aríston de Quíos, o qual é tido como quem errou por não atribuir forma, sensibilidade e alma ao conceito de deus. E, logo em seguida, Cleantes é criticado por ter dito que o mundo é um deus, o nome que ele também deu à mente e à alma da totalidade da natureza. Em certas ocasiões, Veleio diz que o mesmo aponta que o fogo é deus, que engloba todo o mundo e forma o éter. Esse mesmo filósofo é apontado como quem foi tomado por um estado de delírio, ao combater o prazer em alguns de seus textos, por ter imaginado uma figura, uma forma para as divindades, assim como conferiu divindade plena aos astros e concebeu que nada há de mais divino do que a razão. Com isso, esse estoico é citado como aquele que concebeu uma noção de deus que só pode ser conhecida pelo intelecto, gravada na mente como se fosse feita por um sinete.

Outro seguidor de Zenão, de nome Perseu, é citado por Veleio como quem considerou que certos homens foram elevados a condição de deuses por terem inventado coisas de grande utilidade para a civilização, tendo tais descobertas recebido nomes de deuses para que fosse possível dizer que elas tinham natureza divina. Sem demora, Crisipo é mencionado pelo epicurista como aquele que sistematizou as especulações estoicas e juntou uma grande quantidade de deuses desconhecidos dos quais seria impossível imaginar o aspecto deles. Em suma, esse filósofo teria dito que há uma espécie de potência divina na razão, na alma e na mente do universo e que o mundo é um deus, cuja alma se difunde pelo todo, pois o governo do mundo está sob a orientação de uma mente racional. Está inclusa em sua teorização a concepção de que a mesma natureza é

¹³² Sobre a temática da interpretação alegórica dos mitos por parte dos estoicos, cf. *N. D.*, 2, 63-72.

comum a todas as coisas e as abarca, havendo um destino que necessariamente compreende a sucessão dos acontecimentos futuros. Sobre a constituição material do *kósmos*, esse mesmo filósofo é considerado como quem conferiu a existência de um elemento ígneo, o éter, e certos elementos, os quais fluem e emanam, como a água, a terra e o ar, assim como o Sol, a Lua, os astros, o universo, o qual compreende a totalidade das coisas e os homens que alcançaram a imortalidade.

E, para encerrar a sua crítica aos demais filósofos, Veleio continua se referindo a Crisipo como quem defendeu que o éter é o ser a quem os humanos costumam chamar de Júpiter, o ar que se difunde pelos mares é Netuno e que a identidade da terra e da deusa Ceres é a mesma, de modo que esse mesmo raciocínio se desdobra em relação aos demais deuses. Retomando parte do que foi mencionado anteriormente, esse mesmo paralelismo entre conceitos da filosofia natural estoica e os nomes dos deuses tradicionais também atribui outra identidade ao mesmo Júpiter como uma fatal necessidade¹³³ e sempiterna verdade das coisas futuras¹³⁴, o que, para o epicurista, não indica um poder de ordem divina. Em resumo, todas essas associações, de acordo com Veleio, acabam se tornando uma espécie de tentativa de conciliação entre as fábulas dos poetas e certas concepções sobre os deuses imortais a fim de que os próprios mitógrafos antigos pareçam estar em concordância com a filosofia do pórtico (*ibid.*, 41).

Todas essas ideias expostas, as quais inauguram o discurso de Veleio, não são segundo ele, opiniões de filósofos¹³⁵, mas sonho de pessoas delirantes¹³⁶. Nesse sentido, as teorias sobre a natureza dos deuses elencadas por ele não detêm mais autoridade do que as histórias dos poetas e por isso, ele diz que

[...] as histórias que os poetas narram com a sua voz falaciosamente sedutora, nas quais representam os deuses excitados pela ira, ou delirantes de paixão, e fazem-nos assistir às suas guerras, combates, lutas e ferimentos, e ainda aos seus ódios, rivalidades, dissensões, aos nascimentos e mortes, queixumes e lamentações, aos amores desvairados, às ligações adúlteras, às relações com humanos que originam filhos mortais procriados por imortais. Passíveis de conciliação com as absurdas fantasias dos poetas são as fantásticas narrativas dos Magos ou a, não muito diferente, louca imaginação dos Egípcios, sem falar

¹³³ *fatalis necessitas.*

¹³⁴ *sempiterna rerum futurarum veritas.*

¹³⁵ *philosophorum iudicia.*

¹³⁶ *delirantium somnia.*

das opiniões do vulgo, marcadas pela maior inconsistência devida à ignorância da verdade (*N. D.*, 1, 42, 43, tradução de Campos)¹³⁷.

Com base nesses apontamentos, Veleio elenca as concepções tanto filosóficas, quanto mitológicas sobre os deuses, indicando, de antemão, que todas estão igualmente equivocadas. Isso abre um caminho para que, em seguida, ele afirme um pensamento que, segundo ele, se constitui como singularmente verdadeiro, isto é, a doutrina de Epicuro sobre os deuses¹³⁸.

3.3 A doutrina de Epicuro sobre os deuses (*N. D.*, 1, 43-45)

Ao iniciar a sua exposição acerca das concepções sobre a natureza dos deuses, segundo a filosofia epicurista¹³⁹, Veleio afirma que as perspectivas analisadas anteriormente são oriundas da irreflexão e que Epicuro deve ser venerado, pois o fundador da filosofia do jardim é considerado um pensador inovador e singular, uma vez que

Foi ele o primeiro que percebeu que os deuses existem porque a própria natureza imprimiu a noção do divino na mente de toda a humanidade. [...] Sobre os deuses uma certa *preconcepção*, ou *πρόληψις*, como lhe chama Epicuro, isto é, uma concepção inata de algo presente na mente antes de qualquer informação, sem a qual nada pode ser compreendido, investigado ou discutido. O alcance e a utilidade desta argumentação encontramos-na no divino texto de Epicuro *Sobre a regra e a faculdade de julgar*. A ideia de que os deuses existem não foi fruto de nenhuma instituição, tradição ou lei, resulta de um consenso firme e persistente comum a todos os homens; concebemos necessariamente tal ideia porque o conhecimento dos deuses foi introduzido em nós, ou melhor, é inato; ora uma ideia sobre que todos estão de acordo corresponde necessariamente à verdade, logo devemos reconhecer que os deuses existem. Como sobre esta questão estão de acordo, não apenas os filósofos, mas mesmo os homens incultos, devemos reconhecer ainda este ponto: que temos um conhecimento inato, como acima disse, ou uma *preconcepção dos deuses*. (A novos conceitos há que atribuir nomes novos: por isso é que Epicuro usa o termo *πρόληψις* para designar algo que antigamente não tinha nome.) (*ibid.*, 43, 44, tradução de Campos).

¹³⁷ Cf. *De piet.*, col. 199; Obbink, 2002.

¹³⁸ Cf. Maso, 2008, p. 164.

¹³⁹ Como pontua Holger Essler (2011), a defesa da teologia epicurista por parte de Veleio encontra-se distribuída em apenas quatorze parágrafos do diálogo (*N. D.*, 1, 43-56), entre os quais os cinco últimos são direcionados ao debate contra os estoicos. Com isso, o espaço destinado à exposição da doutrina epicurista equivale a menos de dez por cento do primeiro livro como um todo.

Em suma, Veleio explicita que a teoria de Epicuro sobre a natureza dos deuses consiste, em primeiro lugar, na afirmação de que os entes divinos existem e isso se dá “porque a própria natureza imprimiu à noção deles na mente de todos”¹⁴⁰, de modo que se verifica que tal noção é tida como um dado natural. Além desse apontamento, o personagem epicurista desenvolve a questão recorrendo ao conceito de *prólēsis*¹⁴¹, o qual pode ser traduzido como concepção ou pré-noção, um neologismo forjado pelo escolarca do jardim na qualidade de um dos critérios da verdade¹⁴². Essa explanação sustenta que todos os humanos de povos diferentes, universalmente detém, em si mesmos, uma noção do divino¹⁴³ e tenta demonstrar que o conhecimento prévio que a humanidade tem acerca dos deuses é inato e não algo que se deu após o nascimento¹⁴⁴.

Dando continuidade ao que foi exposto, Veleio acrescenta que essa pré-noção, que os todas as pessoas têm acerca dos deuses não só confirma que eles existem, mas também que a natureza também lhes deu a informação¹⁴⁵ dos deuses e as gravou¹⁴⁶, em suas mentes, a concepção de que os próprios seres divinos são eternos e felizes. A fim de fundamentar esses apontamentos, esse personagem faz uso da máxima de Epicuro, a qual afirma que todo o ente feliz e eterno não pode ter nenhuma preocupação, nem causá-la a alguém, pois ele está imune tanto à ira, quanto à gratidão, enquanto sentimentos que caracterizam os fracos¹⁴⁷ (*N. D.*, 1, 45). Após tais afirmações, ele diz que

[...] À natureza superior dos deuses presta culto a piedade humana, uma vez que aquela é eterna absolutamente bem aventurada (dado que uma <natureza> excelente merece uma justa veneração), pois deixou de existir o medo da ira e da violência dos deuses: com uma natureza bem aventurada e imortal é incompatível tanto a ira como a gratidão, e eliminadas estas fica afastado toda a espécie de medo perante os deuses. (*ibid.*, tradução de Campos).

¹⁴⁰ *quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura.*

¹⁴¹ Gr. πρόληψις, lat. *praenotio*.

¹⁴² De acordo com Diógenes Laércio, os critérios da verdade, segundo Epicuro, são explicitados da seguinte maneira: “Com efeito, no *Cânon*, Epicuro diz que os critérios da verdade são as sensações, as prenoções e as afecções [...]” (10. 33, tradução nossa). (ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Επίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰ πάθη [...]). Ver também. Gigandet (2011b); Spinelli (2013).

¹⁴³ Cf. Moureau, 1968.

¹⁴⁴ Cf. Sedley, 2011; Konstant, 2011.

¹⁴⁵ *informatio*.

¹⁴⁶ *insculpsit*.

¹⁴⁷ *D. L.*, 10: 139: “O ser feliz e eterno, ele mesmo não tem problemas, nem (os) causa a outrem, de modo que não é afetado por sentimentos de ira e nem de gratidão; pois na fraqueza estão todas essas mesmas coisas” (tradução nossa). (Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτό πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει, ὥστε οὔτε ὀργαῖς χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον).

Posta essa compreensão, o culto aos deuses é mencionado no sentido de sua relação com a necessidade de se realizar a libertação de todo tipo de superstição¹⁴⁸. Isso leva em consideração a premissa de que a piedade humana é direcionada aos deuses, porque os entes divinos têm uma natureza superior, bem-aventurada e eterna. Essa perspectiva epicurista, segundo Veleio, pressupõe que uma justa veneração, nesse caso, está baseada na ausência de medo da ira e da violência dos deuses contra os humanos¹⁴⁹, pois, se a natureza divina é tal como ele destaca, ela não exige que a piedade se disponha numa relação de gratidão entre os humanos e os deuses imortais¹⁵⁰.

3.4 O antropomorfismo epicurista (N. D., 1, 46-50)

Veleio continua o seu discurso abordando o tema da *forma* dos deuses, de seu aspecto, aparência, o contorno ou a figura deles. Em princípio, o epicurista apresenta, de antemão, a concepção de que “De fato, todos nós, dentre todos os povos, pela natureza, consideramos a aparência dos deuses como nenhuma outra, a não ser humana”¹⁵¹ (N. D., 1, 46, tradução nossa). Essa tese inicial parte da questão de que nenhuma outra *forma*, exceto a humana, ocorre¹⁵² aos humanos quando estão em estado de vigília ou dormindo¹⁵³. Considerando que essa perspectiva se confirma pela razão, esse personagem desenvolve o seu raciocínio indicando que, se as divindades possuem a natureza mais excelente possível¹⁵⁴, visto que é bem-aventurada¹⁵⁵, sempiterna¹⁵⁶, a mesma,

¹⁴⁸ *superstitio*.

¹⁴⁹ Na sua *Carta a Meneceu* (D. L., 10, 124), Epicuro aponta que o ímpio não é quem rejeita os deuses da maioria, mas a quem atribui aos deuses a opinião dos demais, as quais não são prenoções (*prolêpseis-prolēpseis*), mas falsas suposições (*hupolêpseis pseudeis-ὑπολήψεις ψευδεῖς*), baseadas na opinião de que os seres divinos são a causa tanto dos bens que alcançam os bons, quanto dos males que se sobrepõem aos maus. Ver também. *Lucr.*, 1, 80-101; 5, 1160, 1194-1230.

¹⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 134. Nesse trecho, ainda que Epicuro se manifeste como um crítico da visão mítica de que os deuses cedem às preces e às homenagens prestadas pelos humanos, ele considera essa perspectiva menos reprovável do que a questão do destino ou necessidade inexorável dos filósofos naturalistas.

¹⁵¹ *Nam a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam deorum*. Nas *Máxima Principais* (*ibid.*, 139), Epicuro aponta que os deuses são visíveis pela razão ou mente (*lógos*) e aparecem pelo influxo contínuo de imagens direcionadas ao mesmo ponto e com a figura humana. Ver também *Lucr.*, 5, 1176.

¹⁵² *occurrit*.

¹⁵³ *Ibid.*, 1161-1187. Sexto Empírico também trata brevemente da questão das imagens dos deuses se referindo a Demócrito e Epicuro, Cf. *M.*, 9, 19, 25.

¹⁵⁴ *natura praestantissima*.

¹⁵⁵ *beata*.

¹⁵⁶ *sempiterna*.

necessariamente deve ser considerada como a mais bela possível¹⁵⁷. Então, surge a questão sobre se há alguma forma mais bela que a humana (*ibid.*, 47). Em seguida, Veleio faz uso de outro raciocínio que indica que a figura/ aparência humana¹⁵⁸ é superior à *forma* dos demais seres animados, o que lhe permite afirmar que, semelhantemente, “deus é um ser dotado de alma”¹⁵⁹. A partir disso, o mesmo procura asserir que o ser divino não deve ter outra figura que não fosse a humana, considerada como a mais bela de todas. Em seguida, ele acrescenta outro argumento que pressupõe que

como é consensual que os deuses são os seres mais felizes, como ninguém pode ser feliz se não for dotado de virtude, como a virtude comporta necessariamente a razão e a razão não está associada senão à figura humana, somos forçados a reconhecer que a figura dos deuses é idêntica à do homem (*ibid.*, 48, tradução de Campos).

Nesse contexto, ainda que tenha chegado a essa conclusão, o epicurista adverte os seus interlocutores, esclarecendo a sua asserção anterior, ao declarar que “entretanto a forma (divina) não é corpo, mas (é) aparentemente um corpo, nem tem sangue, mas (algo) como sangue”¹⁶⁰ (*ibid.*, 49, tradução nossa). Além disso, Epicuro é citado como quem ensina que a natureza divina é percebida pela mente e, depois, pelos sentidos, não como a forma dos objetos materiais contáveis ou coisas sólidas — denominadas em grego como *sterémnia*¹⁶¹ —. Isso se dá porque, segundo a filosofia do jardim, os deuses não podem ser percebidos pela sensibilidade, uma vez que seus corpos não têm como característica a solidez, mas se apresentam enquanto imagens iguais em contínua sucessão, a partir de um número incontável de átomos¹⁶² de natureza mais sutil. Assim, os seres humanos captam “uma sucessão infinita de imagens similares”¹⁶³, qual atinge a mente de cada um e que nela se grava, causando uma espécie de compreensão acerca da natureza divina enquanto feliz e eterna.

¹⁵⁷ *pulcherrima*.

¹⁵⁸ *hominis figura*.

¹⁵⁹ *deus autem animatus est*.

¹⁶⁰ *Nec tamen species corpus est, sed quasi corpus, nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem*. Ver também. Sanders, 2004.

¹⁶¹ *στερέμνια*.

¹⁶² *innumerabilibus individuís*. Lit. “a partir de inumeráveis átomos”.

¹⁶³ *infinita simillimarum imaginum series*.

Após tratar da questão do aspecto dos deuses e o modo como isso pode ser compreendido pelos humanos, Veleio apresenta o conceito de infinidade¹⁶⁴ para destacar a questão da imortalidade dos deuses e encerrar essa parte do seu discurso. Em vista disso, ele aborda esse tópico a partir da sua relação com a noção de correspondência exata, que Epicuro teria conceituado como *isonomía*¹⁶⁵ ou “distribuição equitativa”¹⁶⁶. Tal princípio, basicamente, consiste na compreensão de que, se existe um certo número de seres mortais, não deve haver um número menor de imortais e, se forem incontáveis as causas de destruição, serão infinitas as causas de conservação (*ibid.*, 50).

Tendo exposto sinteticamente as ideias gerais sobre a existência dos deuses, o modo como os humanos os concebem, o aspecto exterior deles, a imortalidade e a noção de que a existência dos mesmos comporta um certo paradigma de felicidade, o representante da filosofia do jardim prossegue em seu discurso com a descrição do modo de vida dos deuses.

3.5 A inatividade dos deuses e o elogio a Epicuro (*N. D.*, 1, 51-56)

Expostas as suas considerações gerais sobre a filosofia natural de Epicuro acerca da natureza dos deuses, Veleio se empenha em fazer a exposição do modo de vida das divindades e, ao tratar desse assunto (*N. D.*, 1, 51), ele diz que a maneira de viver dos deuses é compreendida partir do princípio de que, comparada a ela, não há forma de vida que expresse maior felicidade ou que seja mais dotada de todos os bens possíveis. Juntamente com esse preceito, é evocado outro que postula que as divindades subsistem a partir de um modo de vida baseado no ócio, pois ela desenvolve uma concepção de deus como de um ser que “de fato, nada faz”¹⁶⁷, “não está embaraçado em nenhuma ocupação”¹⁶⁸, “não executa nenhum trabalho”¹⁶⁹, porque se deleita com a sua sabedoria e virtude¹⁷⁰ e, por fim, usufrui dos maiores prazeres possíveis e eternos.

¹⁶⁴ *infinitas*.

¹⁶⁵ *ἰσωνομία*.

¹⁶⁶ *aequabilis tributio*.

¹⁶⁷ *Nihil enim agit*.

¹⁶⁸ *nullis occupationibus est implicatus*.

¹⁶⁹ *nulla opera molitur*.

¹⁷⁰ *sua sapientia et virtute gaudet*.

Essa perspectiva que vincula a noção de vida feliz¹⁷¹ com a de inatividade divina é completamente distinta da visão dos estoicos¹⁷², uma vez que a filosofia epicurista compreende que os deuses não atuam em prol da manutenção e organização do *kósmos* e nem se envolvem com os acontecimentos concernentes à existência humana¹⁷³. Em suma, Veleio busca fundamentar a concepção de que, para filosofia do jardim, a vida do deus se traduz numa existência feliz. Por outro lado, ele também alerta para o fato de que, quando se pensa na natureza divina enquanto providente (como fazem os estoicos), há certo impasse que resulta da impossibilidade de se estabelecer a relação entre a vida divina e a felicidade, pois, quando o ser divino é considerado como aquele que se ocupa com a organização do universo e sua manutenção, em termos epicuristas, ele não poderia de usufruir do ócio, da tranquilidade, muito menos ter uma vida feliz¹⁷⁴ (*ibid.*, 52,).

Ainda, fazendo uso da associação entre a vida divina e a felicidade, Veleio também evoca uma definição de vida feliz, ao dizer que, “contudo, nós consideramos que a vida feliz (está) na tranquilidade da mente e na liberdade de todas as obrigações”¹⁷⁵ (*ibid.*, 53, tradução nossa), o que pressupõe que a própria noção de providência divina, ou seja, de que os deuses são a causa eficiente da natureza, redundaria na impossibilidade de definir os deuses como seres felizes. Além disso, o mesmo personagem acrescenta que o mundo existe por sua própria natureza, sem ser, portanto, o resultado de uma obra criativa de uma mente ou ser divino, mas como fruto de um processo espontâneo que, por si mesmo, cria infinitos mundos, tal como os que já existiam no passado. Por esse motivo, o epicurista ainda acusa todos aqueles que atribuem a organização do mundo à ação de uma mente criadora de fazerem como os tragediógrafos, os quais recorrem a um deus como explicação de tudo, porque não são capazes de compreender como a natureza pode criar todas as coisas por si mesma, sem a sujeição a uma ordem divina.

Ao dar continuidade ao raciocínio anterior, o epicurista sugere que os seus interlocutores passem a compreender que a grandeza do universo ilimitado está baseada na concepção de que ele é composto por átomos inumeráveis¹⁷⁶, os quais se aglomeram

¹⁷¹ *beata vita*. Em *D. L.*, 9, 123, Epicuro, logo no início de sua *Carta a meneceu*, introduz a noção de deus como um ser vivo (ζῷον - *zôon*) incorruptível (ἀφθαρτον - *áphtharton*) e feliz (μακάριον - *makárion*).

¹⁷² O personagem estoico, Lucílio Balbo, defenderá extensamente essas teses criticadas por Veleio, cf. *N. D.*, 2, 45-72, 73- 153.

¹⁷³ Cf. *N. D.*, 1, 2, 3.

¹⁷⁴ Cf. *D. L.*, 9, 74.

¹⁷⁵ *Nos autem beatam vitam in animi secutirate et in omnium vacatione munerum ponimus.*

¹⁷⁶ *innumerabiles atomi.*

e se movem no vazio¹⁷⁷, formando diversos conglomerados, dos quais surgem as múltiplas combinações e formas existentes. Segundo Veleio, esse tipo de compreensão da natureza dispensa a necessidade de se pensar na noção de divindade enquanto um ente divino, um tirano, que tudo prevê e sabe de todas as coisas (*ibid.*, 54). Como consequência disso, os estoicos são acusados de dizer que tudo aquilo que acontece está atrelado ao destino¹⁷⁸, uma espécie da necessidade fatal¹⁷⁹ e de construir uma filosofia em que tudo depende de uma verdade eterna e de uma continuidade ininterrupta de causas.

Outra crítica aos adeptos da *Stoá* advém da relação entre o pensamento deles com a prática da adivinhação¹⁸⁰, cujo efeito colateral apontado pelo epicurista se manifesta no interesse das pessoas em querer dar ouvido aos arúspices, áugures, astrólogos, intérpretes de sonhos e todos os tipos de adivinhos (*ibid.*, 55).

¹⁷⁷ *inane*.

¹⁷⁸ *fatum* em latim e *heimarnénē* (εἰμαρμένη) grego.

¹⁷⁹ *fatalis necessitas*. Cf. *N. D.*, 1, 40. No diálogo *Sobre a adivinhação* [*Div.*], Quinto Túlio Cícero, irmão de Marco Túlio Cícero, apresenta uma definição de destino e a sua relação com a adivinhação a partir do ponto de vista dos estoicos da seguinte forma: “Destino” é o nome que dou ao que os Gregos chamam εἰμαρμένη, isto é, a série ordenada das causas, quando uma causa ligada a outra causa produz por si mesma um efeito. Esta é uma verdade sempiterna, e que flui desde toda a eternidade. Sendo as coisas assim como são, não existe nenhum acontecimento que não tenha sido futuro, e, pela mesma ordem de ideias, não existe nenhuma coisa futura cujas causas eficientes se não encontrem na natureza. Daqui se compreende que “destino” não tem o sentido que lhe dá a superstição, mas sim o que tem na ciência da natureza, ou seja, a eterna sequência das coisas, em virtude da qual as coisas que já aconteceram pertencem ao passado, as que estão a suceder pertencem ao presente, e as que hão de suceder pertencem ao futuro. Daqui decorre que pela observação podemos registrar quais as coisas que se sucedem geralmente, ainda que nem sempre (coisa difícil de afirmar), a cada causa; por outro lado é verosímil que para os mesmos efeitos futuros sejam previstas as mesmas causas por aqueles que as observam em delírio, ou em sonho” (125, 126, tradução de Campos). Cícero dedicou o diálogo *Sobre o destino* (*De fato*) para tratar dessa questão.

¹⁸⁰ *Divinatio* em latim (gr. *mantiké*-μαντική). A discussão em torno deste tema é desenvolvida por Cícero na sua *Sobre a adivinhação* (*De divinatione*). Em *Div.*, 1, 1, Cícero inicia a sua obra relativa a esse tema da seguinte maneira: “É uma opinião já muito antiga, vinda mesmo desde os tempos heróicos, confirmada pelo consenso do povo romano e de todas as demais nações, que é corrente entre o género humano uma certa forma de adivinhação a que os Gregos dão o nome de μαντική, ou seja, uma premonição, um acesso ao conhecimento do futuro. Trata-se sem dúvida de uma prática de grande interesse e utilidade, se é certo que tal existe, graças à qual a nossa natureza de mortais se aproxima do poder dos deuses. De facto, assim como em vários outros aspectos nós somos superiores aos Gregos, também a esta prática tão proveitosa nós damos um nome, derivado de ‘deuses’, ao passo que gregos como Platão entendem que o nome é antes derivado de ‘loucura’ (μανία)” (Tradução de Campos). Sobre a visão dos epicuristas em relação à prática da adivinhação, Segurado e Campos faz o seguinte apontamento: “O caso dos Epicuristas limita-se a duas palavras: embora Epicuro e os seus discípulos reconheçam a existência dos deuses, há uma separação rigorosa entre o mundo divino e o mundo humano; os deuses desfrutam a sua tranquila eternidade sem se preocuparem com o que se passa entre os homens, motivo por que estes só farão bem em não cuidarem no que os entes divinos pensam sobre as suas acções. Dissemos [...] que a *divinatio* era a interpretação dos sinais enviados pelos deuses aos humanos na sua linguagem cifrada; logo, dada a inexistência de comunicação entre os dois mundos, a adivinhação transforma-se, para Epicuro, numa impossibilidade lógica” (2020, Introdução, p. CXXIX, CXXX). Em *Div.*, 2, 40, Cícero, ao descrever a concepção de deus por parte da filosofia de Epicuro, diz que “O deus epicurista, como não se preocupa nem consigo nem com mais ninguém, também não pode facultar aos homens a adivinhação” (tradução de Campos).

O representante do saber do jardim conclui a sua exposição indicando que a sua filosofia não só é capaz de trazer evidências que descrevem a verdade sobre a natureza do mundo, como também o modo com que essa compreensão contribuiu para aquisição de uma visão sobre os deuses capaz de libertar a humanidade dos temores em relação a eles. Por isso, ele evoca um elogio a Epicuro¹⁸¹ a fim de emular o fundador da filosofia da qual ele é adepto, quando diz que “Libertados por Epicuro destes terrores e regressados à liberdade, deixámos de temer uns deuses que verificamos não estarem interessados em arranjar preocupações para si mesmos nem causá-las a outrem: o nosso culto respeitoso é dirigido, sim, à sua inigualável e digna natureza” (*ibid.*, 56, tradução de Campos)¹⁸².

¹⁸¹ Essa prática de emular a figura de Epicuro era muito comum entre os adeptos da filosofia do jardim. O importante, nesse caso, é compreender como a personalidade desse escolarca é vista como a de um pioneiro e desbravador dos conhecimentos mais profundos, dos princípios da Física e, por esse saber, ele construiu uma explicação sobre o funcionamento do *kósmos* que vai de encontro às crenças e às superstições da religião tradicional, o que possibilitou um conhecimento capaz de libertar o ser humano dos males oriundos de falsas crenças sobre as divindades, a piedade e a natureza como um todo. Cf. *Fin.*, 1, 14, *Lucr.*, 1, 62-72, *D. L.*, 10, 142, 143.

¹⁸² Ver também. *D. L.*, 10, 139.

4 CRÍTICA À TEOLOGIA EPICURISTA POR COTA (N. D., 1, 57-126)

4.1 Transição do diálogo para exposição de Cota (N. D., 57-61)

Após ter ouvido o discurso do epicurista Veleio, Cota, em primeiro lugar, se manifesta, apresentando a sua postura filosófica diante da presente discussão:

Ora, Veleio, se não tivesses feito esta exposição, com certeza não terias ouvido nada de mim. No meu caso é mais difícil virem-me à ideia argumentos para provar a veracidade do que para provar a falsidade de uma teoria. É coisa frequente em mim, e ainda há pouco me sucedeu enquanto te escutava. Se pedires a minha opinião sobre a natureza dos deuses sou capaz de não te dar resposta; mas se me perguntares se estou de acordo com a teoria que acabaste de desenvolver, dir-te-ei: nada me parece menos verosímil (N. D., 1, 57, tradução de Campos).

Em primeira instância, esse personagem manifesta a sua postura filosófica diante do que já foi exposto por Veleio e, basicamente, se apresenta como um pensador que se vale do procedimento de investigação filosófica dos acadêmicos. Assim, Cota indica que, para ele, seria mais difícil desenvolver argumentos que fundamentam alguma doutrina do que para encontrar inconsistências presentes nas concepções defendidas pelo seu interlocutor, noções essas que lhe parecem pouco verossímeis.

Logo, em seguida, Cota faz uma espécie de elogio — aparentemente irônico — em relação ao saber do personagem epicurista, dizendo que, tendo ouvido de Lúcio Crasso que Veleio era considerado o maior epicurista entre os latinos e eminente entre os gregos, ele também o louva por apresentar uma certa eloquência no exercício do seu discurso e demonstrar o seu domínio dos conceitos expostos (*ibid.*, 58). Contudo, o acadêmico, antes de trazer os contrapontos ao que foi dito pelo seu interlocutor, decide, então, relatar como foi a sua experiência prévia ao fazer um certo percurso intelectual, quando esteve em contato com a filosofia do jardim:

Durante a minha estada em Atenas assisti várias vezes às lições de Zenão <de Sídón>, que o nosso mestre Fílon considerava *o corifeu dos Epicuristas*; creio que a intenção de Fílon era mesmo esta: fazer com que eu, depois de escutar a exposição das teses epicuristas pelo expoente máximo da Escola, tivesse mais facilidade em encontrar os argumentos para as refutar. Zenão, de facto, não falava como os demais, mas sim como tu falaste, com clareza, coerência e

elegância. A sensação que muitas vezes então tive ao escutá-lo era semelhante à que tive agora ao escutar-te: senti pena que um tão grande talento <como o vosso> - espero que não leves a mal as minhas palavras! - fosse posto ao serviço de uma filosofia tão superficial, para não dizer tão absurda. Não é que eu seja agora capaz de apresentar melhores argumentos. Conforme há pouco disse, em quase todas as matérias, mas em especial na física, direi mais depressa o que não é, do que o que é verdade. [...] Quanto ao teu mestre Epicuro (prefiro argumentar contra ele do que contra ti!) que ideias tem, afinal, que sejam dignas, já nem digo da filosofia, mas do mais elementar bom senso? (*ibid.*, 59-61, tradução de Campos)

Isto posto, além de apresentar o procedimento filosófico que orienta o seu discurso, Cota se manifesta como alguém que já tem um conhecimento prévio dos princípios da filosofia epicurista anteriormente expostos por Veleio¹⁸³. Sendo assim, ao antecipar o modo como ele compreende os postulados básicos da filosofia do jardim, o mesmo se propõe a confrontá-los a partir de um discurso que não seja diretamente contra o seu interlocutor, mas contra a figura fundamental que promoveu as bases para o estabelecimento desse pensamento, o próprio Epicuro.

4.2 A existência dos deuses: a fraqueza do argumento do consenso universal (N. D., 1, 61-64)

Ao discutir a questão da natureza dos deuses a partir da problemática da existência deles, Cota indica que

Quando procuramos discutir a natureza divina o primeiro problema que se levanta é decidir se os deuses existem ou não. [...] Pelo que me toca, se na minha qualidade de pontífice entendo que devemos conservar e respeitar com o maior escrúpulo os rituais da religião nacional, desejo, como particular, estar convencido de que os deuses existem, não como uma questão de crença, mas como uma verdade comprovada. Vêm-me, no entanto, à ideia muitas objecções que me deixam perplexo e me fazem às vezes duvidar de que eles existam (N. D., 1, 61, tradução de Campos).

¹⁸³ Em *Fin.* 1, 16, 17-26, Cícero também alude à ocasião em que teve contato com a doutrina epicurista a partir das lições de Fedro (em Roma) e Zenão de Sídon (em Atenas). Ele, enquanto autor e personagem do diálogo, relata que, na companhia do seu amigo epicurista Ático, pôde aprender as teses de Epicuro, contra as quais ele mesmo apresenta uma série de discordâncias em relação a vários pontos fundamentais.

Assim, ao refletir acerca da existência dos deuses, considerando o modo como os epicuristas a compreendem tal questão, Cota aponta que, em primeiro lugar, a presente problemática não perpassa o que os filósofos do jardim têm de concordância com os demais filósofos, já que eles — assim como o Cota — consentem com o fato de que os deuses existem. Contudo, a contraposição acadêmica se dirige à afirmação de Veleio de que todas as pessoas de todos os povos admitem a existência dos deuses. Dessa forma, o acadêmico indica que esse ponto de vista pode ser falso, já que nada garante a validade desse princípio, visto que é possível conjecturar que haja povos que, por ainda viverem de maneira “selvagem”, não têm a mínima noção da existência dos deuses, ou seja, essa concepção geral só vale, se não houver exceções a ela.

Em relação a essa questão, Diágoras de Melo e Teodoro de Cirene, reconhecidos ateus, são citados como um contraponto ao discurso epicurista. O famoso sofista Protágoras é lembrado como quem manifestou certa dúvida em relação à existência dos deuses, ao ter declarado que "*Acerca dos deuses, não posso afirmar nem que existem, nem que não existem!*" (*N. D.*, 1, 63, tradução de Campos), o que resultou na sua expulsão de Atenas e na queima dos seus livros¹⁸⁴. Esses exemplos são citados como base para confrontar a noção de que todos os humanos afirmam a existência dos deuses, perspectiva essa muito difundida entre os filósofos, mas que, segundo o acadêmico, pode ser considerada inválida por conta desses fatores (*ibid.*, 62-64).

4.3 A origem dos deuses e a crítica ao atomismo (*N. D.*, 1, 65-75)

Posteriormente, Cota passa a tratar da relação entre a questão da existência dos deuses e a teoria atomista. Primeiro, ele questiona acerca da origem das divindades, o lugar que elas habitam, que tipo de corpo e alma têm e como vivem. Assim, ele inicia o seu ataque ao atomismo, alegando que Veleio abusa da teoria arbitrária dos átomos e também e, depois, o acadêmico diz que não há átomos¹⁸⁵, de modo que não existe coisa alguma que seja desprovida de corpo e como todo espaço é ocupado por corpos, então, segundo ele, o vazio não existe, nem seres indivisíveis (*N. D.*, 1, 65). Ele também crítica

¹⁸⁴ Em relação a esse episódio, cf. Filostrato, *Vidas dos sofistas*, 1, 10; *D. L.* 9, 52; *M.*, 9, 56, 57.

¹⁸⁵ Em relação ao conceito central da Física epicurista, isto é, o átomo (gr. *ἄτομος*), Cícero o aborda por meio da transcrição latina dessa palavra grega, *atomus* (sg.), *atomi* (pl.), mas também, como em *N. D.*, 1, 65, o mesmo recorre ao substantivo neutro latino *individuum* (sg.), *individua* (pl.) a fim de expressar o sentido grego dessa noção de “corpúsculo” ou “partícula indivisível” via um vocábulo equivalente em sua própria língua, prática essa semelhantemente desenvolvida pelo epicurista Lucrécio, em seu poema, *De rerum natura*. Ver também. Lévy, 2022, p. 85, 86.

as ideias de Demócrito e Leucipo que, conforme o mesmo aponta, desenvolveram a ideia de que existem vários tipos de corpúsculos¹⁸⁶, com diversos tipos de texturas e densidades, pelos quais são formados o céu e a Terra a partir da combinação fortuita dos mesmos (*ibid.*, 66). Por meio dessa contraposição, Veleio é questionado por se manter como um convicto partidário da filosofia epicurista, o que leva o seu interlocutor a inquire-lo da seguinte maneira:

O que achas que poderia fazer-te deixar o epicurismo? "*Nada*", dirás tu, "*nada me fará abandonar esta verdadeira concepção de felicidade*." É então aí que está a verdade? Da felicidade já não digo nada, uma vez que aceitas que ela, até para um deus, só existe na mais completa inactividade. Mas onde está a verdade? Nesse incontável número de mundos, se calhar!, que estão sempre uns a nascer e outros a perecer em cada fracção ínfima de tempo? Ou então nos corpúsculos indivisíveis que dão origem a esta extraordinária máquina sem que nenhuma força natural os mova, sem nenhum plano racional a que obedeçam? Mas estou a esquecer a generosidade que te prometi há pouco, antes de começar, e a aumentar o campo da discussão. Vou então admitir que tudo quanto existe é formado por <corpúsculos> indivisíveis. O que tem isto a ver com a nossa questão? Estamos a investigar a natureza dos deuses. (*ibid.*, 67, tradução de Campos).

Ao problematizar a questão da relação entre a natureza dos deuses e os postulados da filosofia do jardim, o académico questiona a concepção de que os deuses são formados a por átomos¹⁸⁷ e, se esse é o caso, eles não são eternos, dado que tudo aquilo que tem a sua origem a partir dos átomos nasceu em algum momento e, pressupor isso é tanto considerar que houve um instante em que ainda não havia deuses, quanto que eles terão um fim. Assim, Cota pergunta ao seu interlocutor sobre “Onde estão então a beatitude e a eternidade, os dois vocábulos com que vós, <epicuristas>, caracterizais a natureza divina? Se quereis resolver o problema ficais enredados num matagal terminológico.” (*ibid.*, 68, tradução de Campos). E esse problema é logo seguido pelo tema da corporeidade dos deuses, acerca do qual Veleio costumava asserir que “um deus não tem corpo, mas sim uma aparência de corpo, não tem sangue, mas sim uma aparência de sangue” (*ibid.*).

Antes de tratar, com mais ênfase, acerca da questão da concepção antropomórfica dos deuses, Cota problematiza os pontos defendidos por Veleio, relacionando-os com a

¹⁸⁶ *corpuscula*.

¹⁸⁷ *ex atomis*.

questão do movimento dos átomos e sobre como isso possibilita a formação de corpos pela aglomeração dos mesmos, o que também inclui uma certa compreensão da constituição dos corpos dos deuses. Dessa forma, o acadêmico diz ao seu interlocutor que

Procedeis assim a toda a hora: fazeis uma afirmação inverosímil e, para escapar às objecções, recorreis a um pormenor ainda mais impossível de existir, quando seria mais correcto da vossa parte reconhecer ambiguidade do ponto em discussão do que perseverar numa triste inverossimilhança. Foi o que sucedeu a Epicuro. Ao verificar que os átomos, movidos pelo próprio peso, fossem caindo sempre para uma posição inferior, a nossa liberdade seria algo impossível, uma vez que o movimento dos átomos é invariável e necessário. Ele descobriu um meio, desconhecido do próprio Demócrito, de evitar a necessidade, ao dizer que o átomo, ao descer verticalmente sob o seu peso e a força da gravidade, efectua um certo desvio.

[...]

O mesmo fez Epicuro na questão da natureza divina: para evitar <que o corpo dos deuses> fosse o resultado de uma aglomeração de corpúsculos indivisíveis susceptível de perecer e dissolver-se*, ele diz que os deuses não têm corpo, mas sim uma espécie de: corpo, nem têm sangue, mas algo semelhante ao sangue.

É sem dúvida coisa digna de espanto um arúspice ver outro arúspice sem começar a rir. Mais espantoso ainda é que entre vós possais sustentar o riso: "*Não têm corpo, mas sim uma espécie de corpo.*" Eu entenderia estas palavras se estivéssemos a falar de bonecos de cera ou de barro; falando de deuses não consigo compreender o que seja "*uma espécie de corpo*" ou "*uma espécie de sangue*". E tu também não, Veleio, não queres é admiti-lo! (*ibid.*, 1, 69-71, tradução de Campos).

Em suma, a proposta de Cota, nesse caso, além de ironizar a doutrina epicurista, verifica as possíveis inconsistências presentes na teoria sobre o movimento dos átomos e demonstra como a descrição desse fenômeno proposta por Epicuro se distingue da de Demócrito¹⁸⁸. Essa análise visa compreender essa questão a partir da visão do filósofo pré-socrático com base na hipótese de que, se os átomos se movessem sempre para baixo e caíssem por conta do seu próprio peso, não haveria liberdade diante da inexorabilidade da determinação subjacente do movimento desses corpúsculos indivisíveis. De todo, modo, o escolarca do jardim é visto como quem desenvolveu uma outra maneira de explicitar esse tópico, indicando que, ao se moverem, os átomos também se declinam sob

¹⁸⁸ Sobre a interpretação de Cícero em relação às semelhanças e a distinções entre as teorias atômicas de Demócrito e Epicuro, cf. *Fin*, 1, 17-21.

o efeito do seu peso, podendo efetuar uma espécie de desvio, ou mais especificamente, um *curto desvio*¹⁸⁹.

Estabelecida essa análise, Cota critica essa teoria, principalmente no que se refere à concepção epicurista de que os corpos dos deuses não são apenas formados pela aglomeração atômica na qualidade de corpos sólidos, o que poderia levar à conclusão de que os corpos dos seres divinos poderiam se dissolver e perecer. Por isso que a explicação que filosofia do jardim utiliza como alternativa é a de que os deuses não têm corpo e nem sangue, mas algo como uma aparência semelhante ao do corpo e do sangue¹⁹⁰. Tal perspectiva é motivo de deboche e troça para o acadêmico, cujos ataques se direcionam à autoridade de Epicuro enquanto um possível pensador inovador, ao elaborar a sua doutrina, em especial, a sua teoria atomista (*ibid.*, 72, 73). O escolarca do jardim também é tido como alguém que tenta desenvolver uma teoria sobre a forma dos deuses, que mais parecem pensamentos misteriosos ou difíceis de entender, como os elaborados por Pitágoras e Heráclito (*ibid.*, 74). Prosseguindo em sua análise deste problema, o acadêmico continua contestando essa noção sobre a forma dos deuses, de modo que ele a ironiza, quando a aplica a partir do exemplo da Vênus de Cós, uma famosa pintura de Apeles¹⁹¹: “Diremos então o mesmo que da Vénus de Cós: não é um corpo, mas algo similar a um corpo, a cor rubra misturada com brando que o cobre não é sangue, mas tem uma certa semelhança com sangue” (*ibid.*, 75, tradução de Campos). Portanto esse mesmo personagem conclui que nos deuses, do ponto de vista de Epicuro, não há nada que seja real, mas apenas aparências de realidade.

¹⁸⁹ Esse “curto desvio” aparece no vocabulário original latino como *declinare paululum* como uma expressão que designa um ligeiro desvio dos átomos. Esse mesmo verbo *declinare* também é utilizado por Lucrécio (2, 221) para descrever esse mesmo fenômeno do movimento sutilmente desviante dos átomos, que para esse segundo autor é denominado como exíguo cliname/desvio (*exiguum clinamen*) (2, 292).

¹⁹⁰ Cf. *N. D.*, 49. Como bem lembra Escobar (1999, p. 110, n. 153): “Según la doctrina epicúrea, los dioses se componen de átomos, pero de los átomos más sutiles, de modo que su forma puede considerarse etérea, más que corporal.”

¹⁹¹ Outras referências ciceronianas relativas à essa obra, cf. *Div.*, 1, 23; *Off.*, 3, 10; *Fam.*, 1, 9, 15; *Or.*, 5; *Verr.*, 2, 4. 135.

4.4 O antropomorfismo e a fraqueza dos argumentos em sua defesa (N. D., 1, 76-102)

A questão do antropomorfismo é retomada com mais ênfase no debate e Cota lembra que os epicuristas defendem a concepção de que os deuses têm forma humana¹⁹² a partir de três pontos:

primeiro porque o homem, quando pensa nos deuses, já tem previamente gravada na sua mente que eles devem ter forma humana; segundo porque, tal como a natureza divina é superior a todas as outras, também a sua forma deverá ser a mais bela possível, e não há forma nenhuma mais bela do que a humana; e como terceiro argumento aduzis o facto de não haver qualquer outra forma apta a servir de domicílio à mente (N. D., 1, 76, tradução de Campos).

Por outro lado, o acadêmico se contrapõe a esses postulados, indicando que, do ponto de vista histórico, a aparência humana foi atribuída aos deuses não por causa das ideias acima, mas pela deliberação dos sábios a fim de afastar as pessoas das más ações¹⁹³, levando-os a cultuarem estátuas na crença de que prestam honras às próprias divindades. Ele ainda descreve que, por esse motivo, surgiram os poetas, pintores e artífices, cujos labores artísticos tentam traduzir ou retratar, de algum modo, a vida dos deuses sob a forma humana¹⁹⁴ (*ibid.*, 77).

Com o avanço de sua análise, Cota prossegue em sua crítica à teoria epicurista do antropomorfismo, ao indicar que todos os seres acham mais belos aqueles que fazem parte de sua própria espécie. Nesse sentido, ele indaga Veleio da seguinte maneira:

Tu, que estudas a natureza, não vez como a natureza é uma amável celestina, como que uma alcoviteira de si mesma? Ou julgarás que existe, seja na terra ou no mar, algum animal que não se sinta especialmente agradado pelos outros animais da sua espécie? Se não fosse assim, o que impediria o touro de copular com a égua ou o cavalo com a vaca? Pensas que uma águia, um leão ou um golfinho julgue alguma figura preferível à sua? O que há de extraordinário que, pelo mesmo processo, a natureza também tenha prescrito ao homem não achar nada mais belo do que o próprio homem, e que seja essa a causa por que nós pensamos que os deuses são semelhantes a nós? Se os animais fossem dotados

¹⁹² Para uma discussão específica acerca desse tópico, cf. Beltrão, 2018; 2020.

¹⁹³ Tal descrição sobre o fundamento histórico das crenças nos deuses se assemelha àquela que Sexto Empírico atribui a Evêmero e Crítias (Cf. M., 9, 17, 54).

¹⁹⁴ De acordo com Beltrão (2018, p. 4), esse tipo de argumento busca afirmar que o modo como os humanos representam as imagens dos deuses não advém de um dado natural, como Veleio propõe, mas de uma origem histórica.

de razão não crês que cada espécie daria a primazia aos da sua mesma espécie? [...] repara que não estamos a falar de capacidades intelectuais ou de dotes oratórios, mas apenas da figura, do aspecto exterior. [...] É uma questão difícil esta: a força da natureza é tal que todo o homem só quererá assemelhar-se a outro homem, como toda a formiga a outra formiga (*ibid.*, 77, 78, tradução de Campos).

Basicamente, após abordar a perspectiva histórico-social para explicar a questão da forma dos deuses, Cota ataca as teses defendidas pelo seu interlocutor utilizando uma explicação alternativa de viés naturalista acerca da representação antropomórfica dos deuses. Ele diz que isso ocorre, porque outros animais, por natureza, são propensos a considerar qualquer forma que seja semelhante à da sua espécie¹⁹⁵ como a mais bela de todas e, geralmente, são atraídos pela beleza dos seres de sua própria espécie. E, uma vez que os humanos estão inclusos nessa mesma lógica, o acadêmico explicita que eles costumam pensar que as divindades têm o mesmo aspecto exterior em relação ao deles, pois a força da natureza é tanta¹⁹⁶, que o ser humano tende a querer assemelhar-se a outro ser humano, de modo que isso explicaria essa mesma inclinação ao atribuir sua aparência aos deuses. E ainda que possam encontrar imperfeição, a atração dos humanos pela beleza de seu próprio gênero faz com que haja admiração pelo aspecto semelhante ao seu, o que poderia justificar a sua divinização (*ibid.*, 79).

Cota continua a sua análise em relação ao aspecto cultural pelo qual a imagem dos deuses é representada, questionando a noção epicurista de que figura humana é aquela que vem à mente de todas as pessoas enquanto elas pensam nos deuses. Isso, segundo o acadêmico, pode até ocorrer entre os romanos, já que, entre eles, há o hábito de ver Júpiter, Juno, Minerva, Netuno, Vulcano, Apolo e tantas outras divindades a partir do modo como os artífices geralmente as representam. Por outro lado, de acordo com o mesmo personagem, esse exemplo não se aplica universalmente, pois, quando se pensa no caso dos egípcios, sírios e os demais povos considerados bárbaros, é possível notar que eles utilizam formas de animais para expressar a forma dos deuses. Além disso, sociedades distintas podem ter divindades diferentes e, ainda que certas divindades sejam objetos de crenças partilhadas em diversas culturas, elas podem ser caracterizadas por imagens distintas, dependendo do contexto social em que elas se encontram. Assim, Cota sugere que é inconsistente considerar certas concepções convencionais sobre os deuses

¹⁹⁵ Cf. Xenófanes, frag. 21 B 15 DK.

¹⁹⁶ *est enim vis tanta naturae.*

como se fossem universalmente válidas, quando são apenas noções específicas acerca deles (*ibid.*, 81-83).

Após citar uma série de exemplos que fundamentam o seu argumento acerca da questão do aspecto das divindades, Cota lembra que há o problema dos nomes divinos, pois, se existem muitas línguas faladas, proporcionalmente, a atribuição de nomes às deidades será distinta, dependendo de cada contexto linguístico-geográfico. Por isso, o acadêmico pergunta se os deuses são identificados pelos mesmos nomes que os romanos lhes atribuíram e, em seguida, levanta as seguintes questões:

Antes de mais, quantas são as línguas dos homens, outros tantos serão os nomes divinos. Ao contrário de ti, que te chamas Veleio onde quer que vás, Vulcano não tem o mesmo nome na Itália, na África ou na Hispânia. Além disso não é muito grande o número dos teónimos registados nos nossos livros pontifícios, enquanto o número de deuses é ilimitado. Será que não têm nome? Há pelo menos uma coisa que é vossa obrigação reconhecer: que não tem a mínima importância, dado <os deuses> que têm todos o mesmo aspecto, haver para eles uma pluralidade: de nomes. Não seria mais decente, Veleio, confessar francamente que ignoras o que não sabes, em vez de produzir que só provocam náuseas e a ti mesmo sabem mal? Julgas, por acaso, que há algum deus parecido comigo, ou contigo? Certamente que não (*ibid.*, 84, tradução de Campos).

E a crítica do acadêmico prossegue quando ele também questiona se

tenho de chamar "deus" ao sol, à lua, ou ao céu? E mais ainda: um deus "feliz"? Desfrutando de que prazeres? E também "sábio"! Mas como pode haver sabedoria num pedaço de matéria deste género? E, no entanto, esta é a vossa teoria. Se, portanto, conforme demonstrei, os deuses não podem ter figura humana, nem outra figura qualquer que aches possível <como esta de corpos celestes>, porque hesitas em negar a existência dos deuses? (*ibid.*, 85, tradução de Campos).

Em suma, o ataque ao antropomorfismo epicurista busca não só explicitar as inconsistências presentes nos princípios expostos pelo personagem Veleio, mas também vai de encontro ao pensamento de Epicuro. Segundo Cota, quando em suas *Máximas principais*¹⁹⁷, o escolarca do jardim afirmou a existência dos deuses e que o ser divino é

¹⁹⁷ Gr. κῆρται δόζαι.

feliz e imortal, não tem preocupações e nem as causa a ninguém¹⁹⁸, teria formulado esses princípios como uma maneira de evitar a hostilidade pública por parte dos atenienses. Assim, esse filósofo é apontado como quem indicava a existência dos deuses para velar o fato de que, na realidade, ele a negava¹⁹⁹.

Outra acusação de Cota direcionada a Epicuro considera que a maneira pela qual esse último se refere aos deuses, ora apresenta uma certa ambiguidade, ora uma certa clareza, pois, ao tratar dessa questão, o filósofo é visto como quem acredita na existência dos deuses, contudo o mesmo parece declarar que é possível temer entidades que, para ele não são dignas de tal sentimento, isto é, os deuses e a morte²⁰⁰, quando indica que as mentes de todos os mortais são aterrorizadas por elas²⁰¹. Além disso, ao mencionar o fato de que pessoas cometem inúmeros crimes, como o latrocínio, que incorre na pena de morte ou até o saque a templos, o acadêmico lembra que, mesmo nesses casos, as pessoas ainda se aterrorizam tanto em relação à pena capital, quanto ao castigo divino (*ibid.*, 86).

Em seguida, Cota contesta Epicuro, acusando-o de não considerar o Sol, o mundo ou uma certa “mente sempiterna”²⁰² como deuses, mas de afirmar que algo, para ser considerado divino, deve ter características semelhantes à da natureza humana²⁰³. Ao retomar a questão dos corpos celestes, o acadêmico lembra que, se tais entes se movem a partir de uma determinada ordem— e isso é o que ele pretende demonstrar a partir dos breves exemplos citados—, então, o acadêmico deixa implícita a ideia de que por trás do ordenamento presente no movimento, há uma certa racionalidade, o que abre o precedente para rejeitar o ponto de vista epicurista retratado neste debate de que só a mente humana é dotada de razão e por esse motivo, a natureza divina seria exclusivamente semelhante à

¹⁹⁸ *N. D.*, 1, 45; *D. L.*, 10, 139; *Lucr.*, 1, 80-101, 102-135; 3, 830-1094.

¹⁹⁹ Cf. *N. D.*, 1, 123. Ver também. Obbink, 2002.

²⁰⁰ Na sua *Carta a Meneceu*, Epicuro considera que não há motivos para o temor acerca do fim da vida para quem compreendeu que a morte nada é, porque, quando se está vivo a morte não se faz presente. Por outro lado, quando alguém morre, ela se faz presente, e quem morre já não existe mais. Com isso, chega-se à conclusão de que a morte é indiferente para os vivos e para os mortos pela impossibilidade da coexistência de ambos, o que torna possível a libertação da crença de que a morte é o pior de todos os males. Sendo assim, o sábio, aquele que vive filosoficamente, encontra-se despreocupado em relação à vida e à morte, porquanto desfruta do tempo de vida que tem. Cf. *D. L.*, 9, 124-126.

²⁰¹ Nesse trecho um pouco obscuro, Cota parece acusar Epicuro de exprimir duas ideias opostas simultaneamente. Ele também aponta que, se Epicuro alega que as mentes de todos os mortais se aterrorizam diante dos deuses e da morte, ele deveria incluir a si mesmo e seus seguidores nesse grupo, já que eles são humanos, logo, mortais.

²⁰² *mens sempiterna*.

²⁰³ Esse trecho busca responder de forma bem resumida um argumento de Veleio que se encontra no passo 48.

mesma (*ibid.*, 87). Logo em seguida, Cota acusa os epicuristas de só admitirem a existência daquilo que se apreende pela experiência²⁰⁴, apesar de Veleio não ter apresentado qualquer argumento em favor dessa noção. Com isso, o acadêmico imputa sobre a filosofia do jardim a defesa da ideia de que o Sol, a Lua e os planetas não existem, porque só deveria ser considerado como existente aquilo que pode ser tocado. Por isso, o mesmo questiona a afirmação epicurista de que os deuses existem, mesmo que não seja possível tocá-los ou vê-los pessoalmente. E, se esse grupo de filósofos nega a existência dos astros pelo mesmo critério, eles, de acordo com Cota, deveriam utilizá-lo em relação aos deuses e não fazer o contrário (*ibid.*, 88).

Outro ponto que vem à tona nessa discussão é a maneira pela qual os argumentos são desenvolvidos pela filosofia do jardim. Nesse caso, o personagem acadêmico problematiza o uso de silogismos por parte de Veleio para tratar da natureza dos deuses, algo que, além de não ser uma prática comum dessa escola, apresenta problemas, quando ele diz que o raciocínio epicurista busca fazer a correlação entre a felicidade e a virtude, depois estabelecer a relação entre a virtude e a razão e, por fim indicar que racionalidade só condiz com a forma humana. Outro ponto destacado aqui leva em conta a compreensão de que os deuses são semelhantes aos homens e não o contrário. Isso contesta o ponto de vista epicurista, quando há a inserção da concepção de que os deuses são ingênitos, isto é, de que eles não nasceram, mas eles sempre existiram, sendo, então, eternos, porque, se os humanos nascem, a forma humana deveria ser anterior a eles. Logo, os deuses não deveriam ter forma humana, mas os humanos deveriam ter forma divina (*N. D.*, 1, 89, 90).

Outro tópico discutido é o de que todas as coisas provêm da combinação de átomos e de como seria possível o acaso gerar as formas humana e divina sem nenhum desígnio racional. Assim, Cota questiona sobre o princípio de que tudo que há se estabelece de maneira fortuita e lança a seguinte problemática:

que tão extraordinário acaso foi esse que resultou numa tão bem sucedida combinação de átomos que fez nascerem de improviso homens com forma divina? Deveremos pensar que a semente dos deuses tombou do céu sobre a terra, e que assim nasceram os homens com a figura dos seus progenitores? Bem gostaria de vos ouvir tal reconhecimento do nosso parentesco com os deuses. No entanto, não dizeis nada que se pareça, mas sim que é graças ao

²⁰⁴ Cf. Gigandet, 2011b.

mero acaso que devemos a nossa semelhança com os deuses (*ibid.*, 91, tradução de Campos).

Nesse questionamento, o acadêmico, sem oferecer qualquer resposta alternativa para esse tipo de problema, apenas chama a atenção para a dificuldade presente na hipótese de que os seres humanos com forma divina surgiram repentinamente. Ele ainda ironiza um suposto movimento fortuito de queda das sementes divinas responsáveis pela formação dos corpos humanos, como se os humanos fossem descendentes dos deuses por intermédio do acaso.

Dando continuidade à sua tarefa de fazer objeções aos argumentos em favor do antropomorfismo dos deuses, Cota retoma o discurso de Veleio contra as teses dos filósofos do passado que, desde Tales de Mileto, não compreenderam a forma humana como o aspecto das divindades²⁰⁵. O acadêmico ainda chama a atenção do seu interlocutor, perguntando se não seria necessário conceber a natureza dos deuses pela pressuposição de que o aspecto dela é similar ao dos humanos e questionar se os seres divinos não necessitam de membros para exercer qualquer atividade²⁰⁶. Com o intuito de fundamentar a sua crítica, Cota evoca o seguinte problema:

Para que servem os pés a quem não tem de caminhar, as mãos a quem nada tem que agarrar, para quê as funções de todas as outras partes do corpo, das quais nenhuma é inútil, despropositada, supérflua, e mesmo assim nenhuma arte é capaz de imitar a habilidade da natureza? Ou seja, um deus terá língua mas sem falar, terá dentes, palato e garganta mas sem qualquer utilidade, e até aqueles órgãos que a natureza nos deu com vista à reprodução um deus tê-los-á ... para nada! E o que se passa com os externos passar-se-á com os órgãos internos: coração, pulmões, fígado, e os demais, que, além de não terem utilidade, não devem nada à formosura (partindo do princípio que vós quereis que os deuses os tenham por causa da beleza)! (*N D.*, 1, 92, tradução de Campos).

Em seguida (*ibid.*, 93, 94), Cota aponta que a teoria que Veleio representa nesse debate, na verdade, não passa de um conjunto de fantasias ou uma série de fábulas utilizadas por

²⁰⁵ Cf. *N. D.*, 1, 25-41.

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 47; 2, 57. Em *Div.*, 2, 40, Cícero, na qualidade de partícipe da discussão sobre a adivinhação, sintetiza essa questão da forma dos deuses: “[...] os próprios deuses são representados por Epicuro, na intenção de os pôr a ridículo, como seres transparentes, permeáveis ao ar e parecendo habitar 'Entre dois bosques sagrados', isto é 'entre dois mundos' com medo da ruína de algum deles; pensa além disto que os deuses têm os mesmos membros do que nós, embora não lhes dêem qualquer uso!” (tradução de Campos).

Epicuro e seus discípulos para combater as ideias dos outros filósofos. Além disso, o acadêmico diz que a implicação de compreender os deuses como seres antropomórficos pressupõe ter

de aceitar antes de nos obrigar a reconhecer que homens e deuses têm a mesma figura. Um deus terá, portanto, os mesmos cuidados e os mesmos exercícios físicos que os homens praticam: marchar, correr, deitar-se, curvar-se, sentar-se, manipular, e, acima de tudo, conversar e discursar. E como, segundo vós, há deuses de ambos os sexos, masculino e feminino, ... já sabeis o que isto quer dizer. Numa palavra, não consigo deixar de espantar-me como é que o criador da vossa escola chegou a estas doutrinas [...] Duma maneira ou doutra, um ponto há que nunca deixais de reclamar: que devemos ter a certeza de que todo o deus é feliz e imortal. Mas nada obsta a que ele seja feliz mesmo sem ser bípede; e o mesmo se diga, quer <à felicidade do deus> chamemos 'beatidade' ou 'beatitudo' (qualquer das palavras soa mal, mas todas elas acabam por habituação a ser suportáveis) [...] (N. D., 1, 94, 95, tradução de Campos)

É por isso que Cota questiona se não haveria a possibilidade de conceber o Sol, o mundo²⁰⁷, ou uma mente eterna sem corpo ou membros enquanto entes felizes²⁰⁸ e, depois, indaga sobre

O que impede que goze deste estado quer o sol lá em cima, quer este nosso mundo, quer alguma mente eterna, desprovida da forma física, com corpo e membros? A vossa resposta é só uma: '*Nunca vi um sol ou um mundo feliz!*' Mas alguma vez viste um outro mundo que não este? A resposta é '*não*'. Por que motivo, então, não dizes: '*há seiscentos mil mundos*', mas sim que '*há um número infinito de mundos*'? '*Porque a razão mo impõe!*' (ibid., 95, 96, tradução de Campos)²⁰⁹.

Após isso, o acadêmico recorda que a discussão põe em questão se há algum ente que seja superior a todos em sentido absoluto e, ainda, seja feliz e eterno. Nesse caso, ele

²⁰⁷ Cf. N. D., 1, 52.

²⁰⁸ É importante lembrar que essa crítica de Cota vai de encontro aos argumentos de Veleio contra a teorias dos filósofos que, diferente de Epicuro, conceberam uma noção de divino como um elemento da natureza, um tipo de mente, um astro, ideias essas presentes entre as hipóteses citadas nos trechos destinados ao discurso do personagem epicurista. Nesse caso, o representante da filosofia do jardim considera essas ideias como inconsistentes, porque estabeleceram uma visão sobre a forma divina a partir de uma concepção que, de acordo com o seu ponto de vista, não possuem qualquer relação com a noção de felicidade (cf. N. D., 1, 25-42; 1, 46-49). E é por isso que Cota ataca as ideias do seu interlocutor e sugere que as teses dos filósofos criticadas pelo epicurista podem ser razoáveis em alguma medida.

²⁰⁹ Sobre a teoria epicurista dos infinitos mundos, cf. D. L., 9, 45, 74, 89; Lucr., 1, 334; 1048.

lembra que, pelo fator da imortalidade, já é possível considerar a natureza dos deuses como superior à dos humanos. Com isso, Cota contesta os princípios do antropomorfismo epicurista, referindo-se ao fato de que é de se considerar que os seres divinos devem ter uma mente superior à dos humanos, algo que também poderia ser levado em conta quando se trata do corpo. Dessa maneira, ele indica que, se as divindades transcendem os humanos em todos os aspectos, logo, eles não podem ter a aparência similar à dos humanos, como os epicuristas alegam (*ibid.*, 96).

Esse debate prossegue com a discussão sobre a relação entre a aparência dos deuses e a racionalidade²¹⁰, mas também sobre como é possível associar o aspecto dos deuses enquanto similar ao dos humanos e conseqüentemente, considerá-los imortais. Tal problema é retratado por Cota, o qual desenvolve uma série de indagações que tentam gerar uma certa aporia dante dessas ideias, chamando a atenção de Veleio para as questões a seguir:

Tu dizias que apenas a figura humana é passível de razão. Outro, porém, dirá que a razão só pode existir num <ente> terrestre; outro, que num ente já nascido; outro, que num já um tanto crescido; outro, que num que já tenha estudado; outro, apenas num ente composto de alma e de um corpo perecível e débil, e por fim, que esse ente deve ser um homem, um mortal. Se vos vedes forçados a contestar cada uma destas premissas, porque te preocupas tanto apenas com a forma? Tu reconheces que no homem a mente racional apenas existe se se verificarem todas as premissas <que aduzi>; se estas forem eliminadas dizes reconheceres que a premissa é aplicável ao deus, desde que se mantenha a sua silhueta. Ora isto não é raciocinar, mas apenas tirar palavras à sorte. A menos que se dê o caso de nunca teres reparado que, não apenas no homem mas também na árvore, tudo o que é supérfluo e inútil é prejudicial. É muito incômodo ter, por exemplo, um dedo a mais. E porquê? Porque a mão de cinco dedos nem fica mais bela com seis, nem precisa de mais um para nada. O teu deus, esse, não tem a mais só um dedo, mas também a cabeça, o pescoço, os ombros, as ancas, o ventre, as costas, os joelhos, as mãos, os pés, as coxas, as pernas. Se é para lhe assegurar a imortalidade, gostaria de saber em quês estes membros, e até mesmo, o rosto contribuem para a vida <eterna>. Seriam mais úteis outros órgãos, como o cérebro, o coração, os pulmões, o fígado; estes ao menos são essenciais à vida. Agora os traços do rosto não contribuem em nada para que a vida perdure! (*N D.*, 1, 98, 99, tradução de Campos)

Após tratar dessas questões, o acadêmico faz uma crítica a Veleio por negar veementemente a concepção de que o ordenamento cósmico pode ser considerado um indício da existência de seres divinos e afirmar que todos os seres humanos têm uma certa

²¹⁰ Cf. *N. D.*, 1, 48.

concepção de divindade gravada em suas mentes, a qual concebe a natureza dos deuses como semelhante à aparência humana e ainda os considera como seres que vivem em total inatividade. Ao tratar desses postulados, Cota contesta a pretensão de universalidade desse tipo de perspectiva, ao indicar que é mais comum, entre os seres humanos, por exemplo entre bárbaros e egípcios, representar os deuses a partir de figuras tanto humanas, quanto de animais. Nesse contexto, o acadêmico indica que esse fator também se contrapõe à tese da inatividade dos deuses, pois até a multidão considerada indouta e os outros povos representam os deuses de maneira mais plausível do que os filósofos do jardim, visto que, quando retratam as imagens das divindades, eles acrescentam

os instrumentos adequados às suas funções: arco, flechas, lança e escudo, tridente, raio; ainda que não possam contemplar as acções dos deuses, ao menos não os imaginam em completa inactividade [...] Vou concluir, dizendo que certos animais são divinizados pelos povos bárbaros pelos benefícios que deles recebem, enquanto os vossos deuses não só não nos proporcionam qualquer benefício, como não fazem absolutamente nada. (*Ibid.*, 1, 100, 101, tradução de Campos).

Em sequência, Cota diz o seguinte:

“Um deus não tem obrigações.” Epicuro, se calhar, à maneira de meninos mimados, acha que não há nada melhor do que estar sem fazer nada! Mas mesmo esses meninos, ainda quando não têm deveres, arranjam sempre alguma brincadeira para se entreterem: o <vosso> deus temo de o imaginar tão indolentemente desocupado que, se porventura se mexesse, corria o risco de não poder ser considerado feliz? Esta vossa concepção não apenas priva os deuses de movimento e de toda a acção adequada a deuses, como ainda torna os homens ociosos, já que até um deus que faça qualquer coisa não será ser feliz! (*Ibid.*, 1, 102, tradução de Campos)

Tal concepção, como observa o acadêmico, pode gerar implicações indesejáveis, pois, se os deuses são ociosos e só são felizes a partir dessa condição, isso acarreta na ideia de que os humanos, tomando-os como paradigma, deveriam privar-se de qualquer movimento ou de qualquer ação para serem felizes, o que impossibilitaria a vida deles em diversos aspectos.

4.5 Crítica à tese da apreensão das imagens dos deuses e suas representações (*N. D.*, 1, 103-114)

Em conexão com a temática anterior, Cota avança em sua exposição a fim de analisar as proposições epicuristas sobre a noção de deus enquanto imagem²¹¹ e semelhança²¹² do homem. Após dizer que o seu discurso persistirá em refletir sobre essa premissa, ele também passa a questionar sobre o lugar de habitação e qual é tipo de vida das divindades, uma vez que todo ser possui algum tipo de morada e usufrui de algum tipo de bem que lhe é próprio para ser considerado feliz. Assim, o acadêmico pretende avaliar os pontos anteriores e saber se as divindades se movem, quais coisas elas consideram desejáveis, qual é a finalidade do uso do intelecto e da razão e, por fim, como pode ser compreendida a felicidade e a eternidade dos deuses (*N. D.*, 1, 103, 104).

Ao retomar a teoria epicurista sobre a apreensão da imagem dos deuses²¹³, já explicitada por Veleio, Cota a expõe novamente, dizendo que

a forma de um deus é percebida pelo pensamento, e não pelos sentidos; que não possui solidez alguma, nem mantém sempre a mesma individualidade; a visão do deus é apreendida por semelhança e transição, ou seja, por um contínuo fluir de corpos similares em número infinito; daqui resulta que a nossa mente, atenta <nesse fluir>, imagina <deus> como uma natureza feliz e eterna. Para estes deuses de que estamos a falar, o que significa isto? Se eles apenas têm uma existência mental e não possuem nem solidez nem relevo, que diferença faz pensarmos num deus ou num centauro? (*ibid.*, 105, tradução de Campos)

Nesse caso, além de expor que, para os epicuristas, os deuses não têm corpo, mas apenas uma espécie de corpo, isto é, uma aparência ou forma semelhante à de um corpo, que emite uma sucessão de imagens formadas por uma quantidade incontável de átomos, Cota mostra que é a partir desse complexo conjunto de ideias que a filosofia do jardim estabelece a sua explicação de como os deuses podem ter sua imagem captada pela mente humana. Contudo, como é possível observar no final do trecho supracitado, o acadêmico encontra, nesse tipo de raciocínio, a possibilidade de problematizá-lo, pondo em evidência o fato de que conceber um ser divino dessa forma, seria algo semelhante a dizer

²¹¹ *imago*.

²¹² *effigies*.

²¹³ Cf. *Ibid.*, 1, 49.

que a noção de deus não passa de um mero produto da imaginação, ou seja, um conteúdo mental.

Em relação a isso, Cota continua tratando dessa teoria, tentando demonstrar até, por analogia, como a mente humana apreende a imagem de um deus. Porém o seu questionamento fica por conta de como seria possível, aos que captam imagem divina, considerá-la como a representação de um ser feliz e eterno (*ibid.*, 106). Assim, o acadêmico contesta essa hipótese, ao supor que

[...] <esta série> de imagens que atinge a nossa mente; na realidade, há apenas uma visão; por que razão deveremos considerá-la feliz e eterna? [...] Mas de que espécie são essas vossas imagens, e donde provêm? É a Demócrito que se deve esta invenção. O certo é que este foi muito criticado, mesmo vós não conseguis encontrar uma saída airosa para esta charada, pelo que toda a teoria vacila e claudica. [...] Toda esta doutrina, Veleio, é um nunca acabar de disparates! É que não vos contentais que elas penetrem em nós através dos olhos, pretendeis que o façam através da mente. Até que ponto a vossa irresponsabilidade se sente impune! (*ibid.*, 1, 107, 108, tradução de Campos)

Com isso, o acadêmico propõe uma análise crítica dessa teoria epicurista e, por conseguinte, constata não só o fato dela ser extremamente obscura, mas também levanta questões a fim de entender como ela torna difícil a sustentação da ideia de que é possível aos humanos tanto apreender, pela mente, a imagem divina enquanto semelhante à dos humanos, quanto atribuir-lhe a representação de um ser feliz e imortal. Ainda, nesse contexto, Cota passa a levantar suspeitas sobre se de fato, os próprios epicuristas são capazes de compreender a hipótese que eles tanto defendem e depois, se dispõe a interpelar a respeito de como os filósofos do jardim fundamentam o seu “princípio do equilíbrio”²¹⁴, o qual indica que, na natureza, as coisas se encontram numa devida situação de proporcionalidade, que, se existe uma natureza mortal, também há uma natureza imortal. Tal perspectiva semelhantemente se desenvolve a partir da explicação de que, se os seres humanos são mortais, deve haver seres imortais e como há entes que nascem da terra, assim, há outros que nascem da água e, por fim, se há forças de destruição, há forças de conservação (*ibid.*, 109). Contudo, o mesmo personagem, após ter exposto essas ideias, demanda a questão de como é possível considerar que todas essas explicações ainda sejam capazes de fundamentar a concepção de que as imagens dos

²¹⁴ Gr. *isonomia*- *ἰσωνομία*. Cf. *N. D.*, 1, 50.

objetos²¹⁵, o que inclui a imagem dos deuses, tem a sua origem a partir de corpos indivisíveis²¹⁶. E ele ainda acrescenta que, quando se supõe que os átomos existem, o que para ele não é o caso, e se admite que eles possam se chocar entre si, ainda restaria a incerteza sobre se os mesmos seriam capazes de criar formas, cores e vida, quanto mais provar que os deuses são imortais (*ibid.*, 10)²¹⁷.

Tendo tratado brevemente dessas coisas, o acadêmico discute o tema da relação entre a felicidade e a inatividade dos deuses epicuristas. E, a partir daí, ele busca evocar uma série de impasses. Nesse sentido, Cota comenta que a felicidade depende da virtude, e ela, por sua vez, necessita de ação, mas, se os deuses, de acordo com a filosofia do jardim, são seres inativos, eles não podem ser tidos como virtuosos e nem felizes (*ibid.*). Essa série de arguições busca trazer contraposições às teses anteriormente defendidas por Veleio e foca no problema da vida modelo de vida epicurista, baseado no princípio da ausência de dor²¹⁸, o que o qualifica como um tipo de existência relacionada à fruição dos prazeres²¹⁹. Diante disso, surge a primeira pergunta:

Que espécie de vida será a sua? "*Uma vida abundante em bens, isenta de todo o mal.*" De que espécie de bens? Prazeres, calculo eu, e naturalmente relacionados com o corpo, porque vós não atribuis outros prazeres à mente senão os que provêm do corpo e ao corpo retomam. Não penso que tu quererás assimilar-te àqueles outros epicuristas que sentem vergonha de algumas afirmações de Epicuro, como quando ele declara não compreender que haja algum bem para além dos prazeres sexuais mais depravados, sem corar quando depois os enumera a todos um por um. Vejamos: que manjares, que bebidas, que variedades de cantos ou de flores, que sensações tácteis ou olfactivas atribuis aos deuses, para os inundares de prazeres? Os poetas proporcionam-lhes banquetes à base de néctar e de ambrósia, e põem Juventa e Ganimedes como escansões ao serviço dos deuses! E tu, Epicuro, o que fazes? Não vejo onde esse teu deus possa encontrar este tipo de prazer, nem sequer como desfrutá-los. Daqui se conclui que a natureza humana é muito mais bafejada pela felicidade do que os deuses, uma vez que pode desfrutar de uma maior variedade de prazeres (*ibid.*, 1, 111, 112, tradução de Campos).

²¹⁵ *Omnis tamen ista rerum effigies.*

²¹⁶ *ex individuis.*

²¹⁷ Cf. Konstan, 2011.

²¹⁸ Gr. *aponía-ápnoia*.

²¹⁹ Sobre a questão do prazer e da dor em Epicuro, cf. *D. L.*, 10, 128-132, 136-138. Cícero se dedica a essa discussão sob o ponto de vista do debate ético nos livros 1 e 2 da sua obra *De finibus*.

A conclusão preliminar de Cota tem como finalidade apontar que a natureza humana seria mais feliz do que a dos deuses pelo fato de que os humanos acabam tendo maior possibilidade de usufruir de certos bens do que as próprias divindades. O que deve ser considerado, neste ponto da refutação do acadêmico, é o princípio epicurista acerca da aparência dos deuses, cuja natureza não se apresenta como a de corpos sólidos, mas apenas enquanto formas de caráter sutil que afluem à mente humana. Nesse caso, esse tipo de reflexão propõe atestar a inconsistência no que toca à relação entre a vida abundante de bens dos entes divinos e a fruição de prazeres que, na verdade, são de caráter corpóreos, ou seja, são bens que só podem ser apreciados por seres corpóreos, não por meras imagens ou silhuetas de caráter tênue e sem solidez.

Em seguida, o filósofo acadêmico expõe a inconsistência presente no princípio que busca fundamentar que os deuses são felizes, porque usufruem de prazeres e aponta que

Não estou agora a censurar <o Epicurismo> por aferir tudo pela bitola do prazer, esta é outra questão; o meu propósito é mostrar que os vossos deuses desconhecem o prazer e que, portanto, segundo o vosso juízo, não podem ser felizes.

"Mas estão isentos da dor." E achas que isso basta para que eles tenham uma vida felicíssima, rica em bens de toda a espécie? *"Um deus"*, dizeis, *"pensa a todo o momento que é feliz; aliás, não tem na sua mente nenhum outro pensamento."* Tenta, pois, imaginar, pensa que tens diante dos olhos um deus, e que este, ao longo de toda a eternidade, não tem outro pensamento senão: *"Está tudo bem para mim!"*, *"Que feliz eu sou!"* Não consigo entender como é que este deus tão feliz não tem medo da morte, uma vez que está submetido sem interrupção a um eterno e violento ataque por parte dos átomos, enquanto o seu corpo está sempre a emitir imagens <de si mesmo>. Ora a ser assim, o vosso deus nem é feliz, nem eterno (*ibid.*, 1, 113, 114, tradução de Campos).

Seria um problema, segundo o personagem acadêmico, pensar nos deuses como seres que se reconhecem como felizes, porque têm a consciência dessa condição em um sistema físico que compreende a natureza como tendo a sua base na dinâmica da relação de composição e desagregação de átomos, um tipo de perspectiva que não isenta os deuses de sofrerem qualquer tipo de decomposição pela separação desses princípios elementares, algo que também põe em xeque, inclusive, a ideia que eles também defendem acerca da eternidade dos deuses²²⁰.

²²⁰ Cf. Konstan, 2011.

4.6 A questão da piedade (N. D., 1, 115-124)

O último tema a ser discutido por parte do acadêmico é o da piedade. Ao considerar as questões já abordadas, Cota acusa Epicuro de contradição por ter escrito obras sobre a piedade (*de pietate*) e sobre a santidade²²¹ (*de sanctitate*), assumindo um discurso semelhante ao dos pontífices máximos Tibério Conruncânio²²² e Públio Múcio Cévola²²³, algo que não condiz com alguém que, assim como Xerxes, se utilizou de argumentos para destruir templos e demolir os altares dos deuses imortais²²⁴, além de declarar que os deuses não se preocupam com os seres humanos (N. D., 1, 115).

Em seguida o acadêmico verifica que a concepção epicurista da natureza dos deuses não pode fomentar a piedade, pois

como pode encontrar-se excelência numa natureza tal que apenas se compraz com o seu prazer, e sempre permanecerá tão inactiva no futuro, como no presente e no passado? Que veneração se deve a alguém de quem nada recebemos, como se pode dever o que quer que seja a alguém que da nossa parte nunca a mereceu? A veneração é a justiça para com os deuses, mas como pode haver justiça na nossa relação com os deuses quando entre homens e deuses nada existe de comum? O sentimento do sagrado é o reconhecimento do culto devido aos deuses, mas eu não entendo porque razão eles merecem o nosso culto quando da sua parte nunca recebemos, nem esperamos receber qualquer benesse (*ibid.*, 116, tradução de Campos).

Como para os epicuristas não há o cuidado dos deuses para com os homens, Cota lança a problemática a respeito da noção de providência²²⁵ divina em paralelo com o conceito de piedade humana. Isso o leva a pensar na ideia da natureza dos deuses como seres que apenas detêm um aspecto semelhante ao dos humanos, sem possuir um corpo sólido, mas um *quasi corpus*, ou seja, algo semelhante a um copo. Tal questão também se conecta com o debate acerca da felicidade dos deuses, os quais desfrutam de prazeres justamente porque vivem num estado de ausência de dor, o que inclui igualmente a ausência de

²²¹ Em D. L., 10, 27, há referências sobre as obras de Epicuro *Sobre a santidade* (*Peri hosiótētos- Περί οσιότητος*) e *Sobre os deuses* (*Peri theôn- Περί θεῶν*), mas não há menção a qualquer obra *Sobre a piedade* (*Peri eusebeías- Περί εὐσεβείας*). Na sua organização do conjunto de tópicos relativos à filosofia de Epicuro, Usener (XXII, 2010, p. 100), ao listar o tema da piedade, apenas utiliza como fonte as passagens de N. D., 1, 115, 122. Por outro lado, em relação ao tema da santidade (*ibid.*, XXXVI, p. 106, 107) e dos deuses (*ibid.*, XXVII, p. 103, 104), o mesmo editor consegue encontrar outras fontes.

²²² Tibério Coruncânio foi o primeiro *pontifex maximus* de origem plebeia, provavelmente entre os anos de 255 e 253 a.C. (cf. Hornblower; Spawforth, 2012, p. 387).

²²³ Públio Múcio Cévola foi *pontifex maximus* em 130 a. C. (cf. Escobar, 1999, p. 154, n. 162).

²²⁴ Cf. *Leg.*, 2, 26.

²²⁵ Cf. Obbink, 1989.

preocupações. Isso se traduz na concepção de que as divindades não se envolvem com as questões humanas, não retribuindo qualquer bem ou mal praticados pelos mortais, como também não correspondem às ações piedosas dos mesmos. É por conta desse conjunto de noções que o acadêmico critica a filosofia do jardim, dado que seria problemático para Epicuro ter um certo discurso sobre a piedade e a santidade, quando, na verdade, a base de sua teoria não pressupõe qualquer relação de reciprocidade entre mortais e imortais, uma vez que esses últimos vivem inativos e deles nem se espera receber qualquer benesse²²⁶.

Essas noções, segundo Cota, fazem com que todos os princípios que regem a vida religiosa popular sofram uma espécie de “esvaziamento” de sentido. Nesse contexto, o acadêmico reforça ainda que há contradição entre a noção de inatividade dos deuses e a pretensão de livrar a humanidade da superstição. Ao ironizar Veleio, Cota faz um paralelo entre as ideias defendidas pela filosofia do jardim, a de certos pensadores ateus²²⁷ e as de quem tem dúvidas sobre a existência dos deuses²²⁸. Ao destacar essas figuras, o acadêmico evidencia a ambivalência subjacente na visão deles sobre os deuses, que, basicamente, não só se contrapunha à superstição²²⁹, enquanto um temor irracional²³⁰ em relação aos deuses, como também à religião²³¹, isto é, o culto piedoso dirigido aos mesmos (*id.*, 1, 117).

Em seguida, é retomado o debate sobre como a crença nos deuses foi forjada pelos sábios a fim de que as pessoas viessem a cumprir os seus deveres sociais que a razão lhes impõe²³². Pródico de Céos também é citado como alguém que se dispôs a descrever os deuses como meras personificações dos bens úteis à vida humana²³³. Junto a essa perspectiva, é citada aquela que se baseia na hipótese de que os deuses não passam de

²²⁶ Segundo Essler (2011), Filodemo, no *Sobre os deuses* (fr. 83–6, cols. 1–3; 13, 36–14, 6), aponta que os deuses não se relacionam com os humanos, mas apenas entre si mesmos. Sendo seres autossuficientes, a amizade entre eles é distinta da amizade entre os humanos. Isso se dá por conta da não necessidade da ajuda mútua e pelo fato dessa relação não ser tida como condição para felicidade, o que é o caso entre os mortais.

²²⁷ Diágoras de Melo e Teodoro de Cirene. Cf. *ibid.*, 1, 2, 63; Obbink, 1989.

²²⁸ Protágoras. Cf. *ibid.*, 1, 2, 29.

²²⁹ *superstitio*. Cf. *ibid.*, 1, 45.

²³⁰ *timor inanis*. O uso do adjetivo “irracional” faz referência ao adjetivo “*inanis*” em latim. O sentido que Cícero parece atribuir nesse contexto envolve a ideia de um medo/ ou sentimento vazio, desprovido de sentido. Para uma compreensão da questão da prática religiosa pela ótica da filosofia epicurista, cf. Festugière, 1956.

²³¹ *religio*.

²³² Cf. *ibid.*, 1, 77.

²³³ Cf. *M.*, 9, 18, 52.

homens poderosos, famosos e de grandes feitos²³⁴, os quais eram divinizados após a morte — noção, essa, desenvolvida por Evêmero²³⁵, e que, entre os romanos, foi difundida por Ênio. Esse tipo de pensamento, de acordo com Cota, faz questionar a validade, negar ou até mesmo anular a religião (*ibid.*, 118, 119).

Retomando o debate direto com o pensamento epicurista, Cota cita Demócrito ao dizer que

Até um grande pensador como Demócrito, a cujas nascentes Epicuro foi buscar a água com que irrigar o seu pequeno jardim, hesitava, segundo me parece quanto à questão da natureza dos deuses. Uma vez pensa que no universo existem certas imagens dotadas de carácter divino; outras, chama deuses àqueles princípios da nossa mente existentes no mesmo universo; outras ainda, àquelas imagens animadas que ora nos ajudam ora nos prejudicam; finalmente, a certas imagens enormes, de um tamanho tal que englobam por completo todo o universo no seu seio. [...] (N. D., 1, 120, tradução de Campos)

Ao criticar a filosofia do jardim, o acadêmico busca não só verificar quais as bases dessa teoria física a partir da influência de Demócrito, como também explicitar as diferenças entre o agrigentino²³⁶ e os epicuristas em relação à questão das imagens dos deuses. Logo em seguida, Cota levanta a seguinte questão:

Quem há que possa conceber semelhantes imagens, por elas sentir admiração, julgá-las dignas de serem objecto de culto religioso? [...] Epicuro, ao negar que os deuses imortais possam ajudar e proteger os humanos, extraiu radicalmente todo o sentimento religioso das suas almas. Embora afirme que a natureza divina é excelente e superior, nega aos deuses a benevolência, que é a qualidade mais própria de uma natureza excelente e superior. O que há de melhor e mais útil do que a bondade e a benevolência? Quando quereis destas privar os deuses, o que conseguis é que ninguém, homem ou deus, seja caro aos deuses, que ninguém seja para estes objecto de amor ou de apreço. O resultado é que os deuses não dão apenas importância aos homens, nem sequer dão importância uns aos outros! Muito mais correcta é a posição dos Estóicos, que vós tanto censurais. No entender destes, os sábios, ainda que não se conheçam, sentem amizade pelos outros sábios; nada há mais digno de apreço

²³⁴ Cf. *ibid.*, 1, 38.

²³⁵ Essa teoria é amplamente reconhecida como tendo sido desenvolvida por Evêmero de Messina, (chamado de ateu, segundo Sexto Empírico). Ele compôs uma obra intitulada *História sagrada* (*Hierà anagraphé- Τερά ἀναγραφή*), na qual postulou a sua doutrina sobre como os deuses tradicionais, na verdade, foram rei poderosos, que, após a morte, foram deificados por seus súditos. Tal perspectiva é tida como de grande influência no mundo antigo, de modo que ela passou a ser denominada como evemerismo. Para uma compreensão sobre o lugar dessa concepção no debate sobre existência de deus (ou deuses), cf. *M.*, 9, 14-17, 51. Ver também. Hornblower; Spawforth, 2012, p. 547.

²³⁶ Cf. *M.*, 9, 19, 42-44.

do que a virtude, e quem a tiver atingido merecerá a nossa estima seja qual for o país onde habite (*N. D.*, 1, 121, tradução de Campos)

Aqui, Cota continua a destacar o problema presente na filosofia epicurista, que alega que os deuses possuem uma natureza excelente, mas não são benévolos em relação aos humanos, pois os mesmos não se importam com eles, o que resultaria em um esvaziamento do significado da crença religiosas. É por isso que o acadêmico elogia os estoicos, uma vez que eles fomentam a amizade entre os sábios e a prática da virtude. A partir desse ponto são destacadas as implicações práticas decorrentes da filosofia epicurista que, ao afirmar que a benevolência e a cooperação mútua entre os humanos não passam de uma demonstração de fraqueza, os epicuristas são acusados pelo acadêmico de negar a importância da amizade²³⁷ que, derivada da palavra *amor*, carrega o significado relativo ao cultivo do interesse pelo benefício de quem se estima e a relação desinteressada. Com efeito, Cota acrescenta o argumento de que em relação aos deuses, os quais não precisam de nada, “a estima entre si e a benevolência para com os homens são muito mais desinteressadas ainda”. Dessa forma, o acadêmico compreende que negar essas coisas, prática que ele acusa Epicuro de ter adotado, seria o mesmo que ser contrário à necessidade das preces, à veneração aos deuses, à instituição de pontífices que presidem o culto, de áugures, os quais fazem os auspícios, os pedidos e as promessas que são feitas aos deuses imortais (*ibid.*, 122).

Nesse contexto, Cota ainda questiona sobre como poderia subsistir o sentimento do sagrado²³⁸ se os deuses não se interessam pela humanidade, e qual seria o sentido de falar sobre eles enquanto seres animados que não se importam com coisa alguma. Dessa forma, Cota recorre a Possidônio²³⁹ que, segundo ele, estaria muito mais perto da verdade, pois

quando escreve no livro V do seu tratado *A natureza dos deuses* que para Epicuro os deuses não existem, que tudo o que diz sobre os deuses imortais destina-se apenas a evitar a hostilidade popular. Epicuro não era com certeza estúpido a ponto de imaginar um deus semelhante a um mísero humano, <um deus> feito apenas de contornos sem substância, dotado dos mesmos membros que o homem, mas incapaz de fazer deles o mínimo uso, um ser sem espessura, transparente, que nada dá a ninguém, em nada ajuda ninguém, que não se ocupa

²³⁷ *amicitia*.

²³⁸ *sanctitas*.

²³⁹ Cf. Obbink, 1989.

nem faz absolutamente nada, numa palavra, um ser que, por natureza, não poderia sequer existir. Dando-se conta disto, Epicuro manteve os deuses no discurso, mas eliminou-os da realidade. (*Ibid.*, 1, 123, tradução de Campos)

De todo modo, o acadêmico, baseado no estoico Possidônio, analisa a maneira como o escolarca do jardim imagina a noção de deus e conclui que, no fim das contas, esse tipo de ser jamais poderia ser considerado como tendo uma existência real, uma vez que a filosofia do jardim compreende a noção de divino enquanto algo que apenas tem forma humana, carecendo de uma corporeidade concreta e, além disso, não é benévolo a quem quer que seja. Nesse sentido, a crítica dirigida a essa teoria sobre a natureza dos deuses busca demonstrar que as ideias de Epicuro parecem mais formular uma certa noção de deus enquanto uma mera abstração, como se as divindades fossem apenas uma representação paradigmática do modo de vida proposto por esse filósofo. Cota, por fim, apela em seu discurso quando menciona certa visão que atribui a Epicuro o título de ateu inconfesso. E assim, o livro I do diálogo *Sobre a natureza dos deuses* é finalizado com a crítica acerca da doutrina epicurista, a qual indica que

se o deus é um ente tal que não faz nenhum bem aos homens, nem por eles tem amizade, pois ... que passe muito bem! Para quê pedir-lhe: "*Sê-me propício?*" Ele não pode ser propício a ninguém, uma vez que em vosso entender toda a manifestação de benevolência ou de afecto não é mais do que sintoma de fraqueza." (*N. D.*, 1, 124, tradução de Campos).

Ou seja, segundo tal ótica, a filosofia do jardim não faz nada além de promover uma espécie de “esvaziamento” da vida religiosa e da relação entre os homens e os deuses. Nesse caso, a crítica de Cota visa conduzir esse debate a um ponto de vista mais tradicional sobre o modo como os deuses são concebidos, e, quando tal perspectiva é comparada com as teses de Epicuro, observa-se que não há congruência em uma teoria que admite a existência dos deuses e, contudo, nega que os mesmos agem em favor dos seres humanos, quer esses últimos sejam bons, quer maus.

5 EXPOSIÇÃO DA TEOLOGIA ESTOICA POR BALBO (N. D., 2, 4-167)

5.1 Introdução ao livro II

Ao realizar uma espécie de transição em relação aos discursos expostos no livro I, a introdução do livro II apresenta Caio Veleio elogiando as objeções de Caio Aurélio Cota, como também a sua excelente capacidade oratória, típica de um seguidor da Academia, para, depois, convocar Lucílio Balbo a fim de que o estoico possa tomar a palavra.

Que imprudência a minha, esta de atrever-me a defrontar um seguidor da Academia que é ao mesmo tempo um excelente orador. Não correria eu qualquer perigo perante um acadêmico pouco eloquente ou um orador desconhecedor desta filosofia, por eloquente que fosse. Em nada me perturbariam uma torrente de palavras vazias de conteúdo, ou um pensamento subtil expresso num estilo descarnado. Mas tu, Cota, és perito nos dois domínios: apenas te faltou a presença do público bem como a dos juizes. A nossa controvérsia prosseguirá noutra altura. Agora vamos antes escutar Lucílio <Balbo>, se ele estiver disposto a isso (N. D., 2, 1, tradução de Campos).

Dado esse cenário, Balbo intervém no diálogo e reivindica de Cota uma exposição, cujo intuito é usar a mesma eloquência empregada para refutar os deuses falsos²⁴⁰, algo já realizado no discurso anterior, para apresentar os verdadeiros²⁴¹. Ainda, o personagem estoico exige que o acadêmico — enquanto filósofo e pontífice — tenha, acerca dos deuses imortais²⁴², “não uma opinião indecisa e vaga à moda da Academia, mas sim fazer deles uma concepção firme e segura, como sucede na nossa escola” (*ibid.*, 2, 2, tradução de Campos). Assim, segundo o seu julgamento, o defensor da doutrina do pórtico tenta impelir o seu interlocutor a não performar a sua fala como havia feito anteriormente, isto é, usando a sua eloquência para elaborar um discurso crítico, baseado no método acadêmico de exposição das doutrinas opostas. Isso, na visão do estoico, seria uma prática indigna de alguém como Cota, que deveria propor uma doutrina firme e segura sobre a natureza dos seres divinos.

²⁴⁰ *falsos deos.*

²⁴¹ *veros.*

²⁴² *de dis immortalibus.*

Em contrapartida, Cota se manifesta, lembrando Balbo sobre aquilo que ele havia declarado anteriormente:

Parece que esqueceste o que disse ao princípio, que é para mim mais fácil, sobretudo em matérias tão complexas, justificar as ideias com que não concordo do que aquelas que perfilho! Ainda que eu tivesse ideias bem claras sobre esta questão, depois de ter falado por tanto tempo, prefiro que seja a tua vez de falar, e eu de escutar-te (*ibid.*, tradução de Campos).

Após se referir ao papel que ele se propõe assumir na qualidade de partícipe presente discussão²⁴³, Cota convoca Balbo a tomar a palavra, o qual inaugura o seu discurso da seguinte maneira:

Em termos gerais, a nossa escola divide em quatro partes toda a questão relativa aos deuses imortais. Em primeiro lugar afirma a existência dos deuses; em segundo, explicita os seus atributos; em terceiro, sustentam que o universo é por eles governado; finalmente, pensam que eles se preocupam com a espécie: humana. Nesta nossa conversa de hoje devemos analisar apenas as duas primeiras; as partes terceira e quarta, como são mais complexas, poderão ficar para outra oportunidade (*ibid.*, 3, tradução de Campos).

Cota, por sua vez, manifestando o seu interesse em ouvir acerca dos pontos estipulados por Balbo e ao julgar a ocasião oportuna, encoraja o seu adversário a tratar de todos os tópicos integralmente, dizendo que “não só porque estamos sem obrigações, mas também porque estamos tratando de matérias mais importantes do que qualquer obrigação” (*ibid.*, tradução de Campos). O diálogo, então, passa a apresentar os argumentos estoicos acerca da natureza dos deuses.

5.2 As provas da existência dos deuses (N. D., 2, 4-44)

5.2.1 O primeiro conjunto de provas da existência dos deuses (N. D., 2, 4-12)

Inicialmente, o personagem estoico apresenta o primeiro conjunto de provas da existência dos deuses, o qual tem a sua base nos seguintes pontos: a contemplação do céu; o consenso geral; os testemunhos da história romana sobre epifanias divinas e o exercício das práticas divinatórias por parte dos áugures e dos arúspices. Baseado nisso, ele

²⁴³ Cf. *ibid.*, 1, 57.

demonstra a sua confiança na concepção de que a contemplação do céu por parte de qualquer pessoa traz, em si mesma, a evidência da existência dos deuses, o que dispensaria qualquer tipo de demonstração (*ibid.*, 4):

O primeiro ponto não creio que careça de demorada argumentação. Quando levantamos os olhos para o céu e contemplamos o conjunto infindável dos corpos celestes, o que pode haver de mais claro, de mais evidente, do que a existência de uma força dotada de superior inteligência que rege todo o universo? A não ser assim, como poderia Énio, com a concordância geral, exclamar:

Olha lá no alto, este brilho que todos invocam sob o [nome de Júpiter!]

Sim, não é outro senão Júpiter, o senhor da natureza, que com um aceno rege o universo, e é também, como lhe chama Énio,

O pai dos deuses e dos homens [...] (tradução de Campos).

De acordo com esse raciocínio, o ato de olhar para o céu proporciona a experiência que revela a existência de uma força e de uma inteligência²⁴⁴ por meio da qual todas as coisas são governadas²⁴⁵. E Balbo vai além, sendo mais incisivo, ao apontar que o que conduz o universo não é apenas uma força, mas o próprio Júpiter²⁴⁶, o pai dos deuses e dos humanos²⁴⁷, o deus onipresente²⁴⁸ e onipotente²⁴⁹.

Ao reforçar esse argumento, Balbo indica que duvidar disso é quase como duvidar da existência do Sol, ou seja, é como questionar acerca da existência daquilo que se manifesta claramente a todos. E se, de fato, as coisas são como tal como foram descritas anteriormente, não subjazem apenas os indícios naturais que provam que os deuses existem, mas há também a ideia central de que todos os seres humanos têm, em suas almas ou mentes²⁵⁰, o conhecimento sobre o divino, pois

Se não tivéssemos bem estabelecida e firme na nossa mente a ideia de 'deus' nunca esta crença se manteria de modo tão constante, e se reforçaria com a

²⁴⁴ *numen praestissimae mentis.*

²⁴⁵ *regantur.*

²⁴⁶ Júpiter (lat. Jove) ou Zeus (gr. Ζεύς). Esse tipo de concepção também aparece em *D. L.*, 7, 135 (tradução nossa): “deus é tanto um, quanto a mente, destino e Zeus; ele também é chamado por muitos outros nomes” (*Ἐν τ’ εἶναι θεόν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμῆν καὶ Δία· πολλάς τ’ ἑτέρας ὀνομασίας προσονομάζεσθαι*).

²⁴⁷ *patrem divumque hominum.*

²⁴⁸ *praesentem.*

²⁴⁹ *praepotentem.*

²⁵⁰ *animis.*

passagem do tempo, tonando-se sempre cada vez mais enraizada à medida que os séculos e as gerações se sucedem. [...] O tempo apaga as imaginações fantasiosas, mas confirma os juízos fundados na natureza. Por isso mesmo é que, tanto no nosso povo como nos restantes, o culto divino e a sacralidade da religião vão-se afirmando mais importantes e disseminadas com o tempo. Este progresso não é fruto irracional do acaso. Sucede, sim, porque com frequência os deuses, pela sua presença, tornam manifesto o seu poder [...] (*ibid.*, 2, 5, 6, tradução de Campos).

Diante disso, Balbo aponta que a prova da existência das divindades também se expressa por intermédio das práticas religiosas, isto é: pelo culto ao divino e pela sacralidade das religiões que vão se difundindo com o tempo e, semelhantemente, pelos exemplos de relatos de manifestações do poder dos deuses e outras ocasiões históricas. Com isso, o estoico menciona as predições²⁵¹ e o pressentimento dos acontecimentos futuros²⁵², juntamente com os fenômenos portentosos, prodigiosos e as aparições dos deuses enquanto “ferramentas” que servem para revelar e prevenir sobre aquilo que há de se suceder.

Essas coisas, segundo o estoico, também são verificadas nos casos em que algumas figuras históricas da política romana não respeitaram os deuses, como P. Clódio, que zombou dos deuses durante a primeira guerra contra Cartago. Nessa ocasião narrada por Balbo, Clódio havia recebido um sinal divino a partir dos frangos que recusaram a comida²⁵³, porém ele os lançou na água para que bebessem, já que esses animais não queriam comer. O resultado desse ato custou lágrimas a Clódio, assim como uma catástrofe ao povo romano. Somado a esse exemplo, L. Júnio é citado na ocasião da mesma guerra, quando perdeu a sua esquadra durante uma tempestade por não ter obedecido aos auspícios. Como consequência de suas atitudes negligentes em relação aos deuses, Clódio foi condenado diante do povo e Júnio suicidou-se. Em outra ocasião, Célio é citado como quem narra que Caio Flamínio, por não ter observado os rituais religiosos, tornou trágica a derrota da República na batalha do lago Trasimeno. Sendo assim, tais circunstâncias descritas²⁵⁴ são utilizadas para fundamentar a compreensão de que o

²⁵¹ *prasedictiones*.

²⁵² *praesensiones rerum futurarum*.

²⁵³ Para uma descrição dessa prática, cf. *Div.*, 2, 72-74.

²⁵⁴ Em *Div.*, 2, 71, Cícero, na qualidade de partícipe da discussão sobre a adivinhação, ao tratar especificamente dos auspícios, diz o seguinte: “Não contesto que teriam merecido os mais severos castigos os cônsules P. Clódio e L. Júnio por se terem feito ao mar contrariamente aos auspícios; era seu dever ter obedecido aos rituais, e nunca manifestar com tanta arrogância o seu menosprezo pelas tradições pátrias. Foi, portanto, com toda a justiça que um deles foi condenado por juízo popular e o outro ter-se mesmo suicidado. Flamínio desobedeceu aos auspícios, e por isso pereceram, ele e o seu exército.”

sucesso da República nas batalhas só é garantido a partir da obediência aos rituais considerados sagrados pela tradição do povo romano (*ibid.*, 2, 7, 8).

Ao descrever esses acontecimentos, Balbo reforça ainda mais a importância dos ritos, dos auspícios e da *auguratio* em favor da administração pública e da vitória em conflitos armados (*ibid.*, 9). E como exemplificação disso, o personagem estoico emula o comportamento de certos antepassados e diz que

No tempo dos nossos maiores [...] era tal o poder da religião que alguns comandantes ofereciam a vida aos deuses imortais em defesa da república, com o rosto velado e mediante a recitação de certas fórmulas. Posso recordar muitas recomendações contidas nos livros sibilinos ou nas respostas dos arúspices susceptíveis de confirmar que não devia causar perplexidade a ninguém (*ibid.*, 10, tradução de Campos).

Tal menção aos antigos²⁵⁵, segundo o estoico, se apresenta como a tentativa de demonstrar que a relação entre deuses e humanos é tão evidente, que os empreendimentos coletivos do povo romano dependem da manutenção do seu vínculo com os seres divinos. Esse tipo de apontamento busca provar que a configuração de uma dada estrutura religiosa é, desde sempre, dotada de relevância, de modo que a subsistência de uma sociedade depende da compreensão dos assuntos relativos aos deuses, sobretudo acerca da maneira como eles se manifestam aos humanos.

Nesse sentido, Balbo reforça que qualquer tipo de negligência em relação à prática religiosa pode resultar em prejuízos até para a administração da vida pública. Assim, (*ibid.*, 10-12) ao citar, como exemplo, um problema ocorrido durante o segundo consulado de Tibério Graco, quando esse último estava organizando uma eleição para novos cônsules, o estoico narra como os antepassados romanos, quando se dispuseram a corrigir seus erros, a fim de obedecer às prescrições dos áugures, na verdade, estavam se colocando sob o designio dos deuses e com isso, evitando causar mais danos à República.

Dessa forma, Balbo fundamenta o seu discurso em favor da existência dos deuses, demonstrando que, se os primeiros enviam sinais para os humanos e se também há aqueles que são capazes de interpretar tais coisas a fim de que esses últimos tenham conhecimento

²⁵⁵ Em *ibid.*, 2, 76, Cícero reforça novamente essa questão ao dizer que “Os nossos maiores nunca entrevam em guerra sem previamente terem consultado os auspícios [...]”.

acerca das deliberações deles, então, é necessário que eles existam, pois só é possível estabelecer a interpretação da vontade de um ser que existe. Diante disso, o estoico reforça o seu discurso incluindo o raciocínio de que, mesmo que haja erro na interpretação dos sinais enviados pelas divindades, o problema não se encontra na natureza divina, contudo na limitação da compreensão humana. Portanto, ainda que houvesse qualquer problema em relação à apreensão de tais manifestações que assinalam algum intento divino, isso não abalaria o fato de que é fundamental a concordância entre os humanos de todos os povos de que os deuses existem.

5.2.2 Cleantes e as provas do consenso geral da noção de deuses (*N.D.*, 2, 13-15)

Prosseguindo em seu discurso, Lucílio Balbo mantém-se alinhado aos pontos tratados anteriormente e, buscando reforçá-los, passa a discorrer sobre como a filosofia estoica fundamenta o princípio do consenso universal sobre a existência dos deuses. A partir daí, o personagem estoico trata das quatro explicações de Cleantes sobre a existência das noções dos deuses formadas nas mentes dos seres humanos (*N. D.*, 2, 13). A primeira delas diz respeito aos argumentos já apresentados acerca da previsão dos acontecimentos futuros (*ibid.*, 7-12), ou seja, sobre a possibilidade de os seres humanos interpretarem os desígnios divinos por intermédio de sinais, cuja compreensão pode se estabelecer a partir do exercício das práticas divinatórias. A segunda advém do princípio de que os benefícios advindos do clima temperado, a fecundidade da terra e a abundância dos demais recursos naturais contribuem para a afirmação de que os deuses existem. A terceira explicação se refere aos medos que perturbam a mente humana, isto é, de certos fenômenos não usuais, os quais se manifestam na natureza, como, por exemplo, os diversos tipos de tempestades, as epidemias, os tremores de terra, o nascimento de pessoas e animais com características físicas anômalas, o que também inclui o aparecimento de cometas e do chamado duplo Sol ou parélio²⁵⁶ (*ibid.*, 14).

Em seguida, ao destacar a quarta explicação como a mais importante de todas. O estoico aponta que ela diz respeito ao movimento do céu, sua constante revolução, a diferenciação, a utilidade, a beleza, a ordenação do Sol, da Lua e de todos os demais astros. Esse conjunto de fenômenos confrontaria a noção de acaso, porque o modo como os corpos celestes se movem ordenadamente e se apresentam de maneira organizada,

²⁵⁶ Cf. *Sobre a República* [*Rep.*], 1, 15, 32.

manifestam a possibilidade de compreendê-los como se fossem entes regidos por uma causa, uma mente que estabelece a regularidade presente em tudo que existe. Dessa forma, esse tipo perspectiva sustenta que nada é fortuito, pois

Se alguém entrar casualmente numa casa, num ginásio, numa praça pública, e observar como nestes espaços tudo obedece a uma concepção, a um plano ordenado e metódico, não pode deixar de pensar que nada disto é fortuito, mas sim que haverá alguém a quem caiba tudo ordenar e a quem tudo obedeça; por maioria de razões, quem observar a vastidão dos movimentos, a variedade das órbitas, a ordem que preside a tão grande quantidade e qualidade de corpos <celestes> , que nunca ao longo de séculos e séculos cometeram o mínimo erro, tem necessariamente de admitir a existência de uma mente que regule toda esta imensa massa em movimento (*ibid.*, 15, tradução de Campos).

Essa última explicação de Cleantes é compreendida por Balbo como a que melhor contribui para a sustentação da concepção de que toda a natureza é organizada de acordo com uma racionalidade, uma espécie de ordenamento que planifica toda a estrutura do universo²⁵⁷, noção essa que rejeita a afirmação de que as coisas são como são por conta do acaso. Isso fundamenta também o entendimento de que a simples contemplação do movimento dos astros, suas órbitas e sua multiplicidade fazem com que qualquer observador seja capaz de perceber uma série indícios presentes no universo que revelam que há uma espécie de mente capaz de regular detalhadamente o movimento dos corpos celestes.

5.2.3 Argumentos sobre a divindade do mundo (*N. D.*, 2, 16-39)

Ao citar as palavras de Crisipo, Balbo prossegue em seu discurso, elencando argumentos que aludem à existência de uma razão superior à humana como indício da existência de deus:

Se há algo na natureza que a mente, a razão, a força humana não possam levar a cabo, o ser que o possa levar a cabo tem necessariamente de ser superior ao homem; ora os objectos celestes, todos quantos obedecem a uma ordem eterna, não podem ser realizados pelo homem; logo, o ser por quem estes objectos são produzidos é superior ao homem. Temos outro nome para dar-lhe melhor do que deus? Ora, se não houver deus, o que poderá haver na natureza superior ao homem? Só este possui razão, e nada há de mais valioso do que a razão. Se,

²⁵⁷ *M.*, 9, 75-87.

porém, o homem pensar que nada há na natureza que lhe seja superior apenas dá prova de uma insensata arrogância. Logo tem de haver algo de superior. Por consequência, tem de existir deus (*N. D.*, 2, 16, tradução de Campos).

Como acréscimo a esse tipo de compreensão, o mesmo personagem faz uma analogia em relação a um observador de uma casa grande e bela que, embora não veja o dono da mesma, não diria que sua finalidade é abrigar ratos e doninhas. Com isso, ele deduz que, pela vastidão do mar, da terra e dos mais variados corpos celestes, alguém pressupor que o universo é exclusivamente a morada dos humanos e não dos deuses imortais, seria uma loucura. Ainda, quando se pensa do ponto de vista da especificidade de onde os seres vivos habitam, Balbo alude à noção de que seres superiores habitam regiões onde o ar é mais rarefeito, nos quais a atmosfera é menos pesada. Além disso, o estoico se dispõe a argumentar em favor da tese de que os seres humanos, ainda que sejam racionais, por habitarem as superfícies terrestres, são necessariamente menos inteligentes do que aqueles que habitam as regiões superiores do *kósmos* (*ibid.*, 2, 17).

Logo em seguida, a argumentação de Balbo passa a focar na tentativa de comprovar a superioridade da natureza do mundo. Assim, Balbo se baseia na ideia de que a presença de todos os elementos, como a terra, o fogo, a água e o ar, assim como a razão ou a mente humana são indícios de que tudo que compõe a natureza humana advém da própria natureza do universo. Visto que todos os elementos têm a mesma origem, o mesmo pode ser dito a respeito da razão, a mente, a capacidade de decisão, o pensamento e a sabedoria enquanto atributos que se encontram presentes no mundo. A partir desse raciocínio, o estoico passa a justificar a sua tese ao dizer que não existe nada superior ao mundo, nem mais interessante, nem mais belo e, ainda “nem sequer nos é possível imaginar algo que lhe seja superior. Por outro lado, se nada é mais valioso do que a razão e a sapiência, teremos de admitir que o mundo as possui, pois nada é superior ao mundo” (*ibid.*, 2, 18, tradução de campos).

Em seguida, o representante da filosofia do pórtico declara que o mundo é como uma unidade harmônica formada por todos os entes. Ele fundamenta essa tese, explicitando que a regularidade de certos fenômenos, como o ciclo das estações, as marés e as correntes que se formam nos estreitos relativas ao nascimento e ao ocaso da Lua, a simultaneidade entre a rotação geral do céu e a manutenção das órbitas dos astros são considerados como indícios da coexistência harmônica entre as diversas partes do

universo, fatos esses que permitem ao estoico concluir acerca da existência de um contínuo sopro divino²⁵⁸ capaz de regular e manter a ocorrência desses fenômenos naturais (*ibid.*, 19).

Antes de dar continuidade aos argumentos sobre a divindade do mundo, Balbo faz uma pausa em seu discurso a fim de explicitar o seu procedimento retórico e de se precaver diante das críticas acadêmicas²⁵⁹. Em seguida, o mesmo faz uso do argumento silogístico do fundador da filosofia da *Stoa*, Zenão de Cítio a fim de fundamentar a tese de que o mundo é um deus:

"Tudo quanto dispõe do uso da razão é superior a tudo quanto não dispõe da razão; nada existe que seja superior ao mundo, logo o mundo dispõe do uso da razão." Usando uma forma semelhante é possível demonstrar que o mundo é sábio, que o mundo é feliz, que o mundo é eterno. Todos os entes que possuem estas qualidades são superiores àqueles que delas não dispõem; nenhum ente, porém, é superior ao mundo, donde se conclui que o mundo é deus (*ibid.*, 21, tradução de Campos).

Nessa tentativa de argumentar que o mundo é deus, Balbo recorre à famosa distinção entre o que é e o que não é racional. Em acréscimo, ele deduz que o mesmo é sábio, feliz e eterno e, uma vez que o mundo é superior a todas, principalmente em relação aos entes coisas que não possuem essas características e, porque tudo está contido nele, é possível verificar que ele possui esses traços em grau máximo, algo que, segundo o pensamento estoico, o caracteriza como divino. E, visto que nada supera o mundo, logo, o mundo é divino.

Ademais, Balbo menciona que

²⁵⁸ *unus diuvinus et continuatus spiritus*.

²⁵⁹ "Quando estas matérias são tratadas neste estilo mais amplo e alargado, como eu tenciono fazer, é mais fácil evitar as capciosas observações dos Acadêmicos. Quando, porém, a argumentação se baseia em concisos silogismos, como fazia Zenão, ficamos mais expostos à crítica. Do mesmo modo que um curso de água corrente dificilmente, ou mesmo nunca, se deixa contaminar, enquanto a água de um charco estagnado a breve trecho está imputa, também um discurso fluente retira acutilância às observações dos críticos, enquanto um raciocínio cerrado e conciso não se defende com facilidade" (*ibid.*, 20, tradução de Campos).

O mesmo <Zenão> usava também este argumento: "Nenhuma parte de um ente desprovido de sensibilidade é dotada da faculdade de sentir; todas as partes do mundo têm sensibilidade; logo o mundo dispõe da faculdade de sentir."

E prossegue, com ainda maior concisão: "Nenhum ente que seja inanimado e irracional será capaz de gerar um ser animado e dotado de razão; ora o mundo gera entes animados e dotados de razão; logo o mundo é um ente animado e dotado de razão." Servindo-se de um símile, prática nele habitual, conclui assim o raciocínio: "Se as oliveiras gerassem flautas melodiosas, acaso duvidarias que a técnica da flauta era inata nas oliveiras? O mesmo passar-se-ia com os plátanos se gerassem liras harmoniosas: também aqui pensarias que a arte da música era inata nos plátanos. Ora como não há-de o mundo ser um ente animado se é certo que gera entes animados e sábios?" (*ibid.*, 22, tradução de Campos).

Tudo isso serve para confirmar a base da filosofia estoica sobre o universo enquanto um ser divino que é composto por partes que detêm a sensibilidade, qualidade essa que lhe confere a possibilidade de ser considerado um ser vivo ou animal²⁶⁰. Em conjunto com essa característica, tenta-se comprovar a concepção de que o universo, uma vez que ele é superior a todos os demais entes, é tido como divino, porque, se na natureza verifica-se a presença de seres dotados de razão e alma, e se o mundo os gera, isso significa que o mundo é um ser racional e animado, pois ele é a causa da geração de entes animados e sábios.

Em seguida, Balbo passa a desenvolver uma outra descrição do universo. Ele argumenta que o calor, que perpassa todo universo, é a causa do movimento, da vida e da conservação de todas as coisas, do mesmo modo que é o princípio regulador²⁶¹ do mundo e da razão humana (*N. D.* 2, 23-32). Isto posto, ele diz que há o pressuposto básico de que todos os seres que crescem e se alimentam dependem do calor. Na sequência, advém a noção de que tudo que tem uma natureza ígnea é capaz de mover-se por si mesmo, sendo a sensibilidade e a própria vida sustentadas pelo calor, e, na sua ausência, todo ser vem a enfraquecer-se e extinguir-se.

Sendo assim, um argumento de Cleantes é evocado para fundamentar que o calor se encontra presente em todo corpo animado. São citados os alimentos e os resíduos expelidos pelo corpo, que contêm calor, assim como as artérias. Dessa maneira, Balbo tenta assegurar que o calor é uma força vital que atua em favor de todos os seres vivos.

²⁶⁰ Lat. *animal*, gr. *zoôn*- ζῷον.

²⁶¹ *hegemonikón*- ἡγεμονικόν.

Essa compreensão de que o calor constitui todas as partes do universo contribui para a explicação da natureza do fogo, o qual penetra todas as coisas e está presente em todos os elementos que compõem a natureza do mundo.

Sendo assim, o personagem estoico trata rapidamente da questão da existência do calor no elemento terra, cuja manifestação pode ser observada a partir da fricção das pedras que emitem certas faíscas. Em seguida, Balbo alega que a própria terra, após ter sido escavada, emite calor. Ele diz ainda que é possível extrair a água quente das nascentes perenes, mesmo no inverno, porque há uma grande quantidade de calor já conservada dentro da própria terra, mesmo nos períodos inverniais. Esse raciocínio também explicita que as sementes que germinam na terra e as plantas geradas a partir delas, as quais são fixadas pelas suas raízes, nascem e crescem devido à moderação do calor, casos esses que demonstram que o calor se preserva na terra.

Logo em seguida, Balbo continua argumentando sobre a perenidade do calor a partir do tema dos estados físicos da água. Ele expõe que isso ocorre porque a variação dos estados desse elemento tem como causa a determinação do grau de ausência ou presença do calor. Desse raciocínio, o mesmo depreende a ideia de que o mar contém calor quando é agitado pelos ventos, o que faz com que ele venha a aquecer, também por intermédio da agitação violenta de suas regiões mais profundas, situação análoga ao que ocorre com o corpo humano, cuja elevação da temperatura ocorre pela prática de exercícios físicos.

O ar, segundo Balbo, também não se encontra fora dessa compreensão, pois o calor presente nele se manifesta por meio da evaporação da água, quando esse elemento passa por um processo de agitação, ocasião em que o mesmo começa a ferver. E na intenção de encerrar seu discurso sobre os quatro elementos, o personagem estoico aponta que o quarto (o fogo) é o que constitui o mundo e distribui o seu calor salutar pelos demais elementos, por isso ele é tão primaz para a vida. Portanto, o mesmo alega que a preservação de todas as coisas depende do calor, porque o elemento ígneo transpassa toda natureza como uma energia criativa e reprodutiva de todos os entes, permitindo que todas as espécies de animais e plantas nasçam e se desenvolvam.

Em seguida, Balbo destaca a noção estoica de que subjaz um princípio natural, dotado de sensibilidade e razão que torna o universo coeso e preserva-o, de modo que

todo o ente <existente no mundo> de natureza simples e formado por uma só substância que existe combinado e conexo com outra substância tem necessariamente em si um componente dominante: no homem, por exemplo, é o intelecto, no animal é algo que faz as vezes do intelecto e é responsável pelos seus instintos; pensa-se também que nas árvores e nas plantas nascidas da terra esse resida nas raízes [...] (*ibid.*, 2, 29, tradução de Campos).

Nesse sentido, ao tratar de todo o universo, o representante da filosofia do pórtico busca fundamentar a compreensão de que toda natureza está conectada pela ação de um princípio regente²⁶², o elemento dominante da totalidade do universo que exerce poder sobre os demais. E, ao retomar a noção de que existe sensibilidade e razão em todas as partes do universo, uma vez que a noção estoica de mundo pressupõe que todos os entes fazem parte de um mesmo *kósmos*, há o acréscimo da concepção de que o elemento dominante encontra-se na parte do mundo em que se verifica a existência das faculdades da razão e da sensibilidade em maior grau. Com isso, o estoico conclui que o mundo é sábio²⁶³ e que o elemento que o torna coeso é racional, de modo que o mundo é considerado divino e todas as suas forças conservam-se coesas por essa natureza divina (*ibid.*, 30).

E, ao destacar novamente o fogo como elemento primordial em relação aos outros, o estoico afirma que o calor do mundo é o mais puro, luminoso, movediço e mais apto a estimular os sentidos do que o calor humano, já que o mesmo é o que dá mais vitalidade a todas as coisas. Na sequência, Balbo aponta qual é a origem do movimento e da sensibilidade tanto dos humanos, quanto dos animais. O calor não é só considerado como aquilo que move todas as coisas, de modo livre e puro, mas é capaz de mover-se sem qualquer impulso exterior, além de manter as coisas em seu estado de coesão (*ibid.*, 31). E, para reforçar a noção de que o mundo é um ser animado, o mesmo personagem evoca Platão (referido aqui como o deus dos filósofos), identificando-o como uma grande autoridade filosófica para indicar que existem duas espécies de movimento:

um próprio <do ente que se move>, o outro produzido por um impulso exterior; <dois dos entes>, o que move a si mesmo espontaneamente é de uma natureza mais divina do que o que é posto em movimento por um impulso alheio.

²⁶² greg. *hegemonikón- ἡγεμονικόν*; lat., *principatum*.

²⁶³ *sapiens*.

Segundo <Platão> o movimento espontâneo pertence em exclusivo às almas, e é a estas que ele atribui o início de todo o movimento. Assim, dado que todo o movimento tem a sua origem no calor intenso do mundo, e este calor, por sua vez, move-se espontaneamente sem precisar de nenhum impulso externo, deduz-se que é uma alma, donde a conclusão: o mundo é um ser animado (*ibid.*, 32, tradução de Campos)

Via essa constatação, Balbo pretende indicar que o mundo é tanto superior a qualquer elemento da natureza, quanto é dotado de inteligência. E, como certa parte do corpo humano é inferior à sua totalidade, o universo é analogamente superior às suas partes. Dessa maneira, depreende-se que o mundo é sábio em maior grau em relação a tudo que há e, uma vez que o ser humano é sábio, ainda que seja apenas uma parte do todo cósmico, é possível verificar que a totalidade do universo, que contém todas as coisas, é sumamente sábio.

A fim de destacar a noção de natureza divina, Balbo faz menção ao argumento da escala dos seres. Nesse sentido, ele intenta verificar que há uma gradação ontológica entre as formas de vida, partindo das mais simples até chegar à natureza divina (*ibid.*, 2, 33-36). A primeira observação que é feita diz respeito aos entes que se sustentam a partir do que vem da natureza. Esses são classificados como aqueles que nascem da terra, como, por exemplo, as plantas, as quais se mantêm com poucos recursos, já que não receberam da natureza nada além do alimento que as faz crescer. Por seu turno, os animais são dotados de sensibilidade e da capacidade de se movimentar, como também podem se atrair por aquilo que é útil e rejeitar o que lhes é prejudicial. E se os humanos, graças à razão, têm a possibilidade de dominar seus apetites, podendo refreá-los ou ceder aos mesmos, eles são considerados superiores aos demais entes, o que permite ampliar o presente raciocínio em favor da compreensão de que existem seres bons e sábios, dotados de uma reta razão desde o nascimento. Esses últimos são considerados divinos, a mesma classificação que cabe ao universo, no qual há uma perfeita, inata e absoluta racionalidade.

E, tendo isso em mente, Balbo acrescenta que

É lícito afirmar que em toda a instituição natural existe um grau extremo e perfeito. Assim como na videira ou no animal, a menos que alguma força estranha se interponha, vemos que a natureza destes entes segue o seu caminho até atingir o máximo desenvolvimento, e assim como na pintura, na construção civil ou nas outras artes há um nível em que a obra se dá por perfeita, também

na escala da natureza, e por maioria de razões, é necessário que exista um ponto de absoluta perfeição. No caso dos demais seres há muitos factores externos que podem impedir-lhes a perfeição, mas na natureza, tomada como uma totalidade, nenhuma força há que a impeça, pela simples razão de que o universo abarca e contém em si todos <os graus possíveis de ser>. Deve, por conseguinte, existir aquele quarto grau do ser, o mais elevado de todos, que nenhuma força pode atingir. É neste grau da escala que encontramos a natureza universal; e uma vez que esta é tal que é superior a todas as coisas e que coisa alguma lhe pode causar dano, segue-se necessariamente que o mundo é inteligente, e, podemos dizê-lo, sábio. [...] Mais ainda, se <o mundo>, embora dotado de razão, não fosse sábio desde o princípio, então estaria num patamar inferior à condição humana. Sim, porque o homem pode tornar-se sábio, ao passo que o mundo, caso não tivesse sido sábio ao longo de toda a eternidade dos tempos passados, de certeza que nunca adquiriria a sapiência, logo, seria inferior ao homem. Dado o absurdo desta conclusão só resta afirmar que desde o início o mundo é sábio e deve ser considerado um deus (*ibid.*, 35-36, tradução de Campos).

Em face do que foi exposto, é viável compreender que o discurso do filósofo estoico explicita que há um grau de perfeição na organização de toda as coisas e tal distinção gradual se reproduz na natureza, assim como na pintura e na construção. E, se o universo contém todas as coisas, no mesmo estão manifestos todos os níveis de gradação ontológica. Isso, segundo Balbo, levaria a compreender que o universo é o ser mais perfeito. Ainda, via essa argumentação das diferenças de grau entre os entes, o mesmo elucida que o mundo — considerado inteligente e sábio para os estoicos — pode ser compreendido dessa maneira, porque, como os humanos podem ser tornar sábios e são seres racionais, o universo, enquanto a totalidade dos seres, necessariamente tem o maior grau de sabedoria e racionalidade e, por isso, é tido como divino.

Ainda com base em Crisipo, Balbo alude à perfeição do mundo com a intenção de demonstrar que, exceto ele, não há ser que não seja carente de algo e imperfeito, pois só o mundo é coeso, perfeito e completo, quantitativa e qualitativamente. Além disso, salvo o mundo, todas as coisas foram geradas por causa de outras, o que inclui todos os objetos, animais e até os seres humanos, esses que, por sua vez, foram criados para contemplar e imitar o próprio mundo, e, mesmo que venham a estar longe da perfeição, ainda detêm uma partícula dela²⁶⁴.

²⁶⁴ Lat. *perfectus*. Cf. *SFV* 2, 1153 (*N. D.*, 2, 140). Segundo Escobar (1999, p. 190, n. 91), quando o personagem estoico indica que o ser humano é uma partícula do que é perfeito, ele faz alusão à ideia de que o mesmo nasceu para imitar a perfeição do universo e viver em harmonia com ele, no sentido de viver na dinâmica da correspondência entre o macrocosmo e o microcosmo, sendo o ser humano esse último. Ver também. Pease, 1958, p. 631.

E, para finalizar os argumentos em defesa da divindade do mundo, o estoico retoma a ideia de que o mesmo é perfeito e se, de fato, ele é assim, deve conter todas as coisas em si mesmo. Desse modo, já que o universo é perfeito²⁶⁵ e excelente²⁶⁶, ele deve ter mente e razão, pois não há nada que seja melhor do que essas duas coisas. E, se entre os demais seres há uma distinção de qualidades, quando um se encontra em um estado de maturidade mais elevado, como é o caso do cavalo em relação ao potro, do cão ao cãozinho e do menino ao homem, por sua vez, o mundo é aquilo que detém todas as qualidades e é perfeito em absoluto. Tendo elaborado esses argumentos como os precedentes, o defensor da filosofia da *Stoa* constata que “ora, nada há de mais perfeito do que o mundo; nem melhor do que a virtude, logo, a virtude é uma qualidade própria do mundo” (*N. D.*, 2, 39, tradução de Campos). E, por fim, ainda que o ser humano não seja perfeito em sua própria natureza, a virtude se estabelece nele enquanto parte do mundo. Logo, seria mais evidente a compreensão de que a virtude subjaz no mundo, de modo que esse mesmo seja sábio e, conseqüentemente, considerado um deus.

5.2.4 A divindade dos astros (*N. D.*, 2, 39-44)

Após ter chegado à conclusão de que o mundo é divino, ainda em *N. D.*, 2, 39, Balbo começa a dissertar sobre a divindade dos corpos celestes que surgem a partir da parte mais móvel e pura do éter, sem a composição de outro elemento natural, os quais também são considerados quentes e transparentes, dados que o levam à compreensão de que tais corpos são seres dotados de inteligência, sensibilidade e alma. Esse mesmo personagem avança em seu discurso, apontando os indícios que dão base para o princípio que ele pretende defender. Dessa maneira, baseado em Cleantes (*ibid.*, 40, 41), Balbo assevera que os corpos celestes são compostos pelo fogo enquanto elemento primordial, algo que é atestado pela vista e pelo tato. Isso, como o estoico destaca, comprova-se pela luminosidade e pelo calor do Sol que se manifestam por todo universo, que são mais potentes do que qualquer chama, visto que o seu brilho se espalha pela imensidão do universo, e o calor emitido pelos seus raios tanto pode aquecer, quanto queimar, dados que fortalecem a noção de que o Sol é constituído pelo fogo.

Ao dissertar sobre o tipo de fogo que constitui o Sol, a primeira coisa que o estoico diz é que ele não é composto pelo fogo apropriado para o uso corrente dos

²⁶⁵ *perfectus*.

²⁶⁶ *optimus*.

humanos, cuja funcionalidade é preparar alimentos, mas por outro fogo, o qual constitui todos os seres animados. Ao concluir que o primeiro tipo de fogo destacado consome as coisas, as devasta e as destrói, o mesmo personagem argumenta que o outro conserva a vida, a saúde, alimenta e, além disso, faz crescer e dota os entes de sensibilidade. Ditas essas coisas, se o Sol faz com que tudo se crie, cresça, floresça e que cada coisa se desenvolva conforme a sua espécie, logo, ele é semelhante àquele fogo que subjaz nos corpos dos demais seres vivos. Concebe-se, assim, que tal astro é um ser vivo como os demais, sendo todos constituídos pelo calor celeste, isto é, o éter ou céu²⁶⁷.

Agora, partindo de uma concepção aristotélica²⁶⁸ (*ibid.*, 42, 43), o estoico diz que, assim como surgem seres vivos na terra, na água e no ar, seria um absurdo negar que haja seres vivos na parte do universo mais adequada para o aparecimento deles. O éter, onde encontram-se os corpos celestes, considerado também como o elemento mais sutil, rarefeito e móvel, pode gerar seres com alta capacidade de movimentação, os corpos celestes, que também são dotados de inteligência e sensibilidade, características essas que, de acordo com Lucílio Balbo, permite considerá-los como divinos. Tal compreensão procede da perspectiva de que os entes que habitam as regiões mais rarefeitas, nas quais o ar é mais puro, têm maior capacidade intelectual, quando comparados aos que se encontram onde o ar é mais denso.

Esse argumento de que os corpos celestes habitam a parte etérea do universo fortalece a tese de que os seres que lá se encontram possuem uma inteligência superior em relação aos demais, e a comprovação da sensibilidade e da inteligência deles advém da regularidade dos respectivos movimentos, já que nada pode mover-se de modo constante sem nenhuma deliberação ou causa, nem de maneira irregular ou fortuita. Por conseguinte, o movimento dos corpos celestes seria oriundo de um processo racional, não uma obra do acaso. Portanto, emerge a conclusão de que os corpos celestes se movem por intermédio da sensibilidade e da sua divindade.

Por fim, o estoico encerra os argumentos sobre a divindade dos astros dizendo que

Não podemos deixar de louvar Aristóteles pelo facto de pensar que tudo quanto se move, o faz por ser essa a sua natureza, ou por acção de alguma força, ou

²⁶⁷ Cf. *SFV* 1, 504; *N. D.*, 1, 33, 37; *D. L.*, 7, 139. Aqui, Cícero não difere as duas coisas.

²⁶⁸ Cf. *Sobre a filosofia*, frag. 23.

pela a própria vontade; o Sol, a Lua e todos <os demais> corpos celestes movem-se: aqueles corpos que se movem por natureza, ou caem para baixo devido ao peso, ou sobem ao alto devido à sua leveza: ora nenhuma destas formas de movimento é própria dos astros, porquanto eles movem-se segundo uma órbita circular; também não podemos dizer que os corpos celestes se movem, contra a sua natureza, por uma qualquer força superior, pois que força haverá superior à sua?; a única possibilidade que resta é admitir que o movimento dos astros é voluntário. [...] Quem, perante estes factos, negar a existência dos deuses, não só demonstra a sua ignorância como também dá mostras de impiedade. E não há grande diferença entre negar <a existência de entes divinos> ou recusar-lhes toda a interferência e acção. Em meu entender, não agir é praticamente o mesmo que não existir. A existência dos deuses é de tal modo evidente que quase me parece não estar no juízo perfeito quem porventura se atreva a negá-la (*N. D.*, 2, 44, tradução de Campos).

Em suma, Balbo recorre a Aristóteles²⁶⁹ como autoridade para fundamentar a ideia de que o movimento dos seres ocorre pela ação de alguma força, pela sua natureza ou por sua vontade. E, ao falar a respeito das espécies de movimentos, esse mesmo personagem admite que “o movimento dos corpos celestes é voluntário”²⁷⁰. Dessa maneira, ele passa a considerar que esse ponto é tão evidente, que aqueles que negam a existência dos deuses devem ser considerados não só ignorantes, mas também como aqueles que apresentam traços de uma conduta ímpia. Assim, o estoico aponta que não há distinção entre negar o fato de que os deuses são seres ativos e a existência deles²⁷¹, de modo que ele pretende reforçar que é pela ação, ou melhor, pelo modo como o universo é regido por essa força divina é que se pode conceber a existência dos deuses.

5.3 A definição da natureza divina (*N. D.*, 2, 45-72)

5.3.1 Características da natureza divina (*N. D.*, 2, 45-59)

A questão da natureza divina é descrita pelo estoico, em primeiro lugar, a partir da caracterização do divino como um ser animado, superior a todos os demais seres, o que leva a atribuir essas mesmas definições ao universo, uma vez que ele detém todas essas características. Assim, Balbo introduz seu discurso da seguinte maneira:

²⁶⁹ Cf. *Sobre a filosofia*, frag. 24.

²⁷⁰ *motus astrorum sit voluntarius*.

²⁷¹ Aqui, Balbo está se referindo à Veleio (*ibid.*, 1, 51), o qual defendeu que os deuses são seres inativos, desfrutam de todos os bens possíveis, não têm nenhuma obrigação ou qualquer trabalho a realizar e Cota, quem critica essa visão defendida pelo epicurista, inclusive, aludindo à ideia de que negar que os deuses executam qualquer tarefa é a mesma coisa que negar a existência dos mesmos (*ibid.*, 101, 123).

Resta averiguar agora como havemos de caracterizar a natureza divina, tarefa difícil por coagir a dissociar o trabalho mental do modo habitual como recorremos à visão. É esta dificuldade que leva os homens pouco cultos, bem como aqueles filósofos que ele em nada se distinguem a serem capazes de pensar nos deuses imortais se não os imaginarem em figura humana. Esta concepção absurda já foi refutada por Cota, pelo que não preciso de acrescentar mais nada. Como, no entanto, nós, <estoicos>, temos uma certa concepção mental do que seja a divindade, primeiro como sendo um ser animado, depois um ser tal que em toda a natureza nada lhe é superior, não vejo nada melhor para conduzir-nos a esta concepção mental um tanto vaga do que considerar que este nosso universo, como algo tal que nada lhe pode ser superior, é um ser animado e de natureza divina (*N. D.*, 2, 45, tradução de Campos).

Ao definir as concepções da *Stoá* sobre a natureza divina, o mesmo personagem apresenta a sua discordância em relação aos pontos defendidos por Caio Veleio acerca da natureza e forma dos deuses, mencionando o fundador da filosofia do jardim. Assim, ele diz que

Epicuro pode trocar quanto quiser desta <concepção>, conquanto ele não seja muito dotado em sentido de humor, aspecto em que se distingue dos seus compatriotas; pode declarar-se incapaz de conceber um deus esférico e em perpétuo movimento, [...] ele aceita a existência dos deuses porque necessariamente tem de existir algum tipo de ser que não exista outro superior. É um ponto assente que nada há de superior ao universo, e também ninguém duvida de que um ser animado e dotado de sensibilidade, de razão e de inteligência seja superior a um ser desprovido destes predicados (*ibid.*, 46, tradução de Campos).

Assim, Balbo se mostra em oposição a um dos seus adversários, o epicurista Veleio, já que esse rejeita a atribuição da forma esférica à divindade e a ideia de que o universo é dotado de alma, razão, sensação e mente, ainda que o mesmo partilhe da concepção de que há um ser superior a todos os outros.

Em conexão com esse ponto, Lucílio Balbo deduz que o mundo possui as características mencionadas acima, o que o leva a concluir que o mundo é divino. Em seguida, vem à tona a questão das formas geométricas e o movimento dos astros e, no tocante a esse assunto, o estoico confronta novamente o epicurista dizendo que as formas do cone, do cilindro e da pirâmide seriam mais do belas que a esférica. Dessa forma, ele pretende estabelecer a objeção que se baseia na definição de que a forma do globo²⁷² seria a mais bela, por conter todas as demais, não sendo áspera, nem irregular, sem ângulos,

²⁷² Lat. *globus*; gr. *sphaîra* – σφαῖρα.

incisos, curvaturas, convexidade e concavidade. Isso posto, o mesmo conclui que a melhor forma dos sólidos é a do globo, das figuras planas é a do círculo ou do orbe²⁷³, o que, em grego se denomina como *kýklos*²⁷⁴, uma vez que tais figuras detêm as propriedades de todas as outras e têm todas as suas partes semelhantes entre si, de modo que a própria distância entre o centro e a sua periferia são iguais.

De todo modo, o pensamento epicurista é atacado por não ter praticado o ensino das relações dos corpos celestes a partir da geometria, e isso levou ao entendimento de que, se existem infinitos mundos, os mesmos deveriam ter formas infinitas. Utilizando humor, Lucílio Balbo critica Epicuro, julgando que o mesmo não sabia calcular e não entendia de astronomia, de modo que a sua compreensão do que seria o substantivo “palato”²⁷⁵ estava restrita ao sentido de “céu da boca”, que também pode significar “gosto”, “paladar”, dado que esse seria o sumo bem para ele. Com isso, o estoico julga que o escolarca do jardim era tão limitado, aponto de ignorar acerca do que o citado poeta Ênio chama de “o palato do céu”²⁷⁶, uma alusão à abóbada celeste, justamente pelo seu formato similar ao de um palato.

Logo adiante, o estoico, considerando que o universo tem uma forma esférica, se refere ao movimento circular dos corpos celestes de acordo com as suas respectivas órbitas e ao firmamento que se move em rotação. Outro argumento importante destaca o movimento do Sol que regularmente se move trezentas e sessenta e cinco vezes e um quarto durante o espaço de um ano, cuja relevância consiste na alternância dos períodos do dia, da sensação térmica relativas às estações do ano, o que possibilita a origem e a causa dos seres terrestres e marítimos.

Sem demora, Balbo atenta-se para descrição da relação entre o movimento do Sol e da Lua. Em primeiro plano (*ibid.*, 2, 50), ele destaca que o movimento da Lua se sobrepõe ao do Sol enquanto uma relação de afastamento e aproximação entre esses dois corpos, o que causa a modificação da intensidade da luz solar que incide sobre a Lua, influenciando o aspecto pelo qual a mesma é observada, de modo que ela é vista, ora como se estivesse crescendo, ora minguando até voltar ao seu ponto inicial. A posição da

²⁷³ *circulus aut orbis*.

²⁷⁴ *κύκλος*. Cf. Murachco, 2023, p. 206-208.

²⁷⁵ *palatum*.

²⁷⁶ *caeli palatum*.

mesma entre os hemisférios Sul e Norte dá ocasião para os solstícios de verão e inverno, como também atua sobre o crescimento e a manutenção da vida dos animais e das plantas.

Fomentando essa discussão, Balbo salienta que o movimento das estrelas errantes²⁷⁷ (*ibid.*, 51) é digno de maior atenção. Ele explica que, na verdade, esses astros não podem ser chamados de errantes, pois ambos se movimentam de maneira fixa e constante, de tal modo que eles ora aparecem, ora se escondem, ou se aproximam, ou se afastam, às vezes, rapidamente ou lentamente em alguma ocasião. De acordo com o estoico, esses são exemplos que apontam para a regularidade do comportamento desses astros, informações essas que estão de acordo com o fenômeno que os matemáticos chamam de Grande Ano (*ibid.*, 52, 53) quando o Sol, a Lua e as estrelas errantes retornam aos seus respectivos pontos de partida. Ademais, ele aponta que as estrelas fixas manifestam características similares, de modo que também têm o seu percurso regular, incessante e perpétuo. Todas descrições feitas por esse personagem servem de base para fundamentar a ideia de que o comportamento regular dos corpos celestes, inclusive o perfeito sincronismo que há entre eles, mesmo quando percorrem orbitas tão distintas, são indicadores de que existe uma mente capaz de planificar a ocorrência de todos esses fenômenos, assim como a afirmação de que os próprios corpos celestes não só detêm uma potência e uma inteligência divinas, bem como eles próprios podem ser considerados divinos (*ibid.*, 54, 55).

Nesse sentido, (*ibid.*, 56), Balbo busca refutar o seu adversário, Veleio, asseverando que não há acaso²⁷⁸, o fortuito²⁷⁹, desvio²⁸⁰, nem o vazio²⁸¹, pelo contrário, o que subjaz é a mais completa ordem²⁸², verdade²⁸³, racionalidade²⁸⁴ e constância²⁸⁵. Essas últimas características listadas por Balbo são paralelamente inversas às anteriores e tudo aquilo que está desprovido desses atributos é tido por ele como enganador, falso e cheio de erros, como as coisas que ocorrem na dimensão sublunar. Ele acusa, ainda, de

²⁷⁷ Cf. Aristóteles, *Proptético*, frag. 25 Ross.

²⁷⁸ *fortuna*.

²⁷⁹ *temeritas*.

²⁸⁰ *erratio*.

²⁸¹ *vanitas*.

²⁸² *ordo*.

²⁸³ *veritas*.

²⁸⁴ *ratio*.

²⁸⁵ *constantia*.

ser desprovido de inteligência quem não reconhece que há uma inteligência causadora da regularidade dos fenômenos celestes.

Posteriormente, Balbo cita Zenão de Cítio, o célebre fundador da escola que ele representa a fim de reforçar mais uma vez a concepção de que o fogo é o elemento fundamental na constituição da natureza (*ibid.*, 57). Para isso, ele simplesmente lembra que aquele define a própria natureza como um fogo artífice²⁸⁶ que promove a geração gradual dos seres. Em conformidade com essa perspectiva, Balbo recorre ao argumento de que assim como as artes contribuem para aquisição de certa capacidade criativa por parte dos humanos, a natureza, porque é o todo do qual os humanos são partes, tem essa capacidade no grau mais elevado, o que leva a compreendê-la como um fogo artífice.

E por corresponder à totalidade das coisas e ao deter essa característica fundamental, a natureza cria tudo que a contém de modo a proporcionar tudo que é útil para vida, organizando todas as coisas segundo a determinação de suas próprias sementes, e, tendo todos os movimentos, impulsos e apetites²⁸⁷, ela realiza as ações adequadas em favor de todos os seres, assim como os humanos fazem quando obedecem aos sentidos e ao pensamento. Em suma, essa descrição da natureza, leva esse mesmo personagem a concluir que há uma espécie de mente do mundo²⁸⁸, também conhecida como prudência²⁸⁹ ou providência²⁹⁰, que é reconhecida pelas mesmas características, cuja função é exercer a manutenção do mundo em suas melhores condições de subsistência, sem que o mesmo venha a carecer de coisa alguma, mas possa conservar sua beleza e seus ornamentos (*ibid.*, 58).

Como conclusão desses argumentos acerca da forma e qualidade dos deuses, o estoico considera-se satisfeito por acreditar que deu provas suficientes de que os deuses não são inativos e infatigáveis. Em seguida, ele ataca os princípios opostos, dizendo que os deuses não são antropomórficos, como defende o epicurismo de Veleio, o qual compreende que os deuses têm a sua forma semelhante à dos homens enquanto figuras que se manifestam apenas como um espectro sem o mesmo organismo dos humanos,

²⁸⁶ *ignis artificiosus*. Na descrição da Física dos estoicos, Diógenes Laércio faz o seguinte apontamento: “Para eles (os estoicos) a natureza é um fogo artífice, percorrendo o seu caminho para criar; o qual é um sopro ígneo e criativo [...]” (7, 156, tradução nossa). (*Δοκεῖ δ’ αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδὲς*).

²⁸⁷ *hormai- ὁρμαί*.

²⁸⁸ *mens mundi*.

²⁸⁹ *prudencia*.

²⁹⁰ Lat. *providentia*; gr. *prónoia- πρόνοια*.

sempre inativas, algo que Balbo aponta como sendo nada além de uma mera invenção de Epicuro (*ibid.*, 59).

5.3.2 Análise das crenças populares à luz da Física estoica (*N. D.*, 2, 60-72)

Ao tratar da caracterização das divindades, Balbo continua argumentando em contraposição ao discurso do seu interlocutor epicurista, principalmente no que diz respeito à concepção antropomórfica dos deuses²⁹¹. Alinhado ao que disse antes, o estoico considera os pontos abordados sobre a divindade do universo²⁹² e como os fenômenos naturais, sobretudo, os celestes²⁹³, colaboram para sua análise. A partir disso, ele avalia como certas concepções mitológicas sobre os deuses podem ser compreendidas pela Física estoica.

Na sua exposição sobre o ponto de vista de Balbo acerca da religião tradicional, Wynne (2019) sistematiza a exposição do estoico e distingue certos grupos de deuses, classificando as divindades em dois níveis e cinco tipos diferentes²⁹⁴. O primeiro nível é o dos deuses paradigmáticos (*paradigmatic gods*)²⁹⁵. Nele, há dois tipos de deuses: 1) o mundo/universo (*N. D.*, 2, 45-49) e 2) os astros (*ibid.*, 2, 49-56). No segundo nível, são destacados os deuses da cultura (*cultural gods*), denominados dessa maneira pois “Balbo está mais interessado na origem do lugar deles na cultura humana” (Wynne, 2019, p. 139)²⁹⁶. Esses estão divididos nos três tipos subsequentes: 3) os deuses nomeados metonimicamente que concedem certos benefícios aos humanos por meio de certas capacidades intrínsecas a eles (*N. D.*, 2, 60-61); 4) os heróis do passado que alcançaram certo estatuto divino, isto é, foram deificados pelos ancestrais (*ibid.*, 2, 62); 5) determinadas características do mundo natural (*ibid.*, 63-69).

Ao discursar sobre essa temática, Balbo faz uma exposição paradoxal quando trata dos deuses da cultura, pois “enquanto ele aceita de uma maneira ou de outra que eles são divinos, em vários graus, Balbo procura reformar as crenças existentes sobre eles”

²⁹¹ Cf. *N. D.*, 2, 45.

²⁹² Cf. *ibid.*, 16-38.

²⁹³ Cf. *ibid.*, 2, 39-44.

²⁹⁴ Wynne organiza tal classificação dos deuses no formato de uma tabela. Cf. *Appendix 3*, p. 283.

²⁹⁵ Wynne considera esses deuses como paradigmáticos ao interpretar que, nos argumentos teológicos das outras partes do seu discurso, Balbo tende a considerá-los como privilegiados, ou seja, como aqueles que recebem um maior destaque.

²⁹⁶ “*Balbus is most interested in the origin of their place in human culture.*”

(Wynne, 2019, p. 139)²⁹⁷, compreendendo que certas crenças sobre os deuses relativas a determinadas características do mundo natural são equivocadas. Isso se relaciona com o que Algra expõe sobre a relação entre a teologia filosófica estoica e a tradição religiosa greco-romana, quando constata que:

[...] o estoicismo apresenta um caso particularmente interessante. Por um lado, a cosmo-teologia estoica era, ela própria, muito mais do que uma teoria livre de valores sobre o mundo. [...] O compromisso moral e psicológico envolvido por parte dos adeptos do estoicismo aproximava-se do tipo de compromisso exigido pela religião e, portanto, era suscetível de competir com ele. Ao mesmo tempo, sabemos que os estoicos estavam dispostos a ligar seu monoteísmo ou panteísmo filosófico com pelo menos partes do politeísmo tradicional [...] suscitando assim uma reflexão mais aprofundada sobre a questão da relação entre a filosofia e a religião tradicional (2009, p. 225, tradução nossa).²⁹⁸

Nesse sentido, Balbo se põe diante da religião tradicional ora reforçando certos aspectos dela, ora criticando outros. Tal visão se difere da proferida pelo epicurista Veleio, o qual compreende que, apesar de haver em todos os humanos uma certa concepção dos deuses, ela sofreu distorções, tendo-lhes sido atribuídas certas características que Epicuro buscou combater. Assim, esse último aceita a ideia tradicional de que os deuses são felizes e têm forma humana, porém recusa a noção de que eles são providentes, envolvendo-se em questões relativas aos humanos, intervindo na vida deles, ideias essas que se encontram na crença religiosa.

Balbo, enquanto um cidadão romano, analisa as questões relativas aos deuses da cultura ou da religião tradicional do seu povo e, como aponta Wynne (2019), julga que a origem dos deuses romanos na cultura humana era algo aceitável e até mesmo boa. Com isso, esse personagem pretende demonstrar que, em certa medida, há uma verdade ou um saber intrínseco aos cultos romanos e aos mitos transmitidos. Assim, é possível interpretar que ele espera demonstrar que o pensamento da *Stoa* não só é capaz de acrescentar ideias relevantes para compreensão das coisas relativas à religião tradicional, mas também que

²⁹⁷ “When he comes to the cultural gods, while he accepts in one way or another that they are divine, to varying degrees Balbus seeks to reform existing beliefs about them.”

²⁹⁸ “[...] Stoicism presents a particularly interesting case. On the one hand Stoic cosmo-theology was itself much more than just a value free theory about the world. [...] The moral and psychological commitment involved on the part of adherents of Stoicism came close to, and hence was likely to some extent to compete with, the kind of commitment required by religion. At the same time we know that the Stoics were willing to link their philosophical monotheism or pantheism with at least parts of traditional polytheism [...] thus calling forth further reflection on the question of the relation between philosophy and traditional religion.”

muitas de suas verdades já se encontram latentes na tradição. Logo, o estoico se manifesta mais como um defensor da religião tradicional do que Veleio.

Antes de argumentar sobre as concepções dos deuses culturalmente difundidas e os seus cultos, Balbo faz uma breve explanação sobre a origem delas:

Muitas outras forças da natureza, em virtude dos grandes benefícios que nos proporcionam, foram, não sem motivo elevadas ao estatuto de deuses, e como tal nomeadas tanto pelos homens mais sábios da Grécia como pelos nossos antepassados. Tudo quanto se verificava ser de grande utilidade para o género humano entendiam eles ser devido à bondade dos deuses para com os homens. Daqui proveio o costume de empregar nomes de deuses para nos referirmos aos produtos da sua acção; [...] (*N. D.*, 60, tradução de Campos).

E, em seguida, ele diz que:

Assim também passaram ao estatuto de deuses aquelas forças úteis à humanidade; os seus nomes, que há pouco enumerei, falam por si, e revelam qual o benefício que tais deuses nos trazem. [...] (*ibid.*, 62, tradução de Campos).

Levando em conta os trechos destacados, sem ainda verificar quais deuses são diretamente referidos nas passagens acima, o primeiro ponto a se observar é como o estoico considera que a formação da concepção dos deuses da cultura tem a sua origem em uma certa interpretação acerca de certos fenômenos naturais. Isso, em certa medida, até dialoga com aquilo que já foi dito por ele sobre os argumentos de Cleantes concernentes às provas da existência dos deuses²⁹⁹, pois diz respeito à noção de que o ser divino tem como característica fundamental ser providente³⁰⁰. Contudo, ele pretende destacar, nesse contexto, as propriedades intrínsecas aos deuses, porém com ênfase na reflexão sobre a origem cultural das crenças neles, tendo como referência a maneira como os sábios do passado da história greco-romana deram nomes divinos e atribuíram um estatuto divino às forças naturais e, inclusive, lhes dedicaram templos (*ibid.*, 61).

Outro fator digno de destaque, segundo Wynne (2019), é o sentido que Balbo dá ao qualificativo “sábio”, adjetivo usado no grau superlativo para se referir aos homens

²⁹⁹ Cf. *N. D.*, 2, 13.

³⁰⁰ Isso é algo que o estoico atribuirá à natureza em sua totalidade. Cf. *ibid.*, 156, 162.

“mais sábios da Grécia”³⁰¹. De acordo com o intérprete, o personagem estoico não se refere aos “mais sábios” no sentido estoico do termo, visto que os filósofos do pórtico compreendiam que tal qualificativo é restrito a poucos mortais. Paralelamente aos antepassados helênicos, os ancestrais romanos, ainda que não tenham sido considerados sábios, também foram mencionados como aqueles que fundamentaram o pensamento religioso de seu povo. Tendo-as identificado, em certa medida ele elogia essas figuras e aprova o proceder delas, uma vez que não agiram “sem causa”³⁰², sem motivo, ou seja, sem recorrer à razão. E, ao avaliar essa questão, o estoico reconhece o valor das contribuições desses homens do passado no tocante à formação cultural da religião, pois eles compreenderam que os benefícios recebidos pelas comunidades humanas refletiam a bondade divina para com os mortais e, por isso, todo tipo de culto voltado para esses entes supremos é considerado adequado. Dito isso, ele pretende investigar se há (ou não) alguma consistência ou coerência lógica no modo como os homens do passado constituíram as bases para o estabelecimento das crenças populares.

Ao discutir sobre essa questão, Balbo se refere diretamente aos deuses nomeados metonimicamente e verifica se há uma causa para esse tipo de identificação. Com isso, ele distingue três grupos de nomes. O primeiro grupo é relativo a nomes correlatos a bens advindos da colheita, como é o caso de Ceres em relação aos cereais e Liber³⁰³, ao vinho (N. D., 2, 60). O segundo tem relação com aqueles que remetem à própria coisa³⁰⁴ na qual há um poder excepcional³⁰⁵, de modo que esta mesma capacidade é nomeada como um

³⁰¹ *Greaciae sapientissimi*.

³⁰² *sine causa*.

³⁰³ *Liber*, Pai Liber (*Liber Pater*) dos latinos, foi um antigo deus itálico da vegetação, considerado o responsável por assegurar a germinação das sementes e das searas. Por conta do sincretismo greco-latino, ele foi identificado como equivalente a Dionísio e Baco que, na cultura helênica tinham a mesma função, sobretudo, em relação à proteção das videiras, a produção do vinho, da vegetação em geral, inclusive a procriação sexual. A maneira como ele é mencionado no trecho acima, junto com Ceres, provavelmente tem relação com o fato de que ambos constituíam uma tríade latina (Ceres, Liber e Líbera), assimilada ao trio grego (Deméter, Dionísio/Baco e Perséfone). Cf. Brandão, 2008, p. 206, 47.

³⁰⁴ *res ipsa*.

³⁰⁵ *vis*.

deus, como nos casos da Boa Fé³⁰⁶, da Mente³⁰⁷, da Virtude³⁰⁸ e da Honra³⁰⁹. O terceiro faz referência às coisas de tamanho poder, que só poderiam ser controladas por um deus e, por isso, foram consideradas divinas, como a Abundância³¹⁰, a Saúde³¹¹, Concórdia³¹², Liberdade³¹³ e a Vitória³¹⁴. Além disso, são listados certos vícios que superam a força da

³⁰⁶ *Fides* (Boa Fé, Fé ou Fidelidade) é a personificação das palavras “confiança, garantia”, semelhantemente representada em grego como *pístis* (πίστις), “confiar” *pisteúein* (πιστεύειν), ambos provindos do verbo *peíthesthai* (πειθεσθαι), “persuadir, deixar-se persuadir, confiar”. O significado religioso (pré-cristão) dessa palavra diz respeito à “crença, testemunho, fé”, principalmente no tocante à invocação do testemunho dos deuses e dos homens. Há também o sentido político, social e jurídico de *fides* que, no período republicano, estava ligado à “confiança, garantia da palavra empenhada, fidelidade oriunda de um juramento”. Tais noções caracterizam a importância que os romanos davam à observância dos juramentos por aqueles que se comprometeram a observar algum pacto firmado. De acordo com Cícero (*Off.*, 3, 104), um juramento tem tanto valor, a ponto de ser considerado uma afirmação de caráter religioso, e aquilo que foi prometido diante um deus deve ser mantido até o fim. Caso contrário, quem viola um juramento viola a própria deusa *Fides*. Sendo a personificação da palavra dada, essa deusa era representada como uma anciã, ou seja, como uma divindade muito respeitada e antiga, uma forma de tornar evidente a visão dos romanos, os quais compreendiam que a palavra empenhada era a base da ordem social e política. Havia um templo dedicado a ela no Capitólio, próximo ao de Júpiter. Cf. *id.*, 2008, p. 144, 145; Grimal, 2005, p. 170.

³⁰⁷ *Mens* (Mente), a personificação da mente, da inteligência, a faculdade do pensamento. Em outro diálogo ciceroniano, *De legibus* (2, 19, 28), há prescrições favoráveis acerca do culto e da deificação da Mente, Virtude, Piedade e da Boa Fé.

³⁰⁸ *Virtus*.

³⁰⁹ *Honor* (ou *Honos*) é a personificação da Honra enquanto “valor moral”, como *Virtus*, o Valor Moral, característica da coragem guerreira. À essa divindade, eram dedicados diversos templos em Roma. O sentido político e social desse nome se conecta à questão da dignidade conferida a alguém, da consideração e da estima. Essa acepção, dentro da estrutura social da Urbe, também se refere aos cargos honoríficos no sentido de reconhecimento público, tanto que a expressão *cursus honorum* marca a progressão ou ascensão dos cidadãos nos principais cargos da administração romana. Cf. Brandão, 2008, p. 162; Grimal, 2005, p. 235.

³¹⁰ *Ops* (ou *Opis*), divindade de origem sabina introduzida em Roma, é a deusa da abundância, riqueza, protetora da agricultura, fonte de fartura e riquezas. Era a esposa de Saturno, identificado como o deus grego Crono. Possuía um templo no Capitólio. Cf. *id.*, 2008, p. 234; *id.*, 2005, p. 338.

³¹¹ *Salus* (Saúde, Salvação) é a personificação divinizada da “salvação, conservação, saúde”. Possuía um templo no Quirinal. Cf. *id.*, 2008, p. 267.

³¹² *Concordia*, entre os Romanos, era a personificação da concórdia entre os cidadãos, à qual se erguia um templo sempre que se resolvia alguma dissensão entre eles. Cf. Stano, 1950, p. 89.

³¹³ *Libertas* divinização e personificação da liberdade, parte integrante do processo de divinização das abstrações personificadas. Possuía um templo no Aventino. Seu nome provém do adjetivo *liber*, -a, -um “livre”. Sua etimologia talvez tenha proximidade com o nome do deus *Liber*, relacionado ao adjetivo grego *eleútheros* (ἐλεύθερος), “livre, independente”, pois *Libertas*, em sentido político-social, se refere à “condição ou estado de homem livre”. Cf. Brandão, 2008, p. 207; Grimal, 2005, p. 277.

³¹⁴ *Victoria* foi divinizada e personificada, assimilada à *Nikē* (Νίκη), a deusa grega Vitória. Seu nome é derivado do verbo *vincere*, “ser vencedor, vencer”. Seu culto era associado ao de Júpiter e de Marte. Era reverenciada pelas legiões. Seu templo ficava no Palatino. Cf. *id.*, 2008, p. 310.

natureza e são objetos de culto, como o Desejo³¹⁵, o Prazer³¹⁶ e a Vênus Lubentina³¹⁷. (*N. D.*, 61).

Os nomes divinos previamente destacados pelo estoico são apresentados em três grupos: o primeiro é integrado por deuses nomeados a partir de certos aspectos do mundo natural; o segundo é composto por divindades que dizem respeito às qualidades ou virtudes racionais, enfatizando um certo poder divino nelas, como se fossem concedidas por um algum deus metonimicamente identificado; o terceiro representa a divinização de coisas que podem ser vistas como benéficas ou prejudiciais para a vida humana, as quais, para um estoico, são tidas como indiferentes. Ademais, Balbo destaca que os deuses dos dois últimos grupos, associados aos benefícios à raça humana, não só receberam o estatuto divino, como também passaram a ser cultuados, e templos foram erigidos pelos antepassados romanos como forma de homenageá-los através de ações que expressam gratidão (*N. D.*, 2, 61).

Essa discussão se torna mais complexa quando passamos à análise filosófica dos nomes do segundo e terceiro grupos. Sobre isso Wynne (2009) observa uma certa ambiguidade na forma como Balbo descreve a prática dos ancestrais de seu povo, podendo compreender que “Boa Fé”, “Abundância” e outros não eram realmente nomes de deuses. Sendo assim, eles seriam nomes de benefícios ou poderes para os quais a bondade divina³¹⁸ em relação aos humanos seria uma condição necessária. Essa questão pode ser interpretada no sentido de que o estoico pretende tornar patente a noção de que o culto direcionado a *Fides*, por exemplo, pode ser compreendido como uma adoração indireta aos deuses que possuem ou concedem o benefício da boa fé. Ou pode ser

³¹⁵ *Cupido* é a representação do desejo, dos instintos sensuais, do ato de cobiçar algo apaixonadamente. Seu nome (*Cupido*, *Cupidinis*) é feminino, porém, ao personificar-se, tornou-se masculino, equivalendo ao deus “Amor” (*Érōs*-*Ἔρως*) dos gregos (cf. Brandão, 2014, p. 212-214). Seu nome provém do verbo *cupere* (*cupire*) “desejar ardentemente, ter desejos instintivos ou sensuais, cobiçar”. Esse deus é genericamente caracterizado como aquele que emana energia, vida, prazer, alegria e fecundidade, mas também a saudade e, consequentemente, a dor. Cf. *id.*, 2008, p. 86, 87; Grimal, 2005, p. 148, 149.

³¹⁶ *Voluptas*.

³¹⁷ *Venus Lubentina*. O epíteto *Lubentina* (ou *Libentina*) atribuído à Vênus tem a sua etimologia popular no verbo impessoal *libet/lubet* (*libere*), “ter vontade de agradar, proporcionar prazer”. É a partir desse verbo que se originou a palavra *libido*, *libinis*, “desejo”, “paixão”. Tais designações fazem parte do campo semântico das coisas ligadas ao desejo e ao prazer sexual. Por isso, tal divindade é considerada como a deusa do prazer. É comum, pela semelhança morfológica entre os nomes, confundir tal divindade com *Libitina*, deusa do submundo, da morte e dos mortos, romana, mas de provável origem etrusca. Essa última presidia os funerais e era responsável pelas homenagens aos mortos. Cf. Brandão, 2008, p. 207, 208; Stano, 1950, p. 244; Pease, 1958, p. 697; Mayor, 2010, p. 166.

³¹⁸ Cf. *N. D.*, 2, 60.

assimilada pela leitura de que o personagem em questão parece se referir a determinado deus, mas através de uma figura metonímica.

Ainda, segundo Wynne (2019), quando se analisa o que o estoico diz sobre as forças úteis à humanidade, que receberam o estatuto de deuses, de modo que seus nomes revelam o tipo de benefício que essas divindades trazem, é possível compreender que Balbo quer indicar o seguinte:

Quando você diz “Fides”, você figurativamente se refere ao deus cósmico, talvez, ou a todos os deuses que têm ou concedem a virtude da boa fé. ND 2.62 [...] parece apontar nessa direção. Talvez, dada a flexibilidade com a qual Balbo aplica seus modelos de nomeação nessa passagem, os ancestrais, às vezes, pretenderam uma opção e, em alguns momentos, outra, ou não viram a distinção. Afinal, Balbo não está comprometido com a sistematicidade ou a clareza das decisões *históricas* que ele descreve aqui, visto que os ancestrais romanos não eram sábios. Porém Balbo, vendo a larga dimensão da louvável visão transmitida nos cultos, pode calibrar suas *próprias* crenças sobre o que cada performance significa com bastante precisão. [...] (p. 146, tradução nossa)³¹⁹.

Um fator importante para entender a complexidade dessa questão é o fato de que Balbo parece identificar esses deuses como propriedades e benefício dos próprios deuses em favor dos humanos. Isso pode ser verificado com mais clareza quando ele passa a destacar o caráter providencial do universo³²⁰, salientando que o ponto fundamental de sua tese é a noção de que as qualidades racionais ou virtudes presentes na espécie humana advêm dos próprios deuses. Isso, mais uma vez, explicaria a divinização e a confecção de imagens dedicadas a *Mens*, *Fides*, *Virtus* e *Concordia* por partes dos ancestrais, como indicativo de que os próprios deuses venerados possuem essas qualidades e que os seres humanos as obtêm a partir deles. Além disso, a instituição do culto da Mente, da Boa Fé

³¹⁹ “When you say “Fides” you figuratively refer to the cosmic god, perhaps, or to all the gods, who have or bestow the virtue of good faith. DND 2.62 seems to point in this direction. Perhaps, given the flexibility with which Balbus applies his models of naming in this passage, the ancestors sometimes intended one option and sometimes the other, or did not see the distinction. After all, Balbus is not committed to the systematicity or clarity of the historical decisions he describes here, since the Roman ancestors were not sages. But Balbus, seeing the large measure of laudable insight in the cults handed down, can calibrate his own beliefs about what each performance means quite precisely. [...]”

³²⁰ Cf. N. D., 2, 79.

e assim por diante manifesta a compreensão de que os ancestrais acreditavam que os deuses representavam e tinham suas próprias virtudes³²¹.

A fim de ilustrar essa discussão, Wynne nos propõe uma reflexão sobre como os argumentos do estoico compreenderiam um hipotético ponto de vista de um conterrâneo que, ao participar de uma suposta cerimônia dedicada à *Fides*, poderia pensar que

“Não há um deus chamado *Fides* distinto de outros deuses, como o cosmos e os corpos celestes. Este culto foi estabelecido pelos meus ancestrais em honra da virtude da boa fé, evocada pelo nome desse “deus”. Porém a boa fé é uma virtude *dos* deuses, da qual eu e meus concidadãos romanos dependemos. Minha própria boa fé é uma dádiva *dos* deuses, que me deram a minha razão, e as condições que me permitiram aperfeiçoá-la. Assim compreendido, a minha performance será uma ação piedosa em favor dos deuses” (2019, p. 147)³²².

Antes de concluir essa parte da discussão, o terceiro grupo de deuses destacados no início da exposição de Balbo torna a análise do seu discurso ainda mais complexa. Quando o estoico faz referência ao Desejo (*Cupido* ou *Eros*), *Voluptas* (Prazer), e *Vênus Lubentina*, parece que ele está fazendo uma crítica ao estatuto divino desses deuses, uma vez que, diferente dos nomes apresentados anteriormente (*N. D.*, 2, 61), esses não parecem se referir a qualquer virtude ou benefício divino concedido aos humanos. De acordo com Wynne (2019), uma possível noção comum relativa a esses teônimos é a de prazer sexual e o desejo por ele. Segundo o mesmo autor, os filósofos do pórtico não veem o prazer e o sexo, em certas circunstâncias, necessariamente como um problema, visto que o sábio se interessa pelas relações sexuais³²³. Como exemplificação disso, o próprio Zenão, fundador do estoicismo, tornou *Eros* o patrono da sua cidade ideal³²⁴, além de ser

³²¹ Segundo Wynne (2019), Balbo compreende que, na verdade, os deuses que possuem esses bens e concedem aos humanos são os deuses considerados como paradigmáticos, ou seja, o *kósmos* e os corpos celestes ou, talvez, os heróis deificados.

³²² “‘There is no god called *Fides* distinct from other gods, like the cosmos or the heavenly bodies. This cult was set up by my ancestors in honor of the virtue of good faith, as evoked by the name of its ‘god.’ But good faith is a virtue of the gods, and one on which my fellow Romans and I depend. My own good faith is a gift from the gods, who gave me my reason, and conditions that allowed me to perfect it. Thus understood, my performance will be a pious action in favor of the gods.’”

³²³ Cf. Schofield, 1999; Nussbaum, 1998.

³²⁴ Cf. Schofield, 1999; Boys-Stones, 1998.

mentionado como quem se dedicou a tratar de assuntos relativos ao amor erótico em sua obra *Arte de amar*³²⁵.

Contudo, isso não põe termos finais à nebulosidade presente no discurso do estoico acerca desses deuses, a ponto de Wynne (2019) achar surpreendente o fato de Balbo tratar deles, ainda que de forma breve, e colocá-los no grupo dos nomes relativos aos indiferentes preferíveis, como é caso da Abundância e assim por diante. Contudo, o que torna a análise mais complexa e não menos paradoxal é que, diferente de Veleio, ele indica que esses nomes remetem a vícios e coisas antinaturais³²⁶ que foram deificados³²⁷, os quais atingem³²⁸ a natureza. Assim, esse personagem não se esquivava de realizar uma crítica a essas divindades e nem deixa de lado a questão concernente ao problema de como um estoico poderia aceitar o culto a entidades que remetem a vícios.

Em *Leis*, 2, 24-28, Cícero, por meio do personagem Marcus, faz uma exposição sobre esse problema no tratamento da questão da relevância da prática religiosa para vida social republicana. Ali, é possível observar uma exortação em favor da aproximação dos humanos em relação deuses com pureza de espírito enquanto uma ordenação legal (24). Em seguida, esse incentivo à vida piedosa, ao culto aos deuses recebidos através da tradição dos ancestrais em detrimento dos estrangeiros, à construção de santuários (25, 26) e à conservação dos cultos familiares (27) é precedido por uma reflexão semelhante de Balbo, no passo 28:

³²⁵ D. L., 7, 34. Ἐρωτικῆς τέχνης- *Erōtikḗs tékhnēs*.

³²⁶ *vitiosarum rerum neque naturalium*. A expressão *vitiosarum rerum*, utilizada para descrever esses nomes deificados, é tida como paralela à expressão “coisas...perniciosas” (*perniciosis ... rebus*), utilizada por Cota, em *N. D.*, 3, 63, a fim de criticar esses argumentos de Balbo, acusando o estoico de reconhecer como deuses metonimicamente identificados a Febre (*Febris*), Orbona (*Orbona*) e a Má Fortuna (*Mala Fortuna*). Para mais referências, Cf. Mayor, 2010, p. 166; Pease, 1958, p. 697. Ver também *Leg.* 2, 28. Por sua vez, a expressão *neque naturalium* poderia ser traduzida literalmente como “nem das coisas naturais”. Porém é comum ver a sua tradução como “das coisas antinaturais” ou “antinaturais”. Segundo Sexto Empírico, *M.*, 11, 73, Cleantes considera o prazer como algo não-natural e destituído de valor.

³²⁷ *consecrata sunt*.

³²⁸ *pulsant*. De acordo com os editores Mayor (2010, p. 166) e Pease (1958, p. 698), o uso do verbo *pulso* (*pulsant*), nesse contexto, corresponde à expressão ἡμέρω πεπληγμένος (*himérōi peplēgménos*), que se encontra na peça de Ésquilo, *Agamêmnon* [*Agam.*], 1203. Segundo consta no *Greek-English lexicon* [LSJ] (1996, p. 1421), a entrada correspondente ao verbo πλήσσω-*pléssō*, que contém essa expressão, é relativa à passagem de *Agam.* 544. Ela dá o seu significado como “ser tocado/ afetado/ atingido emocionalmente por um desejo”, tendo uma conotação erótica no sentido de “estar emocionalmente apaixonado”. Escobar (1999, p. 207, n. 162) vai além e analisa essa questão filosoficamente, relacionando-a com o pensamento epicurista no contexto da classificação dos desejos em naturais e não-naturais, necessários e não-necessários (*Fin.*, 1, 45). Por fim, ele identifica que o verbo *pulsant* remete à noção de “perturbar”, com acepção de “atingir”, “afetar” ou “agitar” a natureza humana.

É bem verdade que Inteligência, Piedade, Virtude e Boa-Fé são consagradas sob autoridade, às quais foram oficialmente dedicados templos em Roma, para que aqueles que as tenham (as têm, porém, todos os bons) pensem que as próprias divindades foram colocadas em suas almas. [...] é preciso, com efeito, consagrar virtudes, não vícios. Também o antigo altar da Febre no Palatino, e outras coisas que devem ser abominadas, como o da Má Fortuna no Esquilino, e todas desse tipo, devem ser preteridas. Porque se os nomes devem ser inventados, melhor os de Vica Pota, “de vencer” e “de poder”, de Stata, “de ficar firme”, e os epítetos de Stator e de Júpiter Invicto, e os das coisas que se deve desejar, da Saúde, da Honra, da Prosperidade e da Vitória, visto que o espírito é elevado pela expectativa das coisas boas (tradução de Álvaro Lacerda e Charlene Miotti).

Ainda que não seja uma figura estoica, o personagem Marcus do diálogo das *Leis* vê o culto aos vícios como algo que não convém, porém Balbo não chega a explicitar esse pensamento. Contudo, Wynne (2019) sugere que esses deuses, compreendidos dentro do esquema de deificação de certos nomes dentro da cultura romana, correspondem aos impulsos contrários à virtude, os quais podem se sobrepor à natureza humana, no sentido de afetar a ordem natural das coisas. Em contrapartida, o mesmo autor acrescenta a compreensão de que a natureza divinamente ordenada pode confrontar essas forças. Tal visão destaca o papel das virtudes racionais enquanto um fator que contribui para o estabelecimento do controle sobre esses desejos. Por fim, toda essa perspectiva promove uma aproximação entre os vícios e as coisas indiferentes, como a Abundância, por exemplo, pois tais coisas não podem ser controladas sem a virtude, e o culto a elas pode reforçar a promoção do autocontrole. Certamente, a complexidade dessa questão não permite considerar todas as questões resolvidas definitivamente. Por outro lado, se põe como uma tentativa de avaliar a maneira como Balbo tenta acomodar sua análise a respeito desses deuses da tradição religiosa romana dentro da ética estoica.

Prosseguindo na análise do discurso de Balbo, o destaque será dado ao modo como ele se refere a outro tipo de divindades, isto é, aos heróis deificados. Segundo ele, a experiência histórica das comunidades humanas e o senso comum aceitam a noção de que grandes homens do passado foram elevados ao estatuto de deuses como ato de gratidão por seus feitos e extraordinárias benesses (*N. D.*, 2, 62). A partir de então, o estoico

destaca as figuras de Hércules³²⁹, Castor e Pólux³³⁰, Esculápio³³¹, Líber e Rômulo, o fundador de Roma, identificado como Quirino³³². Em suma, “como as almas desses (homens) permanecem e usufruem da eternidade, como eram excelentes e também eternos, foram corretamente considerados deuses”.³³³

Algo que deve ser destacado aqui, segundo Soares (2014), é o fato de que Balbo, baseado no senso comum, não está se referindo a seres gerados exclusivamente a partir da união entre deuses, mas aqueles que são oriundos da união entre os deuses imortais e seres humanos. Assim, ele alude a homens que, segundo Hesíodo, são parte “da raça divina de homens heróis,/ os chamados semideuses”³³⁴. Agora, analisando a pretensão do discurso de Balbo do ponto de vista filosófico, é possível encontrar uma série de proposições que se adequam a determinadas noções da ética estoica.

O primeiro exemplo a ser destacado nesse contexto é Hércules, conhecido como um símbolo de heroísmo por ter superado uma série de perigos em seus doze

³²⁹ Hércules, para os romanos, foi um herói posteriormente divinizado, equivalente ao grego Héracles (Ἡρακλῆς-Heraklēs). Em tese, na cultura helênica, a construção dessa figura se deu de forma progressiva. Basicamente, ele era conhecido apenas como Alcides, neto de Alceu, e só passou a ser chamado de Héracles, que significa “glória de Hera”, após ter realizado os doze trabalhos impostos pela deusa. Para uma visão geral acerca dessa personalidade e a construção de sua identidade divina, cf. Brandão, 2014, p. 302-318; *id.*, 2008, p. 106, 161; *M.*, 9, 35, 36.

³³⁰ Castor e Pólux, também conhecidos como *Dioscuros* (“filhos de Zeus”) eram provavelmente dois heróis espartanos que, segundo a mitografia helênica, foram imortalizados por Zeus. Na mitologia romana, eles lutaram ao lado do cônsul Aulo Póstumo Albo. Cf. Brandão, 2014, p. 176, 177. Sexto Empírico (*ibid.*, 37) aponta que tais irmãos eram filhos de Tíndaro e passaram a ser conhecidos como *Dioscuros*, quando foram reconhecidos como divindades pelos sábios de seu tempo.

³³¹ Esculápio (*Aesculapius*) tem esse nome provavelmente de uma adaptação do grego Asclépio (Ἀσκληπιός-Asklēpiós). Foi uma personalidade heroica por ter realizado inúmeras curas e ações filantrópicas. Provavelmente originário de Trica, na Tessália, porém fixou-se em Epidauro, que viria a ser, posteriormente, a cidade sagrada dessa figura divinizada. A sua introdução em Roma se deve à uma ação dos médicos da cidade desse deus que ajudaram a combater uma peste que se abateu sobre a cidade. Cf. Brandão, 2008, p. 118; *id.*, 2014, 84-86.

³³² A questão da construção da imagem de Rômulo enquanto herói se dá pelo fato de ele ter sido o fundador de Roma, vitorioso em guerras em favor da independência do seu povo, além de ter instituído uma série de bases legais, civis e religiosas. Foi o primeiro a receber o título de *Pater Patriae*, o Pai da Pátria. A sua identificação passa a convergir com a do deus Quirino, umas das mais antigas divindades romanas, a partir da narrativa de que, quando ele passava em revista as suas tropas no Campo de Marte, houve uma tempestade, acompanhada por um eclipse solar, de modo que as trevas cobriram a região do Lácio. Após esse acontecimento, o rei jamais foi visto pelos seus, isto é, foi arrebatado pelos deuses. O mito de sua apoteose adiciona a história de que Rômulo apareceu a um nobre de Alba Longa, Júlio Próculo. Esse último teria dito que a visão ocorreu no Quirinal, onde Rômulo teria manifestado o desejo de ser cultuado a partir daquele instante. Cf. *id.*, 2008, p. 253, 254, 261-264.

³³³ “*Quorum cum remanerent animi atque aeternitate fruerentur, rite di sunt habiti, cum et optimi essent et aeterni.*”

³³⁴ *Trabalhos e dias*, v. 159-160: “ἀνδρῶν ἡρώων θεῶν γένος, / οἳ καλέονται ἡμίθεοι”. Segundo a tradição, Esculápio foi gerado pela união do deus Apolo e da mortal Corônís; Hércules, de Zeus e da mortal Alcmena; Rômulo, de Marte e de Reia Sílvia; Castor e Pólux, de Zeus e de Leda. Em *Leg.*, 2, 19, há uma prescrição para que essas mesmas figuras sejam veneradas.

trabalhos, sendo, assim, uma figura paradigmática na construção da ideia de alguém que enfrentou adversidades em prol de um bem maior. Tal ideia aparece em outro diálogo ciceroniano, *De finibus*, 118-119, quando o personagem acadêmico, Cícero, critica a perspectiva epicurista acerca do prazer como o sumo bem, questionando o seu interlocutor Torquato sobre o que seria melhor: viver uma vida de fruição dos prazeres, gozando de tranquilidade, sem sofrer qualquer dor, ou se dispor a auxiliar quem carecesse, de modo a merecer a gratidão do gênero humano, ainda que isso custasse passar por dores e sofrimentos, como Hércules. Isso, segundo Cícero serviu de exemplo para os ancestrais do povo romano, os quais tiveram a figura de Hércules como símbolo da valorização da promoção de esforços para o bem da humanidade. Tal compreensão também ganha espaço na obra *De officiis*, 3, 25, quando ele lembra de Hércules como uma figura digna de ser emulada, uma vez que se submeteu a grandes dificuldades a fim de salvar e proteger todos os humanos, o que lhe rendeu uma boa reputação entre os homens e um lugar no concílio dos deuses pelos seus serviços. Prosseguindo nessa questão, no *De finibus*, 3, 66, o personagem estoico, Catão, incorpora esse discurso e reforça a importância de Hércules junto com Líber a fim de fundamentar a concepção de que a natureza deu aos humanos o desejo de serem úteis uns aos outros. Para isso, ele alega que, assim como ela conferiu aos animais o instinto de proteger seus filhotes, ela dotou os humanos de conhecimento e da capacidade de compreender as bases racionais da sabedoria prática, tanto para aprender, quanto para ensinar, de modo que eles são naturalmente incitados a agir em benefício do gênero humano. Isso leva à compreensão de que os próprios humanos são naturalmente formados para se auxiliarem mutuamente e se unirem a fim de formar uma comunidade política.

Retomando especificamente o discurso de Balbo, o que se verifica é que ele destaca o fato de que Castor e Pólux são reconhecidos por terem ajudado soldados e marinheiros; Liber, filho de Sêmele, deu o vinho à humanidade; Esculápio curava os doentes; Rômulo fundou Roma. A maneira como esse personagem argumenta não só põe em evidência a contribuição dessas figuras notáveis aos homens do passado, mas também enfatiza a resposta destes à generosidade desses heróis. Tendo considerado esses pontos, a análise dessas questões fomenta a observação de outros detalhes. Segundo Wynne (2019), o estoico busca destacar determinados aspectos desses deuses e ofuscar outros. Nesse caso, como igualmente Soares observou (2014), em certas versões desses mitos, o fato de que tais personas são frutos da união de pais divinos com mortais igualmente

supõe que elas poderiam adotar algum comportamento negativo. Assim, as ações desses heróis não poderiam ser sempre narradas positivamente. Numa peça de Eurípides, por exemplo, Hércules é caracterizado como aquele que, em um estado de alucinação, havia matado seus filhos³³⁵. Ainda, há a narrativa da fundação de Roma em que Rômulo mata o seu próprio irmão, Remo. Isso gera um problema sobre como Balbo desenvolve o seu discurso a partir dessas figuras. De todo modo, ele decide dar maior destaque aos aspectos positivos dessas referências míticas. Ademais, de acordo com Wynne (2019), ele poderia interpretar essas histórias alegoricamente, ou seja, como narrativas sobre a vitória triunfante da virtude sobre as adversidades. O problema é que, junto com esses aspectos positivos, existe o fator de que Hércules, assim como os demais, era parcialmente humano, de modo que havia também aspectos negativos em suas histórias. Com isso, o que se observa é que o estoico se dispõe a descartar essa perspectiva negativa, além de reputar essas histórias como literais a fim de confirmar a tese de que esses homens se destacaram pelos seus feitos em prol da coletividade humana, proporcionando-lhes uma série de benefícios, tendo, por esse motivo, se tornado divinos e eternos.

Balbo, então, procura lidar com essa questão de uma maneira que ele possa afirmar e não contrariar a concepção ética da filosofia da *Stoa*. Tal ponto também faz referência a um aspecto obscuro dessa filosofia, destacado por Diógenes Laércio (7. 151), quando ele disserta sobre como os estoicos afirmam que, além da existência dos *daímones*, os quais são dotados de uma certa “simpatia”³³⁶ em relação aos seres humanos e vigiam suas vicissitudes, há os heróis enquanto “almas sobreviventes de homens excelentes”³³⁷. Assim, a questão da imortalidade dessas figuras considera a discussão sobre a alma dos sábios e de homens virtuosamente excelentes, sendo esses últimos os heróis que continuam a viver por conta do alcance de um certo estatuto divino, de modo que suas almas passam a desfrutar da eternidade. Portanto, isso levaria o estoico a chamar tais figuras de deuses, sem deixar de levar em conta que isso também é fruto de uma prática convencional em agradecimento pelos seus feitos.

³³⁵ Cf. Eurípides, *Héracles*, 969-1015; *Luc.*, 89; *M.*, 7, 405-407; 8, 67.

³³⁶ συμπάθεια-*sympátheia*.

³³⁷ τὰς ὑπολειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχάς- *tàs hypoleleiménas tôn spoudaíōn psykhás*.

O último grupo de deuses tratado por Balbo é concernente às divindades concebidas através de certas características do mundo natural. Segundo ele, a concepção dessa classe de deuses se deve ao fato de que:

De uma outra ordem de razões, física desta vez, originou-se uma imensa multidão de deuses, que, dotados de figura humana, proporcionaram aos poetas as suas fábulas e encheram a vida dos homens de toda a casta de superstições. Este ponto foi estudado por Zenão e, mais tarde, e com maior abundância, por Cleantes e Crisipo. [...] (*N. D.*, 2, 63, tradução de Campos).

Em seguida, Balbo diz que:

[...] do aturado estudo de certos fenómenos da natureza úteis <ao homem> se chegou à concepção destas imaginárias e míticas divindades. Crenças sem fundamento, fantasias delirantes, superstições próprias de velhinhas - tudo isto teve aqui a sua origem. O mesmo diga-se do aspecto físico dos deuses, da sua idade, das suas roupas e dos seus instrumentos; mais ainda, conhecemos de todos eles a genealogia, os casamentos, os parentescos, tudo traduzido em termos das fraquezas humanas. São-nos representados como sujeitos a todas as perturbações mentais; são-nos contadas as suas paixões, tristezas e cóleras; segundo a fábula, também eles tiveram as suas guerras, os seus combates; não se limitam, como Homero os descreve, a tomar partido por este ou aquele dos dois exércitos que se afrontam; tiveram as suas guerras particulares, por exemplo, com os Titãs e com os Gigantes. Todas estas histórias são narradas e merecem o crédito de ouvintes ignorantes, apesar de cheias de disparates e incongruências. Desprezo totalmente estas fabulosas lucubrações, é possível, contudo, concluir qual o deus inerente a cada fenómeno natural e sob que nome a tradição os conhece, [...] (*ibid.*, 70).

Assim, o discurso do estoico constata que esses deuses foram concebidos dentro do imaginário humano a partir de certos raciocínios sobre a natureza, de modo que as explicações sobre os fenômenos naturais passaram a ser desenvolvidas em forma de mitos, como os de Homero e outros poetas, os quais o estoico considera como fábulas ímpias³³⁸ (*ibid.*, 64). Tais narrativas promoveram a construção das figuras das divindades que, por sua vez, vieram a ser representadas antropomorficamente e tendo um modo de vida semelhante aos dos humanos, sobretudo nos comportamentos viciosos.

Ao se deparar com a questão da atribuição de certas características humanas aos deuses, Segundo Wynne (2019), Balbo explicita a ideia de que esses mitos são ímpios,

³³⁸ *fabulae impiae*.

pois apresentam as divindades como se elas fossem menos divinas do que de fato são, visto que sua forma física é semelhante à humana e que estão sujeitas às paixões oriundas dos vícios. Quanto a esse aspecto, o representante da filosofia do pórtico poderia considerar o fato de que os deuses se inserem em conflitos entre os humanos, contra os Gigantes e os Titãs como uma demonstração de seu cuidado providencial, algo que poderia convergir com a filosofia que ele defende. Contudo ele vê que essa caracterização não descreve tais entes como capazes de constituir comunidades harmônicas entre seres racionais, mas como aqueles que devem ser temidos, dado que são propensos à ira, à luxúria e à fraqueza.

Assim, o problema filosófico nessa discussão se volta para como os aspectos físicos do mundo passaram a ser narrados a partir de um “verniz” mítico, e o pensamento religioso foi se traduzindo na formação de estátuas, templos e, no caso específico desse debate, foram construídos teônimos e expressões que descrevem certas características das respectivas deidades. Dada essa última informação, é com base nela que Balbo mostra ter encontrado uma maneira de desconstruir certas distorções presentes nos mitos por intermédio de uma reflexão pela análise alegórico-etimológica dos nomes dos deuses, o que, em suma, consiste em extrair explicações físicas pela etimológica dos nomes deuses que reportam a algum aspecto natureza.

Antes de entrar nessa questão, em *N. D.*, 2, 63, Balbo não se apresenta como um inovador nesse assunto. Ele alega que esse tema foi estudado por Zenão, Cleantes e Crisipo a fim de mostrar que os seus predecessores mais notáveis ousavam desenvolver uma releitura dos mitos à luz de suas teorias. Sobre esse ponto, Algra (2006) apresenta o que ele chama de aspecto politeísta da teologia estoica da seguinte maneira:

Que os estoicos rejeitam por completo o tradicional panteão grego antropomórfico representa apenas um aspecto de sua atitude face à tradição. Sua crença em que as partes dos cosmos — as estrelas e o Sol particularmente, mas também os elementos e assim por diante — podem ser classificadas como divinas também lhes permite dar sentido aos vários elementos do tradicional mito politeísta ao reinterpretar a tese em sentido cosmológico. Assim, Zenão de Cício oferece interpretações físicas de elementos do mito grego que podem ser encontradas já na *Teogonia* de Hesíodo. Embora essa prática do que se chama comumente “interpretação alegórica” certamente não fosse nova, Zenão parece ter tido sua própria agenda. Seu propósito claramente não era o de defender o poeta antigo (ou a consistência dele), nem o de fornecer versão sofisticada e ilustrada da religião tradicional, antes meramente o de “apropriar-se” de *alguns* elementos do mito hesiódico e usá-los em apoio de sua própria

cosmologia e cosmogonia estoicas. Em outras palavras estamos lidando com apenas com uma aceitação parcial e qualificada do politeísmo tradicional. Práticas semelhantes são atestadas para Cleantes, Crisipo, Diógenes da Babilônia e — em escala sistemática — o estoico tardio Cornuto. É claro que também aqui os estoicos podiam confiar em sua convicção [...] de que os mitos e as crenças das pessoas havia muito continham elementos de verdade, uma vez que haviam no mínimo constituído um prenúncio parcial da preconcepção reta de deus. [...] Com efeito, os estoicos esforçavam-se por dar conta da justaposição do que se poderiam chamar elementos panteístas e politeístas em sua teologia, “apropriando-se” de, e reinterpretando, alguns aspectos do politeísmo tradicional, ao mesmo tempo em que claramente rejeitam outros. Ademais, [...] as várias maneiras em que eles podiam apresentar seu panteísmo e sua justaposição de panteísmo e teísmo podem ser explicadas por referência às características peculiares da física e da metafísica estoicas (p. 187-189, tradução de Raul Fiker e Paulo Fernando Tadeu Ferreira).

Wynne, mais voltado para análise específica do discurso de Balbo, descreve essa visão geral sobre a relação entre a Física estoica e o pensamento mítico tradicional, apontando que:

Os estoicos pensavam que as pessoas antigas, no estado de natureza, careciam das influências sociais negativas a que estamos sujeitos. Portanto, eram capazes de ter uma compreensão mais clara da natureza do que nós. Essa "sabedoria" veio a ser codificada em mitos, seja colocada em alegorias pelos próprios antigos, seja através de distorções, como Balbo descreve. Conceitos antigos e claros foram preservados nas origens das palavras. Assim, os estoicos, enquanto lamentam as confusões, procuram recuperar esse depósito de conhecimento primitivo. [...] (2019, p. 154, tradução nossa)³³⁹.

Ao desenvolver uma análise sobre a sabedoria primitiva presente nas alegorias e etimologias dos nomes dos deuses, Balbo julga que antes houve um momento remoto da história no qual se estabeleceu um certo conhecimento acerca da natureza do mundo, o qual foi distorcido pelo pensamento mítico³⁴⁰. Dito isso, o estoico a tratar da narrativa corrente na Grécia na qual o Céu³⁴¹ foi castrado pelo seu filho Saturno³⁴² e esse último

³³⁹ “*The Stoics thought that early people, in the state of nature, lacked the ill social influences that we are under. They were therefore able to get a clearer grasp of nature than are we. This “wisdom” came to be encoded in myths, either put into allegories by early people themselves, or through distortion as Balbus describes. Old, clear concepts were preserved in the origins of words. Thus the Stoics, while deploring the confusions, went looking to recover this deposit of primitive insight. [...]*”

³⁴⁰ Cf. *Tusc.* 5, 8.

³⁴¹ Lat. *Caelum*. Seu nome é considerado apenas uma tradução semântica do deus grego Céu ou Urano (*Uranós*- Οὐρανός), a personificação do céu que fecunda a terra. Cf. Brandão, 2008, p. 81; Grimal, 2005, p. 464.

³⁴² Lat. *Saturnus*. Antigo deus itálico assimilado ao deus grego Crono (*Krónos*-Κρόνος). Cf. *Id.*, 2008, p. 268.

foi vencido pelo seu respectivo filho, Júpiter³⁴³. Tendo transmitido poucas informações sobre esse mito, presente na *Teogonia* de Hesíodo³⁴⁴, ele diz que “não sem julgamento uma razão física foi inserida nas fábulas ímpias” (*N. D.*, 2, 64)³⁴⁵. Assim, ele indica que há uma razão para que essas fábulas sejam como são e é isso que ele pretende mostrar a partir de sua argumentação.

Agora, ao citar o exemplo do ocorrido entre Céu, Saturno e Júpiter, o estoico justifica que a explicação física contida nesse contexto diz respeito à tese de que o céu ígneo, situado no éter, o elemento mais elevado do universo, dá origem aos seres sem depender de órgãos genitais e, conseqüentemente, de qualquer relação copulativa. Nesse sentido, Balbo prossegue em sua análise na intenção de justificar a concepção acerca da capacidade gerativa do éter. E, sobre isso, Soares e Lopes indicam que:

O deus *Caelum*, nessa perspectiva, não personifica exatamente o céu, o firmamento que contém os astros, a abóbada celeste. É-lhe dada antes a atribuição de representar o éter, enunciado como “a mais alta natureza celeste e etérea” e também como “ígneia”. Por outro lado, pela subordinada “que gerava por si todas as coisas”, entende-se que o éter é a suprema fonte ígnea da vida, como de fato professavam os estoicos (2020, p. 51).

Ainda, em *N. D.*, 2, 64, Balbo destaca a figura de Saturno como o deus que coordena “o curso e o ciclo dos espaços de tempo”³⁴⁶. Dessa maneira, ele descreve essa divindade a partir da sua correspondência com o nome grego *Krónos*³⁴⁷, identificado a partir do substantivo *khrónos*³⁴⁸ “tempo”. Em seguida, a análise etimológica desenvolvida pelo

³⁴³ Lat. *Iuppiter*. Divindade romana assimilada por analogia a Zeus (*Dzeús-Zeús*). Cf. *Id.*, 2008, p. 189, 190; Cf. Grimal, 2005, p. 261, 261.

³⁴⁴ v. 159-182.

³⁴⁵ “*physica ratio non inelegans inclusa est in impiis fabulas*”. Quando o estoico qualifica essas fábulas (narrativas) como ímpias (*impiae*), ele está enfatizando que o conteúdo delas manifesta um tipo de conduta reprovável do ponto de vista da *pietas* romana. O primeiro aspecto a ser destacado aqui é o fato de que, nesse contexto, Balbo se refere ao comportamento de deuses (Céu, Saturno e Júpiter). Sendo assim, tais histórias recebem tal qualificativo não porque reportam a uma ação desrespeitosa de um mortal frente aos deuses ou coisas sagradas em geral, mas porque tratam de uma questão relativa à obrigação de alguém para com um outro pelo qual está ligado por um elo natural, como é o caso da relação entre pai e filho e vice-versa. Logo, o adjetivo latino *impia*, aplicado a essas histórias, está conectado à palavra *impietas* que, nesse contexto específico, trata da falta de respeito aos pais ou aos deveres familiares, já que são retratadas ocasiões em que os filhos agredem violentamente seus genitores como um ato de insurgência.

³⁴⁶ “*cursum et conversionem spatiorum ac temporum*”.

³⁴⁷ Κρόνος.

³⁴⁸ χρόνος. Modernamente verifica-se que o nome Crono ou *Krónos* (Κρόνος) não possui uma etimologia segura. Há, na verdade, uma aproximação entre esse nome com o verbo *kraínein* (κραίνειν), “concluir, vibrar, o último golpe”, porém difícil de comprovar. A relação entre *Krónos* e *Krónos* (Χρόνος) enquanto personificação do “Tempo”, é o resultado de uma etimologia popular, cuja aproximação entre os nomes não configura qualquer valor linguístico. Cf. Brandão, 2014, p. 153.

estoico relaciona o nome *Saturnus* com o verbo *saturaretur*³⁴⁹. Aqui, ele tenta utilizar a ideia de que o deus em questão está “saturado”, alimentado e “farto” de anos³⁵⁰ a fim de explicar o mito segundo o qual essa divindade se alimentada de seus filhos, sendo retratada como a representação do tempo que se farta dos anos gerados por ele sem nunca se saciar. Júpiter é mencionado logo em seguida e a questão da castração de Saturno é elucidada como a alegoria do estabelecimento da ordenação e delimitação do curso do tempo a partir da organização do movimento regular dos corpos celestes.

Em seguida, o estoico analisa etimologicamente o nome Júpiter³⁵¹. Então, ele tenta demonstrar que tal teônimo significa “pai que ajuda”³⁵², como o resultado da simples união da sua forma declinada, “Jove”³⁵³, que, segundo tal personagem, remeteria ao verbo “ajudar”³⁵⁴, com a palavra “pai”³⁵⁵. Tendo posto isso em pauta, a construção de uma noção filosófica a partir desse nome se desenvolve, considerando seus epítetos: “pai dos deuses e dos homens”³⁵⁶, “ótimo”³⁵⁷ e “soberano”³⁵⁸, de modo que eles possam justificar a concepção acerca de um deus que auxilia os deuses e os homens. Por isso o título de pai de todos. Além disso, se constitui a perspectiva de que o mesmo está acima de todas as

³⁴⁹ Forma do imperfeito da terceira pessoa do singular da voz passiva do subjuntivo do verbo *saturō*, “alimentar-se, ficar farto”. A assimilação do deus Saturno como Crono faz parte do sincretismo greco-latino, que os identificava como equivalentes sob aspecto do mito hesiódico, o qual põe sobre Saturno a imagem do deus castrador, pois o Saturno latino era representado empunhando uma foice. Contudo, não lhe era atribuída unicamente a imagem da divindade que castra e mutila— como ele fez com o seu pai Ceú—, mas também que “corta as sementes”. Essa última representação conduz ao entendimento dele como o deus da agricultura, lavrador, da cultura e da poda da videira. Essa acepção é sugerida por uma etimologia popular entre o nome *Saturnus* e *satus*, particípio do verbo *serere*, “plantar, semear”, o que o caracterizaria, em Roma, como o deus da primavera, da abundância e da paz. Cf. *Id.*, 2008, p. 269, 270.

³⁵⁰ annis.

³⁵¹ *Iuppiter* (nominativo), radical *Jovis* (genitivo).

³⁵² “*iuvens pater*”.

³⁵³ *Iovem* radical (acusativo).

³⁵⁴ *iuando*, de *iuvo*, *iuvere*. A partir das análises mais recentes, atesta-se que o nome latino *Iuppiter* é formado por *Iou*-> *Iu*, de **dyew-*, “luz, claridade, brilho” mais **piter* < *pater*, “pai, chefe de família”. Assim, etimologicamente, o nome desse deus significa “o pai da luz, o senhor da luz”. Dessa forma, Júpiter é originalmente compreendido como “o deus do dia luminoso, da claridade e da luz”, também conhecido como *Diespiter*, “Pai do dia”. Essa divindade, a mais importante do panteão romano, relativa ao dia luminoso, corresponde ao patrimônio mítico comum dos povos indo-europeus. Isso pode ser visto a partir de uma análise etimológica de várias línguas do mesmo tronco. Cf. *Id.*, 2008, p. 189, 190; *Id.*, 2014, p. 630.

³⁵⁵ *piter*.

³⁵⁶ “*pater divomque hominumque*”. Tal epíteto é referido, nessa passagem, como atribuído a esse deus pelos poetas.

³⁵⁷ *optumus*. Forma arcaica de *optimus*, adjetivo no grau superlativo de *bonus*, “bom”. Como o texto aponta, esse epíteto antigo era utilizado pelos ancestrais romanos, os quais se referiam a Júpiter como deus excelente, boníssimo e benfeitor.

³⁵⁸ *maximus*. Forma arcaica de *maximus*, adjetivo no grau superlativo de *magnus*, “grande, maior, grande, glorioso, ilustre, glorioso, venerado e glorioso”. Esse epíteto também é citado tendo como referência os antigos romanos, os quais consideravam esse deus não só como majestoso, o maior entre todas as divindades, mas, principalmente, como mais poderoso frente aos demais.

coisas existentes no universo e seus feitos são considerados benéficos a todos, algo que se confunde com a caracterização estoica da própria providência que rege o mundo³⁵⁹.

Após essa análise do nome Júpiter sob o ponto de vista da descrição de sua personalidade, o estoico verifica a que tipo de verdade sobre a natureza do mundo ele diz respeito, isto é, a *ratio physica* que o designa (*N. D.*, 2, 65). Segundo Soares e Lopes (2020), a caracterização de Júpiter, às vezes, pode se confundir com a do Céu, pois ambos são denominados como céu e éter. Por outro lado, a distinção presente no contexto do diálogo visa demonstrar o grau de proximidade que ambas as divindades têm em relação aos mortais. Em outras palavras, o Céu é a representação da natureza celeste distante dos humanos, o éter enquanto a fonte independente de geração da vida, do calor e de todas as coisas lá do alto. Agora, de acordo com os citados versos de Ênio, Júpiter é o deus “candente”³⁶⁰, ou seja, o céu brilhante, trovejante, que serve de sinal para os áugures. No caso dos versos de Eurípides, ele é chamado de éter, a superfície que envolve a Terra. Assim, ele pode ser entendido como o céu/firmamento.

Retomando a teoria dos quatro elementos e considerando que a própria referência a Júpiter como éter também diz respeito ao fogo, elemento fundamental para os estoicos³⁶¹, serão descritas outras três divindades, identificadas com os três elementos restantes: Juno³⁶², Netuno³⁶³ e Dite³⁶⁴ (*N. D.*, 2, 66-67). Em primeiro lugar, Juno é uma divindade feminina, a representação do ar³⁶⁵, tido como o elemento mais suave. Balbo diz que tal afirmação também advém de uma concepção estoica sobre esse elemento, o qual está em uma posição intermediária entre o céu e o mar. Essa divindade é reconhecida dessa maneira por ser irmã e esposa de Júpiter, ou seja, por causa da semelhança que há entre o ar e o éter. Além disso, a etimologia do nome dela é descrita pelo mesmo personagem como advinda do verbo “ajudar”³⁶⁶, assim como Júpiter.

³⁵⁹ Cf. Brandão, 2014, p. 634.

³⁶⁰ *candens*.

³⁶¹ *N. D.*, 2, 23-32.

³⁶² *Iuno*.

³⁶³ *Neptunus*.

³⁶⁴ *Dis*.

³⁶⁵ *aër*.

³⁶⁶ O teônimo *Iuno* não tem uma etimologia definida, talvez sua etimologia seja o resultado da aproximação com o adjetivo *iuvenis*, “jovem” ou “o que está na força da idade”. Juno, então, seria a “jovem cheia de força e energia”. Essa deusa era compreendida como a esposa de Júpiter, Mãe de Marte, assimilada como a deusa grega Hera (Ἥρα-*Hera*). Cf. Brandão, 2008, p. 187-189.

Em relação à água, Netuno³⁶⁷ é o deus que domina os mares. Seu nome, segundo Balbo, é derivado do verbo “nadar”³⁶⁸. Ao explicar brevemente essa relação etimológica, o estoico simplesmente a compara com a etimologia de Portuno³⁶⁹ (o nome do deus dos portos para romanos), derivada da palavra porto³⁷⁰, considerando apenas uma pequena alteração nas letras. De acordo com esse personagem, isso seria o suficiente para indicar a relação da primeira divindade com as águas e explicar o seu étimo.

No que diz respeito à natureza terrena, ela é tida como consagrada a Dite. Um pouco diferente dos seus antecessores, tal teônimo não é descrito estritamente via associações de radicais provindos de vocábulos latinos. Primeiramente, é citada a referência à palavra “rico”³⁷¹ enquanto a base para formação desse nome divino e um indício de sua caracterização, pois o nome apresentado como equivalente ao dessa deidade em grego é Plutão³⁷², cuja etimologia também expressa a ideia de prosperidade, opulência, riqueza, visto que esse nome advém do adjetivo grego “rico”³⁷³. A *ratio phýsica* que explica toda essa associação de palavras se constrói a partir da concepção de que tudo que regressa à terra volta a nascer, ou seja, do renovo cíclico da vida entre aquilo que nasce e morre na terra. Com isso, Dite é reconhecido como o senhor do interior da terra, a habitação dos mortos, a fonte de germinação dos frutos que sustentam os seres vivos. Por isso, ele é rico, porque tem sobre seus domínios os humanos, animais, plantas e minérios.

Ainda sobre a natureza terrestre, o mesmo personagem torna o seu discurso mais específico. Ele se reporta à esposa de Dite, Prosérpina, chamada em grego de

³⁶⁷ Assimilado ao deus grego Posídon (*Poseídōn*-Ποσειδῶν), o senhor das águas profundas, subterrâneas. Essa divindade latina só assumiu a figura de senhor do mar, do elemento líquido, das nascentes, das fontes após incorporar as características da divindade helênica. Cf. *ibid*, 2008, p. 227, 228.

³⁶⁸ Lat. *no, nare*. No caso de Netuno, ainda não há uma etimologia ainda definida. Cf. *ibid*.

³⁶⁹ *Portunus*.

³⁷⁰ *portus*. A etimologia de *Portunus* exposta pelo estoico não se mostra equivocada diante das análises modernas. Tal nome provém de *portus*, com sentido básico de “passagem”, como *porta*, proveniente de *portare*, “fazer passar”. Uma distinção posterior estabelecida no latim manteve *porta* como “local de passagem” e *portus*, “entrada de porto, porto”. Assim, Portuno é tido como deus dos portos. Cf. *ibid*, 246.

³⁷¹ *dives*. *Dis, Ditis*, com seu acusativo *Dite*, é a base do nome do deus Dite, contração do adjetivo, *dives, divitis*, “rico, abundante, opulento”, de onde se extrai a noção de Dite, como o deus “rico” e “opulento”. Cf. *ibid.*, p. 93.

³⁷² Πλούτων-*Ploutōn*. Dite também pode ser identificado como correspondente a Plutão ou Hades. Cf. *Id.*, 2014, p. 518.

³⁷³ πλοῦτος-*ploutos*.

Perséfone³⁷⁴. Ela é identificada como a deusa responsável pela produção das searas a partir das sementes plantadas na terra e que se ocultam nela. A seu respeito, há um mito sobre quando ela estava escondida no interior da terra, pois foi raptada por Dite para ser sua esposa. Isso seria a explicação que ilustra a questão do solo que leva as sementes para o seu interior. Em *N. D.*, 2, 67, a deusa Ceres, mãe da deusa mencionada anteriormente, é miticamente retratada como a quem procurou pela sua filha após ter sido arrebatada e ocultada. Essa última também é vista como um princípio de geração das sementes dos vegetais. Balbo associa essa ideia a partir do verbo “gerar”³⁷⁵ no sentido de “gerar ou produzir os frutos” da terra. Ela é vista como equivalente à divindade grega Deméter³⁷⁶, conhecida como a “mãe terra”³⁷⁷.

Tendo feito essa explanação e, criticado o modo como as divindades são apresentadas nas narrativas míticas (*ibid.*, 70), Balbo resume essa parte do seu discurso, reforçando que esses deuses são inerentes a determinados fenômenos naturais, de acordo com os nomes que a tradição lhes confere (*ibid.*, 71). Com base nisso, é possível dizer que, ao analisar as representações da *ratio physica* a partir dos deuses descritos, ele não só voltou a argumentar acerca dos elementos que constituem a natureza (fogo, terra, água, ar, incluído o éter), com também sobre cada parte do *kósmos*, as quais integram o “todo universal”, racional e dotado de sensibilidade³⁷⁸.

Dessa maneira, Balbo salienta a presença de uma teoria cósmica a partir da caracterização dos deuses que representam certos aspectos do mundo natural: Ceres e

³⁷⁴ Περσεφόνη-Perséfone. A Prosérpina latina (*Proserpina*) latina é tida como um empréstimo do nome da deusa grega com possível intermediário etrusco, *Phersipnai*, *Phersipnei* e *Porsepnai*. Sobre a correspondência mítica entre ambas, Cf. Brandão, 2008, p. 250, 251; *Id.*, 2014, p. 253, 254.

³⁷⁵ Lat. *gero*, *gerere*. A relação etimológica é feita por Balbo a partir da substituição da letra “g” inicial do verbo para o “c” inicial do nome da deusa. Modernamente, verifica-se que tal teônimo procede da razi **ker-*kere-*, “crescer, dar crescimento a, alimentar”, o que liga esse nome aos verbos *creare*, “criar”, *crescere*, “crescer”. *Id.*, 2008, p. 79.

³⁷⁶ Δημήτηρ-*Dēmētēr*.

³⁷⁷ Gr. γῆ μήτηρ-*gê mētēr*. Balbo vê essas duas deusas como equivalentes por conta de sua caracterização mitológica, a personificação do funcionamento da natureza terrestre produtora dos frutos que alimentam os humanos. Ele pressupõe que etimologia de ambos os teônimos se constroem de maneira semelhante, ao analisar a etimologia do nome Deméter com a expressão “mãe terra”. Para ele, a relação etimológica se constrói pela substituição do delta maiúsculo (Δ-*D*) da sílaba inicial (Δη-*Dē*) do nome da deusa que, junto com a palavra “mãe” (μήτηρ-*mētēr*), formam do nome Deméter (Δημήτηρ). Porém, segundo seu raciocínio, quando essa primeira letra (Δ-*D*) é substituída pelo gama minúsculo (γ-*g*), forma-se a palavra “terra” (γῆ-*gê*) e, quando essa palavra é separada da palavra “mãe”, formando a expressão “mãe terra” [Essa nota foi elaborada por mim, veja se está boa]. Modernamente o nome Deméter é visto como sendo carente de uma etimologia definida. Contudo se difundiu uma etimologia semelhante ao raciocínio proposto pelo estoico, porém é ela tida como não comprovada. Cf. *Id.*, 2014, p. 164.

³⁷⁸ Cf. *ibid.*, 25-28, 30.

Perséfone são a terra e sua fertilidade na produção de sustento para vida humana; Dite é a terra que produz bens além dos grãos e recolhe em suas profundezas tudo que morre; Netuno é a água ou o mar, Juno é o ar; Jupiter é a parte etérea do céu, em que se encontra a mente da natureza cósmica³⁷⁹. Sobre essa última informação, o estoico reforça que, assim como Júpiter assume um papel de exercício de poder, comando e força na perspectiva mítica, do ponto de vista da Física da *Stoá*, ele também representa o “princípio regente”³⁸⁰. Com isso, vale concluir que ele considera que todas as partes do universo são dotadas de sua própria razão, enquanto partes integrantes do deus-*kósmos* que controla todas as coisas³⁸¹. Portanto, essa exposição considera os aspectos relativos a uma possível convergência entre certas características do pensamento tradicional religioso amplamente apresentado a partir das narrativas míticas e certos pontos da teologia natural dos estoicos. Assim, ele reproduz, ainda que sem uma certa linearidade discursiva, parte do que já havia dito, quando defendeu tese da natureza divina do universo.

Agora, em *N. D.* 2, 68, o estoico explica a divinização do Sol e da Lua. Ele alega que Apolo foi identificado como o Sol³⁸² e Diana, como a Lua³⁸³, depois, volta a fazer a

³⁷⁹ Cf. *ibid.*, 29, 30.

³⁸⁰ ἡγεμονικόν-*hegemonikón*.

³⁸¹ Em *D. L.*, 7, 147, há uma versão helenizada e um pouco diferente desse raciocínio dos estoicos. Nesse contexto é apresentada a concepção de que “deus é um ser vivo imortal, racional, perfeito ou inteligente em felicidade, insuscetível a todo mau, providente em relação ao universo, também em relação a todas as coisas nele; mas não é antropomórfico. Ele é o demiurgo de todas as coisas e, como se (fosse) o pai de todas as coisas em comum, também uma parte dele é aquilo que penetra em todas as coisas, ele é denominado por muitos nomes, segundo suas capacidades. Por um lado, diz-se *Dia*, pois todas as coisas acontecem *por causa* dele; por outro, chamam de Zeus na medida em que ele é *causa* da vida ou penetra toda vida; Atena em relação à extensão do seu *princípio regente* até o éter; Hera em relação ao ar; e Heféstos em relação ao *fogo artifício*; e Poseidon em relação ao elemento líquido; Deméter em relação à terra; semelhantemente (os homens) lhes deram outros nomes, que dizem respeito à certa propriedade (grifo nosso e tradução nossa). (Θεὸν δ' εἶναι ζῶν ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμον τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διήκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις. Δία μὲν γὰρ φασὶ δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἰτίας ἐστὶν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν, Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ, Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα, καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ, καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρὸν, καὶ Διήμητραν κατὰ τὴν εἰς γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοι τινος οἰκειότητος ἀπέδοσαν). Essa passagem pode ser vista como uma explicação reduzida e com traços mitológicos, correspondente à *ratio physica* exposta em *ibid.*, 135-139.

³⁸² Sol. Balbo se refere a Apolo como o deus Sol, considerando provavelmente o ponto de vista mítico que o identifica como irmão gêmeo de Diana, Lua, ambos filhos de Zeus e Leto. Ele parece recorrer à assimilação desse deus em relação ao deus grego Hélios (Ἥλιος- *Hélios*), correspondente direto ao Sol. O curioso é que ele trata diretamente dessa divindade, sem buscar um equivalente latino, que nesse caso, poderia ser o próprio deus Sol. Cf. Brandão, 2014, p. 60-65, 299; *Id.*, 2008, p. 279.

³⁸³ Luna. Diana é a deusa Lua, a deusa noturna. Seu nome latino *Diana* deriva de *dius*, com um possível intermediário **diuius*, que significa “céu luminoso”. Assim, Diana é conhecida como “luminosa”, ou “do céu”, numa semântica religiosa, assim como nas expressões *dium fulgur*, “brilho, luz do céu”, ou seja, “relâmpago” e *dea dia*, “a deusa do céu”, Juno. Cf. *Id.*, 2008, p. 90.

sua exposição etimológica, dizendo que Sol é chamado por esse nome, porque, entre todos os corpos celestes, só³⁸⁴ ele possui dimensões tão grandes e quando aparece, ofusca os demais. No caso da Lua, o estoico diz que o seu nome advém do verbo “iluminar”³⁸⁵ a fim de destacar a relação de sua denominação com a questão de que Diana traz, durante à noite, um brilho próximo ao do dia.

Em seguida, Esse personagem destaca que Diana também recebeu o epíteto *Lucina*, que, segundo a explicação de Soares e Lopez, caracteriza essa deusa como aquela que “faz vir, dar à luz” (p. 62), porque ela concebida tanto, na cultura helênica como *Diana Lucifera*, quanto na romana como *Juno Lucina*. Esses epítetos identificam essa divindade com a questão gestação, o que explicaria o fato dela ser invocada na ocasião dos partos, relacionados aos cursos da Lua com um período de duração entre sete e nove meses (*ibid.*, 69). Ainda, o estoico diz que ela também é chamada de *Diana Omnivaga*, realçando menos a sua representação mitológica de deusa da caça que percorre os bosques, ao praticar essa atividade, a fim destacá-la enquanto uma figura “errante”, isto é, que vaga por todos os lugares, como a Lua. Por fim, isso serve de precedente para a expansão do argumento que, na verdade, retoma a discussão em torno do movimento dos astros³⁸⁶, principalmente, das estrelas errantes³⁸⁷, que se movimentam de forma regular, ordenada e planificada. Assim, tal raciocínio é posto como base para que esses corpos celestes sejam considerados divindades. Portanto, o estoico, em certa medida, tenta alinhar a tese da divindade dos astros para teologia natural estoica com certos elementos da crença religiosa romana.

Trazendo outros pontos para sua exposição, em *N. D.*, 2, 67, o estoico decide tratar de outras concepções acerca dos deuses da tradição romana. Parte de sua fala se destoa do que já foi exposto, porque ele deixa de tratar de coisas estritamente relacionadas à natureza. Assim, ele se refere a Mavorte³⁸⁸ e diz que o étimo do seu nome está ligado à

³⁸⁴ Lat. *solus*. Segundo a hipótese levantada pelo estoico, o nome *Sol*, viria do adjetivo *solus*, “só”, “sozinho”. Porém a raiz indo-européia talvez seja *swol, “brilhar”. Cf. *Id.*, 2008, p. 279.

³⁸⁵ Lat. *luceo*, *lucere*. Esse verbo poder ter outras acepções, como “ser luminoso(a)”, “reluzir”, “brilhar” e assim por diante.

³⁸⁶ Cf. *N. D.*, 2, 49-56.

³⁸⁷ Cf. *ibid.*, 52, 53. Vale lembrar que os astros que fazem parte desse grupo são denominados com nomes de divindades do panteão romano: Saturno (Φαίνων), Júpiter (Φαέτων), Marte (Πυρόεις), Mercúrio (Στίλβων) e Vênus (Φοσφόρος ou Lúçifer, quando aparece antes do amanhecer, e Έσπερος, quando aparece após o ocaso do Sol).

³⁸⁸ Balbo utiliza o teônimo *Mavors* (com a raiz de genitivo *Mavortis*) enquanto a forma arcaica de *Mars* (genitivo *Martis*), que em português é conhecido como Marte. Segundo Soares e Lopes (2020), o uso dessa

expressão “derrubar grandes coisas”³⁸⁹, ou seja, algo que o identifica como o deus da guerra que destrói os exércitos adversários. Segundo Soares e Lopes (2020), *Mavors* é considerado relevante para a história romana, pois é concebido como o pai de Rômulo, o fundador de Roma, e a divindade que contribui para a expansão e o estabelecimento da soberania de seu povo a partir das conquistas provindas das batalhas. Para Balbo, Minerva é a deusa que “diminui”³⁹⁰ ou “ameaça”³⁹¹, ou seja, o epíteto que a caracteriza também se constrói por meio de um vocabulário do contexto das guerras. Entretanto, como salientam Soares e Lopes (2020), essa divindade está mais associada ao combate estratégico, movido pela sabedoria e um certo engenho que possibilitam o êxito pelo uso de técnicas bélicas.

Mais adiante (*ibid.*, 69), o mesmo personagem menciona Vênus e, sem dar muitas explicações, apenas apresenta as vias possíveis para a compreensão da origem do significado de seu nome. Sendo assim, a breve exposição de Balbo aponta que um modo de conceber seu teônimo está associado ao verbo “vir”³⁹², no sentido de dizer que ela “vem em direção a todas as coisas”³⁹³. Para o estoico, o significado mais provável do nome dela estaria ligado ao substantivo “elegância”³⁹⁴. Todavia a observação dele é que tal palavra é inspirada no próprio nome da deusa, como designação de seu caráter e não como se o seu nome viesse posteriormente desse substantivo³⁹⁵.

forma é proposital no sentido de reforçar uma concepção ancestral acerca dessa divindade, ao lhe atribuir tal designação.

³⁸⁹ *magna vertere*. O uso do verbo *vertere* (infinitivo de *verto*) designa a ideia de “derrubar”, “derrubar”, “subverter”, “destruir”. Modernamente, tal teônimo não tem uma etimologia indo-europeia, apenas há suposições sobre sua origem. Cf. Brandão, 2008, p. 214, 215.

³⁹⁰ Lat. *minueret* (minuo).

³⁹¹ Lat. *minaretur* (*minor*). A origem do nome *Minerva* é geralmente relacionada à raiz **men-*, “pensar”, de *mens*, *mentis*, “inteligência, princípio pensante”, em oposição ao corpo, *corpus*. Minerva é, por esse motivo, considerada a deusa da inteligência. Ela teria chegado aos romanos provavelmente pelos etruscos, concebida como a deusa das artes manuais, da sabedoria e das técnicas de guerra e foi assimilada como a Atená (Ἀθηνά-Athēnā) grega.

³⁹² Lat. *venio*.

³⁹³ *ad res omnes veniret*.

³⁹⁴ Lat. *venustas*. Tal substantivo está ligado ao campo semântico de “beleza”, “formosura” e etc.

³⁹⁵ As análises modernas sobre o nome de Vênus não convergem diretamente com as indicações de Balbo. Em primeiro lugar, o nome *Venus*, *Veneris*, se tido como um substantivo comum, significa “amor físico, instinto, apetite sexual” ou características, como “graça e sedução”. No caso do nome da deusa, ele advém da personificação e divinização desse substantivo neutro que, tendo se tornado feminino, corresponde à deusa Vênus, a deusa do amor, enquanto uma forma de assimilar-se à divindade grega Afrodite (Ἀφροδίτη-Aphrodítē). As pesquisas etimológicas apontam que o nome *Venus* vem da raiz indo-europeia **wen*, “desejar”, noção essa compartilhada em outras línguas antigas do mesmo tronco. Noções como “encanto, graça, sedução”, são compreendidas a partir de outras palavras da mesma família etimológica que *Venus*, como *venenum*, de **venes-no-m*, que traduz a palavra grega *phármakon* (φάρμακον). Cf. Brandão, 2008, p. 303.

Os últimos aspectos a serem destacados em relação ao discurso de Balbo estão relacionados a como ele se utiliza das figuras de alguns deuses, junto com certos conceitos da Física de sua escola e das concepções religiosas. Entre *N. D.*, 2, 67, 68, ele apresenta determinadas ideias que põem em questão outra forma de se referir ao fogo, enquanto princípio divino, vinculado à caracterização de algumas divindades no tocante à prática do sacrifício. Com isso, o estoico se refere, em primeiro lugar, à concepção de que o início e o fim são de extrema importância em todos os assuntos. Por isso, esse personagem menciona o deus Jano³⁹⁶ e declara que ele é o primeiro a quem são dedicados os sacrifícios. Tal afirmação pressupõe que o seu nome tem a sua significação a partir do verbo “ir”³⁹⁷, em referência às passagens ou entradas de arcadas dos portais de passagem³⁹⁸ e às portas das casas³⁹⁹. De acordo com Soares e Lopes (2020), esse deus é visto como a divinização da força natural presente no início e no fim de tudo, nas mudanças de tempo e lugares, ao começo de uma trajetória, a transição do fim para o início de um novo ciclo anual. Por isso, a associação com a ideia de passagem e entrada.

Em segundo lugar, a deusa Vesta é identificada como tendo seu nome de origem grega, Héstia⁴⁰⁰. Balbo simplesmente aponta que o poder dela se estende sobre os altares e as lareiras⁴⁰¹ e que ela é a guardiã das coisas mais íntimas. Essas poucas informações, de acordo com Soares e Lopes (2020), podem ser compreendidas a partir da concepção de que, no culto romano, Vesta era a deusa guardiã do fogo sagrado, o qual se encontrava

³⁹⁶ *Ianus*.

³⁹⁷ Lat. *ire* (infinitivo de *eo*).

³⁹⁸ Lat. *iani*.

³⁹⁹ Lat. *ianuae*. Do ponto de vista moderno, o nome *Ianus* não possui uma etimologia segura. Há a hipótese de que ele vem da raiz indo-europeia **ya*, “passar”. Ainda que não haja comprovação, leva-se em conta o significado do nome comum *ianus* como “passagem”, defendida por Balbo. Tal divindade, tipicamente itálica, é representada como tendo duas faces virada para lados opostos, uma para frente e outra para trás. Ele é tido como o senhor das passagens, o deus dos começos, de modo que o *mensis ianuarius*, mês de janeiro, lhe era consagrado, porque assinala a passagem de um ano para o outro. Cf. *ibid.*, p. 173-175.

⁴⁰⁰ Ἑστία. Segundo visões mais recentes, *Vesta* não possui uma etimologia clara e definida. A relação entre seu nome e o grego héstia (Ἑστία-*hestía*), “lareira” ocorre por aproximação, não havendo, então, indício seguro de uma ligação direta entre ambos. Apesar disso, a romana Vesta e a helênica Héstia são postas como equivalentes pela personificação da lareira em sentido religioso, a própria lareira colocada no centro altar, como também a lareira posta nas casas e a lareira da cidade de Roma. Sobre a especificidade da divindade latina, ela era considerada a protetora do fogo sagrado, a personificação dele. Seu culto era dirigido pelo *Pontifex Maximus*, o Sumo Pontífice, auxiliado pelas seis ou dez vestais, mantenedoras do fogo sagrado (Cf. Brandão, 2008, p. 307-309; *Cic., Leg.*, 2, 20, 29). A sua representação como o fogo sagrado se deve a construção da ideia de que tal divindade permanecia sedentária no Olimpo. Na medida em que o fogo doméstico é o centro do lar dos humanos, a deusa virgem é o centro religioso do lar dos deuses, isto é, nos templos de todos eles. Dessa maneira, ela representa a própria lareira e pode ser simbolizada através do fogo perpétuo, símbolo da vida, da pureza, e da permanência do Estado. Cf. *ibid.*, p. 306, 307.

⁴⁰¹ Lat. *focos*.

nos templos e nas casas e, ainda, havia o fogo da própria, Urbe, a saber, Roma, no templo especificamente dedicado a ela. Assim, o estoico associa a figura dela coisa com a força presente no contexto privado dos lares e destaca a extrema sacralidade do seu culto.

Em seguida, os deuses Penates são citados como aqueles que têm esse nome em referência aos “mantimentos”⁴⁰², ou seja, aos alimentos. Contudo Balbo diz que, além disso, essas divindades são conhecidas por habitar no interior das casas, razão essa que teria levado os poetas a os conceberem como os deuses que “habitam o interior”⁴⁰³. Essas pouquíssimas informações, enfatizam a ideia de que esses seres divinos, segundo Soares e Lopes (2020), são lembrados como figuras relacionadas à questão dos viveres, a alimentação que nutre a vida humana. Sobre o outro sentido do nome, é destacada a ideia de que, assim como Vesta, eles se encontram no interior de todas as casas.

Postas essas noções, a discussão acerca do princípio divino estoico e sua relação com o culto sacrificial romano entra em pauta. Por um lado, Balbo formula, em primeiro lugar, a compreensão de que as divindades especificamente ligadas ao interior das casas, a saber, Vesta e os Penates, são símbolos do princípio divino estoico e da devoção religiosa. Por outro, a referência a essa tríade (Jano, Vesta e os Penates) trata especificidade do processo dos ritos sacrificiais. Sobre essas questões, Wynne (2019) expressa a dificuldade de se conceber o que seria um típico sacrifício romano em seus pormenores, apesar de achar possível verificar em que medida tais questões remetem ao fogo, o princípio divino estoico:

[...] O exemplo de Balbo captura o movimento desse processo. Jano recebia o primeiro lugar porque simboliza o movimento, a procissão sobre a linha divisória para dentro do *templo*. De fato, há evidências de que Jano recebia as primeiras honras mesmo em sacrifícios ou orações a outros deuses. Vesta é a última porque ela é a lareira ou altar, o lugar onde a porção do deus é entregue, no que se pode pensar como a culminação do sacrifício. Ou, como em uma

⁴⁰² Lat. *penus*. De acordo com certas análises, o nome Penates (*Penates*, *Penatium*) provém do neutro *penus*, *penoris*, ou de *penum*, *peni* (masc.) e *penus*, *penus* (fem.). Seu campo semântico está ligado às “coisas comestíveis, alimentos, dispensa”, conforme Cícero aponta (*N. D.*, 2, 68). Há também a palavra *penora*, relativa às coisas indispensáveis para alimentação cotidiana. Cf. *ibid.*, p. 241.

⁴⁰³ Lat. *penetrales*. Esse outro sentido dialoga com interpretações não muito seguras, que tentam derivar a etimologia de *penus* do verbo *penetrare*. Tudo isso gira em torno de um significado de *penus* enquanto parte interior da casa, onde as provisões eram guardadas, pois o sentido religioso de “*penus*” denomina o local internamente mias retirado, ou escondido templo de Vesta, coberto por esteiras, aberto nas datas mais próximas às festas em honra à essa deusa (Vestálias). Os Penates guardavam as provisões, de modo que suas imagens ficavam no interior da casa, na galeria (*tablinum*) atrás do átrio (*atrium*). Os penates são diretamente associados à Vesta, porque também protegiam as lareiras domésticas, eram patronos do interior do lar e sua lareira. Cf. *ibid.*, 242.

casa particular ou no excepcional templo de Vesta, onde o altar não estava do lado de fora, Vesta está "dentro", afastada dos devotos, no *aedes* do deus em um templo ou no espaço privado que se alcança ao entrar numa casa comum. Os Penates são o lugar dentro da casa ou *aedes*, ou a "dispensa" de onde todos se alimentam, o festim. Por esses duplos significados – fogo divino e os termos do ritual – Balbo assimila o sacrifício como um símbolo de agradecimento ao fogo divino interno, que nos dá abundância. [...] Isso convém a Balbo, pois alguns sacrifícios culminavam em um banquete ao lado do deus – isso simbolizava o lugar dos deuses generosos conosco na sociedade dos (seres) racionais. Em suma, nesta análise do papel de Jano, Vesta e os Penates no sacrifício, vemos Balbo sugerir como os rituais da religião, e não apenas os nomes e representações de seus deuses, poderiam ser reinterpretados para expressar visões que os estoicos chamariam de piedosas (p. 162, tradução nossa)⁴⁰⁴.

A partir dessas observações, é posta, em relação a esse conjunto de passagens, uma reflexão acerca do conhecimento da natureza do mundo como possibilidade de compreender a natureza dos deuses, uma vez que, para filosofia da *Stoá*, pensar sobre as divindades é concebê-las como partes integrantes e como o próprio *kósmos* divino em seu conjunto. Assim, Balbo não ignora esse aspecto da cosmovisão que a Física de sua escola compartilha e acrescenta tal perspectiva a uma análise sobre os deuses tradicionalmente cultuados pelo seu povo, verificando em que medida tais concepções convergem ou divergem. De todo modo, essa tentativa de investigar quais são princípios teóricos presentes nas caracterizações das divindades, faz com que ele também proponha uma análise sobre a prática religiosa como fruto de uma atividade intelectual.

Em *N. D.*, 2, 71, 72, ao refletir sobre o conteúdo das narrativas dos poetas e como elas contêm um certo saber sobre o mundo natural, de modo que a tradição estipulou uma divindade relativa a cada fenômeno, o estoico trata especificamente do tema da veneração aos deuses. Nessa ocasião, ele encerra a exposição desse tópico e destaca questão do

⁴⁰⁴ “[...] Balbus’ model captures the movement of this process. Janus was given first place because he symbolizes movement, the procession over the boundary into the templum. Sure enough, there is evidence that Janus was given the first honors even at sacrifices or prayers to other gods. Vesta is the last because she is the hearth or altar, the place where the god’s portion is given over, at what you might think is the culmination of the sacrifice. Or, as in a private house or the exceptional temple of Vesta where the altar was not outside, Vesta is “inside,” away from the worshippers in the god’s *aedes* at a temple or in the private space reached by crossing into an ordinary house. The Penates are either the place inside the house or *aedes*, or the “larder” from which everyone feeds, the feast. By these double meanings – divine fire and the terms of the ritual – Balbus assimilates sacrifice as a symbol of thanks to the divine fire within, which gives us plenty. [...] it suits Balbus that some sacrifices culminated in a feast alongside the god – it symbolized the bountiful gods’ place with us in the society of the rational. In sum, in this analysis of the role of Janus, Vesta, and the Penates in sacrifice, we see Balbus gesture at how the rituals of the religion, and not just the names and depictions of its gods, might be re-read to express views the Stoics would call pious.”

culto. Sendo assim, Balbo aponta que a forma mais excelente⁴⁰⁵, mais pura⁴⁰⁶, mais santa⁴⁰⁷ e “mais plena de piedade”⁴⁰⁸ de venerar os deuses é aquela que se volta para eles com a pureza de pensamento e de palavras. Ditas essas coisas, ele pauta o tema da diferença entre o conceito de religião⁴⁰⁹ e superstição⁴¹⁰, distinção essa desenvolvida não só pelos filósofos, como também pelos seus ancestrais. Em seguida, esse personagem descreve essas noções da seguinte maneira:

Àqueles que passavam os dias inteiros em preces e sacrifícios para que os filhos lhes sobrevivessem dava-se o nome de supersticiosos; mas mais tarde esta palavra passou a ter um campo de aplicação mais vasto. Àqueles que, em contrapartida, estudavam afincadamente tudo quanto respeita ao culto divino e, por assim dizer, *re-passavam* esses conhecimentos deu-se o nome de *religiosos*, a partir do verbo *relegere* “repassar, reler”, segundo <a mesma forma de derivação que elegantes <do verbo> *eligere* “escolher”, *diligentes* <do verbo> *diligere* “cuidar de algo”, *inteligentes* de *intelligere* “compreender”; a todas estas palavras subjaz a ideia de *legere* que se encontra no vocábulo *religioso*. Desta evolução semântica resultou a separação entre os termos supersticioso e religioso, dos quais o primeiro conota uma censura e o segundo um elogio (*N. D.*, 72, tradução de Campos).

Aqui, a ênfase sobre a questão da prática religiosa, enquanto uma atividade intelectual, emerge como uma maneira de avaliar sob quais parâmetros se deve cultuar os deuses. Considerando as ideias acima, é possível encontrar certa correspondência em relação ao modo como Cícero se expressa no prólogo do diálogo. Em, *N. D.*, 1, 2-4, ele questiona sobre como a manifestação religiosa pode ocorrer de forma pura e casta⁴¹¹ e, ainda, como a piedade e a santidade do culto podem ser conservadas. Agora, Balbo alega que o culto se torna o mais casto possível, mais, santo e cheio de piedade quando é realizado com a mente pura e com sinceridade de palavras. Nesse sentido, entra em discussão a performance religiosa como uma atividade intelectual, visto que a compreensão acerca da pessoa é religiosa, nos termos expostos pelo estoico, leva em conta um processo de “releitura”, “repassa”, isto é, da transmissão do culto tradicional.

⁴⁰⁵ *optimus*.

⁴⁰⁶ *castissimus*.

⁴⁰⁷ *sanctissimus*.

⁴⁰⁸ *plenissimusque pietatis*.

⁴⁰⁹ *religio*.

⁴¹⁰ *superstitio*

⁴¹¹ *pura atque caste*.

Segundo Wynne (2019), o estoico defende a ideia de que as práticas tradicionais foram estipuladas para serem performadas em honra aos deuses, especificamente para emular suas virtudes e seus benefícios em favor dos humanos. Em suma, essa visão propõe o estabelecimento da relação entre a faculdade da razão e da linguagem, pois ela postula que capacidade humana de ser expressar por palavras é “purificada” pela presença de crenças e conceitos adequados sobre a natureza dos deuses na mente. De acordo com Balbo, isso se traduz na concepção de que: uma pessoa, ao dirigir-se aos deuses, agirá de forma adequada, de maneira que ela não fará preces às divindades, considerando as características viciosas descritas nos mitos, mas sim o fato de que os seres divinos são providentes em relação à vida humana, em todas as suas instâncias, evitando assim, guiar-se por um pensamento supersticioso.

Tendo em conta que Balbo não estende o discurso acerca desse tema, ainda fica discussão sobre os termos superstição e religião. Em suma, ele não os define cada um *per se*, mas apenas os trata como qualificativos que descrevem certos procedimentos adotados por determinadas pessoas. De acordo com Wynne (2019), o estoico entende que os antigos romanos diferenciavam os supersticiosos dos religiosos. Os supersticiosos realizavam preces e se envolviam em muitas cerimônias sacrificais na esperança de que seus filhos lhes sobrevivessem, pois eram conduzidos por uma visão acerca dos deuses como seres ameaçadores, como nos mitos. Isso indica que já havia uma prática ancestral sobre o entendimento do que é a *religio*: uma forma de reflexão, reinterpretação e transmissão dos cultos tradicionais, uma ressignificação das ideias anteriores e uma preservação das práticas piedosas do culto diante de qualquer distorção possível. Assim, o discurso de Balbo traz uma visão paradoxal acerca das crenças tradicionais, quando as avalia à luz da Física e de certos aspectos Ética estoica. Dessa maneira, ele critica certas noções sobre os deuses culturalmente difundidas e tenta conciliar outras com a sua perspectiva teórica, verificando em que medida algumas concepções poderiam ser reformadas.

5.4 Argumentos acerca do governo providencial do mundo (N. D., 2, 73-168)

5.5 Provas do governo divino do universo (73-90)

5.5.1 Introdução (N. D., 2, 73-75)

Antes de realizar a sua exposição acerca do tema da providência divina, Lucílio Balbo antecipa-se ao dizer que a sua proposta é demonstrar que tal concepção tem como princípio a ideia de que universo é administrado em vista de proporcionar a melhor condição de subsistência para seus habitantes, principalmente os humanos. Assim, o estoico inicia o seu discurso dizendo aos seus interlocutores que, embora as escolas dos dois tenham argumentos críticos relativos a essa noção, ele ainda pretende provar que a providência regula e governa o mundo.

A antecipação da reflexão acerca desse conceito ocorre a partir da indicação de uma fala anterior de Veleio⁴¹², o que leva o representante da filosofia do pórtico a dizer que

Ainda ontem, por exemplo, disseste que a *Πρόνοια*, ou *Providentia*, introduzida pelos Estóicos passava duma velhota daquelas que lêem a sina. Ora esse erro resulta de pensares que a providência, <para nós>, é uma divindade particular, que regula e governa o mundo. Mas dizer "*a Providência governa o mundo*" é uma expressão incompleta, equivalente, por exemplo, a dizer "*a república ateniense é governada pelo conselho*" omitindo o complemento "*do Areópago*"; assim também, quando dizemos "*o mundo é governado pela providência*", falta o complemento "*segundo as instruções dos deuses*", pelo que a expressão completa seria: "*o mundo é governado pela providência dos deuses*" [...] (N. D., 2, 73-74, tradução de Campos).

Estabelecida essas bases conceituais, Balbo aponta que o mundo e as suas partes foram, desde o princípio e têm sido em todo tempo, administrados pela providência dos deuses. E, de acordo com esse personagem, a discussão sobre o presente problema pode ser dividida em três partes⁴¹³:

A primeira deduz-se da motivação que nos leva a admitir a existência dos deuses; admitindo este ponto, há que reconhecer que o mundo é governado pela sua sapiência. A segunda diz-nos que todas as coisas estão sujeitas a uma

⁴¹² Cf. *Ibid.*, 1, 18.

⁴¹³ A divisão subsequente da discussão acerca da providência divina será distribuída da seguinte maneira: a primeira parte será tratada em *ibid.*, 2, 76-80; a segunda em *ibid.*, 81-90; a terceira em *ibid.*, 91-153.

natureza dotada de sensibilidade, pela qual são geridas da melhor maneira possível; acordado este ponto segue-se que a natureza foi gerada por princípios dotados de vida. O terceiro tópico é deduzido da admiração que em nós desperta a contemplação dos céus e da terra (*ibid.*, 2, 75, tradução de Campos).

Após destacar os pontos a serem discutidos, Balbo sistematiza o tema que conduzirá o seu discurso a fim de estabelecer a relação dele com uma série de ideias já expostas concernentes à uma concepção de mundo organizada em todos os seus pontos, as quais buscam fundamentar que o universo é divino, uma vez que nele há uma inteligência que atua em prol da manutenção de sua ordem, noções essas que serão avaliadas a partir de algumas implicações quando se trata da relação entre os seres divinos e a vida humana.

5.5.2 O caráter providencial dos deuses (*N. D.*, 2, 76-80)

A questão do caráter providencial dos deuses é discutida por Balbo a partir de duas concepções divergentes: uma que leva em conta o atomismo de Demócrito e Epicuro, reconhecido por considerar os deuses como imagens, um tipo de espectro, incapaz de atuar sobre o mundo, e outra que os concebe enquanto seres que atuam sobre todas as coisas. O estoico alega que não há ação mais relevante do que o governo do universo, e só a sapiência divina seria capaz de exercer tal tarefa. Se se pensasse o contrário, seria preciso admitir que há uma natureza inanimada, maior que a divindade, uma espécie de necessidade dotada de energia, capaz de produzir a beleza presente no mundo. A ser assim, também seria necessário reconhecer que a natureza dos deuses não é onipotente, nem superior, já que estaria sujeita a uma necessidade capaz de governar o céu, os mares e as terras (*N. D.*, 2, 76).

No entanto, Balbo reforça que o ser o divino é mais poderoso que todas as coisas, logo, ele não pode estar sujeito à natureza, mas deve governá-la. Portanto, a providência divina governa o mundo. A partir disso, ele acrescenta a visão de que, além de serem providentes, os deuses devem ser animados e racionais, unidos por uma aliança política e social que os leva a colaborar em favor da constituição de um mundo equivalente a uma República ou uma cidade comum a todos (*ibid.*, 2, 77, 78).

Ainda, essa mesma razão presente nos deuses, ainda que em menor grau, se manifestam nos humanos, de modo que esses compartilham da aceitação do que é justo e da rejeição do injusto, pois essa sabedoria e a inteligência humana são provenientes dos deuses. Segundo Balbo, isso seria um indicativo do que motivou os antigos a divinizarem a Mente, a Boa Fé, a Virtude e a Concórdia. E se esses atributos se encontram nos

humanos, elas devem ser oriundos dos deuses. Portanto, se a espécie humana dispõe de capacidade de decisão, de razão e sapiência, os seres divinos, por sua vez, possuem essas qualidades em maior grau, assim como as usa nas mais diversas circunstâncias. Com efeito, se nada está acima do universo, o mesmo deve ser governado pela inteligência e providência divina. E, se todas as coisas, os corpos celestes em geral, o Sol, a Lua, as estrelas (tanto as errantes, quantos as fixas), o céu e a totalidade do mundo são divinos e as forças presentes no universo agem em proveito da vida humana, logo, tudo é regido por uma mente e sabedoria divinas (*ibid.*, 2, 79, 80).

5.5.3 O governo providencial do mundo e o conceito de natureza (N. D., 2, 81-90)

Ao definir o que é a natureza, o estoico argumenta que a semente racional é tão potente que, ao se encontrar e um ambiente adequado e propício, que detém as substâncias necessárias para o seu desenvolvimento, ela pode originar outro ser da mesma espécie, cujas sensações e apetites também permitem gerar novos entes de sua própria espécie (N. D., 2, 81). Essa concepção se diferencia da de Epicuro, que dividia o Todo (da realidade cósmica) em átomos e vazio, incluindo seus acidentes⁴¹⁴. Os estoicos, por outro lado, sustentam que a natureza é um princípio que governa o universo, não como um torrão de terra ou um fragmento de rocha, ou algo dotado de coesão apenas. A natureza, nesse caso, seria como uma árvore, um animal, “em cuja formação nada há de fortuito, mas antes uma planificação, digamos, artística” (*ibid.*, 2, 82, tradução de Campos).

Prosseguindo na análise dessa questão o personagem estoico diz que, se todos os seres estão fixados à terra pelas suas raízes e vivem, se desenvolvendo pela arte da natureza⁴¹⁵, a terra mantém-se coesa, uma vez que a mesma germina e faz brotar toda espécie de plantas, de modo que ela não só alimenta todas as raízes, como também as faz crescer e, inclusive, é alimentada pelos elementos que estão fora e acima dela. Conforme o estoico continua explicitando, a própria terra, pela sua respiração, alimenta o ar, o éter e todos os corpos celestes. Assim, se a terra extrai o seu vigor e se sustém pela natureza, o resto do universo realiza o mesmo processo, pois as raízes das plantas agarradas às da terra e os animais, que respiram o ar, se mantêm a partir de algum outro ente. E no caso

⁴¹⁴ Gr. συμπτώματα- *symptōmata* ou συμβεβηκότα- *symbebēkōta* (lat. *accidentia*). Cf. D. L., 10, 39, 40, 68-73; *Lucr.*, 1, 1445-449; *M.*, 10, 221-227. Para mais referências, ver também. Pease, 1958, p. 754; Mayor, 2010, p. 194.

⁴¹⁵ *arte naturae*.

do ar, por exemplo, esse é considerado como aquilo que contribui no processo de visão, audição e emissão de sons, já que nada disso pode ser realizado sem ele. E quando um corpo se desloca, o ar faz a mesma coisa de maneira simultânea, parecendo até que ele cede o lugar para que o corpo possa ocupá-lo (*ibid.*, 83).

E quando descreve a dinâmica do movimento de todas as coisas, o estoico afirma que tudo se move em direção ao centro do mundo, pois

o ponto mais baixo do universo, e que do centro se eleva para camadas superiores, tudo quanto se move num movimento circular à volta do mesmo centro, tudo constitui a totalidade do mundo e a sua única natureza. Uma vez que são quatro os elementos naturais, a natureza perpétua do mundo consiste apenas na sua cíclica transformação. Assim, a água resulta da terra, o ar tem a sua origem na água, e o éter no ar; e, em sentido inverso, do éter provém o ar, desta a água, e desta a terra, o elemento de todos o mais pesado. Assim todas as partes do universo mantêm a sua união graças aos movimentos alternados para cima e para baixo, para diante e para trás dos seus <quatro> elementos constitutivos. Esta estrutura, ou é sempiterna e mantém sempre o mesmo aspecto que agora contemplamos, ou tem à sua frente um tempo limitado, mas, mesmo assim, extremamente prolongado. Em qualquer dos casos, a conclusão a tirar é que o mundo é governado pela natureza. Haverá porventura uma armada a navegar, um exército em formação, ou, para antes recorrer a processos naturais, uma plantação de videiras ou o desabrochar de uma árvore, uma estruturação física do corpo de algum animal que tenha uma complexidade natural comparável à do universo? (*ibid.*, 84, 85, tradução de Campos).

Em suma, o personagem estoico pretende apontar, a partir das afirmações precedentes, que há uma certa inconsistência na compreensão de quem argumenta que, ainda que a natureza contenha todos os seres, ela ainda seria administrada por outros seres que não fossem ela mesma. Isso, para o filósofo da *Stoa*, seria como dizer que os dentes e os sinais da puberdade, os quais são produzidos pela natureza, não indicassem que o humano, que tem em si esses sinais, não é um produto da mesma. Esse argumento, conforme o julgamento de Balbo, não seria válido, pois nega que aquilo que gera algo em si mesmo tem a natureza mais perfeita em comparação ao que foi produzido por outro. Com efeito, esse discurso prossegue com base na pretensão de expor que o mundo é o semeador e plantador, como o “pai” de tudo aquilo que é gerado pela natureza, uma vez que ele conserva e dá crescimento a todas as coisas, como se estas fossem uma espécie de membro ou parte de um todo, de onde vem a conclusão de que “O governo do mundo não tem em si nada que possa merecer censura, porque foi a partir dos elementos naturais que se produziu o melhor <mundo> que era possível produzir” (*ibid.*, 86, tradução de Campos).

De todo modo, o que se pretende extrair dessas afirmações é a constatação de que não poderá haver um mundo melhor e, se alguém pretende acrescentar alguma correção, concluirá na concepção de um mundo pior ou impossível de se realizar. Continuando, Balbo pretende realizar uma investigação acerca da organização do mundo, opondo visões, em que uma indica que a estrutura do universo advém do acaso e outra, que se fundamenta pela concepção da atuação de uma inteligência divina providencial, a qual permite compreender que tudo aquilo que é produzido pelo mundo é superior ao que é resultado da inteligência humana. Assim, se todas as coisas vieram a ser a partir do recurso à racionalidade inerente ao mundo, logo, a natureza não é desprovida de racionalidade.

E para fundamentar essa última tese, ele que diz o seguinte:

Quem estiver de acordo em que, quando vemos uma escultura ou uma pintura, reconhecemos a presença da arte, e quando vemos ao longe um navio a navegar também não duvidamos que o faz sob a intervenção da razão e da arte; e quando observamos um quadrante solar ou um relógio de água, percebemos que indicam as horas por arte e não por acaso, como pode depois pensar-se que o mundo, o qual tudo abarca, tanto as artes existentes como os artífices que as praticam, seja destituído de inteligência e de razão? Vejamos: se alguém se lembrasse de exibir na Cítia ou na Bretanha aquele planetário há pouco construído pelo nosso amigo Posidônio, uma esfera montada de modo que cada revolução reproduzisse os movimentos realizados pelo sol, a lua e os cinco planetas no céu em cada período de vinte e quatro horas, quem duvidaria, mesmo nesses territórios bárbaros, que essa esfera fora o trabalho de uma razão e de uma inteligência superior? E no entanto os autores que, no caso do mundo, em que nascem e crescem todos os seres, põem em dúvida se ele, <mundo>, foi o resultado de um acaso, de uma qualquer necessidade, ou se é o produto de uma inteligência e de uma razão divinas; chegam até a dar mais valor a Arquimedes por ter concebido um modelo das revoluções da abóbada celeste do que à natureza que as criou, disparete tanto mais absurdo se pensarmos que o original é sob muitos aspectos mais perfeito do que a imitação (*N. D.*, 2, 87, 88, tradução de Campos).

Com base nisso, o estoico indica que todas as coisas levam em conta a relação entre a inteligência/razão como causa de todas as artes, a partir da dedução de que o mundo que contém todas as coisas e inclusive os artífices humanos que dominam essas mesmas artes não podem ser destituídos de inteligência. E, ao citar os exemplos dos feitos oriundos do engenho humano, Balbo considera que seria um absurdo digno de censura duvidar que o universo ou é fruto do acaso e não de uma providência, ou até mesmo, admirar ainda mais

algo que reproduz a beleza e a organização natural sem considerar que a natureza é capaz de produzir algo mais perfeito do que qualquer imitação.

5.6 Discurso sobre a admirável ordem natural do céu e da terra (*N. D.*, 2, 91-132)

5.6.1 O ordenamento do céu, da Terra e os elementos que os compõem (*N. D.*, 2, 91- 101)

Ao descrever a Terra, Balbo diz que a mesma se encontra no meio do universo, rodeada pelo elemento vital e respirável, isto é, o ar, o qual está cercado pela forma mais elevada do fogo, a saber, o éter. Esse éter é descrito como aquilo que constitui as incontáveis chamas dos corpos celestes, dentre as quais o Sol é o principal, dado que ele ilumina todo o universo e é mais extenso do que a própria Terra. Dessa maneira, o estoico também destaca que outras grandes estrelas são compostas por um fogo que não prejudicam a Terra, nem seus habitantes, ao contrário, são benéficos, já que se encontram a uma distância que não causa nenhum tipo de desequilíbrio (*N. D.*, 2, 91, 92).

Em seguida, o personagem estoico ironiza a filosofia epicurista e apresenta a opinião de que seriam inconciliáveis a compreensão de um universo organizado e a de que isso ocorre devido aos choques casuais de corpúsculos sólidos e indivisíveis. O sarcasmo de Balbo leva ao absurdo a Física do jardim, acusando-a de ser análoga à imaginação de que é possível encher um recipiente com vários exemplares das vinte e quatro letras do alfabeto e, em seguida, ter como resultado os *Anais* de Ênio prontos para serem lidos logo após despejar todos os caracteres aleatoriamente pelo chão.

Outro questionamento que confronta a filosofia defendida por Veleio busca verificar como seria possível alguém assegurar que este mundo e os inúmeros mundos, que os epicuristas alegam existirem, foram construídos a partir de corpúsculos sem nenhuma qualidade⁴¹⁶, destituídos de cor, sensibilidade, os quais se chocam ao acaso de maneira desordenada. Assim, o estoico indaga o seu interlocutor:

Se a colisão dos átomos é capaz de produzir o mundo, por que motivo não pode edificar um pórtico, um templo, uma casa, uma cidade - trabalhos decerto

⁴¹⁶ Lat. *qualitas*; gr. *poiôtês- ποιότης*.

menos duros e sem dúvida bastante mais fáceis? São tantas as balelas dos epicuristas acerca do universo a ponto de me parecer que nunca levantaram os olhos para contemplar a beleza do céu (*N. D.*, 2, 94, tradução de Campos).

Então, ao questionar a visão epicurista sobre a organização do universo, Balbo cita um trecho do *Sobre a filosofia*⁴¹⁷ de Aristóteles, a fim de contestar a noção de acaso e confirmar a concepção de que o ordenamento presente no mundo se manifesta aos olhos humanos a partir dos fenômenos naturais, e esses, por sua vez, são como traços indicativos da ação de um ser capaz de estruturar o universo de forma orgânica:

Se houvesse uns seres que desde sempre tivessem habitado em cidades subterrâneas, em casas bem construídas e iluminadas, decoradas com estátuas e pinturas e todas as demais coisas que possuem com abundância aquelas pessoas que o vulgo julga felizes; <seres> que nunca tivessem vindo à superfície da terra, mas que soubessem, por ouvir contar, da existência de uma divindade dotada de amplos poderes. Um dia, porém, abertas as portas da terra, foi-lhes possível sair das suas ocultas moradas e vir até às regiões que nós habitamos. Quando, inesperadamente, viram a terra, o mar e o céu, apreciaram a força das nuvens e do vento, contemplaram o sol e dele ficaram a conhecer a grandeza, a formosura e os efeitos, ou seja, a luz que durante o dia difunde pelo universo; e conheceram também que, quando a noite torna a terra obscura, se lhes tornava possível ver a totalidade do céu salpicado e enfeitado de estrela, e ainda a variação da luz da lua, ora em crescendo ora em diminuindo, bem como o nascimento e o ocaso de todos os corpos celestes que percorrem, por toda a eternidade, a via que lhes foi imutavelmente marcada - esses homens, ao contemplar tal espectáculo, acreditaram, sem levantar qualquer dúvida, na existência de deuses, aos quais devia atribuir-se toda esta criação (*ibid.*, 2, 95, tradução de Campos).

Ainda, o mesmo acrescenta a seguinte analogia:

Imaginemos nós agora umas trevas como aquelas que cobriram em tempos as regiões próximas do Etna aquando da erupção do vulcão, tão densas que durante dois dias as pessoas não se reconheciam umas às outras, mas quando ao terceiro dia o sol voltou a brilhar até lhes parecia que tinham voltado à vida; se o mesmo se passasse agora conosco, e passássemos subitamente das trevas eternas à contemplação da luz, como nos pareceria o aspecto do céu? Devido à ocorrência quotidiana e à habituação que dos olhos passa para a mente, as pessoas já não se admiram de nada, nem buscam saber a razão de ser daquilo que vêem todos os dias, como se fosse a novidade e não a importância dos fenômenos que nos deva estimular a procurar as suas causas (*ibid.*, 96, tradução de Campos)

⁴¹⁷ frag. 13 Ross.

Por esse motivo, Balbo faz a sua crítica a quem é partidário da ideia de que os fenômenos naturais ocorrem por mero acaso e não pela razão, ainda que tenha contemplado os movimentos regulares dos astros, o ordenamento impecável das estrelas e a coordenação existente entre os corpos. Ademais, ele questiona como alguém poderia não duvidar que haja feitos resultantes de uma planificação racional, ao ver um planetário, um relógio ou qualquer objeto que se move mecanicamente, mas suspeitar de que todas as coisas são produtos de uma razão superior, isto é, divina, quando contempla o movimento de rotação do céu e sua espantosa velocidade, a regular mudança das estações e a preservação das espécies (*ibid.*, 97).

Imediatamente, o estoico discorre detalhadamente sobre as partes da terra e como os elementos corroboram para o estabelecimento dos fenômenos que ocorrem na mesma. Em vista disso, o primeiro ponto a ser destacado e retomado é o de que a Terra ocupa o centro do universo, sendo ela compacta, esférica, coesa em todas as suas partes, ornada por flores, arbustos e múltiplas espécies de vegetais. Da mesma maneira, são citadas as fontes inesgotáveis de água, o curso dos rios, as formações rochosas e a presença de ouro, prata e mármore. Também são referidos os animais de diversos gêneros e espécies, os quais se encontram nos mais diversos habitats naturais. Os seres humanos, por seu turno, recebem o maior destaque, pois são considerados como encarregados pelo cultivo das paisagens terrestres a fim de que elas não sejam dominadas pela brutalidade das feras e nem se tornem estéreis pelo excesso de ervas daninhas. Em suma, Balbo alega que o trabalho humano é considerado relevante, porque ele é responsável por tornar belos os campos, as ilhas e as regiões costeiras. Com todos esses indícios, esse personagem aponta que, se todos pudessem ver com os olhos como fazem com a mente, qualquer um que viesse a contemplar todas essas características da natureza terrestre, jamais duvidaria da existência de uma inteligência divina.

Em sua descrição da beleza terrestre, Balbo também trata das praias, ilhas e orlas, as quais comportam uma grande quantidade de espécies marinhas que habitam os mais variados ambientes aquáticos. O ar é mencionado como aquilo que muda de aspecto do dia para noite e que às vezes eleva-se até às alturas, ora mais fluido e rarefeito, ora espesso, condensado nas nuvens, alterando o seu aspecto do dia para noite. Esse mesmo elemento é considerado importante, porque dá origem ao vento, alterna anualmente o clima, sustenta o voo das aves e, pela respiração, dá vida aos animais. Por fim, o éter é

considerado como aquilo envolve o céu, a última camada que demarca o limite do universo, a partir do qual são pré-definidas as órbitas dos corpos celestes feitos de fogo (*ibid.*, 98- 101). E, tendo abordado esses aspectos que envolvem a organização de toda natureza terrestre, o estoico se volta para a exposição acerca dos corpos celestes.

5.6.2 A harmonia universal (*N. D.*, 2, 102-119)

Ao tratar da questão da presença de uma harmonia que apresenta o universo como um todo organizado, o qual se movimenta de maneira circular e tem todos os seus pontos conectados entre si. Assim, o estoico volta a se referir aos astros e faz uma descrição detalhada do Sol, da Terra, da Lua e dos demais planetas, discorrendo sobre como esses corpos celestes estão em relação de interação no sentido de que cada um deles, pelo seu próprio funcionamento natural, influenciam ao outro (*N. D.*, 2, 102, 103).

Para reforçar o seu discurso, o estoico cita uma série de versos do poema *Fenômenos* de Aratos⁴¹⁸ com o intuito de fundamentar a concepção de que não há algo que seja mais espetacular do que o modo como o céu encontra-se organizado, que com um número interminável de estrelas fixas se manifesta pela ordenação das constelações. Assim, a proposta de Balbo é complementar a sua fala por intermédio de um questionamento de teor conclusivo, o qual indica que, dada a constatação de quão belos e ordenados são os astros, surge a contestação da hipótese de que os corpos celestes se dispõem a partir do acaso ou de uma distribuição aleatória. Sendo assim, ele fomenta a concepção de que a inteligência é necessária, tanto para contemplar o universo quanto para produzir uma obra de tal magnitude. Além disso, não é só a totalidade do universo que suscita admiração, mas estabilidade e a coesão do mesmo, de modo que todas as suas partes se movem para o centro por forças de mesma intensidade, pois todos os corpos interligam-se por meio de um vínculo que os rodeia. Isso ocorre por causa da natureza presente em todo universo segundo um plano racional que subjaz sobre todos os seus componentes e os atrai para o centro.

Continuando o raciocínio anterior, Balbo levanta a hipótese de que, se o mundo é esférico, se todas as coisas se equilibram por si e entre si, tudo que se encontra na terra também fará com que a mesma tenha todas as suas partes convergidas para o centro e nada poderia interromper o conjunto de forças em equilíbrio. O mar, nesse caso, seria

⁴¹⁸ *Phainόμενα- Φαινόμενα*. Cf. *N. D.*, 2, 105-114. Aqui, Balbo se refere a Cícero, o silencioso participante do presente diálogo, como sendo a fonte da tradução citada por ele.

igualmente atraído para o centro da terra, formando uma esfera equilibrada, sem inundações e sem transbordar. Semelhantemente, o ar move-se próximo ao mar por conta de sua leveza. Isso permite que o seu movimento seja para o alto e em outras direções, estando em contato com o mar, de modo que ele se eleva até o céu, ao ter contato com um ambiente rarefeito e quente, o que proporciona aos seres vivos o sopro indispensável para vida.

A camada etérea é descrita como a parte mais alta do céu e a que conserva o seu calor rarefeito sem qualquer mistura, pois está em contato com a superfície externa do ar. Dito isso, o estoico explica que as estrelas se movem no éter e que graças ao seu movimento próprio, elas têm forma esférica. Além disso, Balbo diz que as estrelas são de natureza ígnea e alimentam-se dos vapores da terra causados pelo Sol, devido ao aquecimento dos campos e das águas. E, sendo mantidas desta maneira, as estrelas e o éter expiram e inspiram sem que nada se perca no processo ou que uma pequena parte seja consumida pelo fogo das estrelas e pela chama do éter. Essa reflexão, de acordo com os filósofos do pórtico, leva à discussão sobre se o mundo será consumido pelo fogo⁴¹⁹, a partir do esgotamento de toda umidade, o que impedirá a terra de se alimentar, nem o ar poderá regressar ao céu por conta do desaparecimento das águas. Assim, nada restará, exceto o fogo enquanto elemento primordial, a partir do qual o universo se renovará e voltará à sua forma primitiva (*N. D.*, 2, 116- 118).

O estoico volta a ressaltar que os planetas encontram-se em harmonia, apesar da diferença entre seus movimentos. Além disso, ele diz que cada planeta, com a sua órbita, contribui para algum aspecto da organização do universo, de maneira que

assim, enquanto Saturno, a órbita mais alta, tem uma influência refrescante, Marte, que ocupa a média, produz calor, e Júpiter, cuja órbita se situa entre as duas, dá brilho e temperatura amena; abaixo de Marte apenas dois <planetas> obedecem ao Sol; este, por sua vez, inunda todo o mundo com a sua luz e a Lua, por ele iluminada, regula os momentos certos da concepção, do parto, e do processo do crescimento até à maturidade [...] (*N. D.*, 2, 119, tradução de Campos).

⁴¹⁹ Em *N.D.*, 2, 118, Balbo aponta que Panécio foi aquele que, entre os estoicos, pôs essa questão em dúvida.

Ao fazer essa explanação, o estoico conclui que quem não compreende que até as órbitas dos astros colaboram para manutenção do mundo, nunca pensou seriamente nesses assuntos. Nesse sentido, Balbo volta a criticar toda concepção sobre a natureza que se fundamenta no conceito de acaso. Sendo assim, ele prossegue em seu discurso em defesa da noção de que todo fenômeno natural, seja no âmbito terrestre, seja no celeste, apresenta-se como se estivesse sob a orientação de uma racionalidade que ordena o universo como um todo, de modo que, cada acontecimento, ainda que seja relativo ao movimento dos astros, tem uma finalidade colaborativa em vista da conservação da organização cósmica, determinada por uma ampla conexão entre relações de causa e efeito.

5.6.3 As maravilhas do mundo vegetal e animal (*N. D.*, 2, 120-132)

Tendo elucidado sobre as questões relativas aos fenômenos celestes, Balbo volta as suas atenções aos seres terrestres com o intuito de reforçar a premissa de que todos os fenômenos naturais ocorrem via um processo racional, ou seja, são causados por uma mente divina, tendo em vista certa finalidade. Ao iniciar a sua fala, ele discorre sobre a natureza dos vegetais, declarando que os caules⁴²⁰ não apenas proporcionam estabilidade à planta, mas extrai da terra o que é necessário para alimentar a parte de acima das raízes. Os troncos deles estão revestidos de líber⁴²¹ ou casca⁴²² a fim de se protegerem do frio e do calor. As videiras apoiam-se com as gavinhas⁴²³ como se fossem mãos para que elas fiquem de pé, como os animais (*N. D.*, 2, 120).

Posteriormente, o mundo animal é descrito a partir de sua variedade e da grande quantidade de recursos, dos quais os animais se servem para preservar suas respectivas espécies. Com isso, Balbo destaca que alguns “estão cobertos de pele muito grossa, outros revestidos de abundante pelagem, outros eriçados de espinhos; encontram-se espécies cobertas de penas, outras de escamas; há animais armados de cornos, outros fogem graças às asas” (*ibid.*, 2, 121). Além disso, ele argumenta que a própria natureza disponibiliza uma alimentação adequada e abundante para cada tipo de animal, além das estruturas anatômicas de cada corpo, de modo que cada membro e articulação possam contribuir para assimilação da comida, o que possibilita a manutenção da vida. Em acréscimo, o

⁴²⁰ *stirps*. Caule ou talo.

⁴²¹ *liber*. Entrecasca ou simplesmente a casca de uma árvore.

⁴²² *cortex*. Noção geral de casca da árvore.

⁴²³ *clavicula*. Um tipo de folha similar a uma mola que serve como um elo pelo qual a videira se agarra aos seus suportes.

estoico também diz que a mesma natureza deu uma sensibilidade a esses seres, um apetite e um instinto para que eles procurem por alimento e façam a distinção entre o que é nocivo e saudável. Para isso, os mesmos seres devem ser naturalmente capazes de ir ao encontro de seu sustento, de tal forma que uns se movem caminhando, outros rastejando, voando ou nadando (*ibid.*, 2, 122).

Com isso, o estoico lembra que certos animais se alimentam usando dentes, alguns usam bicos enquanto uns sugam e ainda há os que engolem. Outros, por conta da baixa estatura, captam com mais facilidade os alimentos que se encontram no chão. Existem também aqueles que pegam a comida que se encontram no alto por conta da alta estatura. O que não deixa de ser notado é o fato de que certos animais se alimentam de outros, de espécies distintas, pelo recurso à força, à velocidade e à astúcia. Do mesmo modo, há aqueles que se auxiliam mutuamente para coletar e repartir o alimento. Portanto, tais exemplos abre o precedente para o questionamento de se os próprios animais agem de tal maneira autonomamente ou se a natureza é quem colabora para a cooperação mútua entre certas espécies de animais. De certa maneira, estes entes preservam a si mesmos, independentemente de qual parte do ambiente natural eles se encontram, como Balbo procura exemplificar (*ibid.*, 122-24).

Isto posto, à medida que continuava a citar muitos outros exemplos que fundamentam o seu discurso acerca desse tópico (*ibid.*, 2, 124-127), Balbo progressivamente tenta demonstrar que a providência divina promove o ordenamento do universo em prol da conservação das espécies de animais e vegetais de tal maneira que cada classe desses seres vivos possui a sua própria capacidade gerativa, a qual não contribui apenas para a sua autopreservação, mas também visa a manutenção da vida humana. Portanto, ao julgar que já foi claramente descrita, em seus pormenores, a espantosa racionalidade presente na organização de toda natureza, o estoico vai argumentar que

A fim de perpetuar o ordenamento do universo, a providência divina dispensa o máximo cuidado com a preservação das espécies de animais, de árvores e todos os demais vegetais que nascem da terra: todos estes entes possuem em si uma força generativa tal que de cada um nasce um grande número deles. A semente encontra-se resguardada na parte mais íntima dos frutos que cada espécie de plantas produz; tais frutos, além de servirem para a alimentação dos humanos, providenciam a renovação de cada espécie de plantas. Para quê mencionar a espantosa racionalidade que se observa nos animais a fim de

perpetuar a conservação das várias espécies? Começa pela divisão entre machos e fêmeas, processo desenvolvido pela natureza com vista à perpetuação, depois vem a adequação perfeita das partes do seu corpo, <respectivamente>, à procriação e à concepção, e segue-se a atracção mútua que leva machos e fêmeas a unirem-se sexualmente; quando o sémen se instala no lugar próprio começa como que a monopolizar quase todo o alimento com o qual, bem protegido, dá forma em seguida a um novo ser vivo; este, quando é expelido do útero <materno>, naqueles animais que se alimentam de leite, dá origem a que quase todo o alimento ingerido pelas mães seja transformado em leite, e as crias acabadas de nascer, sem precisarem de quem as guie, obedecendo apenas à natureza, procuram as tetas maternas e saciam-se com o alimento que estas produzem. E para que compreendamos que nada neste processo é obra do acaso, mas sim que tudo se deve à providente e hábil natureza, sucede que aqueles animais que têm muitas crias de uma só vez, como as porcas ou as cadelas, têm uma grande quantidade de tetas, ao passo que os animais que têm poucas crias têm-nas também em reduzido número. E para quê mencionar o amor com que os animais cuidam e protegem as suas crias até que estas sejam capazes de se defender sozinhas? É certo que, segundo consta, os peixes abandonam os ovos que acabaram de pôr, mas a água é um excelente elemento em que se sustentam e podem depois eclodir. Diz-se que as tartarugas e os crocodilos põem os ovos na areia, cobrem-nos e vão-se embora, pelo que as crias nascem e cuidam de si elas próprias. [...] Há a acrescentar que a preservação e as condições da vida de certos animais e vegetais dependem da habilidosa acção do homem. De facto há muitas espécies, tanto de animais como de plantas, que não vingariam se não fosse a diligência com que os homens delas cuidam (*N. D.*, 127-130, tradução de Campos).

Desse modo, a natureza é reconhecida como a provedora de toda vida contida nela mesma, pois sustenta tudo que há, dotando cada ente de recursos necessários para a preservação de suas respectivas espécies. Ademais, o estoico utiliza esse discurso com o propósito de indicar que a natureza exerce o seu cuidado providencial em favor dos seres vivos também porque ela privilegiou a espécie humanidade com a capacidade de colaborar para preservação das condições de vida das demais. Dito isso, os seres humanos também usufruem de diversos recursos que vão desde alimentos, os rios que atuam como fonte principal de recursos para o sustento da vida local de certos espaços geográficos, os mares e suas marés, os montes e até os ventos (*ibid.*, 130-132). Tudo isso não só contribui para a sustentação da vida dos animais, mas, sobretudo, favorece a subsistência dos seres humanos, que sendo mais do que colaboradores em relação à conservação do ambiente natural, eles são considerados, acima de tudo, os maiores beneficiários da ação da providência divina.

5.7 A ação da providência divina em favor da humanidade (*N. D.*, 2, 133-168)

5.7.1 A natureza em benefício dos humanos (*N. D.*, 2, 133-153)

Feita a exposição acerca dos indícios que confirmam a existência de uma providência divina, Balbo se dedica a explicitar as ideias que corroboram para a compreensão de que o ordenamento do universo tem como propósito central a manutenção da vida humana. Com base nesses pressupostos, o estoico diz o seguinte:

Imaginemos que alguém pergunta por causa de quem é que todo este universo foi construído. Seria por causa das árvores e das plantas rasteiras, <criaturas> que, embora destituídas de sentidos, são sustentadas pela natureza? Seria uma hipótese absurda! Por causa dos animais? Não parece mais provável que os deuses se dessem a tanto trabalho por causa de entes privados de linguagem e de inteligência! Então por causa de quem teria sido este mundo criado? A resposta é: por causa daqueles seres vivos que são dotados de razão, ou seja, os deuses e os homens, os entes mais perfeitos que existem, dado que a faculdade da razão é superior a todas as outras. Somos assim levados a pensar que o mundo e tudo quanto nele existe foi criado em benefício dos deuses e dos homens. Torna-se assim mais fácil de compreender o facto de a providência divina se exercer relativamente aos homens a partir da observação da estrutura do homem, bem como a perfeição e o aspecto da natureza humana. [...] (*N. D.*, 2, 133, 134, tradução de Campos)

A partir desse ponto, o estoico põe em discussão a finalidade que orienta o funcionamento de toda organização natural. Assim, ele argumenta que seria um absurdo alegar que as coisas estão dispostas de tal forma, que elas devem ter sido estabelecidas em favor das plantas destituídas de sensibilidade ou dos animais desprovidos de linguagem e inteligência. Por dedução, esse personagem afirma que o mundo foi feito para seres racionais, ou seja, deuses e humanos, uma vez que eles são entes mais perfeitos, dotados de intelecto, cuja superioridade se estabelece diante de todas as outras formas de existência. Isto posto, o mesmo ainda indica que, para provar que tudo que há subjaz em benefício da humanidade, ele recorre à concepção de que isso se dá pela observação da estrutura física dos humanos, da perfeição e do aspecto de sua natureza.

Tendo posto essa tese em pauta, Balbo, em primeiro lugar, menciona as três atividades fundamentais para a vida humana: comer, beber e respirar. Para isso, o estoico expõe todo o seu conhecimento acerca da anatomia humana, explicando minuciosamente como a boca, os dentes, a língua e várias partes do sistema digestivo contribuem para que

cada pessoa possa alimentar-se adequadamente (*ibid.*, 134-136). Sem delongas, a descrição dos pulmões é feita para demonstrar como esse órgão funciona a fim de que a respiração seja possível (*ibid.*). Em seguida, ele explica como o suco que alimenta os humanos faz o seu percurso pelo sistema digestivo até o coração e, depois, se distribui pelas artérias distribuídas por todo corpo (*ibid.*, 137). De forma mais sintética, esse personagem evita tratar detalhadamente de todo processo de excreção dos resíduos alimentares e dedica-se mais a falar de como o ar se distribui por todo corpo, como os ossos o sustentam e como os nervos conectam cada parte do mesmo, formando uma espécie de rede, similar à das veias e artérias que vão do coração e se espalham por toda estrutura corpórea dos humanos (*ibid.*, 138, 139).

Ainda discursando em prol da valorização da natureza humana, Balbo julga que é necessário evidenciar a importância e a relevância dos dons divinamente concedidos aos humanos pela diligência e habilidade da providência da natureza⁴²⁴ (*ibid.*, 140). Nesse contexto, ele acrescenta que, além das características físicas destacadas anteriormente, a capacidade de manter o corpo em posição ereta é considerada como um tipo de vantagem para os humanos, uma vez que isso possibilita a contemplação do céu, cuja consequência seria o conhecimento dos deuses, pois os humanos são capazes de apreciar os fenômenos celestes, tidos como inacessíveis às outras espécies de entes animados. Além disso, o estoico fala sobre determinados órgãos sensoriais, especificamente sobre os olhos, ouvidos e nariz, qualificando-os como intérpretes e mensageiros da realidade, como também a respeito dos próprios sentidos em si, descrevendo-os detalhadamente pelas suas respectivas suas funções, bem como o modo como eles são anatomicamente estruturados (*ibid.*, 140-146). Em suma, o que parece mais importante para esse personagem é argumentar a favor da concepção de que a natureza atua como um habilidoso artífice, cuja técnica e perícia são capazes de criar órgãos sensoriais, os quais permitem que os humanos sejam privilegiados perante os outros seres vivos por conta da sua própria constituição física⁴²⁵ (*ibid.*, 142, 145).

Ao tratar da alma, da mente e da razão como um conjunto de faculdades intelectuais inerentes aos humanos, juntamente com a capacidade de decisão e de prudência, Balbo adverte que quem não compreende que tudo isso é fruto de uma ação

⁴²⁴ *providentia naturae*.

⁴²⁵ Cf. *Luc.*, 19.

divina, é desprovido de tais atributos. Logo em seguida, ele indaga Cota, dizendo que ainda que este fosse eloquente, o acadêmico é tido como incapaz de explicar a grandeza da inteligência e como os humanos podem, por meio dela, estabelecer relações explicativas entre as consequências e as premissas para extrair certas conclusões lógicas e definir os conceitos de maneira sintética⁴²⁶. Isso, de acordo com o estoico, se deve ao poder do conhecimento, faculdade considerada superior até na divindade. Este personagem ainda acrescenta que os acadêmicos desvalorizam o conhecimento, ao contrário dos adeptos da filosofia do pörtico, que utilizam os sentidos e a razão a fim de compreenderem a realidade exterior, porque, a partir da comparação e do confronto dos saberes adquiridos, é possível criar as artes necessárias para vida quotidiana e para a distração e o lazer⁴²⁷ (*ibid.*, 147, 148).

Agora, quando se trata da capacidade de discursar⁴²⁸, soberana entre todas as coisas⁴²⁹, considerada pelos acadêmicos como uma capacidade notável e divina, Balbo diz que essa arte permite aprender o que se ignorava, exortar, persuadir, consolar e dar coragem a quem se fala. Por intermédio dessa faculdade, o mesmo complementa que é possível reprimir as paixões, os acessos de cólera e, ainda, moderar os excessos de entusiasmo. Somados a esses benefícios anteriores oriundos da habilidade de falar, o estabelecimento da vida social e jurídica por meio de leis, que libertou as pessoas da vida selvagem e violenta, é descrito como advindo do uso da linguagem. Essa última é caracterizada como uma estrutura complexa, concebida pela natureza, que não só reflete uma capacidade humana de expressar intenções e pensamentos, mas que também existe graças à estrutura fisiológica que possibilita a fala.

Além disso, Balbo começa a falar sobre a espécie humana como sendo capaz de usufruir de todos os benefícios concedidos pela natureza. Em outras palavras, ele não só pretende indicar que os humanos têm total condição de fazer o melhor uso possível de tudo aquilo que está disponível para eles, mas também que todas as coisas foram estabelecidas de tal modo, que a finalidade de elas existirem é propiciar melhores condições de vida para os humanos. Nesse sentido, o estoico se refere ao uso das mãos e dos dedos e argumenta que esses membros são constituídos de tal forma, que possibilitam

⁴²⁶ *Ibid.*, 21, 27.

⁴²⁷ *Ibid.*, 31.

⁴²⁸ *vis dicendi*.

⁴²⁹ *domina rerum*.

o exercício das mais diversas artes dirigidas ao prazer (como a pintura, a escultura e a música) e às consideradas úteis, como a agricultura, a construção civil, a tecelagem e tantas outras atividades que contribuem para vida dos mortais.

Continuando, ele cita as atividades nas quais os humanos se servem de outros animais, consumindo alguns como alimentos após a caça ou a criação, ora como meio de transporte, ora como bestas de carga por causa da força e agilidade de certas espécies. Inclusive, há certos animais que são utilizados pela sua sagacidade ou por conta de ter algum sentido extremamente apurado. Além dos entes animados, certos entes inanimados contribuem para a vida humana, tais como os minérios - ferro, cobre, prata e ouro - e árvores - que servem como lenha para aquecer no frio, para cozinhar, ou como material de construção de habitações ou navios.

As forças da natureza também são mencionadas em favor do argumento de que só os humanos puderam moderar o modo como elas se manifestam nos mares e nos ventos em virtude do conhecimento das técnicas de navegação, o que também possibilita o usufruto daquilo pode ser extraído das águas. Em todas as regiões da Terra os humanos são capazes de encontrar benefícios, seja nas planícies, seja nas montanhas, de modo que os rios e lagos “pertencem” aos humanos, uma vez que neles são feitos tantos procedimentos para tornar a vida humana mais adaptável, que é como se os humanos criassem outra natureza (*ibid.*, 149- 152).

Balbo fala, ainda, da razão humana e de como ela foi capaz de penetrar os espaços celestes. Dentre todos os seres, os humanos teriam sido os únicos que conseguiram perscrutar as órbitas dos astros, dividindo o tempo em dias, meses e anos, como também puderam explicar os eclipses do Sol e da Lua, prevendo suas futuras ocorrências.

A contemplação destes fenómenos levou a nossa mente ao conhecimento dos deuses, a qual deu origem ao culto religioso, a que estão associadas a justiça e as restantes virtudes, origem, por sua vez, de uma felicidade na nossa vida em tudo idêntica à dos deuses, porquanto apenas somos inferiores a estes pela imortalidade! (*ibid.*, 153, tradução de Campos)

Assim, o estoico depreende que esses argumentos são provas suficientes em favor da ideia de que a natureza humana é privilegiada, porque tem, em si mesma, a capacidade de

conhecer a natureza do mundo, especificamente dos fenômenos ocorridos no céu⁴³⁰. E tudo isso, segundo Balbo, serve como indício para a compreensão da natureza dos deuses e, conseqüentemente, o estabelecimento do culto destinado aos mesmos, o qual reflete positivamente na vida prática dos humanos. Com a afirmação de que a distinção entre a natureza dos homens e das divindades se dá pelo atributo da imortalidade, esse personagem ainda infere que a natureza humana é superior à dos demais animais e que isso não se verifica devido a qualquer obra do acaso, mas em virtude da estrutura física e a capacidade mental presentes nos humanos concedidas pela providência natural dos deuses.

5.7.2 A natureza terrestre a serviço do homem (*N. D.*, 2, 156-161)

A fim de trazer mais indícios que fortalecem a concepção apresentada anteriormente, o estoico descreve como a natureza terrestre é útil para os humanos, sendo esse o seu propósito de subsistência. Com isso, Balbo argumenta que a terra, que produz abundantes searas e variadas espécies de legumes, faz tudo em favor dos seres humanos e não dos animais. A partir daí, Balbo se antecipa a uma possível hipótese de que os animais não humanos seriam igualmente beneficiários dos bens naturais. Nesse caso, ele questiona se é oportuno pensar dessa maneira se, quando a terra produz todos os frutos que brotam dela, ela o “faz para o bem dos animais ou dos homens? E que dizer das vinhas e dos olivais, cujos frutos tão abundantes e saborosos nada têm a ver com a vida dos animais?” (*N. D.*, 2, 156, tradução de Campos). A imediata resposta a essas perguntas é de que os demais animais não possuem o conhecimento da atividade da sementeira, do cultivo, nem mesmo do período adequado para colheita e para estocagem de alimentos, e por isso não devem ser considerados como os “beneficiários legítimos” dos mantimentos naturalmente produzidos, uma vez que só a humanidade detém a ciência dessas coisas⁴³¹.

Essa perspectiva é igualmente fundamentada no discurso de que, assim como a lira e a flauta foram feitas para quem as sabe tocar e uma vez que as técnicas de uso desses instrumentos foram desenvolvidas por quem tem a competência necessária para manejá-los da melhor forma, os mantimentos oriundos da terra só podem existir porque eles são úteis para quem tem a capacidade de se beneficiar deles da melhor maneira possível.

⁴³⁰ Cf. *ibid.*, 155.

⁴³¹ Cf. *ibid.*, 2, 150, 151.

Balbo conclui que, ainda que os animais venham a consumir os produtos da terra, isso não justifica que eles sejam vistos como o foco da existência dos bens naturais.

O estoico chega a sugerir que os ditos animais irracionais roubam todas as benesses da terra. E acrescenta que os humanos não armazenam cereais para ratos, formigas, mas para suas mulheres, filhos e todos os demais habitantes da sua casa, ou seja, eles costumam empregar os frutos da terra em favor de outros humanos (*ibid.*, 157). Desse modo, seria forçoso dizer que os produtos da terra foram dados pela natureza para beneficiar *exclusivamente* os seres humanos e que os animais, quando desfrutam deles, agem como se estivessem furtando algo de seus verdadeiros donos.

Dessa maneira, a relação que há entre os humanos e os animais se estabelece porque esses últimos existem em prol dos primeiros.

Para que serviriam as ovelhas senão para que da sua lã, fiada e tecida, os homens fizessem peças de vestuário, elas, que nem seriam capazes de alimentar-se, de preservar a vida, de produzir sequer algo de útil se não fosse o cuidado atento posto pelo homem na sua criação? E que outra coisa mostra a guarda fiel proporcionada pelos cães, a absoluta fidelidade aos donos e a hostilidade aos estranhos, ou a tão incrível capacidade do seu faro para seguir uma pista, o seu ardor na caça, senão que foram gerados por causa da utilidade que têm para o homem? E que dizer dos bovinos, senão que o seu dorso revela não ter sido configurado para transportar carga, enquanto o pescoço o foi para se submeter ao jugo e os musculosos flancos são aptos para puxar o arado, que apenas servia para desfazer as glebas da terra e prepará-la, no tempo em que a geração de ouro aqui habitava, pelo que nenhuma violência sobre eles era exercida [...]. Era tão grande a utilidade atribuída aos bois que se considerava um crime comer a sua carne. Levaria algum tempo a enumerar as vantagens oferecidas pelas mulas e pelos burros, mas não há dúvida de que foram criados para serviço do homem. O porco apenas serve como comida; Crisipo chega até a afirmar que lhe foi dada uma alma para fazer as vezes do sal, isto é, para <a carne> não apodrecer; como este animal apenas serve para a alimentação do homem a natureza fez com que ele fosse mais prolífico do que qualquer outro. Que dizer ainda da variedade dos peixes e do seu delicioso sabor? E das aves, que nos proporcionam um prazer tão grande que até parece que a nossa Providência aderiu ao epicurismo e fez com que elas somente possam ser capturadas pelo ser inteligente e hábil que é o homem! Apesar disto algumas aves há, aves voadoras e aves canoras, na terminologia dos nossos áugures, cuja existência atribuímos à sua capacidade de predizer o futuro. Há ainda alguns animais de grande porte e ferocidade que nós caçamos, ou para os comermos, ou para usarmos a caça como treino para as artes da guerra; outros, pomo-los ao nosso serviço, como os elefantes, ou para extrair do seu corpo remédios para tratar as nossas doenças ou feridas, como igualmente fazemos com certas raízes e ervas, cujas propriedades temos testado e avaliado desde há longo tempo. Podemos percorrer, tanto com a mente como com os olhos, a terra inteira e todos os mares: veremos uma quantidade imensa de férteis e intermináveis planícies, de montes cobertos de densas florestas, de pastagens para o gado, de barcos a cruzar o mar com incrível velocidade. Não apenas à superfície da terra, mas também no fundo de tenebrosas cavernas encontram-

se matérias úteis que apenas servem as necessidades do homem e apenas por este podem ser descobertas. (*Ibid.*, 158-162, tradução de Campos).

5.7.3 A adivinhação e os outros benefícios da providência divina (*N. D.*, 2, 162, 163-168)

No seu último conjunto de argumentos, Balbo menciona a questão da adivinhação como um dos traços que revelam o cuidado divino para com os humanos⁴³². Segundo o estoico, essa prática, desenvolvida tanto em lugares públicos, quanto privados, consiste na previsão de acontecimentos futuros por intermédio dos arúspices, áugures, oráculos, profecias, sonhos e prodígios. A relação dessa atividade com os argumentos precedentes sobre a providência divina se dá pela ideia de que o conhecimento prévio acerca do provir contribui para que as pessoas consigam obter vantagens em algumas ocasiões e evitar certos prejuízos em ocasiões perigosas (*N. D.*, 2, 162, 163). Para fundamentar a concepção estoica acerca desse tema, o representante dessa filosofia do pórtico, busca demonstrar que a providência dos deuses⁴³³ não visa contribuir apenas com a totalidade do gênero

⁴³² Em *Div.*, 1, 82, o personagem Quinto Túlio Cícero, ao defender a possibilidade de prática da adivinhação a partir do ponto de vista dos estoicos, cita um conjunto de silogismos desenvolvidos por Crisipo, Diógenes e Antípatro, os quais dialogam com o tema da providência divina: “Se os deuses existem mas não revelam aos homens o que o futuro lhes reserva, ou não sentem amor pela humanidade, ou ignoram o que o futuro nos trará, ou pensam que os homens não têm qualquer interesse em conhecer o futuro, ou acham que não é próprio da sua majestade revelar o futuro aos homens, nem eles mesmos, embora deuses, não têm capacidade de o dar a conhecer. Ora não é verdade que os deuses não tenham amor pelos homens humanos; pelo contrário, são benévolos e amigos do gênero humano; também não é verdade que eles ignorem aqueles factos que eles mesmos conceberam e determinaram; é falso ainda que nós não temos interesse em saber o que nos irá acontecer, porque se o soubermos seremos mais cuidadosos; é falso igualmente que <indicar-nos o futuro> seja impróprio da sua dignidade, uma vez que nada é mais digno deles do que a benevolência; além do mais é impossível aos deuses serem capazes de conhecer antecipadamente o futuro. Por conseguinte é impossível existirem deuses e estes não nos darem a conhecer o futuro. Ora os deuses existem, logo dão-no-lo a conhecer. E é impossível eles darem-no-lo a conhecer sem nos proporcionarem o método de interpretarmos os sinais que eles nos transmitem, pois de outro modo esses sinais seriam inúteis. Se eles nos proporcionam esse método, então será impossível não existir a adivinhação. Logo a adivinhação existe.” (tradução de Campos).

⁴³³ Em outro trecho (*ibid.*, 1, 117), Quinto, aparentemente se referindo a esse trecho da discussão sobre a natureza dos deuses, dirige-se a Cícero: “Ora o nosso grande problema insere-se na argumentação acerca da natureza dos deuses, exposta por ti com a maior clareza no livro II da tua obra. Apoiada nesta teoria a nossa posição, que não é mais do que uma parte da matéria que temos estado a tratar, assentará em terreno firme: os deuses existem, o universo é governado pela sua providência, <os deuses> interessam-se pela

humano, mas também se presta a beneficiar os indivíduos que habitam cada canto do orbe terrestre (*ibid.*, 164). E se, nesse caso, os deuses se preocupam com todos que se encontram no “globo terrestre”, eles se preocupam com um só habitante que esteja em algum lugar da Europa, da Ásia ou da África. Em relação a esse tipo de raciocínio, Balbo menciona que a presença dos deuses nos poemas, principalmente, nos de Homero, mostra que as divindades são companheiras dos humanos e os auxiliam em situações de perigo, inclusive, quando transmitem avisos relacionados ao futuro, durante o sono ou a vigília, pelos prodígios e pela observação das vísceras, isto é, pelo exercício das práticas divinatórias (*ibid.*, 166).

Em acréscimo, Balbo diz que

Nunca houve um grande homem que não obedecesse a inspiração divina. Não pode refutar-se este facto argumentando que uma tempestade arruinou as searas ou as vinhas de algum, ou se o acaso o privou de alguns bens valiosos, nem vamos por isso pensar <as vítimas do acaso> que o foram por má vontade ou mesmo indiferença dos deuses. Os deuses cuidam do que é importante, não ligam ao trivial. Aos grandes homens tudo corre bem, se têm razão quer os nossos mestres, quer Sócrates, o príncipe dos filósofos, a respeito da prosperidade e da riqueza que as virtudes nos proporcionam (*ibid.*, 167, tradução de Campos).

Nesse caso, o estoico está se antecipando à objeção de que eventualidades negativas ocorrem nas vidas das pessoas. Contudo, ele afirma que os deuses cuidam do que é importante e não do que é trivial. E que, segundo a concepção dos mestres estoicos e Sócrates, tudo acaba por ocorrer para o bem.

E, concluindo a sua longuíssima exposição, Balbo diz aos seus interlocutores que essas foram as ideias que vieram à sua mente. Contudo, algo digno de atenção é o modo como o estoico concede — com um tom de sugestão e advertência — a oportunidade para que Cota tome a palavra.

Pela tua parte, Cota, se me escutaste com atenção, deves agora, não só defender a mesma tese, como também recordar-te de que és um dos nossos eminentes cidadãos, um pontífice; e atendendo a que vós, <Acadêmicos>, tendes o hábito de defender ambos os pontos de vista em litígio, deverás tu tomar o meu

sorte da espécie humana, não só pela generalidade dos homens como também por cada homem individualmente: Se aceitarmos estes princípios, e eu por mim não entendo como eles possam ser refutados, torna-se necessário admitir que os deuses dão aos homens indicações sobre o futuro.” (Tradução de Campos).

partido, e dar largas ao talento oratório que recebestes dos retores e aumentaste com a tua presença na Academia para defender a minha posição. Argumentar contra os deuses é uma prática condenável, por sacrílega, quer o façamos por convicção ou apenas por vontade de contradizer. (*N. D.*, 2, 168, tradução de Campos).

Dessa maneira, o estoico encerra o seu discurso, que compõe praticamente todo segundo livro do diálogo *Sobre a natureza dos deuses*. Nesse contexto, algo que é digno de nota é a indicação de que o modelo aristotélico de composição de diálogos empregado por Cícero pressupõe o desenvolvimento de uma minuciosa análise crítica das doutrinas defendidas no presente livro a partir do livro três, o qual será analisado logo em seguida. De todo modo, essas últimas palavras de Balbo podem ser compreendidas não só como uma exigência para que o representante da corrente acadêmica renuncie ao método de investigação de sua tradição filosófica, mas também com o objetivo de que ele rompesse com as estruturas dramáticas adotadas nesta discussão. Em suma, nesse trecho final do segundo livro, é possível verificar uma espécie de metadiscurso, pelo qual será realizada a transição para a terceira e última parte desta obra.

6 CRÍTICA À TEOLOGIA ESTOICA POR COTA (N. D., 3, 10-93)

6.1 Introdução (N. D., 3, 1-10)

Após ouvir o discurso de Lucílio Balbo, Cota diz em seguida:

Já não vens a horas, Balbo, de me disseres qual a tese que devo defender. O facto é que, enquanto tu falavas, eu ia meditando comigo mesmo quais as objecções que me ocorriam, não tanto pelo prazer de te contrariar, como pelo desejo de esclarecer pontos que me pareciam obscuros. [...] (N. D., 3, 1, tradução de Campos).

Logo em seguida (*ibid.*, 2), Veleio novamente entra em cena, interessado em ouvir o discurso de Cota contra os estoicos, supondo que o mesmo adotará o modelo investigativo dos académicos para realizar tal tarefa. Cota, por sua vez, diz que a sua discordância em relação às ideias defendidas por Balbo se difere da divergência que o mesmo tem no que diz respeito às teses sustentadas por Veleio, pois, para ele, Epicuro não dava tanta importância às suas teorias sobre os deuses imortais, admitindo a existência deles apenas na intenção de evitar qualquer tipo de hostilidade ou acusação contra si mesmo⁴³⁴, pois

quando sustenta que os deuses não fazem nada, nem se preocupam com coisa alguma, que têm membros como os humanos mas que não lhes dão utilidade nenhuma dá a impressão de estar a brincar e de não querer dizer senão que na natureza existem alguns seres felicíssimos e eternos. (*ibid.*, 3, tradução de Campos).

Por outro lado, quando se refere a Balbo, o académico diz que sua fala apresentou coerência interna e não se contrapôs à verdade, de modo que não haverá necessidade de refutar a explanação em bloco, mas a de examiná-la com pedidos de esclarecimento sobre os pontos ainda não compreendidos, o que permite aos dois ajustar os termos que servirão de orientação para o debate⁴³⁵ (*ibid.*, 4, 5).

⁴³⁴ Cf. N. D., 1, 85-87, 92, 123; Div., 2, 40.

⁴³⁵ Em *ibid.*, 3, 95 (no último trecho do diálogo) Cota pede para que Balbo refute o seu discurso como uma resposta aos pontos de inconsistência apresentados.

Logo em seguida, Cota reconhece que foi abalado pelo discurso do estoico e se apresenta como sendo membro do colégio dos pontífices, o que significa que está sobre ele a responsabilidade de defender as crenças tradicionais acerca dos deuses imortais, bem como os rituais, as cerimônias e os deveres impostos pela religião. Ele ainda acrescenta que nenhum tipo de discurso, seja de um sábio, seja de um ignorante, o afastou das crenças do culto às divindades. Ademais, quando se trata de religião, seus mestres são os pontífices Tibério Coruncano, Públio Cipião, Públio Cévola. O mesmo declara que segue Caio Lélío, o qual foi áugure e sábio. Dessa forma, ele apresenta a origem da sua crença nas divindades tradicionais, julgando-a como suficiente, de modo que lhe permite rejeitar os ensinamentos dos mestres ilustres da escola estoica, a saber: Zenão, Crisipo e Cleantes.

Antes de analisar os argumentos do seu interlocutor, Cota decide apresentar as noções em que ele se baseia em relação à religião⁴³⁶:

No seu conjunto a religião do povo romano divide-se em rituais e auspícios, a que se junta ainda um terceiro componente - as previsões feitas pelos intérpretes da Sibila e pelos arúspices a partir de portentos e prodígios; nenhuma destas práticas religiosas pensei que fosse de desprezar, antes estou convicto de que devemos a Rómulo a instituição dos auspícios e a Numa a regulamentação do culto, ou seja, os fundamentos da nossa república, a qual nunca teria atingido a presente grandeza sem a total benevolência dos deuses imortais. Aqui tens, Balbo, o que pensa Cota, o que pensa como pontífice. Faz agora que eu entenda o teu pensamento: de ti, enquanto filósofo, espero uma explicação racional da religião, ao passo que nos nossos maiores devo acreditar mesmo sem provas." (*ibid.*, 5, 6).

Logo após ter exposto quais são os seus pensamentos acerca desse assunto e ter exigido que o estoico elaborasse uma explicação racional acerca da religião, Cota decide considerar que o seu interlocutor já discorreu sobre o tema⁴³⁷ e, com base nisso, avalia os

⁴³⁶ A presente passagem também pode ser compreendida como uma resposta às advertências feitas pelo estoico anteriormente (Cf. *N. D.*, 2, 168). De certo modo, Cota, na qualidade de pontífice, quando menciona os elementos que compõem a crença tradicional dos romanos, parece referir-se à essas coisas com o intuito de se resguardar de qualquer crítica que viesse suspeitar de sua piedade ou imputar-lhe a prática de algum sacrilégio, já que o seu discurso subsequente supõe certas críticas a determinados conceitos sobre os deuses. Semelhantemente ele insinua uma espécie de cisão entre o saber religioso historicamente consagrado e o que se estabelece por intermédio das teorias da escola estoica. Com isso, o mesmo quer demonstrar que não há qualquer problema em evocar certas objeções dirigidas à doutrina estoica acerca da natureza dos deuses, de modo que ele pretende salientar que a crença religiosa partilhada entre ele e seus concidadãos não diz respeito ao pensamento difundido pelos filósofos do pório, mas à tradição do povo romano.

⁴³⁷ Cf. *ibid.*, 2, 3. Lembrando que o estoico discorreu sobre o assunto em questão, dividindo-o em quatro partes: 1) a prova da existência dos deuses; 2) a descrição da natureza deles; 3) o ordenamento do universo por parte deles; 4) a atuação dos mesmos em favor da vida humana.

seus argumentos a fim de verificar se eles, de fato, dão conta da questão e resistem às objeções subsequentes. Na ocasião em que ele inicia a sua investigação a partir do tópico relativo à existência dos deuses⁴³⁸, Cota indica que, com a exceção dos ímpios⁴³⁹, todos parecem ter uma visão afirmativa. Depois, ele declara que ele mesmo foi persuadido por influência dos seus antepassados. Porém, não lhe pareceu corresponder à verdade o que o estoico explanou em torno do tópico apresentando-se, contudo, como alguém ignorante nesse tipo de discussão filosófica e exortando Balbo a considerá-lo como um discípulo ainda inexperiente e que necessita ser ensinado (*ibid.*, 7).

Tendo demonstrado o desejo de saber acerca do assunto e ansiando por uma explicação por parte de Balbo, Cota questiona sobre o motivo que levou estoico a gastar tanto tempo em seu discurso sobre algo que ele mesmo considerava como evidente, um tema sobre o qual subjaz um total acordo, de modo que “ninguém põe em dúvida a existência dos deuses” (*ibid.*, 8, tradução de Campos). Em seguida, o representante da filosofia da *Stoa* justifica-se como tendo adotado tal procedimento inspirado no próprio Cota, cuja prática discursiva no tribunal é exercida pelo uso do máximo de argumentos que ele pode elencar. Por outro lado, o acadêmico contrapõe o seu interlocutor dizendo-lhe que, se ele encontrou uma concepção evidente, pela qual se estabelece um consenso geral, o mesmo estaria isento da tarefa de continuar discorrendo em torno dela, uma vez que a argumentação extensiva viria a pôr mais dúvida sobre a evidência já estabelecida.

Além disso, Cota apresenta a suspeita de que, se o estoico recorreu a muitos argumentos, foi porque ele não confiou na sua tese para provar a existência dos deuses. Ele diz ainda que o argumento de autoridade já bastaria, uma vez que a crença acerca da existência dos deuses foi transmitida pelos antepassados, algo que o estoico não reconheceria por querer basear-se apenas na razão, ou seja, nas explicações filosóficas a respeito do assunto. E, a fim de fomentar essa discussão, o acadêmico faz a seguinte sugestão: “[...] permita, então, comparar a minha razão com a tua razão” (*ibid.*, 3, 9, 10, tradução nossa).⁴⁴⁰ Nesse contexto, ele manifesta a sua intenção de comparar as suas ideias enquanto filósofo acadêmico e pontífice, influenciado pelas concepções da tradição religiosa do seu povo, com a teoria dos estoicos, no sentido de pôr tais pensamentos em confronto, ou seja, conflitando-os. Algo relevante concernente ao sentido da sentença

⁴³⁸ Cf. *ibid.*, 2, 4-44.

⁴³⁹ *impii*.

⁴⁴⁰ [...] *patere igitur rationem meam cum tua ratione contendere*.

acima é destacado por Pease (1958, p. 992) quando interpreta que: “Cota não nega a existência dos deuses, mas apenas a validade dos argumentos estoicos seu favor” (tradução nossa)⁴⁴¹.

6.2 Crítica aos fundamentos das provas estoicas (N. D., 3, 10-19)

Cota havia apontado que o discurso do seu interlocutor produziu uma espécie de “efeito colateral” no sentido de gerar ainda mais dúvidas sobre um assunto considerado evidente. Em seguida, o acadêmico recorda a ordem em que ocorreu a exposição do estoico, lembrando que a primeira questão destacada era relativa à possibilidade de compreender a existência de uma vontade divina que governa o universo por intermédio da contemplação do céu (N. D., 3, 10).

Considerando essa questão, Cota aponta que são inconsistentes as afirmações de que a aparição de um certo brilho no céu seria a própria manifestação de Júpiter e de que fenômenos desse gênero confirmam a crença universal na existência nos deuses⁴⁴², pois há pessoas, como Veleio, que não atribuem o estatuto de divindade aos corpos celestes⁴⁴³. O acadêmico também alega que o raciocínio que aspira à universalidade pode ser problemático para os estoicos, porque, ao considerar todas as opiniões indiscriminadamente, Balbo estaria levando em conta a opinião dos ignorantes⁴⁴⁴, prática

⁴⁴¹ *Cotta does not deny the existence of the gods but only the validity of the Stoic arguments for them*. Cf. *ibid.*, 3, 44, 93; *Div.*, 1, 8, 148.

⁴⁴² Cf. *ibid.*, 2, 4. O argumento baseado no consenso universal sobre a crença nos deuses apresenta algumas dificuldades, pois o seu uso parte da pressuposição de que todas as pessoas, as quais compõem todas as sociedades, aceitam a existência de seres divinos que, de algum modo, ou de outro, intervêm e influenciam a vida dos mortais e a estrutura das comunidades constituídas por eles. Assim, a demonstração da existência dos deuses pelo consenso universal tem alguns problemas: primeiro, a necessidade de saber se realmente todas as pessoas em todas as sociedades, de fato, creem que os deuses existem; segundo, entre absolutamente todos os seres humanos não se encontraria um único ateu, nem sequer um único agnóstico, o que não é o caso (*ibid.*, 1, 2, 117). Ver também. *M.*, 9, 14-18, 29-48, 51-58, 60-74.

⁴⁴³ Cf. *ibid.*, 3, 40.

⁴⁴⁴ *opinio stultorum*. Sobre essa questão, Segurado e Campos elaborou a seguinte explicação (2020, p. 233, n. 11): “segundo o Estoicismo, o conjunto de todos os seres humanos divide-se em dois subconjuntos, o dos sábios (σοφοί *sapientes*), apenas composto por muito raros filósofos, como Pitágoras, Sólon ou Sócrates, e a grande massa dos mortais, não-sábios (lat. *insipientes*), i.e. ignorantes, estúpidos (φαῦλοι, *stulti*): alguns estoicos, como Sêneca, admitem que, embora a categoria dos sábios seja quase impossível de alcançar, é possível a alguns homens, pelo estudo, progredirem o suficiente no caminho da virtude de modo a ser impossível o retrocesso ao grupo dos *ignorantes*. Assim, a observação de Balbo de que a crença universal nos deuses é uma prova da sua existência, corresponde na realidade a uma falácia, por essa massa crescente de crentes nos deuses não passar de uma massa de ignorantes, ou, dito de outra forma, o facto de haver cada vez mais *ignorantes* a acreditar nos deuses, se alguma coisa prova é que os deuses não existem.”

essa que contraria os princípios da *Stoa*, que classifica pessoas desse tipo como insanas⁴⁴⁵ justamente pelo fato de aderirem à crença da maioria⁴⁴⁶ (*ibid.*, 11).

Posteriormente, as epifanias são mencionadas por serem reconhecidas pelo estoico como testemunho da manifestação da presença dos deuses na vida dos humanos⁴⁴⁷. Nesse caso, Cota faz uma crítica a Balbo por usar as aparições ou testemunhos contidos em monumentos dedicados aos deuses como argumento para provar a existência dos mesmos, porque, ao invés de utilizar provas racionais para fundamentar o seu discurso, ele estaria construindo parte da sua exposição baseado em rumores (*ibid.*, 12, 13).

Sobre a questão da adivinhação⁴⁴⁸, Cota aponta que essa prática tem relação com os fatos que estão para ocorrer e que ninguém tem a capacidade de evitar o que está por vir. Ao considerar as definições básicas a respeito dela, o acadêmico aproveita a ocasião para se referir à inutilidade de seu exercício, pois uma pessoa que se vale da mesma poderia se encontrar em um estado de angústia, ao tentar saber acerca do porvir, sem ter a possibilidade de ser consolado, dado que a arte da previsão do futuro se conecta com o conhecimento acerca do destino, o qual condiz com aquilo que é eternamente verdadeiro.

Desse modo, o acadêmico questiona a arte de previsão do futuro, ao interrogar sobre

Que vantagem tiramos nós de saber e de tentar evitar algo que está para acontecer, se esse 'algo' acontecerá inevitavelmente? Qual a origem da vossa arte divinatória, quem descobriu <a técnica de observar> as fissuras do fígado, de registrar o canto das gralhas ou de lançar as sortes? Eu acredito em tudo isto, nem posso desprezar o báculo <áugure> Ato Návio que há pouco citaste, mas exijo dos filósofos que me ensinem como todo este saber foi conseguido, sobretudo atendendo ao grande número de casos em que os adivinhos mentiram (*ibid.*, 14, 15, tradução de Campos).

Seguindo a sua investigação, o acadêmico refere-se ao uso que Balbo fez da explicação de Cleantes⁴⁴⁹ acerca dos quatro modos pelos quais foram formadas as noções dos deuses nas mentes dos seres humanos (*ibid.*, 16). Tendo resumido essa questão, Cota,

⁴⁴⁵ *insani*.

⁴⁴⁶ É importante lembrar que Veleio já evocou uma série de impasses relativos à essa concepção. Cf. *ibid.*, 1, 23.

⁴⁴⁷ Cf. 2, 6.

⁴⁴⁸ Para uma compreensão mais ampla sobre as críticas de Cota a respeito desse tema, cf. *Div.*, 2, 20-25, 54, 55.

⁴⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 2, 13-15 (*SFV* 2 13-15).

antes de tratar das questões subsequentes, diz que toda essa discussão não está pautada na necessidade de saber se há muitas pessoas que acreditam nos deuses, mas em saber se, de facto, eles existem ou não, algo que ele continuará examinando a partir da análise das questões subsequentes (*ibid.*, 17-19).

6.3 Argumentos contra a definição estoica de natureza divina (N. D., 3, 20-64)

6.3.1 Crítica aos argumentos de Crisipo, Zenão, Xenofonte e a natureza criadora (N. D., 3, 20-28)

Considerando a questão da definição de natureza divina, Cota diz ao estoico que, quando ele tenta explicar o que os deuses são, na verdade, ele acaba provando que eles não existem. Depois, o acadêmico analisa tese estoica de identificação do mundo como divino, porque nada na natureza é superior a ele. Com isso, ele avança em seu questionamento sobre as qualidades atribuídas ao mundo que levam à definição do mesmo como divino. Sendo assim, ele inquire sobre o que o estoico pretende dizer quando qualifica o mundo como o “melhor”⁴⁵⁰ e, em seguida, indaga se Balbo teria a intenção de caracterizá-lo como “mais belo”⁴⁵¹, algo com que o acadêmico diz que até concordaria⁴⁵² se o seu interlocutor também tivesse a intenção de indicar que o mundo é “mais adequado”⁴⁵³ às necessidades humanas. Em contrapartida, o acadêmico diz que não conseguiria consentir com a noção de que o mundo é “mais sábio”⁴⁵⁴, algo que deriva da concepção estoica de que “Nada é mais sábio que o mundo”. Cota então ironiza a maneira como o estoico desenvolve esse tipo de raciocínio, assumindo que “aqui já não posso te acompanhar, não porque me pareça difícil afastar a mente do testemunho dos olhos, mas porque quanto mais tento afastá-la, tanto menos consigo entender com a mente o que tu queres.” (*ibid.*, 21, tradução de Campos).

Dando continuidade à análise da concepção estoica de divindade do mundo (*ibid.*), Cota trata da premissa de que “Nada existe na natureza melhor do que o mundo”. Ele a

⁴⁵⁰ *melius*.

⁴⁵¹ *pulchrius*.

⁴⁵² Cf. *ibid.*, 2, 47, 58; 49-50, 30, 36, 39, 47.

⁴⁵³ *aptius*.

⁴⁵⁴ *sapientius*.

problematiza alegando que, pela maneira como essa afirmação é constituída, seria possível reproduzir esse mecanismo discursivo e dizer que “na Terra nada existe melhor do que a cidade Roma!”. O acadêmico permanece criticando esse modelo de raciocínio, questionando o seu interlocutor sobre se ele poderia usar a mesma estrutura argumentativa para afirmar que a cidade de Roma é dotada de razão, de pensamento e mente. Sabendo que isso não se verifica, ele vai além, quando pergunta se poderia declarar que uma formiga é mais importante do que essa cidade, visto que ela não é dotada de sensibilidade, contudo formiga não só dispõe de sensibilidade, mas também possui mente, razão, memória (*ibid.*, 22).

Diante disso, Cota lembra que esse modo de elaborar proposições tem como paradigma o modelo de silogismo desenvolvido por Zenão, que tem como base o seguinte raciocínio: “Tudo quanto é dotado de razão é melhor do que não é; ora nada é melhor do que o mundo, logo, o mundo é dotado de razão” (*ibid.*, 22, tradução de Campos). Ao analisar esse tipo de estrutura discursiva, o acadêmico destaca que, ao aplicar a sua forma, tanto é possível produzir premissas e conclusões como as zenonianas, quanto elaborar outras a fim de constituir ideias absurdas. Com isso, Cota adverte Balbo, dizendo que:

Se aceites esta conclusão terás de reconhecer como perfeitamente possível que o mundo leia um livro; e seguindo a pista de Zenão poderás formar outros silogismos <similares>: “*Tudo quanto for letrado é melhor do que quanto não o é; ora nada é melhor do que o mundo; logo, o mundo é letrado.*” Com um raciocínio semelhante demonstra-se que <o mundo> é um orador, e é também um matemático, um músico, um sábio em qualquer especialidade, enfim, um filósofo! Disseste com insistência que nada se cria sem intervenção do deus, e também que na natureza nenhuma força existe com capacidade para criar entes diferentes de si mesma: tenho, portanto, de admitir que o mundo não é apenas um ente animado e sábio, mas é também um executante de lira ou de trombeta, uma vez que é ele que procria os homens hábeis nestas artes!? [...] (*ibid.*, 23, tradução de Campos).

Dessa maneira o acadêmico demonstra como esse modelo de silogismo, utilizado pelos estoicos para fundamentar a tese de que o mundo é um ser divino, pode ser empregado simplesmente para extrair conclusões absurdas ou até noções contrárias aos demais postulados defendidos pelos filósofos do pórtico.

Sobre a questão do movimento (*ibid.*, 23, 24), Cota indica que nem tudo que se move de maneira constante e regular se deve à ação de um deus e não à natureza. Após fazer esse apontamento, o acadêmico elenca alguns exemplos que demonstram como é possível verificar que o movimento regular não está restrito aos astros. Nesse sentido, ele

lembra como é regular e constante o fluxo e o refluxo das águas no estreito de Euripo e no canal da Sicília, assim como são consistentes as marés da Península Ibérica e da Grã-Bretanha. Esses casos são citados para questionar se estoico realmente deveria considerar como “divinas” todas as formas de movimento regular no tempo, pois se ele pensar dessa forma, ele teria que caracterizar as febres terças e quartãs como divinas, visto que elas também são regulares. E então Cota acusa os estoicos de recorrerem a um deus para tratar dessas coisas por não poderem explicar a razão de todos os movimentos.

Outra questão analisada por Cota é a prova da existência de deus derivada da reflexão sobre a inteligência humana. Primeiramente, ele trata de um argumento de Crisipo construído da seguinte forma:

Se existe alguma coisa que o homem não tenha capacidade para criar, aquele que a criar será superior ao homem; o homem não tem capacidade para criar nada daquilo que existe no mundo; logo quem o pôde criar é superior ao homem; mas ninguém pode ser superior ao homem senão deus; logo deus existe. (*ibid.*, 25, tradução de Campos).

Ao verificar esse raciocínio, Cota mostra que ele incorre no mesmo erro do silogismo de Zenão, pois não esclarece o que seja “melhor” ou “superior”, nem distingue a diferença entre “natureza” e “razão”. Além disso, caso não houvesse deuses, o próprio Crisipo compreenderia nada na natureza seria “melhor” do que o ser humano, e concluiria que o ser humano seria mais valioso que o próprio mundo (*ibid.*, 26).

Dando continuidade às suas objeções, Cota cita Sócrates que, segundo Xenofonte⁴⁵⁵, levanta a questão sobre se haveria outra origem do intelecto humano, se ele já não existisse no próprio mundo⁴⁵⁶. Com base nessa indagação, ele interpela acerca da proveniência da capacidade humana para fazer uso da linguagem, do ritmo, da música. Ao considerar que essas coisas, para serem utilizadas, dependem do intelecto humano que, de acordo com os estoicos, tem a sua origem no universo, então, caso esses pressupostos sejam levados em consideração, o acadêmico se contrapõe ao seu

⁴⁵⁵ Cf. *ibid.*, 2, 18

⁴⁵⁶ Aqui, Cícero utiliza a palavra *animus* no sentido de inteligência, intelecto, mente, capacidade de pensamento ou raciocínio. Esse termo corresponde a um dos sentidos da palavra *noûs*-voûç em grego empregada por Xenofonte justamente na passagem à qual o autor romano se refere: “E a inteligência e só ela, que não está em lado algum, julgas que a arrebataste por uma sorte mais especial? Não te parece então que a inteligência não está apenas em ti mas em todo o lado e achas que é sem inteligência que essa quantidade ínfima de elementos se mantém na sua ordem?” (*Mem.*, 1, 4, 8, tradução de Ana Elias Pinheiro). A respeito da presença da influência das Memoráveis de Xenofonte no livro II do *N. D.*, cf. Dorion, 2016.

interlocutor dizendo que seria necessário a todos usar a imaginação e pensar que o Sol seria capaz de conversar com a Lua ao se aproximarem, ou que o universo cantaria em harmonia, como Pitágoras pensava⁴⁵⁷, uma vez que a faculdade intelectual presente na natureza e no ser humano têm a mesma origem. (*ibid.*, 27).

Antes de encerrar essa parte do seu discurso, o acadêmico se volta para as definições sobre o conceito de natureza e se refere à noção zenoniana de que a natureza é um fogo artífice que cria todas as coisas⁴⁵⁸. Ele acrescenta que concordaria com a parte da exposição do seu interlocutor referente à harmonia⁴⁵⁹ e à coesão existentes na natureza, porém ele se opõe à ideia de que a natureza se mantém unida por um sopro divino. E, ao dizer que compreende que a natureza se mantém por um tipo de consenso⁴⁶⁰, o qual os gregos chamam de *sympátheia*⁴⁶¹, ele emprega essa última noção com o intuito de indicar que isso não pressupõe que a natureza se apresenta ordenada como resultado da ação de uma força divina, assim como sugere que ela pode apresentar suas mutações e movimentos por si mesma, apenas por suas transformações espontâneas (*ibid.*, 28).

6.3.2 A condição mortal de todos os seres e o elemento primordial (*N. D.*, 3, 29-37)

Prosseguindo em seus apontamentos sobre a exposição de Lucílio Balbo, Cota desafia o seu interlocutor baseado em algumas objeções de Carnéades⁴⁶², cuja proposta é indicar que todos os seres são mortais (*N. D.*, 3, 29-34). Com o intuito de fundamentar essa ideia, o personagem acadêmico introduz o raciocínio de que, se não há um corpo imortal⁴⁶³, não há corpo eterno⁴⁶⁴, não havendo nenhum corpo imortal, não há nenhum corpo indivisível⁴⁶⁵, isto é, não há corpo que não possa ser decomposto ou desmembrado. Além disso, ele utiliza o argumento de que todo ser animado recebe sensações e, portanto, recebe estímulos externos, ou seja, é passível de ações externas. Essas características o

⁴⁵⁷ Cf. Cícero, *Rep.*, 6, 18, 19.

⁴⁵⁸ Cf. *N. D.*, 2, 57; *D. L.*, 7, 156.

⁴⁵⁹ Cf. *N. D.*, 2, 19.

⁴⁶⁰ *consensus*.

⁴⁶¹ *συμπάθεια*.

⁴⁶² Outra versão desse conjunto de argumentos é desenvolvida por Sexto Empírico em *M.*, 9, 138-147, o qual cita Carnéades (no passo 140) como fonte. Ver também. Sedley, 2020.

⁴⁶³ *immortale*.

⁴⁶⁴ *sempiternum*.

⁴⁶⁵ *individuum*.

definem como um ser mortal. Logo, como todo ser pode ter o seu corpo dividido, não há ser que seja indivisível e eterno e, porque todo ser sofre pela ação de alguma força externa, todo ser, então, será mortal e sujeito a desagregar-se (*ibid.*, 29).

Prosseguindo em sua argumentação, o acadêmico dá ênfase à condição de mutabilidade de todos os seres. Em vista disso, ele aponta que, se o material de que uma coisa é feita é passível de mudança, logo, a coisa que é feita a partir dele se encontrará na mesma condição. Com base nisso, o mesmo chama a atenção para o caso da cera e diz que, se ela for maleável, todo objeto feito a partir dela também será. Esse pensamento também se aplica à prata e ao bronze que, se também tiverem essa mesma característica, todas as coisas constituídas por esses materiais serão mutáveis. Dessa forma, esse personagem estende o raciocínio, dizendo que, se, do mesmo modo, os elementos que constituem todas as coisas estão sujeitos à mudança, não haverá corpo que seja de natureza oposta, isto é, imutável. Ao desenvolver a essa questão, Cota aponta que esse raciocínio se dá, porque cada corpo é constituído pela combinação dos quatro elementos (terra, fogo, água e ar) ou de uma parte deles. Com base nisso, ele verifica que esses elementos são perecíveis, já que tudo que é feito de terra pode ser cortado; o elemento líquido é mole, podendo ser comprimido e cortado; o fogo e o ar podem ser repelidos por algum impulso. Assim, todos esses elementos podem perecer quando um deles se transforma em qualquer um dos outros, isto é, quando a terra se torna água, a água exala o ar, o ar passa ao éter, ou até na ocasião em que esses processos ocorrem de maneira inversa. Tudo isso, segundo Cota, se apresenta como base para a afirmação de que os elementos que constituem os seres animados são perecíveis e, portanto, nenhum ser animado é eterno (*ibid.*, 30, 31).

Em seguida, o ponto abordado é o da geração e corrupção. Conforme o acadêmico descreve, esse tema se baseia no fato de que todo ser nascido não é imortal, e nem é possível encontrar um ser animado que nunca tenha nascido ou que viva eternamente. Nesse sentido, a objeção desenvolvida por Cota destaca que todo ser animado dispõe de órgãos dos sentidos, o que expressa a noção de que cada ente é capaz de sentir calor, frio e os sabores doce e amargo, uma vez que nenhum dos sentidos recebe exclusivamente apenas sensações agradáveis, mas também experimentam as desagradáveis. Com efeito, se todos os seres sentem prazer, os mesmos têm a sensação de dor. Contudo quem tem a sensação de dor necessariamente a tem enquanto indício ou expressão de destruição. Por

isso, todo ser animado é mortal (*ibid.*, 32). Ademais, Cota indica que, caso haja algum ser que não sinta nem prazer, nem dor, o mesmo não será animado. Para que seja animado, deverá ter sensações. Mas todo ente que possui sensibilidade não é eterno. Como todo ser animado tem sensações, nenhum ser deste tipo será eterno. Além disso, não é possível existir um ser animado que não tenha, por natureza, desejo ou repulsa por qualquer coisa, de modo que tudo quanto é conforme a natureza, é objeto de desejo, e tudo que é objeto de repulsa, não é. Todo ser animado deseja algumas coisas e evita outras. As coisas que evita são contrárias à natureza e podem destruir, portanto, todo ser animado é necessariamente perecível (*ibid.*, 33).

Apoiado nesses questionamentos, Cota conclui apontando que é impossível demonstrar que haja um ser imortal e, concomitantemente, dotado de sensibilidade. Todas as sensações, como o frio, o calor, o prazer, a dor e tantas outras podem levar à morte em intensidade extrema. Dado que nenhum ser animado é desprovido de sensações, nenhum ser animado é eterno. Caso a natureza dos seres animado seja simples, formada apenas por fogo, terra, água ou ar, ou por compostos de vários elementos, esse ser não pode ser considerado eterno, visto que esses elementos podem se reunir em algum momento, mas não permanecem sempre assim e se desagregam para que cada um ocupe o seu lugar natural. Por isso, nenhum ser animado é eterno (*ibid.*, 34).

Logo após tratar da questão da imortalidade dos seres vivos, Cota passa a expor as objeções aos argumentos sobre a noção estoica que considera o fogo como elemento primordial do universo (*ibid.*, 35-37). Nesse contexto, ele lembra que a influência de Heráclito é fundamental para a construção da tese de que todas as coisas provêm da força do fogo, da qual se depreende que todo ser se mantém vivo ou morre pela conservação ou pela extinção do calor. O questionamento a esse princípio do calor/ fogo como elemento primaz se estabelece com a indagação sobre o motivo que leva os corpos à morte quando o calor se extingue, mas não na ocasião em que carecem de água ou ar, mesmo que também haja a possibilidade um de ente morrer pelo excesso de calor. Ainda, o acadêmico indaga sobre o motivo pelo qual o ar (*anima*) não poderia igualmente ser classificado como um princípio vital, já que é esse elemento que constitui a alma (*animus*) dos seres animados que têm alma (*animantium*)⁴⁶⁶, palavra essa que justamente dá origem

⁴⁶⁶ Para uma análise mais detida dessa questão, cf. *Tusc.*, 1, 19, 24.

ao termo “animado” (*animal*). Em vista disso, Cota indica que é mais provável que a alma seja uma mistura de fogo e ar e não unicamente fogo, ou seja, um sopro ígneo⁴⁶⁷.

Logo depois, o acadêmico subitamente retoma a questão de que todo ser dotado de sensibilidade é mortal. Com isso, ele reavalia à tese estoica sobre o fogo como elemento vital. A fim de trazer um contraponto ao discurso de Balbo, quando esse último disse que o calor presente nos animais e no mundo faz com eles sejam dotados de sensibilidade⁴⁶⁸, o próprio acadêmico, em primeiro lugar, cita o seguinte raciocínio estoico: “*se o fogo é, por si e em si mesmo, princípio de vida, sem participação de nenhum outro elemento, porque ele, quando existe nos nossos corpos, faz com que tenhamos sensações, não pode ele mesmo carecer de sensibilidade.*” (*ibid.*, 36, tradução de Campos). Por outro lado, querendo contestar esse raciocínio, o mesmo recorre ao argumento anterior de que todo ser dotado de sensibilidade é capaz de ter a sensação tanto do prazer, quanto da dor e todo ser que experimenta a dor é passível de perecer, isto é, morrer. Desse forma, esse personagem acusa os estoicos não conseguem demonstrar que o fogo é eterno.

Cota termina sua fala sobre o tema, ironizando o pensamento da *Stoá*. Ele destaca que os filósofos do pórtico admitiam que todo fogo carece de alimento, visto que os astros se alimentam de água, uns de água doce, e outros de salgada⁴⁶⁹. Sobre isso, ele recorda da explicação de Cleantes sobre a causa de o Sol não fazer a sua rota inteira, mas meia volta por causa dos solstícios de verão e inverno, a fim de não se afastar do seu alimento. A partir daí, o acadêmico sugere que, como o fogo pode se extinguir se não for alimentado, logo, o fogo não pode ser eterno.

6.3.3 O conceito de virtude não é compatível como a ideia de divino (*N. D.*, 3, 38-39)

Quando volta suas atenções para questão da caracterização da noção de divino, o personagem acadêmico questiona se é possível conceber um deus sem alguma virtude

⁴⁶⁷ Em *Tusc.*, 1, 19, Cícero se refere à essa teoria como proveniente de Panécio. Segundo Diógenes, Laércio (7, 157), outros estoicos, em diversas fases da escola, também se debruçaram sobre essa questão.

⁴⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 2, 31.

⁴⁶⁹ Cf. *SFV* 1, 501; *N. D.*, 2, 40, 43, 83, 118.

(*virtus*)⁴⁷⁰ e inquire sobre a atribuição da prudência (*prudentia*)⁴⁷¹ ao ser divino, que tem o atributo do conhecimento do bem e do mal e do que nem é bem e nem é mal⁴⁷². Dessa forma, ele pergunta se há a necessidade de atribuir a prudência a um ser que não está, nem nunca estará em contato com o mal e de achar que o mesmo sabe distinguir entre o bem e o mal.

O mesmo tipo de indagação se aplica à inteligência (*intelligentia*)⁴⁷³ e à razão (*ratio*)⁴⁷⁴, faculdades utilizadas pelos humanos para tornar claro aquilo que é obscuro para os mesmos. Se não há nada obscuro para um deus, a inteligência e a razão se tornam atributos dispensáveis para ele. A justiça (*iustitia*)⁴⁷⁵, que atribui a cada um o que lhe é de direito, segundo Cota, não teria igualmente relação com os deuses, uma vez que a vida em sociedade e os laços estabelecidos entre as comunidades humanas que deram origem a essa noção. Por sua vez, a temperança (*temperantia*)⁴⁷⁶, que consiste em evitar os prazeres de natureza física, é abordada de forma irônica quando acadêmico afirma que, se no céu há algum lugar para essa virtude, também deveria haver para os prazeres. No caso da coragem (*fortis*)⁴⁷⁷, Cota pergunta em quais ocasiões ela seria necessária para um deus, se a mesma é útil na dor, no esforço e no perigo. Mas um deus não é afetado por essas circunstâncias. E, se nenhum deus é afetado por elas, ela também se torna dispensável. Assim, Cota apresenta o impasse de se pensar em deus enquanto um ser dotado de razão, e de virtude⁴⁷⁸ (*ibid.*, 38, 39).

⁴⁷⁰ Na sua obra de juventude, *Da invenção (De Inventione)* 2, 159-165, Cícero realiza algo parecido ao tratar do conceito de virtude como uma disposição de ânimo em relação com a natureza e a razão e, em seguida, apresenta as quatro virtudes cardeais, enquanto suas partes constituintes: prudência, justiça, coragem e temperança.

⁴⁷¹ *Ibid.*, 2, 160.

⁴⁷² De acordo com a filosofia estoica, das coisas que existem, umas são boas, outras são más e ainda há as que não são boas e nem são más. Assim, essas últimas coisas são aquelas que não beneficiam e nem prejudicam, como por exemplo, a vida, a saúde, o prazer, a força, a riqueza, a boa reputação, a nobreza de nascimento e seus opostos, como a morte, a doença, o sofrimento, a feiura, a debilidade, a pobreza, a mediocridade, o nascimento humilde etc. Tais coisas são classificadas como indiferentes (*ἀδιάφορα-adiáphora*), termo utilizado para se referir ao que não contribui tanto para felicidade, quanto para infelicidade (Cf. *D. L.*, 7, 101-105, 160). Para mais referências sobre esse conceito, Cf., Long; Sedley, 1987, p. 354-356 = LS 51 C-K.

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ *Ibid.*, 164.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, 63 (*fortitudo*).

⁴⁷⁸ Cf. *M.*, 9, 152-177. Ver também. Sedley, 2020.

6.3.4 O problema da divinização do universo em relação às crenças populares (*N. D.*, 39-64)

Ao continuar analisando o modo como os estoicos compreendem os deuses, Cota passa a enfatizar a maneira pela qual a filosofia do pórtico elabora a sua teologia partir da divinização do universo em face da crença popular sobre as divindades.

Assim, o acadêmico passar a contestar o ponto de vista do seu interlocutor, ao dizer que:

A verdade é que não consigo condenar a insensatez do vulgo e das massas ignorantes quando penso nas teorias dos Estóicos. As massas ignorantes têm cultos deste tipo: os Sírios prestam culto a um peixe, os Egípcios ergueram altares a quase todas as espécies de animais; até na Grécia muitos homens foram elevados a deuses. Em Alabanda venera-se Alabando, em Ténedo, Tenas; por toda a Grécia presta-se culto a Ião, sob o nome de Leucótea, e ao filho Palémon; e a Hércules, a Esculápio, aos Tindáridas, ao nosso Rómulo, e a muitos outros, concebidos como novos cidadãos do céu recentemente inscritos. Estes são os cultos das massas ignorantes (*N. D.*, 39, tradução de Campos).

Tendo mencionado a diversidade de crenças das massas em deuses distintos, Cota pergunta se os filósofos podem desenvolver algo melhor. O acadêmico prossegue o seu raciocínio, contestando a filosofia estoica, a qual não apenas compreende o mundo como um deus, como adiciona um enorme ou incontável número de deuses, principalmente quando incorporam as estrelas no conjunto das divindades (*ibid.*, 40). Cota lembra que ainda existem situações que são praticamente incompreensíveis, no caso em que os estoicos chamam de Ceres os cereais ou de Líbero o vinho (*ibid.*, 41). E quando se trata dos homens divinizados, o acadêmico pede para que o seu interlocutor explique como esse processo se desenvolveu e como ele deixou de ser praticado. Ao tratar de Hércules, uma vez que existem muitos deuses identificados pelo mesmo nome, é difícil saber para qual deles se presta culto. Se entre todos eles, o mais antigo é o filho de Júpiter, o impasse permanecesse, visto que seria uma tarefa complexa precisar qual é o Júpiter referido, dado que os antigos gregos apontam que há muitos deuses com este nome (*ibid.*, 42).

Tendo apresentado essas objeções e, antes de incluir outras, Cota faz uma pequena pausa a fim de pronunciar-se sobre como ele se identifica na qualidade de pontífice:

Já que a minha exposição chegou a este ponto, deverei dizer-vos que colhi informações a respeito do culto dos deuses imortais no direito pontifício, nos costumes ancestrais e nos vasos sacrificiais que Numa nos legou e dos quais falou Lélis no seu breve mas tão valioso discurso, bem mais importantes do que nos argumentos dos Estóicos (*ibid.*, 43, tradução de Campos).

Isto posto, o personagem acadêmico se apresenta como alguém que adquiriu toda a sua compreensão do culto dos deuses a partir da estrutura tradicional das práticas religiosas dos romanos, de maneira que suas objeções às doutrinas dos estoicos não interferem no modo como ele se relaciona com as crenças do seu povo, mostrando que elas não carecem de nenhuma justificativa racional - diferente das teorias dos estoicos, as quais, nesse caso, são consideradas inconsistentes.

Tendo dito essas coisas, Cota prossegue com as objeções a partir do sorites de Carnéades⁴⁷⁹:

Na hipótese de eu seguir a vossa Escola, diz-me o que haveria eu de responder a quem me pusesse esta questão: "Se os deuses existem, então as Ninfas também são deusas? E se as Ninfas são deusas, então também serão deuses os Pãs e os Sátiros; estes, contudo, não são deuses, logo as Ninfas não o deveriam ser. Há, no entanto, templos a elas dedicados: e consagrados, logo também os outros entes a quem são consagrados templos também não serão <deuses>. Diz-me outra coisa: tu contas como deuses quer Júpiter, quer Neptuno; logo também será deus Orco, já que é irmão dos outros dois, e também pertencerão ao mundo divino os rios que fluem nos infernos, ao que se diz, o Aqueronte, o Cocito, o Piriflegetonte, e serão ainda criaturas divinas Caronte e o cão Cérbero. Mas como recusamos a estes seres o estatuto divino devemos fazer o mesmo com Orco. O que diremos então dos irmãos deste? Estes argumentos eram usados por Carnéades, não para negar a existência dos deuses (o que seria

⁴⁷⁹ Basicamente, "sorites" (σωρίτης) é um termo compreendido como o "silogismo do montículo", oriundo do substantivo masculino (sorós-σωρός), que por sua vez significa "monte (de grãos), pilha, amontoado, montículo". É originalmente referido como um conjunto de raciocínios que remetem a Eubúlides de Mileto, discípulo de Euclides de Mégara, que, segundo Diógenes Laércio (2, 108), compôs uma série de argumentos dialéticos, entre os quais havia um intitulado *Sorites*. No livro 7 das *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, esse argumento é descrito entre os objetos de estudo da dialética estoica, como uma espécie de sofisma (42), um dos argumentos insolúveis (82) e tema de uma obra de Crisipo (192). Outras referências a esse tipo de raciocínio encontram-se em Aristóteles (*Física*, 7, 250a) e Simplicio (1018, 18), passagens essas coletadas por DK, 29 A 29, as quais retratam o argumento de Zenão de Eleia sobre a queda dos grãos. Sexto Empírico, além de apresentar uma versão do sorites no *Contra os Físicos I* (182-190) semelhante à que Cícero desenvolve no *N.D.*, também o cita nas *Hipótiposes Pirrônicas* (2, 253) a fim de mostrar que, diante desse conjunto de proposições, para evitar cair no absurdo — assim como fazem os estoicos, principalmente os seguidores de Crisipo —, os céticos pirrônicos suspendem o juízo para não dar qualquer tipo de aprovação precipitada. Do mesmo modo, Cícero, por meio de Luculo, no diálogo homônimo (49), indica que, como um montículo que junta grãos após grãos, o sorites se constrói como um argumento capcioso por intermédio de um certo encadeamento de premissas. Para uma compreensão sobre como Cícero e Sexto Empírico desenvolveram versões diferentes do sorites de Carnéades na intenção de discutir sobre questões teológicas, assim como uma explicação mais ampla sobre esse tipo de argumento, cf. Sedley, 2020; PPGLM, 2020.

uma atitude indigna de um filósofo!), mas para demonstrar a insuficiência das explicações estoicas acerca dos deuses (*ibid.*, 43, 44, tradução de Campos).

Na passagem acima, Cota prosseguem em seu discurso via um uso cíclico do argumento do sorites⁴⁸⁰. Desse modo, ele pretende pôr em questão a inconsistência acerca da formulação do conceito de divino a partir do encadeamento de premissas que fazem com seja possível caracterizar como divinas coisas que ninguém consideraria como tal. Assim, inspirado pelo procedimento investigativo acadêmico, ele elenca argumentos que confrontam certas teses filosóficas na intenção de demonstrar a obscuridade do assunto que orienta o presente diálogo e expõe o fato de que as teorias acerca do presente tema não fornecem explicações definitivas sobre o assunto em discussão⁴⁸¹. Contudo, o acadêmico salienta que as objeções desenvolvidas por ele não pretendem minar a crença nos deuses, muito menos negar a existência deles, pois a própria religião tradicional já fundamenta as concepções sobre eles, sem a necessidade de qualquer explicação filosófica. Diante disso é possível compreender que o alvo dos argumentos desse personagem são apenas as teses dos estoicos⁴⁸².

Em seguida, Cota diz a Balbo que é necessário pronunciar-se contra os que afirmam que os deuses venerados por eles, ou seja, pelos romanos, são apenas seres humanos divinizados pela opinião das pessoas (*ibid.*, 53-60). Assim, as fábulas tradicionais, de acordo com o acadêmico, devem ser combatidas para que os cultos ancestrais não sejam postos em causa. Por outro lado, ele lembra que o problema reside no fato de que os estoicos evitam confrontar esses discursos, além de lhes dar mais peso ao interpretá-los alegoricamente. Nesse caso ele reforça que seriam dispensáveis os exercícios de concordância etimológica⁴⁸³ relacionados aos nomes presentes nas fábulas (*ibid.*, 62, 63). Essa prática é atribuída a Zenão, seguido por Cleantes e sucessivamente por Crisipo, os quais tentaram explicar, racionalmente, o motivo que levou cada coisa a

⁴⁸⁰ Cf. *N. D.*, 45-52. Cota prossegue apresentando argumentos de mesma estrutura, porém buscando utilizar outras versões do mesmo.

⁴⁸¹ Cf. Lactânio, *Instituições divinas*, 5, 14.

⁴⁸² Essa questão é abordada no início do diálogo *Sobre a adivinhação*, quando Quinto e Cícero conversam brevemente sobre o papel de Cota no diálogo *Sobre a natureza dos deuses*: "Acabei há pouco de ler o terceiro livro do teu diálogo *A natureza dos deuses*; a exposição que Cota nele faz abalou bastante as minhas convicções, embora não as tenha demolido por completo." 'Ótimo!', respondi eu. – 'Cota, de facto, costuma pronunciar-se mais de modo a refutar os argumentos dos Estóicos do que a abalar as crenças religiosas das pessoas.' [...]" (*Div.*, 1, 8, tradução de Campos).

⁴⁸³ Cf. *Ibid.*, 2, 63-69.

ser chamada pelo seu respectivo nome. Portanto, Cota verifica que é importante abandonar esse tipo de discurso praticado pelos filósofos do pórtico, assim como a divinização daquilo que o acadêmico chama de qualidades abstratas (Inteligência, Boa Fé, Esperança, Virtude, Honra, Vitória, Saúde, Concórdia e a Fortuna) e de entidades prejudiciais (Febre, Obona e Má Fortuna).

6.4 O problema da providência divina em prol da felicidade humana (*N. D.*, 3, 65-93)

6.4.1 A razão não é uma dádiva divina destinada ao homem (*N. D.*, 3, 65-79)

Ao investigar sobre o conceito de providência dos deuses⁴⁸⁴, Cota diz que abordará este tema a partir de dois pontos: se o mundo é regido pela providência divina e se os deuses se interessam pela vida humana (*N. D.*, 65). Após as intervenções de Veleio e Balbo, os quais manifestam interesse em ouvir o que o acadêmico tem a dizer sobre esse assunto, Cota retoma o seu discurso, indicando que não é provável que a matéria que compõe todas as coisas tenha sido criada pela providência dos deuses, mas sim pela potência presente na própria natureza. Ele diz, ainda, que do mesmo modo que o construtor que vai erguer o seu edifício não fabrica os materiais, caso semelhante ao do escultor que faz uso da cera, assim a providência divina não deve ter a sua disposição os materiais criados por si mesma, mas os já existentes, o que leva a compreender que, se a matéria não foi criada por um deus, os quatro elementos (terra, água, ar e fogo) também não foram criados por ele.

Após esse preâmbulo, o personagem acadêmico evoca uma série de aporias acerca do conceito de providência divina a partir da crítica da racionalidade humana, a qual foi anteriormente utilizada como uma das bases para o discurso de Lucílio Balbo⁴⁸⁵. Contrariando as falas do estoico, ele aponta que a razão, enquanto um atributo humano, não deve ser considerada como um sinal da existência da providência divina ou uma dádiva destinada a cada pessoa, uma vez que ela pode ser prejudicial. Em seguida, Cota recorre a alguns exemplos da dramaturgia a fim de fundamentar o seu discurso.

⁴⁸⁴ *providentia deorum*.

⁴⁸⁵ Cf. *N. D.*, 2, 147, 148.

Primeiramente, ele cita alguns trechos da *Medeia* de Ênio⁴⁸⁶ (*N. D.*, 65- 67) e *Atreu de Ácio*⁴⁸⁷ (*ibid.*, 68), destacando como as tragédias representam a maneira como as pessoas são capazes de usar a razão para praticar certos males. Um pouco mais adiante, ele diz que, nas comédias, como as citadas *Eunuco* e *Os companheiros* (*ibid.*, 72, 73), são expostas maquinações de planos maléficos e enganosos com recurso à mesma capacidade. Sendo assim, ele ironiza a concepção estoica de que os deuses beneficiaram exclusivamente os seres humanos, dando-lhes a faculdade da razão em detrimento dos demais animais.

Além dos exemplos oriundos da dramaturgia, Cota acrescenta que, para além do modo como teatro ilustra essas ocasiões, a vida quotidiana se apresenta repleta crimes nas casas, no Foro, na Cúria, no Campo de Marte, entre os povos aliados e nas províncias, em resumo, por todo canto, os seres humanos são capazes de utilizar a razão tanto para o bem, quanto para o mal (*ibid.*, 69). Ademais, ele mostra como, no foro, o pretor julga os casos em que há falsificações de arquivos, contas públicas, assinaturas e testamentos. Ele também menciona as ocasiões em que são julgados atos de corrupção, incesto, envenenamentos, homicídios, peculatos, infrações relativas à compra, venda, alocação de propriedades e tantos outros tipos de ações ilegais (*ibid.*, 74). Todos esses exemplos, segundo o acadêmico, novamente põem em questão a concepção de que a razão humana possa ser considerada uma dádiva divina, visto que esses casos demonstram que, até para se cometer algum tipo de crime, é preciso recorrer à racionalidade. Nesse contexto, Cota reforça que há uma certa desmedida no modo como as pessoas utilizam a razão, pois ela é raramente um instrumento para a prática de ações benéficas, mas intensamente utilizada e a todo momento para os males.

Dessa maneira, ele ironiza toda discussão, sugerindo que seria melhor compreender que os deuses imortais teriam agido melhor se não tivessem dotado os seres humanos da razão ao invés de proporcioná-la para a prática do crime, visto que a sagacidade, a agudeza e a velocidade do raciocínio são, muitas vezes, as maiores

⁴⁸⁶ Cota destaca o excerto em que a personagem homônima, na tentativa de escapar do seu pai, que já se aproximava, adota a estratégia de decapitar o seu irmão, arrancar seus membros a fim de que o seu perseguidor perca tempo e não consiga alcançá-la.

⁴⁸⁷ Nesse conjunto de citações, primeiro, o personagem acadêmico se refere a Atreu na ocasião em que planejava se vingar do seu irmão, Tiestes, preparando um jantar para ele. Depois, Cota narra a situação em que Tiestes aliciou uma mulher para o adultério e, em seguida, alcançar o poder. Ver também. *De or.*, 3, 219; *Tusc.*, 4, 77.

causadoras de ruínas do que de benefícios. E, caso os próprios deuses tivessem se preocupado com o benefício dos humanos e, em prol disso, lhes tivessem dado a razão, o acadêmico aponta que é válido tentar saber se essa razão só foi encaminhada para aqueles que a receberam para o bem. O problema presente neste tipo de raciocínio, segundo Cota, tem a ver com o fato de que, se esses homens existem, eles são poucos. Contudo, é inaceitável que o interesse dos deuses estivesse apenas destinado a determinadas pessoas, o que acarretaria na conclusão de que as divindades não se preocupam com o gênero humano em sua totalidade.

Logo em seguida, o personagem acadêmico antecipa-se a uma possível réplica estoica posta nestes termos:

é impossível concluir-se que os deuses não nos facultaram as melhores qualidades pelo facto de muitos homens usarem de maneira perversa o benefício por eles concedidos; muitos homens há que também usam mal o seu património, e não vamos por isso pensar que os pais não lhes fizeram nenhum benefício. Quem nega isso? Onde está o fundamento desta comparação? Decerto Dejanira não queria fazer mal a Hércules quando lhe enviou a túnica impregnada do sangue do Centauro. Também não foi para fazer bem a Jasão de Feras que um soldado inimigo lhe abriu com um golpe de gládio o tumor que os médicos se tinham mostrado incapazes de tratar (*ibid.*, 70, tradução de Campos).

De todo, modo, a reflexão sobre esse tópico discute sobre a posição estoica que indica que, ainda que certas pessoas usem mal determinadas benesses concedidas pelos deuses, isso não significa que a finalidade delas seja outra que não a de beneficiar os mortais. Mesmo assim, o paradoxo permanece, pois, havendo casos em que a intenção é de praticar algum mal, é possível que ocorra algum resultado benéfico. O contrário também ocorre, uma vez que quando se tenta agir com a intenção de beneficiar alguém, existe a possibilidade de se gerar algum malefício. Todavia, Cota reforça que ainda que certa pessoa tenha praticado um bem, isso não significa que ela tenha utilizado a racionalidade com boas intenções, uma vez que, em certas ocasiões, podem ocorrer resultados benéficos de caráter “acidental”, isto é, que não são visados pelo agente. O benefício acidental, entretanto, não impede que a racionalidade nesse caso seja considerada um instrumento empregado para a execução de más ações. E é por esse motivo que o acadêmico constata que “o facto de tirar-se grande proveito de uma dádiva não implica que o doador tenha agido com boas intenções” (*ibid.*).

Dentro dessa discussão, Cota prossegue dizendo que as ações baseadas na luxúria, na ganância e na propensão ao crime são cometidas com deliberação prévia, ou seja, elas são planejadas com o recurso à razão. Depois, ele acrescenta que

Toda a opinião é um produto da razão, da recta razão se a opinião é verdadeira, de uma razão defeituosa se a opinião é falsa. Recebemos de um deus apenas o uso da razão (se, de facto, a devemos a um deus!), mas de nós depende que ela seja recta ou não. A razão não é um benefício a nós outorgado pelos deuses, como um património que nos cabe por herança. O que nos teriam os deuses dado de melhor se a sua intenção fosse fazer-nos mal? De que sementes se originariam a injustiça, a desmesura, a cobardia, se a todos estes vícios não estivesse subjacente a razão? (*ibid.*, 71, tradução de Campos).

Dessa maneira, Cota permanece questionando a origem da racionalidade humana como outorgada pelos deuses. Nesse sentido, ele problematiza a hipótese de que, se os deuses concederam a penas a capacidade de raciocinar, estaria sobre os humanos a responsabilidade de tornar a razão reta ou não. Mas, quando considera a ideia de que a racionalidade é um patrimônio divino concedido em benefício dos mortais, o acadêmico alega que é dela que advém a possibilidade de executar tantas ações viciosas. Por isso, ele permanece questionando ironicamente se os deuses não poderiam ter feito algo pior do que permitir que os humanos tenham a capacidade de raciocinar, chamada por ele de sementeira de males⁴⁸⁸. E Cota prossegue no argumento derivando consequências indesejáveis pelos estoicos: se os deuses deram essa faculdade aos humanos, eles a deram juntamente com a malícia⁴⁸⁹, que é a maneira mais hábil de praticar o mal. Nessa perspectiva, ele infere que as divindades, quando atribuíram a capacidade de raciocinar, também possibilitaram a fraude, o crime, e outros delitos, cuja concretização não seria possível sem o auxílio da razão (*ibid.*, 75).

Antes de continuar confrontando a tese que afirma que a razão é um bem destinado aos humanos, Cota evoca antecipadamente uma possível réplica às suas objeções, aquela que afirma que o mau uso da razão não se deve a um equívoco cometido pelos deuses, mas é culpa dos próprios seres humanos. Essa hipotética justificativa estoica tentaria, por sua vez, comprovar que a responsabilização dos mortais pela prática dos seus delitos é justificável por conta de seus próprios vícios, de modo que os deuses deveriam estar

⁴⁸⁸ *sementis malorum*

⁴⁸⁹ *malitia*.

isentos de qualquer culpa, uma vez que já teriam dado, por natureza, uma estrutura racional capaz de contribuir para que os humanos pudessem eliminar os vícios e crimes.

Para utilizar um exemplo que contesta essa perspectiva, Cota alude a um caso hipotético de alguém que deixa uma herança para outrem a fim de destacar que o remetente de certo patrimônio agiria movido por uma certa esperança de que o destinatário viesse a usufruir do benefício recebido da melhor maneira possível. Porém o acadêmico indica que isso não anularia a possibilidade do engano da parte de quem legou determinado bem. Dessa forma, ele insinua que haveria a possibilidade⁴⁹⁰ de um deus se enganar ou cometer certos “deslizes”, como nas fantasias dos poetas que relatam como o Sol deixara a condução do seu carro para Faetonte e Netuno, o qual ajudou Teseu a causar a morte de Hipólito, porque lhe prometeu satisfazer três desejos (*ibid.*, 76).

Com o propósito de fortalecer ainda mais o seu argumento, Cota lembra que os filósofos não são como os poetas, pois querem transmitir a verdade dos fatos e não das fábulas, as quais mostram que os deuses podem ser considerados culpados por serem generosos com os seus filhos. Para isso, ele cita ocasiões nas quais a própria transmissão do saber pode ser considerada como uma espécie de “patrimônio nocivo” destinado a quem o recebe. Nesse sentido, ele relata que Aríston de Quios costumava alegar que as lições dos filósofos eram prejudiciais aos discípulos que interpretavam mal os ensinamentos recebidos, como ainda existe a chance de alguém que tenha estudado com Aristipo e Zenão sair dissoluto de suas respectivas escolas, dado que as controvérsias filosóficas são passíveis de compreensões equivocadas. Logo, o acadêmico conclui que seria melhor que os filósofos se calassem ao invés de prejudicar seus ouvintes (*ibid.*, 77).

E para concluir a discussão sobre a questão da providência divina e a racionalidade humana, Cota comenta que, se por um consenso de todos os filósofos, a insensatez⁴⁹¹ é um mal maior, quando comparada a todos os males da fortuna e do corpo, se, entretanto,

⁴⁹⁰ “[...] o Sol (ἥλιος) prometera ao filho, Faetonte, que o deixava guiar o carro solar, mas a inépcia do jovem, que não conseguiu dominar os cavalos, acabou por causar-lhe a morte (Ovídio, *Metamorfoses*, II. I ss.). - A morte de Hipólito foi causada pela satisfação de um desejo prometido a Teseu, pai de Hipólito e filho de Posídon / Neptuno. A intenção de Teseu era punir Hipólito por uma alegada, mas falsa, tentativa de incesto com Fedra, mulher de Teseu, constitui o argumento das tragédias *Hipólito*, de Eurípides, e *Pedra*, de Séneca (e mais tarde ainda a *Phèdre* de Racine). Ambos os dramas documentam o perigo das promessas por parte de um deus da satisfação de um desejo formulado por um seu filho, mortal” (CAMPOS, 2020, p. 245, n. 76).

⁴⁹¹ *stultitia*.

ninguém pode alcançar a sabedoria⁴⁹², então, todos estão sujeitos aos maiores males, isto é, todos os humanos, justamente aqueles que os partidários da filosofia do pórtico consideram como o grande objeto do cuidado divino. Em suma, como não existe diferença entre dizer que “ninguém é saudável” e “ninguém pode ser saudável”, também não há distinção entre dizer que “ninguém é sábio” e “ninguém pode ser sábio” (*ibid.*, 3, 79).

6.4.2 A inação dos deuses e os bens externos (*N. D.*, 3, 79-88)

A objeção seguinte evocada por Cota busca demonstrar que os deuses não dão importância aos seres humanos, não fazem com que todos sejam bons e nem parecem se interessar pelos bons. Para isso, o personagem acadêmico cita uma série de exemplos da história romana em que homens excelentes e de grande reputação sofreram diante dos seus algozes, casos que apontariam para uma ausência de ação por parte dos deuses:

De facto, se os deuses tivessem algum interesse pelo género humano, deveriam fazer com que todos os homens fossem bons. Pelo menos deviam mostrar algum interesse pelos bons. Sim, que razão houve para que os Cartagineses derrotassem na <Península> Hispânica os dois Cipião, homens de coragem e valor excepcionais? E para que <Fábio> Máximo fizesse o funeral do seu filho, antigo côsul? E para que Aníbal massacrasse Marcelo? E para que <Emílio> Paulo encontrasse a morte em Canas, para que o corpo de Régulo fosse entregue à crueldade púnica, para que as paredes da sua casa não protegessem o <segundo> Africano? Mas estes são factos já antigos, e muitos outros há ainda. Vejamos outros mais recentes: por que razão foi exilado o meu tio P. Rútílio, homem de absoluta honestidade, e também de grande cultura? Porque foi assassinado na sua própria casa o meu colega Druso, porque foi massacrado diante da estátua de Vesta o pontífice máximo Q. Cévola, modelo de moderação e de prudência? Por que razão tinham sido ainda antes mortos tantos cidadãos de grande relevo por ordem de Cina, como foi possível a C. Mário, de resto o mais pérfido de todos, ordenar a morte de Q. Cátulo, homem de tão exemplar dignidade?

O dia inteiro não chegará para enumerar todos os homens de bem que tiveram um fim violento, nem para recordar os nomes dos celerados que a quem a vida correu lindamente. [...] (*N. D.*, 3, 80, 81, tradução de Campos).

Se esses homens viveram de modo considerado justo, por que os deuses não cuidaram para que não sofressem males? E o acadêmico atesta que acontecimentos desse tipo são tão frequentes, que seria impossível, em um dia, destacar a grande quantidade de ocasiões

⁴⁹² *sapientia*.

em que homens de bem morreram assassinados, enquanto os considerados maus tiveram um fim tranquilo. Ainda, ele lembra de outros casos em que homens que praticaram tantos males, mas viveram as suas vidas sem sofrer qualquer tipo de punição por parte dos deuses. Então, Cota recorda de Mário que morreu tranquilo em sua velhice, após ter sido eleito cônsul por sete vezes, ele também cita Cina, que, sendo considerado um homem cruel, exerceu o poder durante muito tempo. Pensando que uma objeção poderia ser lançada contra o seu argumento por esse último ter sido castigado pelos males que praticou, o acadêmico alega que o seu propósito não é questionar se esse homem foi punido ou não, mas sugerir a compreensão de que ele deveria ter sido castigado antes mesmo de ter assassinado tantas pessoas. A mesma questão é pensada em relação a Quinto Vário, o qual assassinou Druso à punhalada e Metelo por envenenamento e depois sofreu o suplício da tortura por causa desses delitos. Esse último é igualmente mencionado como outro exemplo para o argumento do acadêmico, o qual volta a dizer que teria sido melhor se as vítimas dele tivessem sido conservadas vivas ao invés de ele ter sido penalizado posteriormente pelos crimes já cometidos (*ibid.*, 81).

Após citar os casos de Pisístrato, que exerceu a sua tirania em Atenas, de Faláris e Apolodoro, o quais foram castigados só depois que torturaram e assassinaram muitos cidadãos, assim como o dos piratas, punidos após terem matado e maltratado seus prisioneiros, Cota reforça que essas penalizações não impediram que os males causados por essas fossem consumados e nem contribuíram para que os prejuízos que acometeram as suas vítimas fossem sanados. Ademais, o mesmo personagem comenta como os filósofos sofreram por conta dessa trágica realidade, quando ele diz que

A história registra que Anaxarco, discípulo de Demócrito, morreu esmagado por ordem do tirano de Chipre, que Zenão de Élea também sofreu a tortura e a morte; e que dizer de Sócrates, cuja morte me faz chorar sempre que leio Platão? Não estás a ver como os deuses, se porventura julgam as acções dos homens, não estabelecem qualquer distinção entre eles? Diógenes, o Cínico, costumava dizer que Hárpalo, um pirata muito bem sucedido naquele tempo, era a melhor testemunha que havia contra os deuses, pois levava uma vida próspera havia longo tempo (*ibid.*, 82, 83, tradução de Campos).

Com isso, o acadêmico mostra ao seu interlocutor o fato de que existem muitos casos em que os deuses não parecem discernir entre homens bons e maus e que, em muitas ocasiões, os vícios parecem triunfar. Nesse sentido, Dionísio de Siracusa é lembrado como quem,

mesmo tendo saqueado o templo de Prosérpina, de Júpiter Olímpico, de Epidauro e tantos outros locais sagrados a fim de obter os bens que estavam consagrados às divindades e convertê-las em lucro para si mesmo, jamais foi fulminado por um raio da parte de Júpiter e nem Esculápio o fez padecer por qualquer tipo de doença. Por fim, o acadêmico lembra que o resultado de tudo que ele fez foi a sua morte tranquila e sucessão do seu poder foi destinada ao seu filho (*ibid.*, 83, 84).

Apesar de ter evocado todos esses exemplos, Cota diz que os usou contragosto, por parecer justificar a prática do mal. Ainda assim, o acadêmico reforça que, ainda que não haja interferência divina diante dessas circunstâncias, o que permanece é a consciência que cada um tem dos vícios e das virtudes, sem a qual nenhum valor se sustenta. Com base nesse princípio, ele compreende que nenhum modo de organização, seja uma família, seja uma República, se estrutura racionalmente se não houver algum tipo de recompensa para as boas ações e punições para as más. Portanto, o mesmo conclui que nem no universo é possível haver qualquer desígnio em favor dos seres humanos, se tal orientação divina não fizer distinção entre bons e maus (*ibid.*, 85).

Além de discutir acerca da ausência de distinção entre as boas e más ações humanas por parte da providência divina, o personagem acadêmico trata da relação entre a ação divina e os bens externos. Assim, ele cita uma possível réplica estoica, ao dizer que:

[...] os deuses não podem ocupar-se de questões irrelevantes, não tomam em atenção nem as pequenas quintas ou as vinhas de cada indivíduo, Júpiter não está atento aos prejuízos causados por fungos ou por queda de granizo, num reino o rei não pode estar atento a todos os pormenores. Essas são as vossas objeções. [...] (*ibid.*, 86, tradução de Campos)

Ao lidar com esse problema, o acadêmico demonstra que é um consenso entre todos os mortais⁴⁹³ a contribuição das divindades para a conservação das vinhas, dos olivais, das searas, das colheitas e dos seus produtos em geral⁴⁹⁴, ou seja, de tudo aquilo que diz

⁴⁹³ É importante ressaltar que Cota está invertendo os papéis, ao utilizar o consenso geral das pessoas contra os estoicos, algo que eles fazem frequentemente para argumentar em favor da existência dos deuses.

⁴⁹⁴ Um detalhe relevante em relação a esse trecho é o fato de que Cota não se contrapõe em todos os sentidos à noção que tanto os estoicos, quanto as pessoas em geral têm sobre a providência divina enquanto aquilo que contribui para conservação da vida humana em relação à produção de bens naturais úteis para a

respeito ao bem-estar das pessoas e à prosperidade da vida. Por outro lado, quando trata da virtude, conceito fundamental para Ética dos estoicos, Cota aponta que ela diz respeito exclusivamente ao modo como cada pessoa orienta a sua própria vida e acrescenta que “ninguém atribui a virtude a um deus” (*ibid.*, 87, tradução de Campos). Sobre isso, o mesmo vai além, ao incluir o raciocínio de que “é por causa da nossa virtude que somos justamente elogiados, e é da virtude que, com justiça, nos orgulhamos, o que decerto não faríamos se ela fosse um benefício de um qualquer deus, em vez de a devermos a nós mesmos” (*ibid.*).

Com isso, o acadêmico desenvolve a sua objeção, promovendo uma reflexão em torno daquilo que está sob o encargo da providência divina e dos próprios humanos, quando indica que a vida virtuosa não depende da atuação de um deus em favor de quem quer que seja, mas se deve ao modo como cada mortal orienta a sua vida. E avançando ainda mais nessa questão, ele verifica que a ação dos deuses está restrita às seguintes situações: “Se prosseguirmos na carreira ou aumentarmos o nosso património, se formos contemplados com a posse de algum bem ou evitarmos algum mal devidos à sorte, nesse caso devemos agradecer aos deuses, por entendermos que nada obtivemos pelas nossas qualidades” (*ibid.*).

Pensando nisso, Cota faz uma pergunta retórica, questionando se alguém já agradeceu aos deuses por ser um homem bom e, subentendendo uma resposta negativa, alega que é mais comum ver as pessoas lhes agradecendo por serem ricas, saudáveis e honradas. A seguir, ele acrescenta que

é por estes motivos que chamamos a Júpiter 'Ótimo' e 'Máximo', não porque ele faça de nós homens justos, moderados, sábios mas por conservar-nos são e salvos, ricos e prósperos. Nunca ninguém prometeu uma dízima a Hércules ter-se tornado sábio, embora se diga que Pitágoras sacrificou um boi às Musas por ter descoberto um novo teorema geométrico. Eu não acredito nisto, porque Pitágoras nem sequer a Apolo de Delos alguma vez quis oferecer uma vítima, ou salpicar de sangue um altar. Mas para voltar ao nosso tema, todos os mortais são unânimes em pensar que a sorte devemos pedi-la aos deuses, mas é em nós mesmos que encontraremos a sabedoria. Podemos erigir templos à Inteligência, à Virtude, à Boa Fé, mas com a consciência de que é em nós que residem estas qualidades; quanto à esperança, à segurança, à riqueza, à vitória - tudo isto deveremos pedir aos deuses (*ibid.*, 88, tradução de Campos).

sustentação dos mortais. Portanto, o discurso de objeção do personagem acadêmico diz respeito ao modo como os filósofos da *Stoa* compreendem que os bens externos não são tão relevantes para a vida humana, quando comparados com a sabedoria e a virtude.

Tendo dito essas coisas, Cota parece reforçar que ele não se dispõe a negar a existência da providência divina, mas a elucidar que é comum entre os humanos pensar que os deuses atuam em situações que, na realidade, estão a seu próprio encargo, ou seja: sustentar a vida humana, concedendo-lhe os bens externos. Em contrapartida, ele sinaliza que tal perspectiva se difere da defendida pelos estoicos, pois, nesse contexto, ele confronta a ideia de que os seres divinos agem em favor do gênero humano dando lhes sabedoria⁴⁹⁵ ou lhes beneficiando justamente, porque os mesmos são seres racionais⁴⁹⁶.

6.4.3 Argumentos conclusivos sobre a inação dos deuses (*N. D.*, 3, 88-93)

A fim de colocar em pauta algumas de suas breves objeções conclusivas, Cota passa a se referir a determinados acontecimentos que indicam que o sucesso e a prosperidade dos criminosos demonstram que os deuses não têm um poder de ação absoluto.

[...] como dizia Diógenes, o sucesso e a prosperidade dos criminosos apenas demonstram que a influência e o poder dos deuses não são absolutos. "Mas muitas vezes os homens honestos também são bem sucedidos." É verdade, e nós baseamo-nos nestes casos para, sem qualquer fundamento, os atribuímos à acção dos deuses imortais. Um dia em que Diágoras, conhecido como o Ateu, visitou Samotrácia, houve um amigo que lhe disse: "Tu, para quem os deuses não ligam importância ao gênero humano, não reparas nas inúmeras pinturas votivas feitas por gente que agradece ter escapado à tempestade e alcançado sã e salva um bom porto?" "É verdade," - respondeu o outro, - "mas em lado nenhum estão representados todos os que naufragaram e morreram no mar!" Sucedeu outra vez que, durante uma viagem, rebentou uma perigosa tempestade que encheu de terror os membros da tripulação; diziam eles que era bem merecida a dificuldade em que se viam por terem recebido <Diágoras> a bordo, ao que este respondeu, apontando para outros navios que seguiam a mesma rota, também em dificuldades, e perguntou-lhes se pensavam que em cada navio também ia um Diágoras! A realidade é simplesmente esta: pelo que respeita à prosperidade ou à adversidade é irrelevante o carácter de cada um e o modo como orienta a sua vida (*N. D.*, 3, 89, tradução de Campos)

⁴⁹⁵ Algra (2006), quando trata da teologia estoica, especificamente das preces dirigidas aos deuses, aponta que, no *Hino a Zeus* de Cleantes (*SFV* 1, 537) e em uma prece do mesmo, registrada por Epicteto em seu *Manual* (53. 1), bem como nas *Meditações* de Marco Aurélio (9, 40), é possível observar uma espécie de reflexão sobre o ato de solicitar um aperfeiçoamento do juízo ou em relação ao que está em "nosso poder", no sentido de pedir em relação ao que se deve ou não desejar. A fala de Cota, pelo contrário, acentua que a solicitação aos deuses se restringiria aos bens externos e, no que diz respeito ao aperfeiçoamento da conduta, isso seria papel dos mortais.

⁴⁹⁶ Cf. *Ibid.*, 2, 154-162.

Prosseguindo nessa discussão sobre se os deuses são providentes, ou seja, se eles se envolvem com as questões relativas à vida humana, Cota lembra de uma possível réplica estoica que diz que "Os deuses, tal como os reis, não podem estar ao corrente de tudo " (*ibid.*, 90, tradução de Campos). Por outro lado, quando pensa nessa analogia entre os governantes humanos e os deuses, o acadêmico lembra que, se os reis tomam conhecimento de algo, mas não lhe dão a devida importância, cometem uma falta grave, já que os mesmos não ignoravam o fato ocorrido. Em seguida, Cota faz uma outra crítica aos estoicos, porque tentam defender suas ideias, alegando que, se alguém morre sem a devida punição em vida, ela recairá sobre os filhos do malfeitor. Assim, o acadêmico observa: "Espantosa justiça a dos deuses! Em que Estado seria admissível propor uma lei que condenasse o filho ou o neto pelo crime cometido pelo pai ou pelo avô⁴⁹⁷?" (*ibid.*).

Ao ironizar o seu interlocutor em relação a essa ideia, Aurélio Cota questiona se os poetas interpretam mal os estoicos ou se os estoicos colocaram a perspectiva deles sobre os poetas⁴⁹⁸, uma vez que ambos dizem monstruosidades e atrocidades. Além disso, ele critica o recurso aos deuses como explicação para todas as coisas, como se tudo aquilo que ocorresse fosse resultado da agência deles, porque tal ideia pode incorrer na compreensão de que nenhum acontecimento se deve à ação dos humanos, de modo que os mesmos não poderiam ser responsabilizados por seus feitos, os quais acabariam sendo imputados aos deuses. Com base nisso, o acadêmico sugere que é importante considerar que

Não foi enviada por um deus a dor que ocorreu o visado pelos jambos de Hipónax ou a vítima dos versos de Arquíloco, mas sim concebida pela sua mente; quando observamos as paixões <criminosas> de Egisto e Páris não vamos procurar a sua causa em algum deus, pois em ambos os casos a culpa fala por si mesma. A cura de muitas doenças graves é à acção de Hipócrates, e não à de Esculápio, que eu a atribuo, tal como não responsabilizo Apolo por ter outorgado a sua constituição a Esparta em vez de a atribuir a Licurgo. Em minha opinião foi Critolau que destruiu Corinto e Asdrúbal que fez o mesmo a Cartago: foram estes que arrasaram estas duas preciosidades das costas

⁴⁹⁷ Cf. *SFV* 2, 1180. Essa ideia de que os descendentes de algum progenitor ou ancestral familiar serão castigados pelos deuses como um ato de retaliação por algum dolo também aparece em Homero *Iliada*, 4, 160-168.

⁴⁹⁸ Em *Fat.*, frag. 3, retirado de *A cidade de Deus* [C. D.], 5, 8, Santo Agostinho se refere a Cícero como aquele que traduziu alguns versos de Homero (*Odisseia*, 18, 136-137) e dizia que os estoicos costumavam utilizá-los a fim de explicitar a compreensão deles acerca do destino. Essa passagem explicita como o arpinate via um certo uso da poesia por parte dos filósofos da *Stoa* com o intuito de fundamentar determinada tese.

marítimas, e não algum deus encolerizado, porque para vós um deus é totalmente imune à cólera (*ibid.*, 3, 91, tradução de Campos).

Mesmo tendo proposto a compreensão de que nem tudo que ocorre depende da atuação divina, ele volta a falar das cidades supracitadas e acrescenta que, se os deuses, de fato, agem, como os filósofos do pórtico afirmam, eles poderiam ter conservado esses lugares, uma vez que podem realizar todas as coisas sem o menor esforço. Nesse sentido, a noção de providência, de acordo com a filosofia do pórtico, é descrita como sendo capaz de atuar como o ser humano, movendo os seus membros sem exercer o mínimo esforço apenas pelo uso da mente e da vontade, pois “também a vontade dos deuses é capaz de modelar; mover ou alterar toda e qualquer coisa” (*ibid.*, 92, tradução de Campos).

Ao discutir essa questão, o acadêmico faz uma descrição da Física da *Stoa*, recorrendo sobre o conceito de matéria a partir da qual tudo é feito, enquanto aquilo que contém todas as coisas, sendo totalmente moldável e mutável. Por isso, Cota acrescenta que não há nada que não possa ser modelado e convertido instantaneamente e que o ente capaz fabricar e moldar toda matéria⁴⁹⁹ é a providência divina. Baseado nesses pressupostos, o mesmo conclui que “Esta, portanto, para onde quer que se mova é capaz de realizar tudo quanto quiser. Logo, ou ignora o seu poder, ou não dá importância à vida humana, ou é incapaz de decidir o que é melhor para o <homem>” (*ibid.*, tradução de Campos)⁵⁰⁰.

Ao levar em conta uma suposta justificativa estoica que considera que providência não se ocupa do ser humano enquanto indivíduo, Cota lembra que esse tipo de asserção pode incorrer na ideia de que ela também não se ocupa das cidades⁵⁰¹, nações e povos, como também do gênero humano em sua totalidade⁵⁰². “Ora se ela não dá importância a estes, porquê admirarmo-nos que não dê importância ao gênero humano em toda sua totalidade?” (*ibid.*, 93, tradução de Campos). Para finalizar a sua crítica, o mesmo personagem contesta a maneira como os filósofos do pórtico tentam conciliar o princípio que afirma que os deuses não estão por trás de tudo aquilo que acontece e o outro que sustenta que eles se comunicam com os seres humanos individualmente através dos

⁴⁹⁹ Cf. *Ac.*, 1, 27.

⁵⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 2, 77. Ver também. *Div.*, 1, 82; 2, 102; *SFV* 2, 1168-1186.

⁵⁰¹ Novamente ele se refere à queda de Corinto e Cartago (*ibid.*, 3, 91).

⁵⁰² Cf. *Ibid.*, 2, 164-167.

sonhos⁵⁰³, atentando-se para os indivíduos. O acadêmico continua confrontando o pensamento estoico e chama a atenção do seu interlocutor para o fato de que a providência tem diversas ocupações: fazer girar o céu, cuidar da terra e regular os mares. Depois, ele pergunta sobre se existem muitos deuses, o que levaria à compreensão de que alguns deles se preocupam com os humanos, enquanto os outros, ociosos, não. Qual seria então o motivo de haver deuses ociosos? Com essas perguntas, Cota encerra o seu discurso sobre a natureza dos deuses, reconhecendo que esse assunto é muito difícil de compreender e que “Não era a minha intenção negar a sua existência, mas sim fazer-vos compreender até que ponto esta questão é obscura e difícil de explicitar” (*ibid.*).

⁵⁰³ Cf. *Ibid.*, 2, 163; *Div.* 1, 39-65.

7 CONCLUSÃO DO DIALÓGO (N. D., 3, 94, 95)

Nos trechos finais do diálogo *Sobre a natureza dos deuses*, o contexto dramático da discussão é encerrado pela aproximação da noite. Nessa ocasião, Balbo dá o seu parecer sobre o discurso de Cota e antecipa quais seriam os possíveis temas a serem pautados em um futuro debate:

"Foste bastante contundente, Cota, no teu ataque à teoria sobre a providência divina que os Estóicos elaboraram com tão grande reverência e sabedoria. Mas como a noite já se aproxima terás de marcar um dia em que eu possa refutar as tuas opiniões. Faço um ponto de honra de defender contra ti os altares e os oratórios, os templos e os santuários dos deuses, e também as muralhas de Roma que vós, Pontífices, declarais sagradas, vós que, ainda mais do que nessas muralhas, confiais nas minuciosas cerimônias religiosas que fazeis à volta da cidade. Negligenciar a sua defesa seria para mim, enquanto viver, um autêntico sacrilégio." (*ibid.*, 94, tradução de Campos).

Em contrapartida, o acadêmico se pronuncia pela última vez, respondendo que o propósito do seu discurso era apenas “discutir os vários pontos da vossa doutrina do que pronunciar sobre ela um juízo definitivo” (*ibid.*, tradução de Campos). Por fim, o mesmo alega — de maneira irônica ou não — que Balbo teria êxito e venceria o debate numa discussão futura, salientando a importância de manter a investigação sobre o assunto em pauta. Após esses dois terem falado, Veleio confirma as últimas palavras de Cota e de maneira sarcástica se refere ao personagem estoico, dizendo que “ele pensa até que os sonhos nos são enviados por Júpiter, esses que nem sequer são tão inconsistentes como o discurso dos Estóicos sobre a natureza dos deuses.” (*ibid.*, 95, tradução de Campos).

Por sua vez, o texto se encerra com as derradeiras palavras de Cícero, autor e narrador do diálogo: “Com estas palavras nos separámos; para Veleio a exposição de Cota era mais verdadeira, para mim a de Balbo estava mais próxima da verossimilhança” (*ibid.*, tradução de Campos). Assim, o arpinate apresenta duas impressões distintas acerca de tudo aquilo que foi discutido: a do epicurista e a sua enquanto personagem que assistia o debate. Em relação a esse último período da obra, a questão que permanece diz respeito ao parecer dado por essas duas figuras, quando comparam as argumentações de Balbo e Cota.

Primeiramente, a descrição sobre o parecer dado por Veleio o apresenta como tendo considerado a argumentação⁵⁰⁴ de Cota como a que parecia “mais verdadeira”⁵⁰⁵ entre as duas em questão. Nesse caso, a opinião emitida pelo epicurista transmite a noção de que ele está de acordo com as objeções do acadêmico, porque elas confrontam as premissas defendidas pelo personagem estoico, as quais são radicalmente opostas às de Epicuro. Outro dado relevante é que o representante da filosofia do jardim manifesta uma certa adesão à argumentação de Cota e, ainda que ela não seja tida por ele como verdadeira em sentido absoluto, ela aparenta conter um grau maior veracidade ou estar mais próxima da verdade.

Em contrapartida, o parecer dado por Cícero é sem dúvida o mais discutido⁵⁰⁶, uma vez que esse gera uma série de questões. Em primeiro lugar, quando o próprio Cícero (autor) narra que ele mesmo — personagem do diálogo em questão — expressou a sua opinião, tendo declarado que a “[argumentação] de Balbo parecia-me mais inclinada à semelhança da verdade”⁵⁰⁷, está indicando que o próprio personagem homônimo dá o seu veredito sobre as discussões filosóficas a partir de um ponto de vista distinto do epicurista. Sobre essa questão, Pease, ao analisar esse trecho, lembra que “a diferença de expressão entre *verior* e *ad veritati similitudinem propensior* é propositalmente planejada por Cícero para indicar os hábitos filosóficos dos respectivos juízes da discussão [...]” (1913, p. 27, tradução nossa)⁵⁰⁸, ou seja, ele interpreta que Veleio adere ao discurso de Cota com um certo grau de dogmatismo, porque o considera como estando mais próximo da verdade, enquanto que, para o personagem Cícero, o de Balbo parecia estar mais próximo da semelhança da verdade, mas não da própria verdade em si mesma.

Contudo, a discussão sobre esse trecho do diálogo não se encerra, mas se mantém, quando se leva em conta o fato de que o personagem Cícero deu o seu veredito, considerando o discurso de Balbo como aquele que lhe parece mais propenso a ser semelhante à verdade. Ao analisar as hipóteses que tentam compreender esse excerto, Pease (1913) aponta que há interpretações que tentam compreender a identificação filosófica do personagem Cícero a ponto de asseverar que ele professa ser um acadêmico,

⁵⁰⁴ *disputatio*.

⁵⁰⁵ *verior*: singular nominativo do adjetivo *ver-us*, -a, -um no grau comparativo.

⁵⁰⁶ Cf. Pease, 1913; Glucker, 1988; Lévy, 1992; Fott, 2012.

⁵⁰⁷ “*mihi Balbi ad veritati similitudinem videretur esse propensior*”.

⁵⁰⁸ “*the difference in expression between *verior* and *ad veritatis similitudinem propensior* is purposely designed by Cicero to indicate the philosophical habits of the respective judges of the argument*”.

mas também que “ele é, por simpatia e no fundo, um eclético com inclinação estoica” (p. 30, tradução nossa)⁵⁰⁹ e, ainda que não concorde com a perspectiva estoica em todos os seus pormenores, o mesmo estaria de acordo com os seus princípios básicos, o que lhe possibilitaria dizer que eles seriam mais prováveis do que os argumentos de Cota. Em contrapartida, ao analisar essa tentativa de interpretar a fala do jovem arpinate, a partir de Pease, Campos faz dois apontamentos sobre essa perspectiva:

a) Que para Veleio o discurso de Cota era *mais verdadeiro* do que o de Balbo. Mas o que significa *mais verdadeiro*? “Verdadeiro” é um daqueles adjetivos que denotam valores absolutos - como *puro*, por exemplo [...] - e não relativos, como por exemplo *bonito*, o qual pressupõe sempre um segundo termo de comparação. Logo, Cícero está sendo irônico: a sua afirmação apenas significa que Veleio está mais disposto a aceitar os argumentos de Cota do que os de Balbo. b) Quanto à aparente preferência pela argumentação de Balbo, o traço distintivo fundamental continua a ser a ironia: primeiro porque a verdade (*ueritas*) é inatingível, apenas é alcançável a verosimilhança, *i.e.*, a aparência da verdade (*ueriitatis similitudo*); mas esta “aparência de verdade” é, ela mesma, uma aparência (*uidetur*). Dupla aparência, portanto, eis o que caracteriza a exposição de Lucílio Balbo. Cícero estóico? De modo algum: Cícero, se quisermos, duplamente céptico!” (2020, p. 250, n. 95).

Isto posto, a partir da análise do trecho acima é possível verificar que o veredito do jovem Cícero não apresenta qualquer indício de filiação dele ao pensamento estoico. Por outro lado, a visão que Campos compartilha acerca dessa postura do arpinate procura destacar a presença de uma certa ironia na fala desse personagem como um traço distintivo fundamental que expressa a sua não adesão à filosofia da *Stoá*, indicando que a avaliação final que Cícero faz da discussão é, nesse caso, uma performance discursiva dissimulada, que o caracterizaria como um acadêmico. Em contrapartida, penso que é importante observar que, para compreender o parecer do jovem Cícero, não é necessário considerar que o mesmo simulava um comportamento ou uma fala, como se isso possibilitasse a manutenção de um certo distanciamento em relação ao discurso do estoico, considerando-o como apenas uma “dupla aparência de verdade”. Saliento que aquilo que simplesmente configura esse personagem como um acadêmico e não um estoico é o fato de que o mesmo expressa a sua avaliação quanto à exposição que lhe parece mais provável sem se comprometer com nenhuma delas, de modo que isso torna dispensável o recurso à ironia.

⁵⁰⁹ “[...] *he is by sympathies and at heart a Stoically inclined eclectic* [...]”.

Outro fator que contesta essa visão sobre o veredito de Cícero como a manifestação de uma certa inclinação ao estoicismo⁵¹⁰ é o modo como o mesmo é apresentado no prólogo do diálogo. Ali, na ocasião em que se junta aos demais participantes do debate, ele é identificado como alguém que está sob a influência filosófica do acadêmico Fílon de Larissa, assim como Cota. Ademais, ele diz que a exposição do aprendizado recebido por ele e Cota ficará a cargo desse último, pois ele se identifica como um mero ouvinte imparcial, sem preconceitos e sem sustentar nenhuma teoria, ou seja, como um acadêmico. (Cf. *N. D.*, 1, 17).

Retomando o trecho em questão, é possível compreender que, quando Cícero aponta que a argumentação de Balbo parecia estar mais próxima da semelhança da verdade, ele está indicando que “Esse veredito deixa o estoico a dois passos de distância da verdade” (Fott, 2012, p. 155). Então, isso significa que Cícero não está disposto a asserir em favor de uma verdade de valor absoluto e, mesmo que estivesse movido pelo desejo de encontrá-la e sabedor de que a mesma é inalcançável, ele ainda declara que se faz por satisfeito ao encontrar aquilo que é semelhante à verdade (*simile veri*) (*Luc.*, 66). Dessa forma, o arpinate apresenta-se como alguém que põe em prática a filosofia dos acadêmicos, pois é a partir dela que o mesmo considera muitas coisas como prováveis ou verossímeis. Isso significa que elas podem ser aceitas, não enquanto verdades absolutas, pois a adoção desse método de investigação filosófica consiste em exprimir e escutar as razões de ambas as partes a fim de chegar a uma conclusão verdadeira ou que dela se aproxime, o que pressupõe a possibilidade de encontrar a liberdade tanto para julgar, quanto defender as teorias que lhe pareçam prováveis (*ibid.*, 7, 8).

⁵¹⁰ É importante lembrar que a data dramática do diálogo *Sobre a natureza dos deuses* é situada provavelmente entre 77 e 75 a.C. Logo, o Cícero personagem é retratado no contexto de sua juventude. O Cícero (autor) redigiu a presente obra entre os anos de 45 e 44 a.C. Portanto, ele põe a si mesmo como um partícipe do diálogo quase que exclusivamente um ouvinte, que praticamente não fala, tendo mais ou menos 30 anos de idade. Cf. Campos, 2020, Introdução, p. XVII; Mayor, 2009, Introduction, p. xli; Pease, 1955, Introduction, p.25; Dyck, 2003, Introduction, p. 7. Ao analisar essa questão, Glucker (1988) se vale dessa distinção entre o contexto em que se enquadra o Cícero autor e o Cícero personagem a fim de explicar o que levou o arpinate a concluir que o discurso do estoico lhe parecia mais propenso à aparência da verdade. Nesse caso, ele aponta que data dramática do *N. D.* remonta a um período da biografia de próprio Cícero em que ele teria estado sob a influência dos ensinamentos de Antíoco de Áscalon, o mesmo que rompeu com os ensinamentos do seu mestre Fílon e formulou uma visão da tradição da filosofia da Academia a partir da conciliação com uma série de doutrinas estoicas. Essa visão dialoga com a descrição que Plutarco faz do percurso de aprendizado filosófico desse pensador romano (*Cic.*, 4, 1-2). Contudo Campos (2020) e Fott (2012), ao analisarem a perspectiva de Glucker, apontam que a própria identificação do personagem Cícero em *N. D.* não possibilita a confirmação de tal hipótese, uma vez que ele é apresentado como acadêmico, assim como Cota, e como aluno de Fílon de Larissa, mas não de Antíoco.

Outro fator que indica que Cícero apresenta uma postura típica dos acadêmicos é o fato de que ele se manifesta como um autor que confere, tanto ao leitor, quanto aos personagens dos diálogos, a possibilidade de dar o seu parecer sobre a questão em pauta. Isso é algo que o próprio *arpinate* fomenta já no prólogo da presente obra, quando se identifica como alguém que se orienta pela filosofia dos acadêmicos e, por isso, exorta para que todos se informem e deliberem até chegarem à determinada conclusão sobre o assunto em debate (*N. D.*, 1, 13, 14). Ao observar essa questão, Fott explicita que Cícero “[...] em seu prólogo, convoca o público para dar um veredito sobre a questão dos deuses; ele usa uma linguagem que alguém esperaria ver um advogado utilizar perante um júri [...]. Cícero parece estar enfatizando a necessidade de decidir questões teológicas” (2012, 159, tradução nossa)⁵¹¹. Contudo, isso não significa que o mesmo esteja fomentando a construção de respostas definitivas sobre o ponto em discussão.

E esse tipo de compreensão é explicitada pelo próprio Cícero na conclusão da sua obra *Sobre a adivinhação* (2, 150), quando faz uma revisão conjunta desse diálogo com o *Sobre a natureza dos deuses*. Nesse contexto, ele ratifica que a sua prática condiz com o procedimento filosófico da Academia, de modo que ele não se põe a explicitar qual é a sua posição, mas conceber apenas o *lhe* parece verossímil a partir da comparação das premissas e dos argumentos favoráveis em relação a cada uma das teses expostas. Com isso, o mesmo verifica que esse modo de filosofar não se coloca sob a direção de um argumento de autoridade, mas deixa para o auditório o direito de dar a sua opinião, algo que o próprio *arpinate* considera como um hábito herdado pela influência de Sócrates. Em seguida, ao avaliar o procedimento adotado na composição das obras supracitadas, no início do diálogo *Sobre o destino* (2), ele faz o seguinte relato:

A técnica que usei nos meus outros livros, tanto os que dediquei ao tema da *natureza dos deuses*, como os que compus sobre a *adivinhação*, e que consiste em expor as duas teses contrárias num discurso contínuo para cada uma, de modo a tornar fácil discernir o ponto de vista que cada interlocutor defende por *lhe* parecer o mais provável, [...] (tradução de Campos).

⁵¹¹ “[...] in his prologue he summons his audience to deliver a verdict on the question of the gods; he uses language one would expect to see a lawyer use to a jury [...]. Cicero seems to be emphasizing the urgency of deciding theological matters.”

Sendo assim, ao considerar-se inspirado por Sócrates, Cícero evita tomar partido diante de algumas questões a fim de corrigir os equívocos dos interlocutores e, durante as discussões, procurar por aquilo que se encontra “mais próximo possível da verdade”⁵¹², põe em prática esse procedimento, o qual também foi adotado por Carnéades (*Tusc.*, 5, 11). E justamente por ser influenciado pelo método filosófico acadêmico, ele, uma vez que se vê livre para ajuizar, no sentido de dispor da condição de opinar sobre determinado assunto e sem estar sujeito a qualquer doutrina, pode dar o seu parecer sobre aquilo que se apresenta como o mais provável⁵¹³ (*ibid.*, 4, 7). Portanto, ainda que o Cícero narrador/autor retrate o veredito do personagem homônimo como favorável ao discurso de Balbo, ele não põe em suspeita a sua filiação (e nem desse personagem) em relação à filosofia dos acadêmicos, pois, mesmo nessa ocasião, ele não se afasta da atitude filosófica proposta por eles, mas a confirma, incorporando-a.

⁵¹² Lit. “o mais semelhante possível ao verdadeiro” (*simillimum veri*). O uso do superlativo do adjetivo *similis*, *simillimum*, configura justamente a ideia de que Cícero, ao adotar o método acadêmico de investigação filosófica, quando procura pela verdade, tendo a consciência de que não a encontrará, se dispõe, pelo menos, a chegar o mais próximo possível da verdade.

⁵¹³ *maxime probabile*.

8 CONCLUSÃO

Tendo em vista as exposições anteriores e as considerando em seu conjunto, resta verificar em que medida elas puderam construir o presente trabalho. Ao perpassar por todos os pontos possíveis a cerca das principais discussões filosóficas que constituem o diálogo *Sobre a natureza dos deuses*, a proposta dessa pesquisa foi apresentar sob quais aspectos tal obra desenvolve uma avaliação crítica das principais noções que as filosofias estoica e epicurista apresentam acerca da natureza divina.

Antes de tratar das questões relativas às teorias filosóficas em si mesmas, a proposta desse trabalho foi elaborar uma apresentação inicial de tópicos importantes para uma compreensão geral do contexto que envolve a obra discutida. Sendo assim, foram abordados aspectos ligados à circunstância biográfica de Cícero, como o seu afastamento de suas atividades políticas e o seu estado anímico de luto por conta da morte de sua filha. Dito isso, foram expostas certas noções que envolvem a sua imersão na atividade da escrita filosófica como uma forma de autoconsolo e de manter-se atuando em favor de seus concidadãos por intermédio da produção de seus diálogos filosóficos em latim enquanto um serviço público para contribuir para formação de seus conterrâneos e o enriquecimento da cultura latina e sua língua materna.

Em seguida, foi desenvolvida uma análise estrutural das características gerais presentes nas obras que compuseram o plano filosófico de Cícero a partir de 45. C. Assim, foi enfatizada a influência do modelo de exposição retórica e de composição dialógica aristotélico paralelamente com o tipo de discussão oral e de desenvolvimento de argumentos refutatórios dos acadêmicos, com destaque para Arcesilau e Carnéades. Em seguida, tal estudo debruçou-se sobre o diálogo *Sobre a natureza dos deuses*, destacando traços que tanto se interrelacionam com os das demais obras, quanto os que são particulares ao texto em questão, relativas à sua data de composição, seus personagens, data dramática e localização geográfica.

Em seguida, foi estabelecida uma análise geral acerca do sentido filosófico da escrita ciceroniana a fim de compreender como certos aspectos oriundos da influência da filosofia acadêmica são apropriados pelo arpinate, a ponto de se tornarem marcas de uma filosofia propriamente ciceroniana, principalmente quando se trata do uso dos conceitos

“provável” (*probabile*) e “verossímil” (*veri símile*), alternativamente utilizados para destacar um modelo de investigação que preza pela liberdade de julgar e pela busca da verdade e, ainda que não seja possível alcançá-la e não se negue a existência da mesma, que seja suficiente se aproximar dela. Dito isso, a proposta dessa pesquisa foi fomentar a ideia de que esse processo não está nos diálogos como o retrato de um procedimento que se estringe ao autor, mas que se apresenta igualmente como possibilidade para seu público leitor.

No que se refere ao diálogo propriamente dito, sua extensa exposição buscou destacar qual seria o percurso traçado pelo arpinate, ao elaborar sua crítica às teorias estoica e epicuristas sobre a natureza dos deuses. De todo modo, achamos válido iniciar tal explanação a partir do prólogo da obra, considerando a maneira como Cícero descreve o cenário relativo ao debate acerca dos deuses imortais e como ele mesmo põe em evidência certas noções oriundas da influência do pensamento acadêmico. A partir disso, este trabalho dedicou-se a desenvolver de forma panorâmica os argumentos do personagem epicurista Caio Veleio e do estoico Lucílio, os quais são alternadamente criticados pelo acadêmico Aurélio Cota. Com isso, esses debates são seguidos por uma reflexão sobre a conclusão do diálogo, o qual é amplamente reconhecido pelo parecer dado pelo jovem personagem Cícero, algo que causa perplexidade em todos os seus leitores, por considerar a visão estoica como a que parece mais semelhante à aparência da verdade.

Sendo assim, como leitor, penso que a proposta de Cícero, em desenvolver tal discussão, não é colocar diante de nós uma visão definitiva dele acerca do assunto, mas no conduzir à possibilidade de, assim como o jovem Cícero, que assiste ao debate, tirar nossas próprias conclusões a respeito de tudo que foi exposto, considerando uma ou outra ideia como a que nos parece mais provável ou verossímil. Contudo, deixo a ressalva de que, no diálogo *Sobre a natureza dos deuses*, em muitas circunstâncias, todo debate se detém em certos assuntos. Entendo que esse aspecto caracteriza uma tentativa do autor de propor certas indicações a fim de chamar a atenção para as implicações práticas de certas concepções oriundas de ambas as filosofias. Isso é notório, por exemplo, na discussão sobre a providência divina, presente nos três livros. Considero isso como um indício de que tal ponto pode ser tido como o mais importante em comparação com os

demais enquanto um indicativo de que a discussão teórica sobre como cada escola compreende a natureza divina conduz a certas implicações para vida social.

Portanto, vemos que, em todo debate, há uma preocupação da parte de Cícero em alinhar a discussão em sua dimensão teórica e sua dimensão prática, conduzindo-nos a uma reflexão sobre o que é a natureza divina para cada uma das escolas e como isso pode moldar toda uma maneira de viver e conceber a natureza do mundo como um todo, dado que tanto para os estoicos, quanto para os epicuristas, os deuses existem e, dependendo de como cada escola vê isso, estão inseridos na realidade cósmica e se envolvem ou não com a vida dos mortais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008 (Coleção Patrística; 24).
- ALGRA, K. Cosmologia e teologia. In: GOURINAT, J.-B; BARNES, J. *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 175-195.
- _____. Stoic philosophical theology and Graeco-Roman religion. In: SALLES, R. (ed.). *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: OUP, 2009, p. 224-251.
- _____. Teologia estoica. In: INWOOD, B. (org.). *Os estoicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. 2. ed. São Paulo: Odysseus, 2022. p. 171-197.
- ALTMAN, W. H. F. *The revival of Platonism in Cicero's late philosophy: platonic aemulus and the invention of Cicero*. New York and London: Lexington Books, 2016.
- ARISTOTELE. *Della Filosofia*. Introduzione, testo, traduzione e commento esegetico di Mario Untersteiner. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1964.
- _____. *Fragmentos dos diálogos e obras exortativas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014.
- _____. *The Works of Aristotle*. Translated into English under the editorship of Sir David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1952. v. 12: Select Fragments.
- ARMSTRON, D. Epicurean virtues, epicurean friendship: Cicero vs the Herculean papyri. In: FISH, J.; SANDERS, K. (org.). *Epicurus and epicurean tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 105-128.
- ARNIM, H. V. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1964. v. 1: Zeno or Zenonis Discipuli.
- _____. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1964. v. 2: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica.
- _____. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1964. v. 3: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi.
- _____. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1964. v. 4: quo indices continentur.
- AUVRAY-ASSAYAS, C. *Cícero*. Tradução de Jane Pessoa. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.
- BABUT, D. Les Stoïciens et l'amour. In: *Revue des Études Grecques*, t. 76, fasc. 359-360, p. 55-63, Janvier-juin. 1963.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. *Religion of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 2 v.

BELTRÃO, C. Construindo a filosofia “clássica”: Cícero e o epicurismo. *Archai*, Brasília, n. 30, p. 1-24, e03012, mar. 2020. https://doi.org/10.14195/1984-249X_30_12.

_____. Imágenes de los dioses en Cicerón: límites y contradicciones de la teología epicúrea sobre la imagen divina en *De natura deorum* I. *Auster*, n. 23, p. 1-9, e042, nov. 2018. <https://doi.org/10.24215/23468890e042>.

_____. *Species deorum*: Imagens e conhecimento em Cícero. In: BELTRÃO, C.; SANTANGELO, F. (org.). *Estátuas na Religião Romana*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, 81-99.

BELTRÃO, C.; SANTANGELO, F. (ed.). *Cicero and Roman Religion: eight studies*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2020.

BICKERMAN, E., J. *Chronology of the Ancient World*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1980.

BOERI, M.; SALLES, R. *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física e Ética*. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014.

BOERI, M., D. Cicerón como traductor e intérprete de la filosofía griega. In: DIEZ, V.; PÉGOLO, L.; TOLA, E. (Eds.). *Fortunatus agrícola: a la memoria de Alfredo J. Schroeder*. Buenos Aires: Editorial de la facultad de Filosofía y Letras, 2024, p. 29-49.

BOLZANI FILHO, R. *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013.

BOYS-STONES, G. Eros in Government: Zeno and the virtuous city. *The Classical Quarterly*, v. 48, n. 1, p. 168-174, 1998.

BRITTAIN, C. *Philo of Larissa: the last of the academic sceptics*. Oxford: OUP, 2001.

BRITTAIN, C.; OSORIO, P. The Ciceronian Dialogue. In: ATKINS, J. W.; BÉNATOUÏL, T. (ed.). *The Cambridge companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, p. 25-42.

BROCHARD, V. Os cétricos gregos. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

BRUNSCHWIG, J. Metafísica estoica. In: INWOOD, B. (org.). *Os estoicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. 2. ed. São Paulo: Odysseus, 2022. p. 229-257.

CANFORA, L. *Júlio César: o ditador democrático*. Tradução de Antonio da Silveira Mendoça. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

CAPELLETTI, A. J. (trad.). *Los Estoicos Antiguos*. Madrid: Gredos, 1996.

CICERO. *As leis*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: Edufu; Campinas: Unicamp, 2022.

_____. *Brutus, Orator*. With an English Translation by G. L. Hendrickson and H. Hubbel. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. v. 5.

_____. *Cartas a Ático I-II*. Introducción, traducción y notas de Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

_____. *Cartas a los familiares III*. Introducción, traducción y notas de José A. Beltran. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

_____. *Cartas IV a los familiares II*. Introducción traducción y notas de Ana-Isabel Magallón García. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

_____. *Correspondance tome*. Texte établi, traduit et annoté par Jean Beaujeu. Paris : Les Belles Lettres 1983. t. 8.

_____. *Correspondance tome*. Texte établi, traduit et annoté par Jean Beaujeu. Paris : Les Belles Lettres 1988. t. 9.

_____. *Correspondance tome*. Texte établi, traduit et annoté par Jean Beaujeu. Paris : Les Belles Lettres 1991. t. 10.

_____. *De divinatione: liber primus*. Edited by Arthur Stanley Pease. Urbana, IL: The University of Illinois, 1921.

_____. *De divinatione: liber secundus*. Edited by Arthur Stanley Pease. Urbana, IL: The University of Illinois, 1923.

_____. *De inventione, De optimo genere oratorum, Topica*. With an English translation by H. M. Hubbell. Cambridge MA: Harvard University Press, 1968. v. 2.

_____. *De natura deorum: liber primus*. Edited by Arthur Stanley Pease. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955.

_____. *De natura deorum: libri secundus et tertius*. Edited by Arthur Stanley Pease. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.

_____. *De natura deorum Libri Tres: Whit introduction and Commentary*. Edited by Joseph B. Mayor and J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. v. 1.

_____. *De natura deorum Libri Tres: Whit introduction and Commentary*. Edited by Joseph B. Mayor and J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. v. 2.

_____. *De natura deorum Libri Tres: Whit introduction and Commentary*. Edited by Joseph B. Mayor and J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. v. 3.

_____. *De officiis*. With an English translation by Walter Miller. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975. v. 21.

_____. *De re publica, De legibus*. With na English translation by Clinton Walker Keyes. Cambridge MA: Harvard University Press, 1970. v. 15.

_____. *Dos deveres*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *La invención retórica*. Tradución de Salvador Núñez. Madrid: Editorial Gredos, 1997.

_____. *The Letters to Atticus*. With an English translation by E. O. Winstedt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919. v. 1.

_____. *The Letters to Atticus*. With an English translation by E. O. Winstedt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960. v. 2.

_____. *The Letters to Atticus*. With an English translation by E. O. Winstedt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961. v. 3.

_____. *The Letters to his brother Quintus, The Letters to Brutus, Handbook of electioneering, Letter to Octavian*. With an English translation by W. Glynn Williams and M. Cary, D. Litt and Mary Handerson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972. v. 28.

_____. *The Letters to his friends*. With an English translation by W. Glynn Williams. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958. v. 1.

_____. *The Letters to his friends*. With an English translation by W. Glynn Williams. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960. v. 2.

_____. *The Letters to his friends* (including *Lettes to Quintus*), *The letters to Brutus*. With an English translation by W. Glynn Williams and M. Cary and D. Litt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960. v. 3.

_____. *On the nature of the gods, Academics*. With English translation by H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951.

_____. *On the Commonwealth and On the laws*. Edited by James E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Sobre as leis (De legibus)*. Tradução de Álvaro Larcerda e Charlene Martins Miotti. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2021.

_____. *Sobre el orador*. Introducción, traducción y notas de José Javier Iso. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

_____. *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*. Traducción Ángel de Escobar. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

_____. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Traducción Ángel de Escobar. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

_____. *Sobre la república*. Traducción de Álvaro D'Ors. Madrid: Editorial Gredos, 1991.

_____. *Textos filosóficos (Paradoxos dos Estóicos, Hortênsio, Luculo, Da Antiga à Nova Academia, As Últimas Fronteiras do Bem e do Mal)*. Tradução do latim, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. 2ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.

_____. *Textos filosóficos II: Diálogos em Túsculo*. Tradução do latim, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2020.

_____. *Textos filosóficos III: A natureza dos deuses, A adivinhação*. Tradução do latim, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2020.

_____. *Textos filosóficos IV: Diálogo sobre o destino (De fato)*. Tradução do latim, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2021.

DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1987.

_____. *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by Hicks, R. D. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. 2 v.

DORION, L.-., A. De l'influence des *Mémorables* (I 4, IV, 3) sur le *De Natura deorum* (II) de Cicéron. *Philosophie antique*. p. 181-208. 1 novembro 2016. ISSN: 2648-2789. DOI: 10.4000/philosant.659. URL: <http://journals.openedition.org/philosant/659>. Acesso em: 05 abril 2024.

EPICURO. *As sentenças de Epicuro*. Trad. e comentário de Markus Figueira da Silva e Henrique Murachco. Prefácio de José Trindade Santos. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2021.

_____. *Sentenças Vaticanas*. Texto, tradução e comentário João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2014. (Coleção Clássicos da Filosofia).

_____. *Cartas e máximas principais: “como um deus entre os homens”*. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics/Cia. das Letras, 2021.

_____. *Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)*. Trad. e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

ESSLER, H. Cicero's uses and abuses of Epicurean theology. In: FISH, J.; SANDERS, K. (org.). *Epicurus and epicurean tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 129-151.

FESTUGIÈRE, A.-J. The religion of Epicurus. In: _____. *Epicurus and his gods*. Translated by C. W. Chilton. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1956, p. 51-72.

FOTT, D. The politico-philosophical character of Cicero's veredicto in *De natura deorum*. In: NICKGORSKI, W. (ed.). *Cicero's Practical Philosophy*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2012. p. 152-180.

FREDE, D. Determinismo estoico. In: INWOOD, B. (org.). *Os estoicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. 2. ed. São Paulo: Odysseus, 2022. p. 199-227.

GERSON, L. P. *God and Greek Philosophy: Studies in the early history of natural theology*. New York: Routledge, 1990.

GIGANDET, A. Os princípios da Física. In: GIGANDET, A.; MOREL, P.-M. (org.). *Ler Epicuro e os epicuristas*. São Paulo: Loyola, 2011a. p. 84-90.

_____. Conhecimento: princípios e método. In: GIGANDET, A.; MOREL, P.-M. (org.). *Ler Epicuro e os epicuristas*. São Paulo: Loyola, 2011b. p. 91-122.

GLARE, P. G. W. (ed.). *Oxford latin dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1968.

GLUCKER, J. Cicero's philosophical affiliations. In: DILON, J. M.; LONG, A. A. (ed.). *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkley-Los Angeles: University of California Press, 1988, p. 34-69.

_____. *Probabile, Veri Simile*, and related terms. In: POWELL, J., G., F. (ed.). *Cicero the philosopher: twelve papers*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995, p. 115-143.

GOURINAT, J.-B. O Mundo. In: GOURINAT, J.-B.; BARNES, J. (org.). *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 77-94.

GRIMAL, P. *Cicerón*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1990.

_____. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2005.

HORNBLOWER, S; SPAWFORTH, A. *The oxford classical dictionary*. Oxford: OUP, 2012.

KANY-TURPIN, J. Os deuses. In: GIGANDET, A.; MOREL, P.-M. (org.). *Ler Epicuro e os epicuristas*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 179-204.

_____. Les images divines Cicéron lecteur d'Épicure. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Tome 176, n. 1, p. 39-58, janv-mar.1986. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41093974>. Acesso em: 9 março 2024.

KELLY, G., P. *A history of exile in the Roman Republic*. Canbridge: Cambridge University Press, 2006.

KONSTAN, D. Epicurus on the gods. In: FISH, J.; SANDERS, K. (org.). *Epicurus and epicurean tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 53-71.

LACTANCIO. *Instituciones divinas: libros IV-VII*. Introducción, traducción y notas de E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.

LÉVY, C. *Cicero Academicus: recherche sur les académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Rome: École Française de Rome, 1992.

_____. Cicero and the creation of a Latin philosophical vocabulary. In: ATKINS, J. W.; BÉNATOUÏL, T. (ed.). *The Cambridge companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, p. 71-87.

LEWIS, C. T.; SHORT, C. *A latin dictionary*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1958.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S.; MCKENZIE, R. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Oxford, Clarendon Press, 1996.

LIMA, S., C. Cícero e a obra filosófica em latim como *múnus rei publicae*. *Nuntius Antiquus*, Brasília, n. 5, p. 92-110, jul. 2010.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic philosophers: Translation of the principal sources with philosophical commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. v. 1.

_____. *The Hellenistic philosophers: Greek and Latin texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. v. 2.

LUCRECIO. *De rerum natura*. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MARX, K. *A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MASO, S. *Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di epicuro*. Napoli: Bibliopolis, 2008.

_____. *Cicero's philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2022.

MOUREAU, J. Épicure et la physique des Dieux. *Revue des Études Anciennes*. Tome 70, n. 3-4, p. 286-294, 1968. <https://doi.org/10.3406/rea.1968.3819>. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1968_num_70_3_3819. Acesso em: 12 março 2024.

MURACHCO, F., Y. *Cícero e o Timeu*. São Paulo: Editora Enguaguaçu, 2023.

NICORSKI, W. *Cicero's skepticism and his recovery of political philosophy*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

NUSSBAUM, M. Eros and the wise: The Stoic response to a cultural dilemma. In: SHIVOLA, J.; PEDERSEN-ENGBERG, T. *The emotions in Hellenistic Philosophy*. Dodrecht: Springer, 1998, p. 278-304.

OBBINK, D. "All gods are true" in Epicurus. In: FREDE, D.; LAKS, A. (eds.). *Tradition of theology: studies in hellenistic theology its background and aftermath*. Leiden: Brill, 2002, p. 183-221.

_____. Le livre I du *de natura deorum* de Cicéron et le *de pietate* de Philodème. In: AUVRAY-ASSAYAS, C.; DELATTRE, D. (ed.). *Cicéron et Philodème: la polemique em philosophie*. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2001, p. 203-225.

_____. The atheism of Epicurus. *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Cambridge, Mass, vol. 30, iss. 2, p. 187-223, jan. 1989. Disponível em: <https://grbs.library.duke.edu/index.php/grbs/article/view/4281/5549>. Acesso em: 13 março 2024.

PEASE, A. S. The Conclusion of Cicero's *De Natura Deorum*. *Transaction and Proceedings of the American Philological Association (Tapha)*, v. 44, p. 25-37, 1913.

PHILODEMUS. *On piety part I, Critical text with comentary*. Edited by Dirk Obbink. Oxford: Clarendon Press, 1996.

PLATÃO. *Timeu – Crítias*. Tradução: Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro De Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2011.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Demóstenes e Cícero*. Tradução do grego, introdução e notas de Marta Várzeas. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012.

PODCAST DO PPGLM: O paradoxo Sorites. [Locução de]: Sagid Salles. [S. l.]: Podcast do PPGLM set. de 2020. *Podcast*. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/5tn7eyGzTUPqIBkr5FRAGv>. Acesso em: 29 fev. 2024.

POWELL, J., G., F. Cicero's translations from Greek. In: _____. (ed.). *Cicero the philosopher: twelve papers*. Oxford: OUP, 1995, p. 273-300.

REINHARDT, T. Cicero's academic skepticism. In: ATKINS, J. W.; BÉNATOUÏL, T. (ed.). *The Cambridge companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, p.103-119.

RUCH, M. *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron*: Essai sur la genèse et l'art du dialogue. Paris: 1958.

SANDERS, K., R. Cicero *De natura deorum quase corpus?* *Mnemosyne*, v. 57, fasc. 2, p. 215-218, 2004.

SCHOFIELD, M. *The stoic idea of the city*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

SEDLEY, D. Carneades' theological arguments. In: BALLA, C.; BATIZIOTOPOULOU, E.; KALLIGAS, P.; KARASMANIS, V. (ed.). *Plato's Academy: Its working and its history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. p. 220-245.

_____. Os Deuses e os homens. In: GOURINAT, J.-B; BARNES, J. (org.). *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 95-116.

_____. Epicurus theological innatism. In: FISH, J.; SANDERS, K. (org.). *Epicurus and epicurean tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 30-52.

SEXTO EMPÍRICO. *Contra los dogmáticos*. Traducción de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Editorial Gredos, 2012.

_____. *Contra los profesores (Libros I–VI)*. Traducción de Jorge Bergua Cavero. Madrid: Editorial Gredos, 1997.

_____. *Esbozos Pirrónicos*. Traducción de Antonio Gallego Cao e Teresa Muñoz Diego. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

SEXTUS EMPIRICUS. *Against Logicians*. With an English translation by R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

_____. *Against Physicists, Against Ethicists*. With an English translation by R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.

_____. *Against Professors*. With an English translation by R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1949.

_____. *Outlines of Pyrrhonism*. With an English translation by R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

SOARES, W., P. Religião e retórica em *De Natura Deorum* de Cícero. 2014. Tese (Doutorado em Letras) — Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

SORES, W., P.; LOPES, J., F., S. Retórica e teônimos em *De natura deorum*, II. *Graphos*, v. 22, n. 1, p. 46-66, jun. 2020.

SPINELLI, M. Lugar e função do conceito de *prólêpsis* na doutrina de Epicuro. In: _____. *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Ensaaios Filosóficos), p. 203-240.

_____. *Epicuro e as bases do epicurismo II: a Física de Epicuro*. São Paulo: Paulus, 2022. (Coleção Ensaaios Filosóficos).

_____. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.

STANO, G. *Dizionario di miti leggende costumi greco-romani*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1950.

STEEL, C. (ed.). *The Cambridge companion to Cicero*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

THIAUCOURT, C. *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et les sources grecques*. Paris: Hachette, 1885.

THORSRUD, H. Radical and Mitigated Skepticism in Cicero's *Academica*. In: NICGORSKI, W. *Cicero's practical philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012.

TUMENAS, J. *La critique religieuse chez Cicéron*. Grenoble: Société Anonyme de l'Imprimerie Saint-Bruno, 1914.

TREGGIARI, S. *Terentia, Tulia and Publilia: the women of Cicero's family*. New York: Routledge, 2007.

USENER, Hermann (ed.). *Epicurea*. Cambridge: Cambridge, 2010.

VEILLARD, C. A marca do estoicismo na política romana. In: GOURINAT, J.-B; BARNES, J. (org.). *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 229-238.

WHITE, M. J. Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia). In: INWOOD, B. (org.). *Os estoicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. 2. ed. São Paulo: Odisseus, 2022. p. 139- 169.

WOOLF, R. *Cicero: the philosophy of a Roman sceptic*. New York: Routledge, 2015.

WYNNE, J. P. F. *Cicero on the philosophy of religion: On the Nature of the Gods and On Divination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2009.