

EPICURO ATEU?

QUAL ATEÍSMO: DOS CRENTES OU DOS DESCRENTES?

EPICURUS ATHEIST?

WHICH ATHEISM: OF BELIEVERS OR UNBELIEVERS?

MIGUEL SPINELLI*

Resumo: Este artigo não incide diretamente sobre a doutrina de Epicuro e, sim, sobre a alcunha de ateu, que no decurso histórico lhe atribuíram. O tribunal de Atenas julgou e condenou Anaxágoras e Sócrates sob o pretexto de que eram “ateus”. Epicuro nunca foi levado a um tribunal, mas foi julgado e “condenado” sob o mesmo propósito. Suas principais teses teológicas sofreram um intermitente julgamento, a começar pelos gregos, depois pelos latinos e pela posteridade cristã, a depender da resignificação conceitual de cada época. São estas as duas questões aqui analisadas: a resignificação do conceito de ateu e as principais teses polêmicas da teologia de Epicuro.

Palavras-chave: Epicuro; ateísmo; crença; religião.

Abstract: This article does not focus directly on the doctrine of Epicurus, but on the sobriquet “atheist”, which in the course of history was attributed to him. The court at Athens tried and condemned Anaxagoras and Socrates on the charge that they were atheists. Epicurus was never taken to court, yet he was tried and “condemned” on the same charge. His main theological theses were judged in various ways, starting with the Greeks, then with the Latins and with the subsequent Christian tradition, depending on the changing conceptions of each time. There are two issues analyzed here: the changing conception of atheist, and the chief polemical theses of Epicurus’ theology.

Keywords: Epicurus; atheism; belief; religion.

1 – O conceito de “ateu” foi concebido pelos gregos sob uma conotação de que eles próprios, na posteridade, findaram vítimas. A palavra grega *átheos* (ἄ-θεος), de um ponto de vista etimológico, comporta a soma do que a gramática denomina de “alfa privativo” mais *théos*. Sob esse consórcio, o alfa expressa, em geral, uma negação, que, no caso da palavra *á-theos* corresponderia, literalmente, a “não-deus” ou “sem-deus”. “Corresponderia”

* Professor na Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-4087-5579>. E-mail: migspinelli@gmail.com

em razão de que, dentro da mentalidade grega, mesmo sendo forte, rigorosamente não negava que “existem deuses”, tampouco conotava alguém “sem-deus”, e sim expressava a atitude daquele que não se dispunha a prestar um determinado culto ou a reverenciar um certo deus padroeiro e protetor da família ou da *pólis*. Ilustra, nesse sentido, o argumento do qual Sócrates (conforme a *Apologia* de Platão) se valeu, para justificar a Meleto, como ele não poderia, perante os argumentos dos acusadores, ser considerado um ateu: “não entendo (Meleto) se tu me acusas que ensino a existência de deuses estranhos aos da *pólis*, com o que, entretanto, ficaria provado que não sou ateu (...), ou se me acusas de não admitir a existência de nenhum deus e que ensino aos demais essa descrença” (*Ap.*, 26 c). Ora, para ser realmente um “ateu”, no sentido próprio da palavra, Sócrates pondera então que ele teria de “não admitir a existência de nenhum deus” (no rol dos deuses gregos – que não eram poucos), e, portanto, teria de ser não um “crente” que descrê neste ou naquele deus (o que era comum entre os gregos, com tantos deuses), e sim, um descrente que, em sentido absoluto, não haveria de crer em deus algum (o que era bem pouco encontrado entre os gregos, com tantos deuses).

Literalmente, *átbeos*, em português, soaria efetivamente assim: “não-deus” ou “sem deus”. Entre os gregos, a palavra *átbeos*, enquanto tal, designava evidentemente o mesmo, porém, sob uma outra conotação conformada à mentalidade deles. Sob o conceito “não-deus” cabe, dentro da mentalidade deles, entender, não a rigor uma negação da existência dos deuses, e sim ou um entendimento diferenciado a respeito dos deuses, ou, simplesmente, uma indisposição perante a obrigação de cultuar ou de reverenciar deuses estabelecidos pelo consuetudinário e pela lei cívica. Do fato de serem politeístas, a alcunha de “ateu”, presumida por eles, não recaía propriamente em “não crer” ou estar sem a proteção de um deus, e sim, fundamentalmente, em não crer no deus ou deusa cultuada pela sua fratria ou pelo conjunto da comunidade da *pólis* a título de uma obrigação familiar e política (que implicava em reconhecer valores, em participar dos cultos e festejos, e, enfim, se engajar nas causas que, sobretudo, a *pólis* defendia). O fato é que, entre os gregos, existiam tantos deuses disponíveis a tantas crenças e em favor de tantas necessidades, que, em definitivo, era difícil encontrar alguém que não cresse em deus algum! Não custa lembrar que até o próprio Pirro, o maior dos céticos, era um sacerdote!

O “ateu” do vernáculo grego, e em sentido próprio, não era facilmente encontrado! A própria palavra “ateu”, não acentuava, a rigor, uma “negação”

ou descrença em um deus “em geral”, e sim, como visto, em um deus particular, qual seja, um certo deus protetor ou padroeiro da fratria (da tribo e da família) e da *pólis*. Nesse último caso, a negação vinha a ser extremamente grave pelas consequências negativas e limitações que recaíam sobre o exercício da cidadania e das tarefas cívicas. Daí que o crente grego, como que inevitavelmente, a par dos deuses padroeiros obrigatórios, findava sempre por ter seus deuses prediletos, de devoção particular! Não era, inclusive, nada incomum, em nível pessoal, a mudança contínua (a troca) de um deus padroeiro por outro, dependendo do sucesso ou insucesso das petições, e consequentemente, do gasto com oferendas e com os sacrifícios, e com o cansaço das rezas. A piedade religiosa (pelos gregos chamada de *eusébeia*) tinha, fundamentalmente, duas características: uma consagrada à louvação, para o que a fratria e a *pólis* promoviam festividades específicas; outra à petição, com a finalidade particular e pública de alcançar graças, de se livrar de males e de garantir vantagens ou benesses as mais diversas.

Dado que não era muito comum não ter um deus de devoção, então o “ser ateu” da civilidade grega correspondia basicamente (por razões subjetivas) em não adotar para si ou tratar com descaso o deus do culto ou da reverência familiar ou cívica, a ponto de não se colocar sob seu amparo. Antes propriamente de “ateu”, os gregos denominavam tal indivíduo de *asebés*: de “ímpio”, de irreverente, de desrespeitoso – não só com os deuses, mas com a própria família e com a *pólis*. Daí que o principal do ateísmo nomeado pelos gregos não recaía sobre a descrença (irreverência, impiedade) em si mesma, e sim sobre as consequências dela: da ira dos deuses voltada contra os membros da fratria ou da *pólis*. Esta era a lógica: quanto mais “ateus” imersos na família ou na *pólis*, maior a possibilidade de ativar, não o beneplácito, e sim a fúria ou zanga dos deuses! Ocorre que os deuses gregos, por princípio, não eram seres essencialmente bons e amorosos, e sim muito parecidos com os humanos, muitas vezes malignos ou até quase diabólicos, e, por vezes, apenas insensíveis, sobretudo justiceiros, vingativos, juizes parciais que careciam de muito rogo e de muita petição, também de muitas oferendas para aplacar sua ira e sua perseguição aos desafetos! Daí a necessidade de fazer deles amigos, de trazê-los ao convívio das boas relações, de chamá-los à festividade; quanto mais preces, sacrifícios e oferendas, quanto maior o agrado e a devoção, mais serenos eles ficavam! Daí o lado festivo da religiosidade, com objetivos bem precisos: aplacar a ira dos deuses, e, com ela, ou seja, com a presumida

serenidade, com a calma do gênio deles, findar por igualmente promover a tranquilidade do povo e, conseqüentemente, manter a estabilidade política.

A rigor, e como visto, não dá para facilmente atribuir ao cidadão grego total descrença em um deus (o “ser ateu”), mas apenas a impiedade (a *asébia*) deste ou daquele membro da fratria ou da comunidade cidadã, que, a contento, não reverenciava ou prestava o culto requerido para o deus familiar ou cívico. Trata-se de indivíduos que não estavam assim tão convencidos de que os deuses pudessem tanto! No que concerne aos deuses de outras fratias (em geral, concentrada nos *dêmos*, nos povoados) ou de outras *póleis*, ninguém, por lei, era obrigado a prestar culto a não ser respeito e tolerância; a ponto de a intolerância e o desrespeito se constituírem em uma injustiça e em crime punido por lei, ou até mesmo promover reações bélicas entre as *póleis*. Na medida, pois, em que a reverência religiosa (a *eusébeia*) se impunha como uma obrigação legal, nesse caso, antes, propriamente, de “ateu”, o cidadão irreverente era de fato considerado um *asebês*: como aquele que “não” cultivava a “piedade” (a *eusébeia*) e que não manifestava temor ao deus cívico, e que, por isso, vinha a ser considerado um “ímpio”, e, como tal, um cidadão desqualificado.

Não quer dizer, então, que o dito *asebês* não participasse dos corriqueiros cultos festivos de louvação. Tais cultos não só louvavam os deuses padroeiros, como também, e em um só louvor, exaltavam os grandes feitos da *pólis*. Quanto maior a prosperidade, maior a festa, que, por sua vez, era realizada feita uma *therapeía* cívica e cidadã. Nessas ocasiões, no interior do templo, todos se mostravam “piedosos crentes” por fora, mesmo que, para si mesmo e para os do cotidiano (dos que hodiernamente experimentavam o seu modo de pensar, de ser e de agir), alguém fosse um “ateu” por dentro! Em Atenas, as referidas festas eram realizadas de dois em dois anos, sendo que, de quatro em quatro, celebravam as chamadas *panateneias* em honra da deusa Palas Atena (elevada como deusa da sabedoria e como protetora de toda Ática). Eram nessas festas que se davam as Olimpíadas, ocasião em que, a par dos eventos atléticos, se promoviam concursos de poesia, de peças teatrais, de música, e celebravam a gastronomia. Isso em razão de que, das oferendas dos animais imolados em sacrifício, os gregos não desperdiçavam nada, e tudo era festivamente partilhado e consumido. As *panateneias* reuniam também governantes e representantes de todas as *póleis*, de modo que, além das celebrações universais da própria cultura grega, promoviam a confraternização e o entendimento entre as *póleis*, sob o pressuposto da amizade, do entendimento e da tolerância recíproca. Nas relações humanas,

entre os cidadãos e entre as *póleis*, a tolerância recíproca era uma estratégia de concórdia, coisa que, nos mesmos termos, não se aplicava entre homens e deuses, porque restava aos humanos apenas a obrigação do culto e da reverência, para o que se acrescia a festividade como forma de afrouxar o jugo.

Ao contrário do *asebēs*, o cidadão referido como *eusebēs* era acolhido como um indivíduo “piedoso”, temente aos deuses, sempre disposto a honrar e venerar os deuses cultuados pelos seus familiares e pelos seus concidadãos. Independentemente de falsa ou verdadeira piedade, se sincera ou não, o presumido *eusebēs* era alguém que, ordinariamente, participava das louvações, das petições, dos cultos e dos lamentos cerimoniais promovidos entre os familiares (em casa) ou entre os populares nos templos. Não era a intensidade religiosa manifesta externamente (em vestimentas ou em gestuais ou mesmo em trejeitos de louvação, ou, enfim, em comportamentos morais padronizados) que identificava o crente e/ou descrente grego, mas sim a simples participação nos cultos da piedade. No que concerne à moral, a religiosidade grega não implicava em um *éthos* público, a título de um distintivo comportamental; o grego se revestia dos preceitos cívicos requisitados pela *politeía* (pela constituição) cidadã, mas não de preceitos estatutários de alguma religião oficial. Sob o conceito da “religião” (pelos gregos denominada de *deisidaimonía* = culto reverente aos deuses¹), os gregos não cultivam nenhuma instituição regimental específica, a não ser um *éthnos*, no sentido de uma linhagem arbitrada por um modo consuetudinário ancestral de viver e de pensar.

O referido *éthnos* dos gregos retirava seu sustento não de algum regimento ou estatuto escrito, e sim do *palaiòs lógos*, ou seja, dos “antigos relatos” transitados oralmente de geração em geração que a todos se impunham como um *éthos* regulador de uma certa normalidade existencial grega. “Sempre merecem real confiança (escreveu Platão, na *Carta VII*, 335 a) os antigos e sagrados relatos (*toîs palaiòis te kai hieroîs lógois*) que nos transmitem” valores e crenças dignas de reconhecimento. O dito *palaiòs lógos* sintetizava a experiência vivida da civilidade grega, quer enquanto saber teórico (sapiencial), quer enquanto saber prático (técnico, relativo aos ofícios, e vivencial, relativo à experiência do viver) transladado de geração em geração. Não existia, entre os gregos, um regimento religioso fora da *politeía*: do *éthos* regimental que instituiu e unificava a comunidade da *pólis*. Era a *politeía* (a

¹ Sob o termo *deisidaimonía* os gregos expressavam a crença e a reverência às entidades divinas protetoras por eles genericamente denominadas de *daímones*.

carta legisladora) que promovia, em meio às diferenças, uma “comunidade” de interesses, dentre os quais o deus protetor/padroeiro da família e da *pólis* se constituía em fundamental elemento agregador, e, por consequência, em um interesse comum.

Mesmo, entretanto, que não houvesse uma religião oficial de Estado, com um corpo doutrinário e um código moral, o poder político de modo algum se desassociava do religioso. Daí, como visto, porque as panateneias se constituíam em conagração fundamentalmente cultural/religioso em que prevaleciam grandes festividades vinculadas à reverência e ao culto. As olimpíadas gregas foram concebidas sob o pressuposto do conagração (do entendimento e da concórdia) entre as *póleis*, sob, evidentemente, o domínio de Atenas: quer da força e seu poder político, quer do extraordinário poder de sua deusa protetora, a sábia e astuta Atena. Entre os gregos, a reverência aos deuses padroeiros era cultuada no mesmo nível da que os filhos dispensavam ao próprio pai (ao *kýrios*), e, os cidadãos (o *politês*), à *pólis*. Antes de realizar alguma ação relativamente extraordinária, quer grande, quer pequena, era comum entre os gregos proferir as seguintes palavras: “em nome de nosso deus, de nosso pai e de nossa pátria!” Essa foi uma herança acolhida e reformada pelos cristãos, à qual acrescentaram (sobre si) o traço simbólico da cruz.

2 – Não é possível sobrepor a mentalidade religiosa dos gregos à nossa e ao que hoje entendemos por “religião”. O que corretamente podemos atribuir aos gregos sob o nosso conceito de “religião” diz respeito apenas à reverência que implica em culto nos termos de uma manifestação de reconhecimento e respeito pelo que é “divino”. Trata-se de uma reverência que se dirige às “forças” mais diversas, em particular às naturais ou cósmicas que atuam fora e dentro de nós e que não estão, em absoluto, sob nosso controle. A mentalidade grega a esse respeito se expressava assim: dado que não podemos controlar umas quantas “forças” – razão pela qual são “divinas” –, e dado que a elas estamos sujeitos, a ponto, inclusive, de até sermos reféns, cabe-nos, então, respeitosamente, reverenciá-las.

Mesmo não sendo dominada por alguma instituição religiosa, a *pólis* grega não era de todo laica, e isso em razão de que o exercício da vida política não se desassociava da religiosa, em particular dos vínculos entre o poder político e o amparo religioso. A quem quisesse se alçar e se manter no poder, a regra básica consistia em se valer da religiosidade do povo, para o que se fazia necessário, mesmo sem veraz convicção, defender as precárias

crenças deles, seus mitos e suas ilusões! Esse foi o método fundamental que levou as oligarquias dos gregos e os patrícios, os latinos, a desvirtuarem a “democracia” (o poder derivado e mantido sob a força da vontade popular) sob eficientes estratégias de suborno. Mais que um regime político, a democracia se prestou entre os gregos e os latinos a uma estratégia de suborno da vontade popular em benefício dos interesses dos oligarcas retoricamente popularizados como sendo os da maioria.

Nos seus primórdios, a chamada “democracia” se instalou na Grécia como fruto de um “artifício” destinado a burlar o estabelecido que retirava o seu amparo das *politeías* concebidas pelo poder dominante. Daí que o conceito de “democracia” tem um sentido bastante amplo entre os gregos: nunca foi uniforme e assumiu conotações diferenciadas no decorrer do tempo. É distinta a concepção de Sólon da de Péricles, e, de ambos, a de Platão, que ideou na *República* (em grego por ele denominada de *Politeía*) uma forma por ele presumida como ideal de legislação. A falsa condenação que resultou no assassinato de Sócrates foi movida sob o sustento da denominação “democrática”. Ânito, o aristocrata que afiançou a condenação de Sócrates, era, na ocasião, o líder da magistratura popular, dos chamados “democratas”, isto é, da classe política que reunia os *demiourgos*, aqueles que, na época, formavam a elite do comércio e da “indústria” local. Consta em Xenofonte, na sua *Apologia de Sócrates* (III, §29), que ele era filho de um rico taneiro (fabricante de barris e tonéis), que, vinculado a Trasíbulo (440 – 388 a.C.)², se ocupava da magistratura política e da estratégia militar.

Os tais supostos “democratas”, assim como Ânito, sempre tiveram um pé na tirania, e, o outro, no conservadorismo estatutário da civilidade grega. A democracia grega comportava estas duas faces: de um lado, os defensores dos estatutos e dos valores consuetudinários estabelecidos, cuja defesa “democrática” correspondia a uma estratégia de manutenção de poder; de outro, os que trabalhavam em favor da reforma de tais estatutos e valores, movidos por interesses de renovação e de elevação cívica e “popular” sob o clamor da justiça e do direito. Já naquele tempo, entretanto, também era infinitamente mais fácil aparentar empatia com a carência de lucidez, bem maior o lucro no sentido de conservar o modo de ser e de pensar estabelecidos, do que se empenhar na educação, na cura e na elevação da mente humana, cuja tarefa, se impôs, sobretudo, aos filósofos.

² BUCK, R.J. *Thrasylbulus and the Athenian Democracy: the Life of an Athenian Statesman*. Stuttgart: Franz Steiner, 1998.

O exílio de Anaxágoras e o assassinato de Sócrates pelo poder político vigente foram expressões de uma profunda falta de lucidez promovida por uma deformação de setores da democracia e de guardiões estatais dos templos. Sócrates e Anaxágoras foram condenados sob alegação de falta de piedade: de *asébeia* (do “ateísmo” presumido pela civilidade grega). Sob esse viés, o da *asébeia*, os que publicamente mais sofreram foram mesmo os filósofos: aqueles que ousaram colocar em crise as explicações “teológicas” formuladas pelos mitos e resguardadas pela aristocracia vigente, sempre disposta a arruinar e a desqualificar a prosperidade do saber e da ciência. Esta era a estratégia: quanto mais preservados na ignorância, enredados nos ditames do estabelecido e no orgulho de que suas crenças consuetudinárias eram justificadas pelos ricos oligarcas (“sábios empreendedores”), mais fácil e eficiente o proveito político (oligárquico) a ser fruído dos populares.

Anaxágoras e Sócrates foram condenados exatamente pelo empenho em favor de uma educação que visava a habilitação, a competência e a melhoria humana mediante a posse do saber e da ciência. Ambos foram sentenciados pelos atenienses (logo por eles que eram tidos como o povo mais ilustre da época) sob o argumento de que eram ímpios (“ateus”) e descrentes. É evidente que os membros do tribunal que condenaram Anaxágoras e Sócrates se constituíam em uma maioria cujo interesse coincidia com os dos acusadores. Havia interesses e objetivos comuns, caso, por exemplo, de Ânito, Meleto e Lícon na condenação de Sócrates. Assim consta na *Apologia* de Platão: “Meleto representava os poetas (*tôn poiētôn*), Ânito, os empreendedores e os políticos (*tôn demiourgôn kai tôn politikôn*), Lícon, os oradores (*tôn bretóron*)” (*Ap.*, 23 e - 24 a). Não se tratava, pois, apenas de indivíduos isolados, e sim de representantes de interesses corporativos, a exemplo do que sentenciou Sócrates na mesma referida *Apologia*: “faz tempo que tenho junto de vós muitos detratores... Tenho mais medo deles do que de Ânito e de seus comparsas, apesar de que são todos muito perigosos” (*Ap.*, 18 a-b).

No caso de Anaxágoras, ele foi considerado “ateu” por várias razões: uma, “por ter afirmado que a geração dos animais se deu na terra a partir de sementes vindas do céu” (DK 59 A 113)³; outra, por defender que Hélios (o deus Sol), era “uma massa incandescente” da qual tudo o que existe na proximidade retira dele luz, energia e calor; de Selene (da deusa Lua), dizia

³ DK remete a Diels & Kranz (1989); fragmento recolhido por Diels em Irineu de Lyon. *Contra as heresias*, II, XIV, 2.

que era “uma porção que se desprende da terra” (DK 59 A I)⁴, e que “não possuía luz própria, apenas refletia a luz do sol”. A evidência que o levou a afirmar que é do sol que deriva a luz que ilumina a terra e a lua, decorreu de suas observações a respeito do fenômeno do eclipse. Esta foi a conclusão: que o eclipse “se produz quando a luz do sol é interceptada ou pela lua ou pela terra ou por algum outro astro” (DK 59 A XLII)⁵.

Quanto ao ateísmo de Sócrates, ele foi deveras inusitado: porque ele pôs a morada de seu deus (*daímona*) protetor e padroeiro não fora (no Olimpo ou no Hades), e sim dentro dele mesmo, dando a entender que o deus protetor mora dentro e não fora de cada um dos protegidos, de modo que ninguém, enfim, tem necessidade de buscar fora o que encontra dentro de si. É dentro da alma humana, e não no Olimpo ou no Hades, que mora o deus (*daímona*) particular protetor, com o qual é dado a cada um conviver e escutar a voz e levar as suas premonições (o que dele escutou) à ação, de tal modo a fazer de si mesmo um agente de seu próprio Deus.

Vemos, enfim, que, tanto no que diz respeito a Anaxágoras quanto a Sócrates, o conceito de ateu de modo algum lhes cabe, tampouco o de impiedade. Ambos foram considerados assim não pela descrença deles em um Deus, ou, mais exatamente, no “que é divino” (conceito que em si congrega o que é excelente, bom, belo e justo), e sim por conceber uma ideia de Deus deslocada das concepções corriqueiras e habituais. O grande crime, tanto de Anaximandro quanto de Sócrates, consistiu em promover a ilustração da mente popular mediante a promoção do saber e da ciência. Mesmo assim foram condenados à morte: Anaxágoras optou pelo exílio; Sócrates findou assassinado (do que a *Apologia* de Platão, e os diálogos, o *Crítion* e o *Fédon*, trazem os detalhes). O inusitado é que ambos foram condenados em nome das divindades gregas, da defesa dos bons costumes, por indivíduos supostamente crentes, tementes a deus, que se faziam passar aos olhos do povo como pessoas do bem, “piedosas” e “com-deus”: tão íntimos do imaginário religioso popular (que lhes deu guarida) a ponto de exercer uma tal perversidade insana em nome de “deus” e da “piedade”.

3 – A ascensão do cristianismo e a ressignificação de conceitos fez dos gregos “vítimas” da noção de “ateísmo” que eles próprios conceberam, e

⁴ Frag. recolhido por Diels em Diógenes Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, 8ss.

⁵ Frag. recolhido por Diels em Hipólito. *Refutação de todas as heresias*, I, 8, 1.

cujo modo de pensar veio a fomentar a posteridade latina. O conceito de “ateu” tomou, entre os doutrinadores cristãos, uma outra dimensão e relevância, e, inclusive, foi usado como estratégia de promoção da doutrina e de unificação do modo de ser e de pensar do cristão dentro de parâmetros da legalidade romana. O império romano tirava o seu sustento e a sua força na vontade popular: quanto mais homogênea e nivelada no modo de ser (na consciência), mais fácil de “governar”. Foi regra entre os romanos que, quanto mais unificado o discernimento popular, menos onerosa a governabilidade. Daí o consórcio do poder político com o religioso, mediante o qual o Império buscava homogeneidade, excluía o diferente e sobrepunha o “um comum” ao múltiplo. O pressuposto do “universal”, concebido por Heráclito em termos de um “um comum a todos”, como expressão de uma sabedoria com validade universal⁶, findou por estimular entre os latinos, não propriamente a filosofia e a ciência, e sim os ideais da governança política.

O cristianismo, no confronto dos intentos políticos do império romano, sofreu ao menos dois momentos bem distintos: o antes e o depois do *Édito de Milão*. O referido *Édito* foi publicado em 313, assinado pelos dois imperadores, o do Oriente e o do Ocidente, com o que decretaram a obrigação dos seguidores da doutrina cristã de adotar para si “o nome de cristãos católicos” (*Código Teodosiano*, XVI, 1-2)⁷. A exigência do nome “católico” decorreu da necessidade de harmonizar (unificar) as inúmeras “gnoses” cristãs dispersas por todo o Império e, ao mesmo tempo, conceder ao cristianismo (sob o título de “católico”) a condição de religião universalmente aceita dentro

⁶ O “um” (*bén*) adquiriu em Heráclito dois claros sentidos: a) vinculado à ordem da lei, mediante a qual o múltiplo da *pólis* vem a se constituir em “um todo” sob uma vontade expressa na lei; b) vinculado à “ordem” do conhecimento, mediante a qual o múltiplo sensível promove um “um” inteligível, o *xynôî pântôn*, o “comum a todos”. Na base do *bèn tò sophón moûnon*, literalmente, “um o sábio único” (DK 22 B 32, apud Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V, 116, e também DK 22 B 41, apud Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, I) de Heráclito, coube a Parmênides (a partir de Xenófanes) a formulação primitiva do sentido epistêmico do “um comum a um múltiplo”. Depois dele, Platão (no diálogo *Parmênides*, 78d) retomou e supôs, para um múltiplo de coisas sensíveis (particulares), uma ideia una e universal, com o que concebeu a necessidade de “uma ideia” proporcional capaz de tornar compreensível “uma pluralidade”. A par de Platão, Aristóteles, na *Metafísica* (I, 990b 9, 13; I, 9, 991a 2) reformulou essa ideia nos termos de um *tò bèn epì pollôn*, literalmente, “o um sobre muitos”. Guilherme de Mörbeck traduziu *tò bèn epì pollôn* por *unum in multis*, Garcia Yebra por “o uno común a muchos”. Temas tratados no *Filósofos pré-socráticos, primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*, 3ª ed., Porto Alegre, Edipucrs, 2012.

⁷ Apud TUÑÓN DE LARA, M. *Textos y Documentos de Historia Antigua, Media y Moderna*. Barcelona: Labor, 1984, p. 127.

do Império Romano. Antes do *Édito de Milão* o cristianismo não gozava de reconhecimento “público” por parte do Estado, de modo que a religião cristã não era tolerada dentro do Império como “religião”, e sim como um movimento, em si mesmo desarmônico (por força das inúmeras gnoses) e, como tal, perturbador da harmonia política requerida pelo Império. Com o *Édito*, o cristianismo veio a ser reconhecido como uma crença a mais no rol das outras crenças reconhecidas pelo Estado. São três momentos: em um primeiro, o cristianismo (com a morte de Pedro e de Paulo, com a sua grande expansão e dispersão em inúmeras gnoses) findou combatido e perseguido; em um segundo momento, com o *Édito de Milão*, sob o título de católico, foi incluído no rol das religiões toleradas pelo Estado; em um terceiro momento (que não se confunde com o *Édito de Milão*), o cristianismo veio ser (no início do VI século, com Justiniano) considerado a “religião oficial do Estado”.

De um ponto de vista da crença, o cristianismo, sob o sustento de preceitos do judaísmo, se ergueu como uma religião monoteísta: disposta a cultivar e a reverenciar apenas um só Deus. Por essa exigência, e no confronto com as demais religiões politeístas, o Deus da crença cristã veio a ser louvado como “o único e o verdadeiro Deus”. Foi por força desse conceito que a cristandade inovou a alcunha de ateu: o ser “ateu”, sob o preceito do “único e verdadeiro Deus”, correspondeu a uma negação completa de qualquer outra divindade a ponto de o “ateu” vir a ser considerado como aquele que, por não crer e reverenciar o Deus cristão, restava “sem deus” algum. Qualquer outro Deus que não o único e verdadeiro era tido como um “deus” impostor, falso e maligno, em síntese, um “não-deus”. “Eu os chamo de ateus (escreveu Clemente, referindo-se aos hierofantes⁸ gregos), com razão, porque eles ignoram que existe o Deus verdadeiro, de modo que temos de ficar longe

⁸ *Hierofante* era o nome que os gregos atribuíam aos sacerdotes (*hieréis*) cuidadores dos “sagrados preceitos” (*hierois lógois*), intérpretes e expositores dos mistérios sagrados, que tinham por função instruir e conduzir os iniciados. O *hierofante* designava, pois, aquele que interpretava e explicava os mistérios, sendo ele próprio o sacerdote iniciador nos mistérios, condição que fazia dele um instrutor e proferidor (perambulante) de discursos. No decorrer do tempo, o cristianismo adotou esse mesmo conceito, inclusive a roupagem, para os seus sacerdotes, aos quais se atribuiu a presidência dos cultos, a preservação, a interpretação e a exposição dos preceitos sagrados da doutrina cristã. A característica fundamental do hierofante grego consistia em ser rapsodo e poeta: era alguém que, sob vestimentas chamativas e suntuosas saía, com seu cajado, de cidade em cidade promovendo e difundindo o referido por todos como o “sagrado” que merece culto e reverência.

deles” (*Protréptico/Exortação aos gregos*, II, 23)⁹. Sob a ressignificação do conceito, Clemente se vale ainda de duas outras justificativas: a) a de que os sacerdotes (hierofantes) gregos invocavam “muitos deuses falsos em vez do único Deus verdadeiro”, e assim procediam “feito o filho da prostituta que invoca muitos pais por desconhecer o pai verdadeiro”; b) “o ateísmo e a religião (*atheótês kai deisidaimonía*)¹⁰ deles (assevera Clemente) são os extremos da ignorância” (*Protréptico*, II, 25).

Epicuro, entre os filósofos, foi a grande vítima da ressignificação. Sobre ele Clemente preferiu as seguintes sentenças: a) “Quanto a Epicuro, eu o esquecerei (*eklêsomai*) por completo, porque ele diz explicitamente que o Deus único não se ocupa com nada...”¹¹. Observação: o conceito de “Deus único” não comparece em nenhum dos escritos remanescentes de Epicuro; b) Epicuro é um homem “sem fé”, um inventor “de mitos e de blasfêmias” e “o arconte máximo do ateísmo (*atheótêtos katárchontî*)”¹². Está visto que Clemente não é nada piedoso contra Epicuro, e pela seguinte razão: porque Epicuro foi, sem dúvida, o mais significativo filósofo grego da “desmitificação” da mente humana. Ele procedeu de um modo oposto a Clemente: a) enquanto Epicuro concebeu a “religião” sob os termos da “piedade” natural, Clemente a restringiu aos ditames de uma crença específica; b) enquanto Epicuro buscou para a piedade natural um lugar seguro no contexto da Filosofia, do bom senso e da razoabilidade humana, Clemente se ocupou em submeter a filosofia à nova religião emergente, valendo-se do seguinte método: aproveitando-se, como se fosse patrimônio seu, tudo o que os filósofos produziram de concordante, e rejeitando o discordante. Clemente (150-215), por exemplo, proferiu como sendo suas as seguintes sentenças de

⁹ “Verdadeiro”, foi traduzido de *óntôs ónta*, com o que Clemente quis expressar um Deus existente de fato, realíssimo.

¹⁰ Em geral, *deisidaimonía* é traduzido por “superstição”, mas já é um modo preconceituoso de tratar a religiosidade grega. Sob o termo *deisidaimonía* os gregos expressavam a crença e a reverência às entidades divinas por eles cultuadas e genericamente denominadas de *daímones*, como deuses amáveis, acompanhantes, protetores e cuidadores atenciosos. Há, em Platão, no *Lísis*, uma referência ao *paidagogós* (ao escravo cuidador da instrução escolar) como *daímona*, conceito com o qual Platão expressa a atitude do protetor e do cuidador. Este é o relato: os jovens, Menexeno e Lísis estavam confabulando com Sócrates a respeito da amizade, e, de repente, “feitos *daímones* surgiram os pedagogos de Menexeno e de Lísis, conduzindo pelas mãos os irmãos mais novos desses dois jovens, aos quais, chamando-os pelos nomes, ordenou que os acompanhassem para casa, pois já era tarde” (*Lísis*, 223 a).

¹¹ *Protréptico*, V, 66. Epicuro, frag. 368, apud Usener.

¹² *Strômateis/Miscelânea*, I, I, 1.

Epicuro: “O mais importante fruto da justiça está na ausência de perturbações (na *ataraxía*)”; “A mais abundante de todas as riquezas está na *autárkeia*” (*Strômateis/Miscelânea*, IV, VIII, 305).

Bem antes do *Édito de Milão* (313), ainda no tempo de Justino (100-165), os próprios cristãos eram considerados ateus, como consta nestes testemunhos: a) na *Apologia* de Justino: “Assim como Sócrates, que, ao investigar a potência da reta razão a fim de esclarecer (...) e afastar os homens dos *daímones* (...), acabou executado como ateu e ímpio sob a alegação de que estava introduzindo novos deuses, agora tentam fazer o mesmo conosco”; eles “também nos chamam de ateus, mas, em se tratando de tais deuses, confessamos ser mesmo ateus” (*Apologia*, I, 5, 3; 6, 1). A retórica de Justino é contundente: de um lado, como quem se solidariza, se vale de Sócrates a fim de justificar e de esclarecer seu feito; de outro, inclui Sócrates no rol de “ateus” em favor do Deus que ele (Justino) quer defender contra os *daímonas* e os deuses que o Sócrates defendia; b) também Clemente de Alexandria lamenta o fato de os filósofos de seu tempo considerarem os cristãos como ateus:

Assim como fizemos no nosso sexto e sétimo livro dos *Strômateis*, consagrado aos comentários sobre a verdadeira filosofia (...), continuaremos a demonstrar que os nossos adeptos, ao invés de serem uns ateus, como os filósofos imaginam, são sim os únicos que prestam a Deus o culto que lhe corresponde (*Strômateis/Miscelâneas*, VI, I, 463).

Em ambos os testemunhos, o conceito de “ateu” comporta a conotação que o cristianismo difundiu sob o termo, qual seja, “sem Deus”. Imerso nos lamentos de Justino e Clemente comparece principalmente o espanto (o estranhamento) dos gregos e latinos com relação à doutrina cristã da trindade¹³, com a qual reverenciavam um só Deus em três pessoas (uno e trino) ao mesmo tempo. O estranhamento despontou já entre os filósofos no tempo (e por força da pregação) de Paulo de Tarso. A esse respeito há um relato nos *Atos dos Apóstolos* (redigido por Lucas) que reproduz uma confabulação de Paulo no Areópago¹⁴ com alguns membros do Conselho que eram adeptos

¹³ No *Helenização e recriação de sentidos* dedicamos três capítulos às controvérsias vinculadas ao tema da trindade.

¹⁴ Pelo que consta em Plutarco (*Sólon*, XIX, 1) e em Cícero (*De officiis*, I, XX, 75), o Areópago remonta a Sólon que o concebeu como um Conselho com funções e encargos cívicos, como “guardião das leis”. “O Conselho do Areópago era o guardião das leis e vigiava os oficiais para que exercessem seus cargos em conformidade com as leis” (ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*, IV, 4 – Edição Bilingue. Tradução de Francisco Murari Pires. São Paulo: Hucitec, 1995).

da doutrina estoica e epicureia. Tais membros (referidos como “filósofos estoicos e epicureus”) manifestam grande espanto em relação ao “*deus (daimoníon)* estranho” difundido por Paulo na “nova doutrina (*didaché*)” com a qual anunciava “muitas novidades” (*Atos dos Apóstolos*, 17, 16-21)¹⁵. Naquela ocasião, Paulo não é, a rigor, acolhido por eles como um “ateu”, e sim como um crente que difunde a doutrina de um “deus estranho”, sob duas conotações: a) “estranho” porque não pertencia ao rol dos deuses do panteão (*pántheon*) [termo que, além de expressar a totalidade, designava também o Templo (o dito *Pántheon*) dedicado ao culto e louvação de “todos” (*pan*) os deuses (*theon*)]; b) “estranho” porque sustentava uma doutrina fora dos padrões habituais dos gregos.

Com o cristianismo, a palavra grega “ateu” (*á-theos*) assumiu a literalidade de sua significação – não-Deus ou sem Deus – com a seguinte conotação: não reverenciar o Deus cristão significava negar o verdadeiro Deus e assim se pôr na condição de não crer e reverenciar Deus algum. O cristianismo trouxe, entretanto, uma inovação: instados pelas leis romanas a formular alegações de razoabilidade (que dissuadissem o fanatismo e as discórdias *gnósticas*) quanto aos princípios da doutrina, os doutrinadores foram forçados a organizar a cristandade como um instituto jurídico e teológico, e também como um poder hierárquico. A hierarquia foi uma estratégia concebida em meio ao comando militar dos gregos e romanos como meio de facilitar a obediência e as relações de subordinação. O termo grego *hierarchía* tem sua origem nas relações dos hierofantes (sacerdotes ou sacerdotisas) com o sagrado (*hierós*, augusto e poderoso), perante o qual manifestavam uma relação de admiração, respeito e reverência, e, conseqüentemente, se colocavam a serviço (ao cumprimento das ordens), sob a seguinte hierarquia: da palavra do deus à proferição do hierofante (porta-voz e intérprete) à audição do crente ao qual cabia acolher (sem contestar, apenas entender, recorrendo, inclusive, ao próprio hierofante) a “veracidade” do dizer divino.

Foram duas as exigências decorrentes dos padrões cívicos da religiosidade romana que, quanto ao aspecto jurídico, requeriam dos credos religiosos que se organizassem em uma Instituição juridicamente reconhecida e hierarquicamente constituída. Este era o objetivo: tornar o Instituto passível de

¹⁵ FONTES: *La Bible de Jérusalem*. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris: Les Éditions du Cerf, 1974; MERK, A. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Romae: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1964; ZERWICK, M. *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. Romae: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1953.

imputação jurídica e sujeitar os membros (submissos a uma escala de poder) à obediência e ao comando. O governo romano era extraordinariamente vigilante e cioso quanto à interferência do fervor religioso entre os povos de seu domínio, principalmente do fervor dos que se denominavam cristãos, dispersos em inúmeras seitas gnósticas, cada uma com seus evangelhos e sem um comando central unificador. Era praxe dos romanos requerer de qualquer fomento, em termos de devoção ou de agrupamento sob uma crença, a obrigação cívica de respeitar uma fronteira de tolerância recíproca, quer entre as comunidades (com suas seitas e templos), quer no confronto das tradições romanas. O grande objetivo consistia em serenar os mais diversos credos dentro de um certo território de bom senso e de razoabilidade. Era forçoso garantir a tolerância em favor da paz e da governabilidade. Daí que, a fim de dissuadir o fanatismo (o descontrole) da mente popular (em geral carente de instrução e de autocontrole racional e de fácil manipulação), o Império obrigava os institutos religiosos a se manterem serenos dentro do território da própria crença, de seus templos e do rigor da lei.

Aqui se impôs a grande dificuldade que germinou com o cristianismo: a extensa divisão em “gnoses” cristãs, cujo conceito, na época, expressava um modo específico de “conhecer”, em termos de posse, aceitação e acolhimento da doutrina cristã, quer em termos teóricos/doutrinários, quer práticos, relativos a modos de ser e de agir em conformidade à gnose arrebanhada em comunidades dispersas. O fato é que o cristianismo, inicialmente, logo após a morte de Paulo e dos principais discípulos, se expandiu em inúmeras seitas que vieram a se organizar em comunidades “autônomas”, espalhadas por todo o Império sem um centro aglutinador. Na falta de um elo (de um controle) universal, as comunidades locais findaram por elevar um sério conflito de interpretações e uma farta desunião, a ponto de instar o próprio Império a tomar para si a obrigação de fomentar (exigir) o entendimento, para o que, enfim, chamou para si (cortejou) os principais expoentes (com capacidade política e de persuasão) em favor de seu objetivos: a) unificar as gnoses adequando-as às normas religiosas do Império; b) convencer a elite patricia de que a nova religião era capaz de, efetivamente, unir e não de desagregar (indivíduos, comunidades e povos); c) que a doutrina favorecia a ilustração e o entendimento, e não a promoção da discórdia e do fanatismo; d) que os embates teóricos entre as diversas comunidades gnósticas eram passíveis de sujeitar-se à concordância, e de, enfim, encontrar uma só gnose unificadora mediante um só credo de fé.

O processo foi longo, mas, de concílio em concílio (um deles, o de Niceia, em 325, convocado e presidido pelo próprio Imperador Constantino, Flávio Valério), de assembleia em assembleia, de decreto em decreto, as comunidades foram se ajustando: os discordantes foram paulatinamente excluídos e os concordantes unificados em um só credo¹⁶. “Reunidos em Niceia (isto foi o que decretou o Concílio), os padres estabeleceram os limites das definições de fórmulas precisas, das quais a teologia não pode se esquivar”¹⁷. É inequívoco, no contexto do Império Romano, o desenvolvimento do poder religioso sob a tutela do poder político. Foi, por sua vez, no Concílio de Cartago, de 397 (fim do século IV), que se decretou uma só ortodoxia regimental: dizia o Concílio que, “fora das Escrituras canônicas”, “nada” fosse “lido na Igreja sob o nome de Escrituras sagradas” (*Denzinger*, 92 [158], p. 35).

O fato é que o sucesso do cristianismo dependeu, sobretudo, dos doutrinadores que se dispuseram a se aliar, ou ao menos não se indispor (não conflitar), com o poder imperial estabelecido. Foi assim que o cristianismo, como religião emergente, e em extraordinária expansão, se viu levado a cumprir vários objetivos: a) instituir (se reformular) teologicamente, para o que se valeu da lógica e da filosofia; b) dar serenidade conceitual aos seus princípios; c) promover um arranjo harmonioso dos inúmeros embates e conflitos teológicos; d) serenar o desvario (o fanatismo); e) enfim, promover uma certa universalização da reverência e da piedade (*eusêbeia*) cristã. Foi, sobretudo, em vista de todo esse labor que o cristianismo se viu levado a formular uma teologia (um *logos* conceitual sobre Deus), e pela seguinte razão: porque a filosofia gozava de um trânsito extraordinário entre os acadêmicos (que tinham na obra de Platão e de Aristóteles seu maior referencial), e entre políticos e membros da “elite” romana, em meio aos quais imperavam as disputas doutrinárias dos céticos, dos estoicos e dos epicureus. São, pois, fundamentalmente dois fatores que interferiram na ascensão do cristianismo: a sua universalização (união) interna e o seu acolhimento externo, não propriamente o popular, e sim pelas “elites” intelectuais, política e patricia. Ocorre que o cristianismo, no que concerne à expansão popular, com Paulo de Tarso, mediante inúmeras viagens (em

¹⁶ *Primeiro Concílio de Niceia*; apud DENZINGUER, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbre*. Versión por Daniel Ruiz Bueno, Barcelona: Herder, 1963, (125), 54, p. 23.

¹⁷ *Discours*, XXV, 8, 1209 A 25-27, p. 176; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 24-26. Introduction, texte critique, traduction et notes par Justin Mossay et Guy Lafontaine, Paris: Les Éditions du CERF, 1981.

geral acompanhado de Lucas) e através de cartas (ao estilo de Epicuro), fora amplamente difundido nas principais cidades do coração do Império. Sem Paulo o cristianismo não teria existindo!

Não cabe aqui demorar na análise¹⁸, mas ainda se faz necessário levar em conta que, na busca por reconhecimento e espaço na intimidade do poder romano, os doutrinadores cristãos se viram na obrigação de promover duas labutas distintas, porém, complementares: a) o fomento da doutrina erigida sob os ditames (princípios) da mensagem cristã originária que justificava a existência de um Deus (compatível com o rol dos deuses romanos); b) a justificação teórica desses mesmos princípios, valendo-se da argumentação filosófica com a qual os doutrinadores trabalharam uma teologia racional assertiva sob o conceito do “verdadeiro Deus” superior aos demais. A filosofia foi por eles louvada sob dois conceitos: como a *propaideia* (a educação preparatória) e como o *proágon* (o prelúdio preparatório) do doutrinário cristão.

A maioria dos que se apresentaram como teóricos do cristianismo não era constituída de populares instruídos, tampouco de chefes de comunidades gnósticas locais, e sim de sofistas e de filósofos convertidos ao cristianismo. O acesso ao estudo inicial, oferecido para a infância e adolescência, contava com o apoio do Estado. Porém, o efetivo envolvimento com a ilustração (já na infância e adolescência) dependia do amparo e cuidados familiares. A continuidade do estudo, na juventude, ao ter acesso a professores particulares e aos livros de leitura disponibilizados para esse fim, dependia do sustento da riqueza e do ócio garantido pelos pais aos seus filhos. A educação filosófica entre os gregos e os latinos sempre foi aristocrática e elitista. Os filhos da pobreza, desde cedo, se enredavam nas oficinas, nos afazeres do campo e nas prestações de serviços.

A vinculação do doutrinário cristão com doutrinas filosóficas não se deu ao acaso, e sim com um objetivo bem definido: fazer do cristianismo uma doutrina plenamente aceita pelos “intelectuais” da época, e, mais do que isso, fazer dele a religião do homem civilizado. Naquela época, um homem culto era tido como aquele que tinha tempo livre e dinheiro o bastante para cultivar o saber helênico, e um Estado civilizado era aquele que submetia a sua cidadania aos ditames da lei. Ora, foi assim que o cristianismo, por força dos referidos sofistas e filósofos convertidos, quis ser (por interesse e

¹⁸ Tema que tratamos longamente em uma obra específica: *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo, séculos II, III e IV*, 2ª ed. revisada e ampliada. Editora da Universidade de Caxias do Sul: Caxias do Sul, 2017.

por obrigação) ambas as coisas: tanto a religião do homem culto, quanto a religião do Estado civilizado.

De um ponto de vista erudito, a doutrinação cristã buscou se expandir por sobre as doutrinas filosóficas mais acolhidas e salientes daquela ocasião: a estoica e a epicureia. Elas eram tão difundidas que, como visto, o próprio Paulo de Tarso se viu levado a debater em Atenas com eles. Em sua passagem por lá (como consta nos *Atos dos Apóstolos*), Paulo entrou em conflito com tais filósofos, a ponto, inclusive, de ser considerado por eles como um “ateu” defensor de um *logos* estranho. Eis o que registrou Lucas:

Quando Paulo estava em Atenas (...) certos filósofos epicureus e estoicos discutiam com ele e alguns questionavam: “o que mesmo quer ensinar esse *spermológos* (= semeador de palavras ilusórias, charlatão)?” Outros respondiam: “parece que é o anunciador de um deus (*daimónion*) estranho.” [...] Por isso convidaram Paulo ao Areópago, onde lhe perguntaram: “podemos então conhecer qual é essa nova doutrina (*didaché*) que estás anunciando? Muitas novidades chegam aos nossos ouvidos, e queremos saber quais são.” (*Atos dos Apóstolos*, 17, 16-21.)

Sob os conceitos, o de “charlatão” (*spermólogos*) e o de “anunciador de um deus estranho”, Lucas infiltra claramente a intenção de sobrepor em Paulo a alcunha do *asebés*, ao modo como os detratores atenienses submeteram Sócrates à condenação. Os dois conceitos no enunciado de Lucas comportam uma função estratégica: induzir o leitor a vincular Paulo (o anunciador de um novo Deus universal) a Sócrates (aquele que dizia ser porta-voz de um *daimónion* particular). Quanto às outras duas proposições (“conhecer qual é essa nova doutrina” e “queremos saber quais as novidades dela”), permitem inferir ao menos duas coisas: uma, confrontar a “nova doutrina” com as demais e, enfim, fazer dela, uma doutrina filosófica plausível e aceitável pelos filósofos da época; outra, realçar a doutrina cristã como uma efetiva novidade, da qual Paulo era o *didáskalos* (o instrutor e anunciador). Sob tais intuitos, Lucas, ao realçar a figura de Paulo, tende a buscar espaço para a doutrina cristã no universo do debate dialogal (do qual Platão fora o grande mestre) entre as doutrinas filosóficas da época. Daí se observa que, já com Lucas e Paulo, a doutrina cristã não quis apenas ser uma crença (um credo ao modo das *deisidaimonía* gregas), e sim uma filosofia no contraposto das filosofias tradicionais, particularmente das doutrinas neoplatônica, estoica e epicureia.

Não foi, com efeito, pelo debate que o cristianismo se consolidou como doutrina, e sim por outros meios, primordialmente mediante uma *didaché*

(um ensino bem mesurado) que implicou em uma certa estratégia de comunicação retórica destinada a promover um acolhimento popular, intelectual e político. Forçado a atender as obrigações legais e cívicas requeridas pelas leis do Império, a *didachê* se viu levada a dialogar com os próprios imperadores em busca de atenção e de acolhimento. A questão de base partiu do seguinte pressuposto: dado que o cristianismo se expandia extraordinariamente entre os populares, e, portanto, incidia na fonte de manutenção e de sustento do poder político imperial, não houve outra maneira senão equacionar a vontade do povo com a do Império.

Pela dedicatória que Justino (um dos primeiros a buscar adequação entre a doutrina cristã e as exigências do Império) estampou em sua *Apologia*, fica claro como a referida *didachê* encontrou o seu destino. Assim se expressou Justino: “ao imperador Tito Élio Adriano Antonino Pio César Augusto, ao seu filho Veríssimo, filósofo, a Lúcio, filho natural do César Augusto, ao filho adotivo de Pio, amante do saber, ao sacro Senado e a todo o povo romano” (*Apologia*, I, 1). Pela dedicatória, fica evidente o empenho de Justino no sentido de ganhar a confiança e o acolhimento dos três segmentos constitutivos do poder imperial: o imperador (e seus sucessores), o “sacro Senado” e “todo o povo romano”. O fato de ele nomear de “filósofos” toda a trupe imperial mostra o quanto tal título era ambicionado e almejado pela elite patrícia romana.

4 – O presumido ateísmo de Epicuro tem sua origem em uma mentalidade grega forjada a partir de Píndaro (518-438 a.C.): do verso (*gēnoi oïos essî* – *Ode Pítica* II, v.72) do qual derivou a máxima “tenha coragem de ser homem, não queira ser um deus”. Píndaro propagou um modo de pensar que despertou uma consciência que levou poetas, sofistas e filósofos a questionarem as relações humanas perante os pressupostos teológicos tradicionais que concediam aos deuses o governo e a destinação da vida humana. A máxima reverberou por toda a Grécia feito um aprendizado: o de que cabe ao humano cuidar de si e do cosmos como uma responsabilidade sua e não dos deuses. O verso de Píndaro também promoveu uma desconfiança nos guardiões do consuetudinário, no sentido de que a máxima poderia promover o “ateísmo”, isto é, fazer o povo desacreditar que era dos deuses os cuidados quanto ao governo da vida humana e cósmica. O objetivo era este: estando o povo sujeito à vontade dos deuses, estaria igualmente subordinado e dócil aos anseios dos governantes!

São, pois, duas questões aqui a se considerar: uma, a desconfiança alimentada pelo *éthos* tradicional (pelo consuetudinário) que via na máxima a promoção do descaso, feito uma descrença (impiedade e irreverência) no poder dos deuses sobre o governo do humano; outra, a confiança (difundida entre os filósofos) no sentido de que compete aos humanos e não aos deuses o governo (o cuidado) de si e do cosmos. Do ponto de vista dos filósofos, a proposição fundamental veio a ser esta: de que só é possível “vir a ser” (elevar-se) em humanidade mediante conhecimento de si, dos limites e das possibilidades concernentes à própria natureza, suporte e sustento da edificação humana em seu próprio território, isto é, dentro de seu *télos*.

Aqui, fazendo um parêntesis, é preciso considerar o que os gregos, bem como os latinos (que traduziram *télos* por *finis*) concebiam sob o conceito de *télos*, com um diferencial, sob dois conceitos que não são comuns entre nós: o de tempo cíclico e o de imanência. É preciso levar em conta que o nosso modo de pensar findou forjado pela concepção cristã do tempo linear que priorizou o conceito de transcendência mais que o de imanência, e, com ele, alardeou o *télos* para além da vida mais do que imerso na vida, a ponto, inclusive, de pôr o principal da vivência no “depois” (no amanhã, no futuro) e não no hoje. Daí que o *télos* dos gregos (bem como o *finis* dos latinos) não dizia respeito a alguma “finalidade” a se alcançar fora do sujeito e de sua órbita natural, e sim era imanente ao “território” de si mesmo e ao ciclo de vida que lhe concerne.

Na linguagem ordinária deles e em referência à *pólis*, o *télos* expressava as “extremidades” (fronteiras) de uma circunscrição enquanto pertencimento geográfico e/ou territorial. Foi esse modo de pensar que levou os filósofos a considerarem o *télos* (o fim, a fronteira, o limite) e a *arché* (o início, o começo) dentro de uma só demanda teórica, visto que um presume o outro: o fim e o início de uma porção territorial coincidem. A linha limite que demarca o fim do território de uma *pólis* coincide com o início deste mesmo território. Daí que *arché* e *télos* se dão reciprocamente e de tal modo que não é possível pensar o “fim” (a realização ou efetivação) de algo sem circunscrever neste processo a *arché* que lhe concerne. De um ponto de vista relativo ao processo da geração, do nascimento (do germinar da semente) à morte, o presumido como fim coincide com um processo de realização inerente ao começo (à *arché*). O fim, por exemplo, de uma semente (*spérma*) consiste em germinar um *télos* inerente a ela mesma e que se move desde a *arché* de sua geração; em outras palavras: o fim (o *télos*) é um princípio de realização que se move desde a *arché* (o início) de uma certa germinação.

No que concerne ao humano, assim sentenciou Aristóteles: “relativo a nós, o *télos* de nossa *archê* é o *logos* e o *noûs*, de modo que é em vista deles que cabe requerer o cuidado quanto à gênese de nós mesmos e de nossos valores (*tôn ethôn*)” (*Política*, VII (IV), 15, 1334 b 15). Entre o germinar físico e o germinar do “humano” há um diferencial: enquanto as sementes humanas (o óvulo e o esperma), de um ponto de vista físico, se desenvolvem mediante um processo de determinação natural; a geração do humano, ao contrário, carece de nós, de muito empenho e de constantes cuidados. Ninguém, por natureza, se depara em si mesmo com o germinar do *logos* (do domínio da palavra) e do *noûs* (do exercício do pensar) espontaneamente. Daí que, de um ponto de vista físico, basta apenas mirar-se no espelho e reconhecer “este sou eu” (se assumir, se acolher e se amar); de um ponto de vista da ideação do humano, é preciso mirar no “que é divino” e por ele se agendar em busca do melhor!

Sob essa condição, para além de se reconhecer “este sou eu” e de se cuidar, é preciso inevitavelmente se conhecer. Eis aí a razão pela qual a máxima derivada de Píndaro – “contenta-se em ser homem, não queira ser um Deus” – se expandiu entre os gregos como um complemento das duas anteriores: do “conhece-te a ti mesmo” e do “nada em demasia”. A essas três máximas, veio acrescentar-se uma quarta, “não ignore os teus limites”; esta máxima, entre os filósofos, ecoou com o seguinte significado: “conheça seus limites e suas possibilidades”, ou seja, “tome ciência das suas circunstâncias”. Ela estimulou o filósofo e a filosofia nestes termos: “vença os seus limites prosperando em suas possibilidades, em conformidade ou tendo em conta as suas reais circunstâncias naturais, o conhecimento e o cultivo das próprias forças”. Vê-se, pois, que todas essas máximas estão entre si entrelaçadas e que, inegavelmente, se puseram presentes na construção teórica do *éthos* caracterizador do desenvolvimento histórico da filosofia e do filosofar em geral.

Do adágio derivado da ode de Píndaro surtiu a consciência da necessidade de que cabe ao “humano” (não nos termos restritos ao *anér/andrós*, mas ao *ánthropos*¹⁹) fazer “germinar” a si mesmo por si mesmo, e, conseqüentemente, promover a sua destinação humana dentro de seu próprio território, ou seja, imerso em suas circunstâncias naturais, quer subjetivas, quer universais, comuns a todos. Esta é a questão: as sementes do humano (o esperma e o óvulo, unidos) contêm em si apenas a realização de seu ser

¹⁹ O *anér/andrós* designava o homem em oposição à mulher enquanto que o *ánthropos* expressava o gênero humano (o homem e a mulher) em oposição aos deuses.

animal (biológica ou fisicamente considerado), mas não o da humanidade que requer dedicação e empenho, e, sobretudo, ilustração. Sem instrução e educação o humano não vai a lugar nenhum: fica estacionado e restrito às requisições naturais da realização que concerne a qualquer ser animal destinado a se reproduzir e a se preservar, para o que faz um uso apenas estratégico (astucioso) do próprio cérebro.

Da máxima de Píndaro, o poeta Sófocles (496-406 a.C.) foi o grande divulgador. Ele a difundiu em duas ocasiões: a) uma, no *Édipo em Colono* (vv.136-137), no trecho em que retrata o drama derradeiro de Édipo. Ali, Sófocles deixou bem claro que Édipo, apesar de todo o seu drama e tragédia, em momento algum se dispôs a desvincular o seu “destino” dos augúrios dos deuses; antes, os acolheu, ao modo, porém, de um enfrentamento de si como quem gerencia a si próprio tomando para si a vontade do seu deus (do seu *daímon*) regente e protetor; b) outra, no *Ajax* (vv. 758-761), sob estas palavras: “aqueles (vaticinou Sófocles) que desconsideram a medida e os limites humanos, que se deixam carregar pelos deuses, [...] duramente sucumbem no infortúnio, porque pretendem, com a ajuda dos deuses, elevar a natureza humana (*ánthrōpou phýsin*) para além da capacidade humana (*ánthropon phronēi*)”²⁰.

É inegável a repercussão da máxima de Píndaro nas palavras de Sófocles. A advertência é a mesma: aquele que se dispõe a ser um deus, desiste de ser homem. Aquele que entrega aos deuses o seu destino, se furta da capacidade (que consiste em uma habilidade, e, enfim, em virtude) de enfrentar a si mesmo e de gerenciar por si mesmo a própria vida. Sófocles, portanto, a partir de Píndaro, presume um “ateísmo” reverso: aquele de alguém que crê em seu Deus a ponto de desacreditar em si mesmo e de sonegar para si próprio a tarefa da edificação de sua própria humanidade. Ora, Epicuro vai de encontro a essa tradição, que, igualmente, reverberou em Sócrates, este que, por sua vez, fez do “conhece-te a ti mesmo” seu principal objeto de investigação. Do mesmo modo procedeu Epicuro, sob o pressuposto segundo o qual “conhecer a si mesmo” corresponderia primordialmente a conhecer os limites e as possibilidades consoantes às pulsões da própria natureza. Daí

²⁰ Traduzimos *phrónēsis* por “capacidade”, a fim de não lhe arrendar o sentido de habilidade ou aptidão falquejada na interioridade humana em vista da execução de um determinado fim. *Phrónēsis*, em geral, é traduzido por prudência, mas, mesmo sob esse sentido, ela não se desvincula do conceito de “capacidade” ou de “habilidade” concernente a um modo de ser que comporta “virtude”: aquilo que os gregos denominavam de *aretē* = de excelência, força ou vigor educado em vista de um determinado modo de ser e de agir.

que o conhecer a si mesmo de Epicuro veio a corresponder à busca de quem sou, a fim de ser (tornar-se) a si mesmo, e, por sobre o plano da própria realidade (verdade) natural, se edificar na virtude humana de germinar em si mesmo o atributo humano caracterizador da essência de seu ser.

De modo algum cabe a Epicuro (assim como não coube a Píndaro, a Sófocles e a Sócrates) a alcunha de “ateu”, e pela seguinte razão: porque nenhum deles, especificadamente Sócrates e Epicuro, na busca do “edificar-se” humanamente (do fazer em si germinar o humano) em sua natureza e verdade próprias, jamais desconsideraram a necessidade de que urgia se fazer semelhantes aos deuses, ou seja, mirar-se e encontrar no “divino” o modelo e o alimento da edificação humana. “Como dissemos antes (sentenciou Sócrates a Alcibíades), como norma de ação deveis ter sempre em mira o esplendor divino (*tò theïon kai lampròn*)” (*Primeiro Alcibíades*, 134 d)²¹. Platão, no *Fédon* (84 a-b), presumiu para o filosofar (para o exercício do pensar racional) apenas uma saída: tomar “o verdadeiro, o divino (*tò theïon*), o que escapa à opinião, por espetáculo e também por alimento”.

Presumir que indivíduos com tais propósitos sejam ateus, não faz sentido algum, e, inclusive, desdenha o verdadeiro significado da reverência humana perante a divindade. “Ateu”, por suposto, é exatamente aquele que não promove em si mesmo o divino, ou seja, que não toma os atributos do que é “divino” como “espetáculo” (espelho ou reflexo) e como modelo e alimento de sua própria edificação. Ateu, então, vem a ser aquele que usa Deus ou o divino apenas para levar vantagens, para tão somente afagar seus medos, suas crendices, suas ansiedades, suas desilusões e seus malfeitos. Não está com Deus quem apenas alardeia o nome dele sem envolver “o que é divino” no cuidado e no governo da própria vida. Justo por isso que o “ateu” é aquele que quer ser visto “com deus”, mas sem almejar para o “ser homem” a excelência do ser divino.

5 – Algumas máximas de Epicuro a respeito dos deuses por si só demonstram como, de um ponto de vista teórico, não tem fundamento presumir que Epicuro é um “ímpio” ou um “ateu”. De um ponto de vista prático, ou seja,

²¹ Acompanhamos a tradução de Carlos Alberto Nunes, com a seguinte modificação: evitamos traduzir “*tò theïon kai lampròn*” por “esplendor de Deus”, porque facilita alguns mal-entendidos, por exemplo, presumir o monoteísmo. Optamos por “esplendor divino”, porque, do ponto de vista platônico, “ter em mira o esplendor divino” significa mirar-se no que é belo, bom e justo em conformidade com o que presumiu no contexto da sua chamada teoria das ideais. (Cf. *Ética e Política*, capítulo IX).

do que consta enquanto relatos da vivência de Epicuro, não dá para inferir que ele tenha sido um ateu. A esse respeito, consoante o que consta no *Primeiro Alcibíades* de Platão, Epicuro tomou para si o pressuposto segundo o qual é preciso ter em mira, “como norma de ação”, o “esplendor divino”. De um ponto de vista teórico, não cabe dizer ser ele ateu, em vista, por exemplo, do que difundiu entre seu discípulos através da *Carta a Meneceu*: “os deuses realmente existem (*theoî mèn gàr eisîn*), e é evidente (*enargês*) o conhecimento que temos a respeito deles” (§123); de um ponto de vista prático, como chamar de ateu alguém que conformou (mirou) o seu agir moral nos atributos do esplendor divino?

Os que conheciam e usufruíam da convivência de Epicuro costumavam dizer dele várias coisas: a) que ele dispensou extraordinária “gratidão (*eucharistía*) para com os seus genitores (*gonéas*)”; b) que ele praticou a “beneficência (*eupoíia*) para com os seus irmãos” – que eram três: Néocles, Queredemos e Aristóbulo (Gassendi, 2006, I, I, 8, 1, pp.62-63); c) que ele tratava com doçura (*hēmerótes*) os serviçais (*oikétas*) de sua convivência, incluindo-os, inclusive, em seu testamento (D.L., 2005, X, § 21); d) que nele “era visível o grande apreço dispensado aos seus irmãos, em benevolência e cuidado para com eles – *eúnoian autoû kai kēdemonían*” (Usener, *Epicurea*, frag. 178, 15-16, p.155)²²; e) no rol dos fragmentos recolhidos em Enoanda, consta um trecho de uma carta (dirigida à sua mãe) que expressa toda a *eusébeia* filial de Epicuro para com ela: “não quero que nada te falte e que para mim sobre, prefiro que para mim falte, mas não para ti” (Diógenes de Enoanda, frag. 126)²³; f) de Hermarco de Mitilene, o primeiro escolarca do Jardim, há um testemunho que o louva, nestes termos: “a vida de Epicuro, se comparada à dos demais, pode ser considerada, no que diz respeito à delicadeza no trato com as pessoas e à sua capacidade de se contentar com pouco, como extraordinariamente prodigiosa” (*Sentenças vaticanas*, 36)²⁴; g) ainda em Diógenes Laércio (X, §10) há um outro registro que diz: “a reverência

²² Registro recolhido em Plutarco, em sua obra *Sobre o amor fraterno* (*Peri philadelphías – De fraterno amore*). “*On sait que les frères d’Epicure lui témoignèrent toujours le plus grand respect en reconnaissance de son dévouement et de sa sollicitude pour eux...*” (*De l’amitié fraternelle*, 16, disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/amitie.htm>).

²³ Apud DELATRE & PIGEAUD, 2010, p.1064: “*Car ne je ne veux pas que tu manques de quelque chose pour que j’aie plus qu’il n’est besoin. Je préférerais, moi, être prive de quelque chose pour que ce ne soit pas ton cas*”. Idem SMITH, 1993, pp.555-558.

²⁴ Foi em Mitilene que Epicuro fundou a sua primeira escola, e lá obteve a adesão de Hermarco, que, mais tarde, uns quarenta anos depois, veio a substituí-lo, em Atenas, na direção da Escola.

(*hosiótetos*)” de Epicuro “para com os deuses e o seu amor pela pátria” eram indescritíveis²⁵. *Hósios* diz respeito ao que é “sagrado”, “santo” e que, portanto, merece reverência (a *eusébeia*).

Para o tema da *eusébeia*, Epicuro, como consta no elenco de Diógenes Laércio, dedicou duas obras: “*Sobre os deuses – Perì theôn*” e “*Sobre a religião – Perì hosiótetos*” (X, §27). Na *Carta a Heródoto* (§76-77), distinto das convicções habituais dos gregos, Epicuro não incluiu os astros no rol dos deuses ou dos entes divinos reverenciados pela tradição, tampouco admite que os fenômenos celestes, o eclipse, os raios, os trovões, etc., dependam da vontade deliberativa dos deuses (Lucrécio. *De rerum natura*, V, v.1185ss.). Epicuro, assim como Anáxagoras, também não concede aos astros (a Gaia, a Hélios, a Selene, etc.) a condição de seres divinos. Ele não os “reverencia” como deuses, e, inclusive, considera as opiniões dos que assim os concebem como sendo “falsas”. Essa foi uma das razões pela qual, já em seu tempo, foi considerado “ateu” e denominado de “ímpio” (de *asebés*, de irreverente) pelos seus contemporâneos, perante os quais assim se defendeu: “Ímpio (*asebés*) não é aquele que não reverencia os deuses cultuados pela maioria, e sim aquele que atribui aos deuses as mesmas falsas opiniões cultivadas por essa mesma maioria” (*Carta a Meneceu*, §123/124).

A defesa de Epicuro é bastante clara e contrapõe a importância da ilustração contra a falta dela, prioriza a mente instruída contra o intelecto destituído de educação. Do ponto de vista dele, “ímpio” (o *asebés*, o protótipo grego do “ateu”) não é aquele que contesta as falsas opiniões mimadas pelas crenças tradicionais, e sim aquele que, dotado de alguma ilustração ou saber, resta recluso no mesmo universo das opiniões rasas cultivadas pela maioria, permanecendo perante os seus (os da proximidade) incapaz de transformar e de iluminar. Aí está o *asebés* (o ímpio) da proposição de Epicuro. Trata-se, em outras palavras, de alguém que, detentor de alguma instrução (técnica, teórica ou prática), hoje diríamos “detentor de algum diploma”, continua reverenciando os mesmos princípios precários, quando não falsos, do culto da maioria, dos que não tiveram oportunidade ou disposição de ilustrar a si mesmos e os demais. “Ímpios”, na proposição de Epicuro, são aqueles que, instruídos em um determinado ofício ou profissão, se mantêm, entretanto, no mesmo nível da “ignorância” popular.

“Ignorância” vem entre aspas em razão de que não se trata de um atributo que cabe especificadamente aos populares, aos que não tiveram oportunidade

²⁵ “(...) *pròs theòus hosiótetos kai pròs patrida philías*” [D.L., (2005), X, §10].

de acesso à instrução, e sim aos que tiveram, mas restaram estacionados no nível dos preconceitos (das discriminações e das fobias) estruturais da cultura. Daí que o verdadeiro “ignorante” não é o popular, e sim aquele que teve acesso ao estudo e à qualificação, e que, inclusive, desenvolveu certas habilidades de ofício (é um bom médico, bom advogado, bom dentista, bom veterinário, bom matemático, bom lógico), mas, mesmo assim, restou no mesmo nível da dita “ignorância” popular: em nada ultrapassou seus ancestrais que não tiveram acesso à ilustração! Não se trata, com efeito – isto é importante de ser dito –, de uma “ignorância” que atinge apenas o “diplomado”, mas todo o sistema “educador” que o gerou, e que, igualmente, carece de reciclagem e de reforma.

São duas questões que, com relação aos deuses, confabulam em Epicuro: de um lado, as ideias ou opiniões populares tidas como falsas, mesmo que, a esse respeito, tais opiniões componham o “nível de verdade” daqueles que as reconhecem como corretas ou verdadeiras; de outro, as opiniões efetivamente verdadeiras, testadas e expressas mediante critérios da argumentação lógica concernente a uma teologia racional que continuamente se recicla em favor do melhor, da excelência e da verdade. Aqui, a questão se põe não por um conflito dialético em que o falso e o verdadeiro se excluem, e sim pelo que ambos, em sentido complementar, confabulam em reciprocidade, em que a verdade busca meios de acessibilidade no sentido de disponibilizar o falso a se abrir em favor do verdadeiro. Nesse sentido, o principal da questão nada tem “contra” aqueles que, por inúmeras razões ou circunstâncias, estão estacionados (alojados) em um nível de verdades precárias, e sim contra o descaso cívico, quer da filosofia, quer da religião, no sentido de promover a ilustração, o saber e a verdade.

Foi, portanto, em razão de Epicuro, em favor da ilustração, colocar-se em um lugar de distanciamento de uma compreensão teológica rasa, habitual, sustentada sob parâmetros da cultura meramente popular, que ele findou, em seu tempo, referido como ateu, sendo que o mesmo se deu na posteridade. Lactâncio, por exemplo, diz ser Epicuro um ateu por não reconhecer que Deus “tudo criou a partir do nada (*omnia enim fecit ex nibilo*)” (*Divinae institutiones*, II, 8), sem o concurso (como quer Epicuro) de uma matéria primeira, primitiva, pelo mesmo Epicuro denominada de “átomo”. Na mesma *Institutiones* (I, 2), Lactâncio também insere Epicuro no rol dos ateus por não “reconhecer que o mundo foi feito pela providência divina”, cuja crença, segundo ele, sempre foi “aceita, sem questionar, desde os famosos sete sábios

até Sócrates e Platão”: “uma tese tão evidente” que só “o louco do Epicuro, se atreveu a negá-la”²⁶.

São muitos os testemunhos no sentido de conceber, no caso, Epicuro como ateu em razão dele defender outras teses e outras crenças discordantes deste ou daquele modo de pensar. Dentre as máximas de Epicuro, duas delas causaram espécie entre os seus contemporâneos e na posteridade: uma, a que afirma serem os deuses viventes tranquilos, serenos, distanciados de qualquer preocupação. São alegres e felizes que não se ocupam com nada e que não incomodam ninguém (Sêneca, *Apocoloquintose do divino Cláudio*, VIII, 1); a outra vem em consequência da primeira, visto que por ela Epicuro contrariou um aspecto relevante da religiosidade grega, que consistia em tudo pedir para os deuses, a ponto de colocar tudo nas mãos deles, como se fosse deles a responsabilidade pelos destinos dos cosmos e da vida humana de cada um. Esta é a máxima que ecoou entre os gregos e na posteridade como uma impiedade: “é inútil pedir aos deuses – sentenciou Epicuro – o que cada um pode, para si e por si, proporcionar” (*Sentenças vaticanas*, 65).

A esse respeito, porém, é preciso acrescentar algo: Epicuro admite, sim, que os deuses são seres serenos, alegres e tranquilos, que não se atemorizam por nada, e que, tampouco, se deixam amolecer por sacrifícios ou preces, mas disso não se segue que não devemos lhes aviar preces e cultos. Parece contraditório, mas não é. Ocorre que as preces e os sacrifícios não devem (do ponto de vista de Epicuro) ser de “petição”, mas de “gratidão” (de *eucharistia*). Aqui a questão se põe nestes termos: na relação entre nós e os deuses há como que um profundo vazio (distanciamento) que só se preenche (ou diminui) inserindo neste mesmo vazio tudo o que é divino ou o que o divino comporta. Nossos problemas, que não são poucos, são nossos! Cabe a nós, e não aos deuses, resolvê-los.

Dos deuses, para a solução de nossos problemas, carecemos de mirar nos atributos do que é divino, e trazer esse mesmo divino para o nosso viver, e também para o nosso saber, e, enfim, para as nossas ações. Dos humanos, de cada um, o “divino” é o modelo, sendo que não cabe aos deuses insuflar (trazer) o que é divino para as nossas vidas. Não é nos tencionando internamente, mediante doces e emotivas preces, e também não é promovendo em nós um estado de êxtase, de distanciamento ou fuga de nós mesmos que acessamos ou nos aproximamos do que é divino, e sim nos empenhando,

²⁶ Sobre a concepção de Epicuro a respeito da “providência”: cf. *Epicuro e as bases do epicurismo II A física de Epicuro* (São Paulo: Paulus, 2022), pp. 383-498.

a partir do que somos (cientes dos limites e das possibilidades inerentes em nossa natureza), a ser como os deuses no que concerne à vida serena (*ataraxía*), alegre e feliz. A condição *sine qua non* para sermos tal como um deus semelhante aos deuses (*Carta a Meneceu*, § 135) consiste fundamentalmente em nos acolher como somos (ou seja, sem trair a nós mesmos e a nossa natureza), a fim de nos elevarmos até ao máximo relativo ao que podemos humanamente ser, sob a perspectiva do “que é divino”, que em si agrega atributos concernente ao que é bom, belo e justo.

Os deuses de Epicuro são, enfim, presumidos como seres que não se dão a responsabilidade de se ocupar com o que cabe aos humanos por obrigação: gerenciar a própria vida sem desqualificar a si mesmos e a própria natureza. Aquele humano que bem pouco sabe de si, que a si mesmo mal se conhece, que não acolhe a si mesmo, que não sabe de sua natureza, que não trabalha em favor da virtude que consiste em humanizar a si mesmo, que não gerencia seus dramas, e que, enfim, entrega tudo nas mãos dos deuses, procede ao modo de um descrente extremo, distanciado da divindade a ponto de descrecer e de faltar com a piedade e a devoção para consigo próprio. Dado que cabe a cada um “amar a si” mesmo, cuidar de si e gerenciar a própria vida, os deuses de Epicuro, por regra, sempre se mantêm quietos e em silêncio, e ainda mais perante humanos tão impiedosos e descrentes que deixam para eles, como se fosse tarefa deles, fazer aquilo que cabe a cada um ser feito. A questão é: por que, afinal, iriam os deuses se ocupar em fazer algo a quem para si nada faz, a ponto de sequer ser capaz de amar a si próprio?

Quem não ama a si mesmo não ama ninguém, e sequer está em condições de amar o outro, visto que, por não saber e querer amar “a si mesmo”, não tem a mínima noção do que é amar o próximo! Ademais, por que iriam os deuses se intranquilizar por quem, por si e para si, não se “intranquiliza”? Por que iriam se ocupar com quem consigo mesmo não se ocupa? Por que iriam ilustrar os que em favor da ilustração não se empenham? Por que iriam corrigir as opiniões falsas que muitos adotam sob o pressuposto de que é exatamente assim que pensam, sem disposição à mudança? Se os deuses assim se portassem, ou seja, se fosse deles a iniciativa de nos humanizar, de corrigir nosso modo de ser e de pensar, não seriam deuses; antes, haveriam de ser seres insanos e tolos, bem mais insanos e tolos do que os indolentes que deixam tudo nas mãos deles sem se darem a obrigação de ser melhores, inclusive, de se ilustrarem (instruir a mente), a fim de fazerem uso sensato dos próprios arbítrios (juízos) e dos próprios intelectos. De que vale, afinal, alguém ter a potência do intelecto e do arbítrio, se deles não faz uso?

6 – O conceito da *eusébeia*, contraposto a *asébeia*, comportava, entre os gregos, a ideia do convívio amistoso que se estendia desde a família à comunidade da *pólis*. Dá-se que a religião, entre eles, não se constituía em um instituto cívico nem moral. A religião, nos termos da *eusébeia* e da *bosiótes*, correspondia ao que os gregos denominavam de *deisidaimonía*, cujo termo conjuga o “temor” (*deós*) mesclado ao culto, ao respeito, à reverência e ao comportamento santo (*bósios*) diante das entidades divinas padroeiras, por eles genericamente denominadas de *daímones*. Cultuar e reverenciar significava essencialmente honrar, no comportamento e nas ações, o nome (e a santidade) dos deuses: quer do deus ou da deusa protetora da casa ou da *oikía*, quer o da comunidade cívica ou da *pólis*. Além dos deuses, era devido honrar o nome do pai (do *kýrios*) por todos reconhecido como o representante do *éthos* e da *areté* consuetudinária. Na figura do pai recaía o peso de toda a idealidade cívica. Sobre ela pesava, inclusive, a obrigação de projetar para o futuro a estampa da qual o filho haveria de se mirar. Na figura do avô, do bisavô e dos ancestrais pesava a estampa do passado. Era assim que o conceito do “temor” (*deós*) implicava o de culto, de respeito e de “honra”, expresso na forma de devotamento e de reverência: conceitos que se constituíam no principal da *eusébeia*, à qual Epicuro acresceu o sentimento da “gratidão”, da *eucharistía*.

A reverência aos deuses era impregnada na cultura grega a ponto de nenhum educador/filósofo se indispor contra ela; antes, se dedicavam em restabelecê-la sob termos do bom senso e da razoabilidade, o que, para muitos dos defensores do consuetudinário, aparentava uma impiedade. A alcunha de “impiedade” era comumente utilizada para rejeitar toda e qualquer outra forma de piedade que não coincidia com as formalidades e ditames tradicionais. Epicuro, assim como a maioria dos filósofos, não deixaram ao desamparo a mentalidade dos mitos que impregnavam as crenças populares, a não ser a dos “cultores” (arvorados em mestres e profetas do divino) que dos mitos se valiam a fim de manter a mentalidade popular refém de seus interesses. São esses os mestres do desamparo: indivíduos sórdidos que afirmam a existência dos deuses, mas negam (porque deles excluem) o que lhes é essencial, a divindade, o que é sagrado e santo. São indivíduos que transformam os deuses em entes malignos a serem temidos e não em entes benignos a serem acolhidos e reverenciados.

Nem Anaximandro nem Sócrates, condenados sob o falso argumento da impiedade (*asébeia*), ousaram negar a existência dos deuses e sequer deixaram de lhes prestar honras e reverência, e, tampouco, de trazer o que é

divino para a própria vida! Epicuro se pôs no mesmo plano e trilhou a mesma senda dos filósofos tradicionais, especificadamente a de Platão, que, ao tomar para si o projeto filosófico de Sócrates, se ocupou em elevar a mente popular mediante a instrução e o esclarecimento, sem desqualificar a importância da religião (da *deisidaimonía* e da *bosiótes*) na tarefa da educação “popular”. Nem por isso, Platão, assim como os demais filósofos, incluindo Epicuro, deixaram de expressar o que efetivamente pensavam a respeito dos benefícios e malefícios que a religião pode promover: não por ela mesma, e sim decorrente do uso que dela faziam os cultores dos mitos e os guardiões dos templos. Ilustra, nesse sentido, o que, certa vez, Diógenes de Sínope (o “da lanterna”, aquele que, em Atenas, em plena luz do dia, saía com seu lampião em busca de um “cidadão honesto”) sentenciou ao observar os guardiões de um templo levando de arrasto um ladrão: “são grandes ladrões (disse ele) arrastando um pequeno ladrão” (D.L., 2005, VI, II, 45).

Epicuro, efetivamente, não desvincula a filosofia da religião como meio complementar da educação filosófica. Na carência de oportunidades, no que concerne, sobretudo, à instrução, a religião sempre encontrou no povo (em particular naquela maioria que vive das ocupações cotidianas) um terreno fértil para sua expansão. Essa, sem dúvida, foi a razão principal que levou os filósofos, na antiguidade, a trazer a *deisidaimonía* para dentro da filosofia a título de uma extraordinária parceria em benefício da instrução popular. Foi por esse consórcio que o ensino filosófico ganhou naquela época a alcunha de “exotérico”, ou seja, destinado para os de fora (*ἔξω*) da comunidade acadêmica. O objetivo não consistiu apenas em alcançar o público leitor, que, aliás, era escasso, mas, sobretudo o grande público auditor: aquele acostumado a se instruir através dos rapsodos e dos sofistas perambulantes. Os sofistas foram os mestres que se interessaram em se apropriar do ensino dos filósofos e se dispuseram a vender o saber (por eles adquirido) na mesma rota, um tanto congestionada, dos rapsodos. Nela também trilhavam os mânticos, os adivinhos, os curandeiros, os benzedeiros e todos os que encontravam na boa fé popular um meio de levar vantagem.

A razão pela qual Platão dedicou vários diálogos para renomados sofistas (Protágoras, Górgias, Hípias) e pela qual, inclusive, trouxe muitos deles (Pródico, Polo, Trasímaco) a participar de sua dialógica, teve um objetivo específico: confabular com os mestres de fora (*ἔξω*), especificadamente (mestres) dos jovens desocupados, dos filhos da riqueza, com tempo e dinheiro suficientes para “tirar proveito” (nas próprias casas, nos ginásios, nas ruas e nas praças) do ensino “vendido” por eles. A dialógica platônica está toda

imbuída desta pedagogia: levar os sofistas para dentro do debate filosófico, a fim de reciclá-los, ou seja, de repensar o saber que difundiam, e assim, renovados, promover e difundir uma ilustração mais consistente e razoável. Foi, efetivamente, através dos sofistas que Platão fez chegar a sua obra (de imediato e na posteridade) aos ouvidos de um grande público. Epicuro, por sua vez, divulgou sua filosofia através das comunidades filosóficas locais (abertas ao grande público) e instruídas mediante cartas. Ele também encontrou em grandes poetas (como Lucrecio, Filodemos de Gadara) e em discípulos apaixonados (como Diógenes de Enoanda e o próprio Filodemos) mestres que se ocuparam em difundir ao máximo o *éthos* epicureu.

Não quer dizer que Platão e Epicuro fizessem profissão de fé no mesmo nível das crenças populares. Se assim fosse, não seriam nem filósofos nem educadores, e sim, simplesmente, “populares”. O objetivo consistia em levar a filosofia para dentro da crença e, com ela, reformar o aprendizado popular que encontrava sua fonte e sustento na religião (na *deisidaimonía*). Expressivo, nesse sentido, foi o gesto de Platão de mandar erigir ao deus Eros um altar na entrada da Academia. Disso não se segue que fosse um devoto ao modo do grego comum, e sim ao modo como a *philo-sophia* (que comporta um devotado “amor à sabedoria”) encontrava em *éros* (no amor) estímulo, dedicação e sustento²⁷. Platão não esperava comodamente de Eros a inspiração ou algum ímpeto que o arremessasse na iniciativa do filosofar. Valeu para ele a mesma proposição que estimulou Epicuro: é inútil pedir aos deuses o que cada um pode fazer por si mesmo.

Do “fazer por si” (*choregêsai*, “proporcionar”, procurar para si), o “cuidado de si” (a *autárkeia*, a autossuficiência) se constitui o principal da proposição filosófica do *éthos* epicureu. A referida sentença, “é inútil pedir aos deuses o que cada um pode fazer por si mesmo”, se constituiu igualmente em regra tácita do *éthos* comportamental das comunidades filosóficas de Epicuro. Dos que se integravam ao cotidiano da vivência comunitária, esta era a primordial regra: cuidar de si, proporcionar por si e para si mesmo o que lhe é devido. Não era uma comunidade de encosto, tampouco de apoio ou arrimo, mesmo que lá se intercambiasse um amoroso apoio, amparo e proteção. Entre os membros da comunidade, o principal da piedade (da *eusébeia*) consistia, a título de um contínuo aprendizado, em amar a si mesmo, ao modo de quem ama o todo da comunidade nela integrado sob pressupostos da mesma *philia*

²⁷ No *Questões fundamentais da filosofia grega* (São Paulo: Loyola, 2006), escrevemos um capítulo sobre “*Arché* da filosofia e o *éros* do filosofar”, p.45-100.

que movia a filosofia e o filosofar. Na relação entre os membros, e, consequentemente, com o todo da comunidade, o principal não recaía na petição, e sim na “gradidão” intercambiada entre os membros que se dispunham a cuidar de si, carregar e administrar seus fardos como quem cuida (ou seja, que não se põe como peso dentro) da comunidade. Não quer dizer que os membros não dispunham, no companheirismo, de um ao outro um “ombro amigo”, mas um ombro leve! O cuidado do outro, entretanto, se impunha como uma obrigação de toda a comunidade quando o outro não estava em condições de se cuidar: na doença, na velhice e em outras circunstâncias.

Epicuro, no que concerne à religião (à *deisidaimonía*) jamais dissuadiu a prece, antes, e ao contrário, a estimulava; não, porém, como petição, e sim como “gradidão” (por ele denominada de *eucharistía*, agradecimento) que implicava em louvação. Epicuro, nesse sentido, renovou (sem obter sucesso) entre os gregos a ideia do culto concebido como um momento de louvar, a título de ação de graças, o divino: não a louvação de graças recebidas mediante petições, e sim sob o pressuposto da gratuidade pelo maravilhoso dom da vida, que, entretanto, carece ser vivida de modo sereno, alegre, prazeroso e feliz. Daí que os cultos e as celebrações no interior da comunidade epicureia consistiam em celebrar a alegria (o prazer) de viver, ocasiões em que todos era convidados a mirar-se no deuses que levam uma vida quieta, não incomodativa, serena e feliz. De modo algum a comunidade se reunia para provocar ou amolecer a vontade dos deuses com preces, sacrifícios e homenagens. Os da comunidade tinham plena ciência de que não era responsabilidade dos deuses gerenciar (afugentar) malefícios e prover benefícios, tampouco apaziguar a alma e, enfim, dar sentido, valor e direção à vida humana²⁸.

Os deuses de Epicuro – para escândalo da posteridade – não subjagam e nem libertam, não são benévolos nem malévolos para com ninguém. Eles nada proveem, apenas se mantêm quietos e impassíveis em sua comunidade de deuses e em seu próprio mundo, no *intermundia*, ou seja, nos espaços vazios dos intervalos entre os mundos, como se não habitassem lugar nenhum, mesmo assim habitando o mundo! Distantes, sem serem reféns de preces e de cultos, eles deixavam ao encargo dos humanos o que aos humanos por obrigação ou dever lhes pertence. Epicuro, de um ponto de

²⁸ “Mas os deuses epicuristas não dão sentido nem valor, eles ilustram exemplarmente uma felicidade que os supera e da qual eles são apenas um modelo realizado” (DUVERNOY, 1983, p. 68).

vista do *éthos* comportamental, punha na *autárkeia* (na autossuficiência e cuidado de si) e no exercício da *phrónesis* (na prudência movida pelo exercício da inteligência e do arbítrio) o principal da prosperidade humana; de um ponto de vista da utilidade, prosperidade e conforto, punha as esperanças de melhoria e prosperidade no saber e na ciência. São duas requisições epicureias indispensáveis: a do exercício da *phrónesis* (da inteligência, *noûs*, movida pelos anseios do coração, *phren*) e a busca por saber ou ciência. Em tudo (na saúde e na doença, no bem-estar físico e no serenar da alma) a ciência, do ponto de vista epicureu, é indispensável. Apenas rezas e bênçãos (como, generosamente, procedia sua mãe no intuito de elevar o ânimo dos colonos, na carência) não bastam! Os gafanhotos, por exemplo, findam como uma responsabilidade humana: não dá para todos rezarem para que a nuvem não passe em sua lavoura, porque, inevitavelmente, em algum momento poderá passar!

O culto (a *eucharistía*) dos epicureus não tirava deles a obrigação do “cuidado de si” (da *autárkeia*), antes, promovia a boa disposição do uso, em bom ânimo, da autonomia e do exercício do arbítrio como instrumento necessário de transformação e de mudança. Este era o preceito: o acesso aos bens desta vida depende, fundamentalmente, de responsabilidade nossa, de modo que temos, antes de tudo, que tomar a iniciativa de agir em nosso favor e de compartilhar essa iniciativa. Temos, sobretudo, a obrigação de criar em nosso meio, desde a comunidade (*koinós*) familiar à cívica, uma rede de convívio amigável, amistoso e solidário, a fim de nos habilitar na busca do melhor (do que é divino): em favor não só de qualificação humana, como também de paz e de serenidade (*ataraxía*) relativas ao bem viver.

Por aí se observa como a autonomia, a autossuficiência e o “basta-se a si mesmo” (a “senhoria de si” presumida pela *autárkeia* de Epicuro) nada têm a ver com egoísmo: porque, além de conjurar o necessário cuidado de si (ao modo de quem “ama a si mesmo”), de modo algum se desassocia ou se exclui da reciprocidade, da solidariedade e do cuidado compartilhado que só se edifica em uma comunidade de relações na qual prospera o cultivo da afeição, do companheirismo e da amizade. Egoísta não é quem cuida de si ou quem ama a si mesmo, e sim aquele que manhosamente requer que cuidem dele por ele, ou aquele que aguarda que o outro o ame “como ele é”, sem se dar a necessidade de qualificar a si mesmo sequer um milímetro, em vista de si mesmo e em favor (por força do cuidado de si) de seu amor pelo outro! O egoísta, afinal, é um ser destituído de solidariedade, que, por se interessar não propriamente por si mesmo, mas pelo que ele é (pelo “eu

só sei ser assim” – “você sabe como eu sou!”) finda cruel para com todos, inclusive, para consigo mesmo: se descuida, inclusive, do essencial, a ponto de sequer fazer a própria comida (de todos o maior gesto de amor para consigo mesmo – o da saciedade da própria fome) e de lavar o próprio prato!

7 – Em conclusão, está visto que não cabe em Epicuro o conceito, feito um preconceito, de “ímpio” ou de “ateu”. Nele, tal “preconceito” não cabe nem como crente nem como descrente. A conotação lhe foi dada por força de vários fatores, sobretudo, por seu distanciamento de uma compreensão a respeito dos deuses sob os parâmetros da cultura em nível meramente popular. Disso não se segue que Epicuro se colocasse contrário às crenças populares, visto que sequer questiona a existência dos deuses, para ele inegável, tampouco se exclui a necessidade do culto de agradecimento e de louvação. Epicuro, aos adeptos, propunha que era preciso acreditar nos deuses, oferecer-lhes reverência, cultivar a piedade e, inclusive, sob “total gratuidade”, oferecer sacrifícios e fazer libações. O que se louva, em última instância, não são propriamente os deuses, e sim o próprio alçar-se na senda do “que é divino” do qual o crente retira uma continuada elevação e qualificação humana: louva-se o divino ao modo de quem afirma e se agrada do próprio empenho!

São proposições de Epicuro que se punham um tanto fora dos parâmetros habituais dos gregos, em que os cultos eram caracterizados por intensos rogos e rezas, e também por suntuosos sacrifícios²⁹ recheados de oferendas e dádivas com o objetivo de impressionar bem mais os populares (os eleitores da *pólis*) do que propriamente os deuses: de serem louvados por esse feito mais do que pela busca do que é divino. Eram os maiores da *pólis* que, em abundância, forneciam os animais, desde a galinha, o porco, a cabra, a ovelha e, inclusive (motivo de grande festividade), os bois para o sacrifício. A carne, especialmente a bovina (objeto raro no consumo do homem grego comum), era disponibilizada a todos em tais banquetes sagrados. Toda a carne dos animais dados em sacrifício era consumida por todos, e nada era desperdiçado; para os deuses findava mesmo sobrando só a fumaça, feito incenso!

²⁹ Citamos alguns testemunhos de Isócrates que nos dão uma certa noção das celebrações gregas: “Não faziam (Isócrates se refere aos antepassados) sacrifício de trezentos bois... Não celebravam os festivais de cultos estrangeiros gastando muito... Pretendiam unicamente não enfraquecer a religião de seus pais... Aos olhos deles, a piedade não consistia em gastos extravagantes...” (*Areopagítico*, 7 – PRIETO, 1989, p.29ss.). Os ancestrais “não faziam consistir a piedade no luxo...” (*Areopagítico*, 29 e 30 – PRIETO, 1989, p. 50).

“Sacrifiquemos piedosa e retamente (ensinava Epicuro) segundo as determinações (*thýōmen hósios kai kalôs oû kathékei*) e cumpramos tudo o demais em conformidade com as leis, sem nos deixar turbar pelas vãs opiniões acerca dos seres mais perfeitos e augustos” (Usener. *Epicurea*, f., 387, p.258). Aos epicureus não residentes nas comunidades filosóficas, Epicuro aconselhava seguir os hábitos religiosos e os cultos locais, participar, inclusive, das cerimônias com reverência e devoção, em respeito às determinações legais (*hósios*) e ao que era determinado por lei em conformidade com o estabelecido (*kathékei*). Consta, na *Peri eusébeia* (*Sobre a piedade*) de Filodemos, que o mesmo Epicuro, talvez por temor das leis, requisitava de seus discípulos que respeitassem “todas as celebrações festivas e as cerimônias tradicionais – *pásais taís patriois beortais kai thysiais*” (Usener. *Epicurea*, f., 169, p.151). Este, entretanto, era o pressuposto fundamental que deveria orientar o epicureu: que, quando orasse e sacrificasse em nome dos deuses, era devido fazê-lo sob o amparo da alegria (da satisfação)³⁰ retirada do empenho cotidiano de experimentar em si mesmo, e nas próprias ações, os ideais de excelência de quem em tudo se põe na direção do melhor (do que é bom, belo e justo, em síntese, do que é divino).

Valia para o epicureu o seguinte princípio: não cabe aos sábios, aos cultores do saber e da ciência, desqualificar as crenças do povo, mas qualificá-las, elevá-las para além dos mitos, das superstições e, sobretudo, da opressão que faz da religião um fardo para a mente de quem está desprovido da educação do uso do arbítrio. O deus de Epicuro não é o mesmo do povo, e sim o da ilustração humana: um deus que eleva o humano em “virtude” e em capacidade de ser tal como ele. Não se trata, com efeito, de mera virtude moral, e sim daquela cuja característica consiste em elevar-se em humanidade, a começar pelo exercício ou uso de um intelecto instruído, daquele que, inevitavelmente, toma o divino, o que escapa à mera opinião, como “espetáculo” e alimento.

Epicuro, sob nenhum aspecto, viu qualquer necessidade de excluir os deuses de nossa vida. Aos deuses, entretanto, não cabe a ninguém reverenciar ao modo de um tolo ou encabrestado sob o jugo, e sim de alguém que quer e que se empenha em ser tão sábio e divino como eles! Daí a razão pela qual

³⁰ “[...] puisque les dieux sont indiciellement heureux, les louer par la prière, se rapprocher d’eux en ces occasions solennelles où la cité leur offre un sacrifice, se réjouir avec eux aux fêtes annuelles, c’est prendre part à leur bonheur”. “Voilà pourquoi le disciple d’Épicure sera fidèle aux prescriptions de la religion. Si les fêtes d’Athènes sont pour tous une occasion de liesse, l’épicurien a plus de raisons encore de se tenir en joie” (FESTUGIÈRE, 1997, p.94).

Epicuro sempre defendeu a necessidade de reverenciá-los, e, mais que isso, de nos ocuparmos com o conhecimento da natureza deles, com o objetivo de colocá-los no lugar certo que lhes cabe no todo e na nossa vida. Diante da acusação de que os epicuristas eram ateus, Diógenes de Enoanda retrucava dizendo que não eram eles que negavam a existência dos deuses, mas os outros: aqueles que aparentavam ser piedosos, mas não eram (Diógenes de Enoanda, frag. 16)³¹. Que piedade ou reverência haverá de ter um indivíduo que não tem nenhuma noção a respeito si mesmo, dos dotes de sua natureza, de sua própria verdade, de seu lugar no mundo e, ademais, sem nenhuma noção dos deuses, da verdade e do lugar deles no mundo?

Epicuro, efetivamente, não era nem ateu nem descrente: ele honrava os deuses em razão da excelência da natureza deles, e não porque esperava deles algum benefício ou porque temia alguma maledicência. Só os que desconhecem a si mesmos, que não sabem se governar e gerenciar as próprias vidas põem todos os cuidados, que por eles mesmos se deve ter, nas mãos dos deuses, ou, mais exatamente, dos que astutamente dizem representá-los. O culto e a reverência aos deuses não combinam com a irracionalidade, justamente porque a irracionalidade não combina com o humano, de modo que, nesses termos, tanto o culto quanto a reverência restam desumanizados, e, conseqüentemente, distantes da senda do divino. Daí porque Epicuro honrava os deuses a título de uma demanda da razão que nos “constrange” a reverenciar o grandioso, o perfeito, o melhor possível, numa palavra: o “divino”. Do fato deles se apresentarem à nossa mente como expressão da perfeição ou excelência (manifestação daquilo do qual nada podemos atribuir de incompatível com o que é divino), resultam, para nós, indefiníveis e indecifráveis, e, mesmo assim, a serem honrados e reverenciados, movidos pela boa vontade de ser moralmente tal como eles.

Epicuro honrava os deuses de modo reverente a ponto de jamais comerciar com eles mediante petições, libações, sacrifícios ou promessas que implicassem barganhas em favor de algum interesse ou vantagem subjetiva. É uma impiedade, e em nada condiz com o que é divino, acreditar que os deuses se deixam domesticar em favor de interesses meramente subjetivos e de frivolidades. Os deuses de Epicuro são indomesticáveis: são seres que só se “deixam acessar” à medida que domesticamos, não eles, mas a nós mesmos por aproximação ao que é divino. À toda e qualquer barganha os deuses respondem com o silêncio. Quem, entretanto, com os deuses barganha,

³¹ Apud DELATTRE & PIGEAUD (Org.), 2010, p.1037.

comporta-se como alguém que, de um modo profundamente egoísta, apenas espera e pede, e sempre ou de novo espera e pede sem nada colher; é feito alguém que quer colher sem plantar, quer que a frutífera carregue sem poda e sem cuidados, que não valoriza as flores enquanto espera os frutos!

Epicuro honrava os deuses sob a requisição a título de um dever, ou seja, ao modo de quem dá para si a obrigação de “viver como um deus” entre os homens (*Carta a Meneceu*, § 135): de alguém sempre disposto a cuidar de si, sem exigir ou dar, quer aos deuses, quer aos próximos, ou a quem quer que seja, a obrigação de cuidar de tudo o que lhe era devido, e que ele pode (enquanto pode) por si cuidar. Ele os honrava fazendo o “bem” (concreto, não abstrato) a ser feito em favor de uma vida justa e moderada, a fim de manter-se saudável (com o que sempre poderia se cuidar sem transferir para os outros essa obrigação) e com bom ânimo. Além disso, urgia para si a necessidade (feito um dever) de levar uma vida prazerosa, alegre e feliz. Epicuro, enfim, não acreditava nos deuses ao modo de um crente que está certo de que basta uma prece chorosa ou lastimosa para o seu deus vir a salvar sua vida, ou então socorrê-lo no perigo e no infortúnio, e, em última instância, perdoá-lo, isto é, lavar a consciência dos malfeitos, deixando-o sempre pronto e bem disposto para continuar sempre igual e sempre o mesmo.

São dois aspectos fundamentais na proposta moral do *éthos* epicureu: de um lado, excluir de nossa vida qualquer preocupação infundada a respeito da interferência dos deuses no dia (no hoje e no amanhã); de outro, empenhar-se em favor de uma vida justa, porque “os que cometem injustiças e transgridem as leis vivem uma vida miserável e com muito medo”: “ao se esconder dos próprios crimes, não estão certos de que conseguirão”, e assim, “constantemente acuados pelo medo” da punição projetada no futuro, “deixam de viver e de usufruir o presente” (Plutarco, 2004, 6, 1086D). Não é, portanto, nem o medo dos deuses e nem o medo da lei que nos levam a viver bem, e sim o cuidado de si que consiste, fundamentalmente, em se governar e se conduzir na senda do que é belo, bom e justo, para o que só há um caminho: o do aprendizado (através da filosofia e da vivência) que implica no uso da própria faculdade racional e, com ela, a do arbítrio que se exerce nas “escolhas” e nas “recusas” (tema fundamental do *éthos* epicureu).

O “ateu”, enfim, crente ou descrente, não é alguém que não cultua um Deus, e sim aquele que não toma para si, não se mira nos atributos mediante os quais a razão humana concebe “o que é divino”. O “ateu” crente é alguém dominado por uma credulidade ignorante, destituído de embasamento racional ou de conhecimento (intelecção, entendimento) relativo à sua credulidade,

de tal modo que adota para si falsas obrigações, temores inócuos e deposita todo o seu empenho em mimar (alimentar) tais obrigações e temores, que, muitas vezes, não são propriamente seus, mas implantados por outros. O “ateu” é igualmente aquele que, mesmo cultuando um Deus, o faz em vista de levar vantagens, de prover benefícios próprios, de se safar em suas malezas, de retirar boa fama pública sem levar uma vida pautada pela regência do que é divino. Um indivíduo que vai à sua Igreja, nessas condições, que faz suas preces, seus cantos, seus rituais religiosos, mas vive sem se dar regras de santidade (*bosiótes*), ou seja, sem tomar para seu humano empenho a métrica da excelência ou do melhor, pode, no final, levar a vida do pior dos ateus, isto é, daquele que vincula o seu Deus ao comportamento de quem vive “sem deus”! Ateu, em síntese, é aquele que exclui Deus, ou seja, tudo o que é efetivamente bom, belo e justo, para os propósitos de suas ações, e também para as proposições de sua mente e de sua língua, e até mesmo de seu olhar, a ponto de viver de qualquer maneira as relações cotidianas mais triviais.

Quando, enfim, se diz que alguém é ateu, cabe efetivamente perguntar: “qual ateísmo: o dos crentes ou dos descrentes”? É preciso cuidadosamente averiguar se lhe cabe uma ou nenhuma das pechas referidas: a de “ateu crente” ou a de “ateu descrente”. O “ateu crente” é aquele que louva e reverencia Deus em casa ou nas igrejas, em particular ou em público, mas não leva esse mesmo Deus para dentro de sua vida: de seu ser, de seu pensar e de seu agir. Trata-se de um crente protocolar, domesticado pela educação familiar ou cívica, que, entretanto, se comporta como se Deus não existisse. É alguém que cultiva inúmeras opiniões falsas a respeito do “que é divino”, e que se deixa conduzir (quando ele próprio não é um deles) pelos espertos que sabem como tirar proveito, sem que ele próprio se conduza pelos ditames do divino. Quanto ao ateu descrente, a rigor, não é propriamente aquele que não acredita que existam deuses ou que existe um Deus, e sim aquele que, assim como o “crente ateu”, não se importa com o que é divino. Não só não se preocupa, como também não leva os atributos do que é divino para a própria vida.

No contraposto de ambos, do ateu crente e do descrente, resta, enfim, apenas o crente: aquele que, independentemente de existir ou não um Deus, de frequentar ou não os templos, põe Deus – o que é divino – na própria vida, de tal modo que, nas relações humanas, a começar na relação consigo mesmo, se pauta pela busca do bem viver sob o pressuposto da divindade. É evidente que aquele que assim procede, além de crer, reconhece que

“o que é divino” existe e que, inclusive, é possível tomá-lo, sob o *télos* do humano, como alimento e modelo do próprio existir. A virtude de quem crê não está em saber levar vantagem ou em saber trapacear ou em saber subornar ou, enfim, saber tudo o que faz dele um ganhador implacável, e sim em saber promover em seu modo de ser, de agir e de pensar, os atributos que a razão humana presume como divinos (independentemente de padrões morais estatutários). Eis, enfim, o ser humano crente e virtuoso, alguém que, inclusive, sob a coragem de ser quem é (no respeito de si mesmo e de sua natureza, de seus limites e de suas possibilidades, sem trair a si mesmo e a sua verdade), não se envergonha em considerar o que é divino como pressuposto de virtude.

[Recebido em setembro/2022; Aceito em setembro/2022]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. Edição Bilingue. Tradução de Francisco Murari Pires. São Paulo: Hucitec, 1995.
- BUCK, R. J. *Thrasylbulus and the Athenian Democracy: the Life of an Athenian Statesman*. Stuttgart: Franz Steiner, 1998.
- CÍCERO. *De officiis*. Edited by Michael Winterbottom. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Le Protreptique*. Introduction, traduction et notes de Claude Mondésert, édition revue et augmentée du texte grec avec la collaboration de André Plassart. Paris: Les éditions du CERF, 2004.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Discours aux gentils*. Tradução francesa de M.G.Genoude. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/contrelesgentils.htm>. Acesso em: 23 jun. 2022.
- DELATTRE, D.; PIGEAUD, J. (Org.) *Les Épicuriens*. Paris: Gallimard, 2010.
- DENZINGUER, E. *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbre*. Versión por Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Herder, 1963.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed. Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2005.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.
- DUVERNOY, J.-F. *O Epicurismo e a sua tradição antiga*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- EPICUREA. Ed. Hermann Usener (1887). Disponível em: <https://archive.org/details/HermannUsenerEpicurea1887/mode/2up>. Acesso em: 01 ag. 2022.

- EPICUREA. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener (Org.). Testo greco e latino a fronte. Traduzioni e note di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2022.
- EPICURO. *Letres et Maximes*. Texte établie par Marcel Conche. Paris: PUF, 1987.
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução de A. Lorencini e E. Carratore. São Paulo: Unesp, 1997.
- FESTUGIÈRE, A.-J. *Épicure et ses dieux*. Paris: Quadrige/PUF, 1997.
- GASSENDI, P. *Vie et moeurs d'Épicure*. 2 vols. Bilingue, traduction Sylvie Taussing. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 24-26*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Justin Mossay et Guy Lafontaine. Paris: Les Éditions du CERF, 1981.
- ISÓCRATES. *Política e Ética. Textos de Isócrates*. Trad. de Maria Helena Ureña Prieto. Lisboa: Presença, 1989.
- LACTÂNCIO. *Institutiones Divinas*. Trad. E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.
- LACTÂNCIO. *Divinae institutiones*. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/lactance/instit1.htm>. Acesso em: 08 jul. 2022.
- LUCRÉCIO. *De rerum natura/De la nature*. Texte établi et traduit par Alfred Ernout, republicada sob a revisão de C. Rambaux. 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1985, 1990.
- MERK, A. (1964). *Novum Testamentum Graece et Latine*. Romae: Scripta Pontificii Instituti Bibliici, 1964.
- PÍNDADO. *Ode Pítica*. Tradução francesa de Faustin Colin. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/poetes/pindare/pythiques.htm>. Acesso em: 23 ag. 2022.
- PLATÃO. *Oeuvres complètes*, vol. 1: *Hippias mineur; Alcibiade; Apologie de Socrate; Euthyphron; Criton*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris, Les Belles Lettres, 1953.
- PLATÃO. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.
- PLATÃO. *Lysis*. Tradução francesa de Victor Cousin. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/lysis.htm>. Acesso em: 23 jun. 2022.
- PLATÃO. *Fédon*. Trad., introd. et notes par Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Vol. II: *Solón-Publícola, Temístocles-Camilo, Pericles-Fabio Máximo*. Trad. de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1996.
- PLUTARCO. *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*. Vol. XII: *Tratados antiepicúreos*: Contra Colotes, Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro y De si está bien dicho lo de 'vive ocultamente'. Introducciones, traducción y notas de Juan F. M. Montiel. Madrid: Gredos, 2004.
- PLUTARCO. *De l'amitié fraternelle*. Tradução francesa de Victor Bétolaud. Disponível em <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/amitie.htm>. Acesso em: 06 mai. 2022.
- SÊNECA. *L'Apocoloquintose du Divin Claude*. Texte établi et traduit par René Waltz. 3e édition revue et corrigée. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- SMITH, M. F. *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean inscription*. Napoli: Bibliopolis, 1993.
- SÓFOCLES. *Théâtre de Sophocle*. T. I: *Aias/Ajax; Antigone/Antigone; Électra/Électre; Oedipus Tyranos/Oedipe Roi*. Traduction nouvelle avec texte, introduction et notes para Robert Pignarre. Paris: Garnier, 1958.
- TUÑÓN DE LARA, M. *Textos y Documentos de Historia Antigua, Media y Moderna*. Barcelona: Labor, 1984.
- XENOFONTE. *Banquete, Recuerdos de Sócrates, Económico, Apología de Sócrates*. Trad. y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.

XÉNOPHON. *Ouvres complètes*. Tradução francesa de Eugène Talbot. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/index.htm>. Acesso em: 11 ago. 2022.

ZERWICK, M. *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. Romae: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1953.