

# EPICURO E CÍCERO: CADA UM COM SEU DEUS E COM SUA RELIGIÃO

EPICURUS AND CICERO: EACH ONE WITH HIS GOD AND WITH HIS RELIGION

MIGUEL SPINELLI\*

**Resumo:** Este artigo se ocupa em evidenciar como a concepção de Epicuro a respeito dos deuses e da religião promoveu grandes conflitos e indecisões entre os latinos, analisando as opiniões registradas por Cícero no *De natura deorum*. O trabalho se restringe fundamentalmente ao primeiro capítulo da obra, isto é, ao debate travado entre o senador Gaius Vellei (adepto e defensor das opiniões de Epicuro) e o *pontifex* Gaius Aurelius Cotta (adepto da filosofia cética defendida pelos membros da Academia de Platão). Estão em jogo duas concepções francamente distintas: uma, a dos latinos que traça os rumos pelos quais a religião (desde os gregos, depois entre os latinos e na posteridade) insistiu em promover um eficiente consórcio entre o poder político e a força popular que o mantém; a outra, a de Epicuro, que se caracterizou pela dissolução desse consórcio e pela proposição de ideais que ainda hoje não encontraram um eficiente sucesso.

**Palavras chave:** Cícero; Epicuro; Deus; Religião.

**Abstract:** This article is concerned with showing how Epicurus' conception of gods and religion promoted great conflicts and indecision among the Latins, and to do so by analyzing the opinions registered by Cicero in the *De natura deorum*. The article is fundamentally restricted to the first chapter of that work, i.e. to the debate between the senator Gaius Vellei (an adherent and defender of Epicurus' opinions) and the pontifex Gaius Aurelius Cotta (an adherent of the skeptical philosophy defended by members of Plato's Academy). Cotta was Julius Caesar's uncle. There are two frankly different conceptions: one, that of the Latins which traces the paths in which religion (from the Greeks to the Latins and onwards) insisted on promoting an efficient consortium of political power and popular force to maintain it; the other, that of Epicurus which was characterized by the dissolution of this consortium and by proposing ideals that still today have not achieved an effective success.

**Keywords:** Cicero; Epicurus; God; Religion.

---

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

[1.1] Cícero, no *De natura deorum – Sobre a natureza dos deuses* –, fez um registro a respeito de Epicuro que merece consideração: ele disse que Epicuro “extirpa a religião pela raiz (*extraxit radicitus religionem*) quando nega a um deus a vontade de fazer o bem” (*ND*, I, XXII, 121). A consideração se faz necessária porque não cabe prontamente dar crédito ao que Cícero diz contra Epicuro, e tampouco cabe tomar como apropriada a opinião segundo a qual “a raiz da religião” está em “um deus com vontade de fazer o bem”. Disso não se segue que a um deus sejam por Epicuro filosoficamente negados atributos de excelência, bondade, justiça, bem-aventurança, imortalidade etc.; não é essa a questão. Também não cabe, em relação ao ponto de vista epicureu, lhe atribuir a pressuposição segundo a qual a religião depende da boa vontade de um deus, como se a religião fosse obra dessa vontade, e, do mesmo modo, como se o bem fosse algo a se esperar como obra dele e não primordialmente dos humanos. Aqui está o principal da questão, mas existe algumas outras a serem consideradas, especificamente a que diz respeito à presunção de que um deus tem “vontade de fazer algo”, mesmo que seja a “vontade de fazer o bem”.

Como ponto de partida é preciso considerar que os deuses presumidos por Epicuro não só não têm vontade de fazer o bem, como não têm vontade de fazer nada, e, portanto, não têm vontade alguma. Como sentenciou, no *De rerum natura*, Lucrécio, “os deuses levam uma vida imperturbável (*deos securum agere aevom*)”, sossegada e livre de preocupações (*RN*, V, 82; VI, 58).<sup>1</sup> Quem tem vontade tem desassossego! Atribuir a um deus a vontade de

<sup>1</sup> O citado verso de Lucrécio também comparece nas *Sátiras/Sermones* (I, 5, 101) de Horácio (que viveu entre os anos de 65-8 a.C.; Lucrécio, entre 94 e 50 a.C. Ao mesmo tempo em que se empenha em restaurar o sentimento religioso dos antigos costumes, Horácio, em vários pontos, deixa transparecer o seu vivo interesse pela doutrina de Epicuro. A *insaniens sapientia* por ele proferida na *Odes/Carminas* (1, 34, 2), em referência a Epicuro, não cabe ser tomada como um desinteresse pela doutrina, antes como uma obrigação de quem se vê levado a defender (certamente por questões de sobrevivência) outros interesses que não os que gostaria de cultivar e de reformar. Nas *Odes*, ele assinala um retorno ao modo de quem (movido por “interesses errantes”) se vê “forçado” a retomar aos antigos rumos, tendo que se abstrair da *insaniens sapientia* de Epicuro que o levava a conceber as antigas crenças sob outros paradigmas: “*Parcus deorum cultor et infrequens, insanentis dum sapientiae consultus erro, nunc retrorsum vela dare atque iterare cursus cogor relictos*”a – “dedicava-me pouco ao culto dos deuses, e sem assiduidade, engajado que estava em uma sabedoria insana, mas hoje estou constrito a navegar de volta e mais uma vez refazer a rota que ficou para trás”(1,34, vv.1-5). A insanidade da doutrina de Epicuro não está nela mesma, e sim quando confrontada com a

fazer (mesmo que seja) o bem corresponde a lhes atribuir a posse da faculdade da vontade, e, com ela, todas as pulsões caracterizadoras da natureza humana, de modo que não mais estaríamos falando de uma natureza divina, e sim antropomórfica dotada de importunações concernentes ao querer que implica em escolhas e rejeições, em fazer ou deixar de fazer, e, portanto, a viver uma vida intranquila. São atributos que, do ponto de vista epicureu, não concordam com a natureza divina. É a multidão que concede e louva nos deuses tais atributos que não lhes pertencem, por Epicuro ditas “opiniões vãs”, destituídas de sustento reflexivo racional, redundando filosoficamente em “suposições infundadas”. Atribuir a um deus a faculdade da vontade corresponde a conceder-lhe a mesma natureza humana com suas paixões e preocupações até mesmo no que concerne ao fazer o bem e o mal, ou a cultivar sentimentos conflitantes de amor e de ódio, e assim por diante.

Por detrás da observação feita por Cícero no *De natura deorum* comparecem outros interesses teóricos que não os de Epicuro, e uma outra concepção de deus e da religião. A proposição em si contém um outro modo de pensar o sentimento religioso que não o epicureu, a ponto inclusive de promover o mal-entendido segundo o qual Epicuro “extirpa pela raiz toda a religião”, o que redundava em uma proposição completamente falsa. Do fato de Epicuro não conceber a religião ao modo como Cícero a reproduz na boca de Cota (*Gaius Aurelius Cotta*) não se segue que ele a erradicasse. Uma tal proposição não comparece nos escritos de Epicuro, e sim o desejo de trazer a religião em auxílio da função educadora (instrutiva) e civilizatória concernente ao filosofar. Cota era um conservador romano que se orgulhava do título político-religioso que cultivava, o de *pontifex*:

Pois eu próprio, na condição de pontífice, julgo que cabe a mim vigiar que as cerimônias e os cultos públicos sejam invioláveis, em vista do que me cabe também ser o primeiro a estar persuadido de que os deuses existem, mas não apenas como uma opinião minha, e sim como uma verdade válida para todos (*ND*, I, XXII, 61).<sup>2</sup>

Ora, se Cota disse isso ao modo de quem via em Epicuro um descaso pelas celebrações religiosas, cometeu um grande engano, visto que o último insistia que seus discípulos deveriam participar das celebrações públicas e

---

sabedoria religiosa tradicional, em cujo confronto, dependendo do ponto de vista, a referida insanidade muda de lugar.

<sup>2</sup> “Itaque ego ipse pontifex, qui caerimonias religionesque publicas sanctissime tuendas arbitror, is hoc, quod primum est, esse deos persuaderi mihi non opinione solum, sed etiam ad veritatem plane velim.”

festivas da *pólis* e prestar a máxima reverência ao divino e glorificar os seus atributos (Usener, *Epicurea*, f. 169, p. 151).

Entre o que está subentendido na posição de Cota e o que a sua assertiva atribuía a Epicuro, temos, isto sim, a expressão de um conflito: de um lado, o de um sacerdote romano (Cota) que sai em defesa e quer preservar o *status quo* do consuetudinário religioso latino presumido como inviolável e como verdade válida para todos; de outro, Epicuro, que quer reformar o estabelecido e para isso presume a necessidade de vincular a filosofia e a religião como forma de, juntas (unidas), promoverem uma transformação educadora e civilizatória, e, sobretudo (algo inédito entre gregos e latinos), humanizadora. Do lado de Cota, temos um interesse manifesto no sentido de preservar e manter a religião dentro da canônica dos ritos, das cerimônias, dos cultos, das libações e dos sacrifícios estabelecidos pelo consueto religioso do qual o *pontifex* era o administrador: ele exercia a função cívica (a título de um prolongamento do poder imperial) de fiscalizar, de defender e de preservar a *pietas* (a piedade), a *pax deorum* (a paz dos deuses no confronto da *civitas*) e a harmonia civil. Do lado de Epicuro, temos como proposição fundamental a necessidade de cultuar (celebrar) o divino, quer de um ponto de vista conceitual (em termos de entendimento e de esclarecimento), quer prático em termos de resplandecência do que é divino no humano viver. Este é o pressuposto epicureu: não há como elevar o humano em “humanidade” sem trazer os atributos concernentes ao divino para dentro do arbítrio (da exercitação do intelecto e do juízo) e, igualmente, para dentro da vida prática da qual a religião, junto com o esclarecimento filosófico, haveria de ser a ocasião e a mestra da referida humanização.

Não estando Cota-Cícero francamente interessado em entender Epicuro e o seu projeto filosófico, o que efetivamente sobressai no *De natura deorum* é uma constatação de que as “opiniões” de Epicuro se constituíam em principal fonte de uma crise religiosa em meio à *civitas* romana. “Opiniões”, no caso, entre aspas em razão de que não correspondiam propriamente a alguma máxima ou sentença de Epicuro, e sim a “entendimentos” da doutrina dele que corriam de boca em boca nos banquetes e salões de festas dos patrícios romanos. Apesar da presumida *látthe biosas* (“viva escondido”<sup>3</sup>) da doutrina de Epicuro, muitos políticos eram adeptos do epicurismo: Mânlio Torquato, L. Pisão, C. Veleius, Víbio Pansa, C. Cassius (parceiro de Brutus

<sup>3</sup> *Caminhos de Epicuro*, p. 157ss.; *Epicuro e as bases do epicurismo II: A física de Epicuro*, p.46 ss.; p. 376ss.; *Epicuro e as bases do epicurismo III: A ética de Epicuro*, Cap.I, itens 7 e 9.

no assassino de César). Até Júlio César e seu sogro Lúcio Calpúnio Pisão foram admiradores e adeptos da doutrina de Epicuro. Esse é o lado da elite; do outro, Cícero relata nas *Tusculanas* a existência de um grande número de “discípulos” de Epicuro que vicejava por Roma, segundo ele, escritores superficiais, desarticulados e sem a “devida elegância e ornamento de estilo” (crítica, aliás, que, em geral, também se fazia a Epicuro). A crítica de Cícero, no entanto, se debate com uma dificuldade que diz respeito a ele próprio e que desqualifica a severidade de seu juízo: “não os desprezo (sentencia), mesmo porque nunca li as obras deles” (*TD*, II, 7).

A assertiva Cícero-Cota quer mesmo é confrontar duas concepções distintas a respeito da religião, assim como dois usos distintos concedidos ao sentimento religioso popular. Inerente à proposição de Cota (aquela segundo a qual ele diz considerar as cerimônias religiosas públicas invioláveis) fica patente um interesse no sentido de manter o *satus quo*, imutável, da “san-tíssima” tradição consuetudinária que identificava a religião ao cerimonial praticado nos templos.<sup>4</sup> Cícero, no contexto do *De natura deorum*, deixa em dois momentos transparecer que o conceito de religião coincidia efetivamente com o de culto: “*religionem, quae deorum cultu pio continetur*” – “a religião consiste em um culto piedoso dos deuses”; “*religione, id est cultu deorum*” – “a religião, isto é, o culto dos deuses” (*ND*, I, XLII, 117; II, III, 8). Quando Horácio, nas *Odes* (I, 34, 1), diz que houve uma época em que dedicava “pouco tempo ao culto dos deuses” (*parcus deorum cultor*), com o conceito de “culto aos deuses” se referia explicitamente à prática religiosa. Lucrecio, no *De rerum natura* (III, 50-55; IV, 6-7), define a religião como um estado de ânimo (manifesto no culto dos deuses) que se intensifica com a carência: quanto mais afetados pelos infortúnios, pelas dificuldades e carências da vida, maior é o ânimo dos crentes no sentido de realizar, nos templos, sacrifícios, fazer oferendas e promover cantorias e preces aos deuses.

Cota-Cícero, na defesa da *religio* latina (profundamente envolvida com as estruturas políticas da *civitas* romana), se vale inclusive do princípio de autoridade que regia a organização e a canônica ritualística das celebrações e das festividades religiosas. Foi assim, afinal, que se manifestou Cota: “eu próprio um pontífice [...] julgo que” – “*ego ipse pontifex [...] arbitror*”. No contexto da assertiva, Cota insiste em dizer que não tem dúvida, ou seja, que defende firmemente que “os deuses realmente existem” e que a existência deles não é fruto de um mera opinião subjetiva, e sim fruto de uma opinião

<sup>4</sup> Dumézil (2000); Grimal (1997); Beard, M.; North, J.; Price (1998).

da maioria, razão pela qual não poderia negar a existência deles! Surge aqui mais uma dificuldade decorrente da afirmativa segundo a qual “a existência dos deuses não é fruto de mera opinião”, como se Epicuro, sob o pressuposto da *prólepsis*, admitisse tão só que os deuses não têm existência real, mas apenas abstrata, como se fossem meras inferências conceituais da razão.

Na *Carta a Meneceu* (§123), Epicuro sentencia de modo absolutamente claro e sem ambigüidade que “os deuses realmente existem” e que “é evidente o conhecimento que temos deles”; ao que acrescenta: “porém, eles não existem ao modo como a maioria acredita”. Aqui está a dificuldade com a qual explicitamente se depara Cota-Cícero no sentido de que não se mostra plenamente de acordo em que a certificação da existência dos deuses se basta com um “conhecimento subjetivo” ao qual tende a se sobrepor a “opinião da maioria”, justamente aquela que Epicuro presume como “vã” e “infundada”. Há evidentemente um mal entendido, visto que, para Epicuro, a existência dos deuses não é presumida como mera opinião, e sim como um conhecimento que tira a sua veracidade e o seu sustento em conceitos da razão, uma vez que aos deuses não temos acesso direto (empírico). É fato, para Epicuro, que os deuses não se põem em nosso campo de observação como fenômenos, porém inferimos a existência deles a partir do que, de uma “natureza divina”, nos é dado racionalmente conceber mediante noções (como as de excelência, perfeição, felicidade e imortalidade) que a razão humana atribui, em sentido próprio e pleno, a um Deus. Epicuro, na *Carta a Heródoto*, justifica o seu argumento dizendo que os átomos existem, e deles podemos inferir vários atributos (são indivisíveis, incorruptíveis, imutáveis, imperecíveis), sem que, entretanto, a eles tenhamos acesso direto na empiria (*CH*, §42-43; §54). Diógenes Laércio, naquele contexto, e, portanto, no interior da *Carta a Heródoto*, fez o seguinte comentário: “um átomo jamais foi percebido pelos sentidos”, do que não se segue que jamais possa um dia vir a ser [D.L. X, §44].

Dos deuses, do ponto de vista epicureu, o que temos de conhecimento certo diz respeito às noções (atributos) que formulamos da natureza divina, cuja atribuição tem por garantia a certificação de que a razão nada atribui de incompatível a uma natureza divina. Não se trata, com efeito, de um mera opinião subjetiva, sustentada por veleidades concernentes a uma certa crença particular ou a uma soma de crenças particulares idênticas que se constituem em “opinião da maioria”, cuja percepção comum atribui aos deuses qualidades que convêm aos seus anseios, e não propriamente à realidade (ou verdade) própria da natureza divina. Não há de ser, do ponto de vista

epicureu, a “opinião da maioria” (maleável e flutuante ao sabor dos interesses estatutários e da eloquência retórica) o “fenômeno” que evidencia, como quer Cota, a certificação da existência real dos deuses. Não conhecemos os deuses – eis a questão fundamental presumida por Epicuro – enquanto fenômenos empiricamente evidenciados, do que não se segue (como fez constar na *Carta a Meneceu*, §123) que deles não temos um conhecimento evidente (*enargés... he gnōsis*) a partir de noções habitantes da mente e que se aplicam somente a um ser ou seres divinos dotados de uma mesma e única natureza comum a todos.<sup>5</sup>

Também não se segue que, presumindo que os deuses efetivamente existem, em algum momento e algum lugar, mesmo que incerto, não possa um deles se apresentar e se deixar conhecer. O que se pode racional e conceitualmente dar como conhecido não é um deus enquanto ser efetivamente existente, mas os atributos de uma natureza divina que, inevitavelmente, a razão humana concebe. Se existe efetivamente ou não um deus, essa não é, para Epicuro, a questão maior. O que mais importa são duas questões previamente a se considerar: de um lado (não há como negar, tampouco deixar de levar em consideração), temos a presunção humana, popular (sob o sustento de uma opinião firme da maioria), segundo a qual existem deuses; de outro, temos o exercício da inteligência humana que opera mediante atributos concernentes àquilo que reconhecemos e admitimos como sendo da esfera do divino. São atributos (por exemplo, o de excelência e de perfeição) com os quais pressupomos uma natureza divina, que, para “todos”, se constitui em uma realidade (em termos de “ser verdadeiro”) que não há como desconsiderar; antes, o próprio intelecto presume como atributos (ou qualidades) do que é divino e os toma como modelo e alimento de qualquer perspectiva de qualificação ou melhoria humana.

Enfim, não dá para deixar de observar como Cota-Cícero traz para a religião e para a certificação da existência dos deuses o princípio da “opinião da maioria” que dava sustento à “democracia” romana, com o qual o imperador estrategicamente retirava a certificação e a força de seu poder. A política romana buscava a sua certificação de veracidade neste princípio da “concordância da maioria” – induzida mediante a argumentação eficaz e persuasiva promovida pela arte da eloquência retórica. Daí serem duas coisas completamente distintas a estratégia política (que fundamenta o “correto”

---

<sup>5</sup> Ilustra a proposição de Epicuro, a resposta de Basílio em controvérsia com Eunômio a respeito da trindade. Cf. *Helenização e Recriação de Sentidos* (Caxias, 2015, p.664 ss.).

e o “verdadeiro” na opinião da maioria em favor do interesse de um certo governo) e o método da ciência (que fundamenta o correto e o verdadeiro em princípios de evidência e de argumentação, mediante a interação de conceitos, fatos, razões e provas). Do ponto de vista de Cota, representante religioso do consuetudinário latino, esta haveria de ser a grande questão: se os deuses (segundo Epicuro) não existem ao modo como a maioria acredita, como então existiriam? Se a evidência da existência deles não decorre dos pressupostos segundo os quais a maioria crê, qual então seriam os pressupostos garantidores de que “eles efetivamente existem”, a ponto de, como presume Epicuro na *Carta a Meneceu*, ser “evidente o conhecimento que temos deles”. Se o sentimento comum da maioria não serve como autenticador da existência deles, qual outra evidência (em termos de percepção humana), na presunção de Cota, haveria de servir?

[1.2.] O tema principal do diálogo conduzido por Cícero não é “sobre a existência”, e sim “sobre a natureza dos deuses” – *de natura deorum*. Aí está o principal da questão que em Epicuro não comporta as mesmas proposições teóricas que em Cícero. No que concerne a Epicuro, a questão relativa à natureza dos deuses se restringe aos atributos que a razão humana pode presumir em termos do “que é divino”. Não se trata de provar a existência dos deuses; essa questão não é cogitada por Epicuro em razão de que há duas coisas distintas: uma, o universo das crenças em dependência das quais é evidente para a maioria que os deuses existem, de modo que, nesse sentido, eles estão limitados ao âmbito do fenômeno religioso; outra, a presunção de que “o divino” concerne aos atributos da razão, de modo que ele próprio (o divino) está limitado ao âmbito da conjectura racional humana, ao passo que a mesma razão não tem como negar que tais tributos concernem apenas a uma inegável natureza divina.

Não são, em Epicuro, duas questões divergentes, e sim convergentes a existência dos deuses e a natureza que, de um ponto de vista racional humano, podemos lhes conceder. São, de certo modo, dois âmbitos conflitivos, que, entretanto, carecem de se confluírem reciprocamente em vista de qualquer projeto que tenha por objetivo promover a educação e a instrução popular. Dá-se que seria inviável e infrutífero qualquer projeto educador que se organizasse eliminando ou desqualificando as crenças populares submetidas ao âmbito da piedade ou da religião. Seria igualmente infrutífero e inviável um tal projeto que não se organizasse a partir de tudo o que racional ou intelectivamente concebemos dentro do plano de que denominamos de



“divino”, no qual são presumidos atributos de excelência, perfeição, bondade e justiça. Por princípio, um projeto educador há de ser necessariamente transformador e libertador, sendo que, sobretudo, será desafiador porque inevitavelmente incidirá nas opiniões derivadas da educação, ou da cultura, ou de sentimentos comuns acordados por uma maioria que toma por *saber* e ciência as opiniões estabelecidas.

A natureza dos deuses é por Epicuro presumida como fruto de inferências da razão, manifestas na forma de uma crença firme e unânime derivada de noções (por ele denominadas de *prolépseis*) não, a rigor, “impressas” na mente, e sim promovidas pela mente e com as quais também a mente se promove. Foi Cícero, no *De natura deorum*, quem difundiu a ideia de que Epicuro afirmava que “a natureza imprimiu (*impressisset*) em todas as mentes alguma noção a respeito dos deuses” (*ND*, I, XVI, 44). O que diz Cícero combina com Platão, e não com o que pensa Epicuro; a bem da verdade, Cícero quis submeter as *prolépseis* de Epicuro à teoria das ideias de Platão, o que, efetivamente, não combina. São coisas distintas. Do ponto de vista de Epicuro, noções que levam a mente humana a inferir “o que é divino” se impõem a todos, não por nascença, mas por uso. São noções que o operar da mente carece para agendar projetos de perfeição, de excelência, de bondade e de justiça, de tal modo que tais noções (perfeição, excelência, bondade e justiça) vêm a se constituir na “esfera do divino” com o qual a mente opera. São noções em decorrência das quais todos somos capazes de admitir uma natureza divina como única detentora de tais atributos, aos quais agregamos, inclusive, o de imortalidade assim que presumimos uma tal natureza como existente de fato. Todos, afinal, com facilidade admitimos que os atributos imortal, excelente, perfeito, e também sereno e feliz (um ser perfeito não é nem infeliz nem intranquilo), só são passíveis de serem reconhecidos em um ser divino. No contraposto, todos igualmente sabemos que não somos assim, ou seja, imortais, excelentes, perfeitos etc., atributos que efetivamente só cabem a um ser presumido como divino.

Sob o tema da *prolépsis*, Epicuro infere uma sugestiva teoria da antecipação segundo a qual as referidas noções indutoras do que é divino expressam dois aspectos entre si correlacionados: de um lado, o que os epicureus denominavam de noções verdadeiras, por si só evidentes, nas quais não comparece a falsidade; por outro, noções que em si denotam plenitude, sem qualquer diminuição ou acréscimo relativamente ao que significam. São, portanto, nesse sentido, noções que não admitem nada para mais nem para menos quanto ao que é presumido como “ser divino” [D.L., X, §33].

Relativos às noções verdadeiras, os atributos, por exemplo, que inferimos ao que é divino (tais como “imortal”, “perfeito”, “excelente”, etc.) são em si mesmas plenamente verdadeiras porque não lhes cabe qualquer falsidade imersa na inferência. O conceito, por exemplo que expressa o ser imortal, não comporta qualquer presunção de mortalidade, como o de perfeição e imperfeição, e assim por diante. Um ser presumido (evocado) em si mesmo como imortal só pode ser imortal, se presumido como perfeito só pode ser perfeito, sem qualquer outra presunção. Daí a razão pela qual são noções aplicáveis somente ao que é divino, que, por hipótese só pode existir assim, sem qualquer fissura ou cisão relativamente ao que os seus atributos denotam como verdadeiro, isto é, sem qualquer fissura de falsidade.

São duas coisas distintas, mesmo que complementares, em uma mesma questão que implica, de um lado, uma inferência segundo a qual atributos tais como imortal, perfeito, eterno etc., são presumidos como pertencentes apenas a uma natureza divina; de outro, a presunção (a título de uma hipótese ou, como diz Epicuro, *hypólepsin*, suposição ou conjetura) no sentido de que um ser com tais atributos e com uma tal natureza possa existir enquanto fenômeno a ponto de ser visualizado ou tocado com as mãos [D.L., X, §34]. Sem essa certificação, dizer, por exemplo, “este aqui é um deus” não contém a mesma evocação de “este aqui é um homem”. A eficácia declarativa de ambos são distintas. Na palavra pronunciada, com a emissão do “som” (*phthóngos*, como se expressa Epicuro na *Carta a Heródoto*, §37) “homem” advém de imediato em nossa mente (presumindo que já tenhamos visto um homem) um conhecimento anterior (empírico e conceitual) que confirma, por “antecipação”, a realidade (sinônimo, entre os gregos, de verdade) do que é referido na proposição “este aqui é um homem”. Fora desse plano, de todo ser, objeto ou coisa por nós empiricamente desconhecida, que nunca vimos antes, e que, portanto não se colocou em nosso campo de observação sensível e conceitual, carecemos de conhecimentos posteriores a fim de confirmar, e, portanto, certificar empiricamente (segundo a especificidade do perceber próprio de cada órgão sensível) que tal ser ou coisa efetivamente existe.

Ora, o mesmo não se aplica à proposição “este aqui é um deus”: não temos por antecipação a figura empírica de um deus que o confirma enquanto ser real existente; temos, com efeito, por antecipação, os atributos (juízos ou julgamentos) da razão com os quais presumimos a natureza de um ser divino, para além de cuja presunção resta-nos apenas a expectativa de confirmação posterior. Há, nesse aspecto, uma reversão do princípio segundo o qual

“nada chega ao intelecto sem antes ter passado pelos sentidos”<sup>6</sup>; dá-se, pois, ao contrário: o que passou “antes” pelo intelecto carece de passar “depois” pelos sentidos, a fim de encontrar confirmação (evidenciação) e certificação. Tais atributos referidos a uma natureza divina se dão na inteligência e na capacidade humana de conhecer de modo semelhante aos nomes e sons (*phthóngois*) dentro dos quais recolhemos a ideia de algo empiricamente observado do qual formamos na inteligência uma representação mental que nos torna capazes de conceber, dentro de determinados parâmetros humanos, e de falar (intercambiar) conhecimentos, “notações” sensíveis e conceitos inteligíveis a respeito de algo.

Dos deuses não temos a mesma correlação que experimentamos relativamente aos seres ou coisas previamente observadas, entretanto temos uma ideia na forma de “sons” (nomes, noções ou conceitos) com significados empíricos e intelectivos concebidos antecipadamente (o que Epicuro denomina de *prolépseis*). Aqui, ao modo como se dá relativamente ao sensível se observa de um ponto de vista inteligível. Nem todos, por exemplo, de um ponto de vista empírico, “notam” perceptivamente as coisas do mesmo modo em termos de visão, audição, tato, olfato e palato. Em termos de visão ou audição, as notações empíricas dependem de fatores decorrentes de não estar necessariamente localizado no mesmo plano de percepção: ou mais embaixo ou mais em cima ou de um lado e não de outro, mais perto ou mais longe etc. O perceber sensível interfere na conceituação, assim como a cultura, a educação e instrução interferem na conceituação.

A esse respeito, e de um ponto de vista estritamente filosófico, Cícero na *De natura deorum* insiste em dizer que a teologia de Epicuro se resolve na presunção de um deus meramente conceitual, entenda-se estritamente racional, sem levar em conta conceitos da cultura, da educação e do consuetudinário. Nesse ponto, Epicuro acompanha Demócrito perante o qual, entretanto, não se manteve fiel. Ele acompanha Demócrito quanto ao pressuposto

<sup>6</sup> A fórmula é de Tomás de Aquino com a qual ele “pretendeu” sintetizar (com ela minimizou) a teoria aristotélica do conhecimento: “*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*” – “nada (chega ou) está no intelecto que antes não tenha (passado ou) estado nos sentidos”. Na *Summa contra Gentiles*, T. de Aquino se expressou assim: “o nosso conhecimento intelectual, conforme o modo próprio da vida presente, tem seu ponto de partida nos sentidos corporais, de tal modo que tudo o que não cai sob o domínio dos sentidos não pode ser apreendido pela inteligência humana (“*acum intellectus nostri secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat, et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi*”) [*Summa contra Gentiles*. I, 3 (BAC, 1952, p. 100)].

de que o divino é inferido conceitualmente pela razão, porém discorda de Demócrito que o ser ou natureza divina só é ou pode ser reconhecida mediante atributos intelectivos (de perfeição, excelência, etc.) sem que possamos ultrapassar esse nível a ponto de nos permitir afirmar existência real de um ser divino dotado, na realidade, dos referidos atributos. Demócrito, em favor de seu ponto de vista, inferiu a mesma proposição do *Timeu* de Platão, segundo a qual Deus, que é eterno, é “incorporal”, sem corpo, por força do princípio segundo o qual “tudo o que tem um começo é corporal, visível e tangível” (*Tim.*, 31 b - 34 a): “o mundo (*boratós*) nasceu, por isso é visível, tangível e corporal” (*Tim.*, 28 b).

Aqui se dá um certo imbróglio, não a título de mal-entendido, mas de presunção lógica da questão. Demócrito, Platão e Epicuro não são coincidentes quanto à lógica do pensar. Os deuses de Demócrito, ao contrário dos de Platão e de Epicuro, só existem como entes da razão; eles não têm existência real, apenas conceitual. Assim se expressou Veleio (o porta-voz epicureu no *De natura deorum*): “Quando ele (Platão) admite que deus é incorporal (dito pelos gregos *asomáton*) fica impossível compreender o que isso quer dizer, visto que, necessariamente, deus seria privado dos sentidos, e, portanto, da prudência e do prazer; atributos que reconhecemos como inerentes à noção que temos de deus” (*ND*, I, XII, 30).<sup>7</sup> Aqui está a questão, perante a qual Demócrito se mantém restrito ao labor intelectualivo da mente, sem levar em conta as crenças populares tampouco os estatutos consuetudinários instrutores da cultura popular. Platão admite e trabalha com a ideia de deuses existentes reais, mas de um modo distinto de Epicuro, visto que os concebe como incorporais. Os deuses de Epicuro, uma vez presumidos (mesmo que hipoteticamente) como existentes, são necessariamente corporais, e pela razão apresentada por Veleio: um deus incorporal (sem corpo) é “privado dos sentidos” e de tudo o que sentidos promovem em um existente concreto.

Tal como os epicureus, também os estoicos (conforme registro de Clemente de Alexandria) atribuem corpo aos deuses: “os estoicos [...] não são dignos de elogio quando dizem que Deus é um corpo (*sōma*), porque unem o mais belo dos seres com a mais vil das matérias (*tês atimotátês hýlês*)” (*Strômateis/Miscelânea*, I, XI, 36). Sem entrar aqui no mérito da inusitada proposição de Clemente (“o corpo é o mais vil das matérias”), basta observar

<sup>7</sup> “*Quod vero sine corpore ullo deus vult esse (ut Graeci dicunt asomáton), id, quale esse possit, intellegi non potest: careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat uoluptate; quae omnia una cum deorum notione comprehendimus*”.

que a corporeidade foi concebida como um atributo do divino tanto para os estoicos quanto para os epicureus.<sup>8</sup> A ideia de deus presumida por Epicuro concebe o “ser divino” (enquanto existente na forma de deuses), como corporal, dotado de corpo, e, conseqüentemente, da faculdade sensível, com a qual todo existente em si viabiliza a possibilidade desse conhecer e de proporcionar para si mesmo uma vida prudente e, enfim, sentir e fruir prazeres, atributo fundamental do existir. O “prazer”, do ponto de vista epicureu, se constitui no atributo fundamental que dá sustento, promove (no sentido de fazer prosperar) o viver. Se o atributo fundamental da vida fosse a dor (o desprazer, a tristeza e a infelicidade), a vida não prosperaria; e os “viveres” (que seriam seres infelizes e tristes: fruidores apenas do sofrimento e da dor) presumiriam a existência de um maligno e não de um deus, que, por índole de sua natureza, só pode fruir um viver prazeroso, alegre e feliz. Daí que se os deuses de Epicuro, além de “inativos” fossem “insensíveis”, então seriam destituídos de tais sentimentos (prazer, alegria, felicidade). Como breve observação cabe dizer que os deuses de Epicuro não são inativos e insensíveis em relação a si mesmos e à comunidade dos deuses. Ocorre que, para si mesmos e para os da comunidade dos deuses, a sensibilidade dos deuses não aflora como angústia, nem como incômodo e nem como preocupação.

O pressuposto de Epicuro vem a ser este: se admitimos que efetivamente deus existe, temos que necessariamente lhe conceder os atributos sensíveis que dão a um ser condição de existência e de fruição da vida, que, de todos, é o primeiro e o maior dos bens. Aqui, pois, há uma dificuldade a respeito da qual Cícero-Veleio não põe ressalva e, tampouco, põe em debate. O diálogo foge da preocupação de explicar como efetivamente um ser pode existir sem corpo ou como, existindo, com um corpo, vem a ser um deus. Em outras palavras, e aqui está o conflito: de um lado, como um deus sem

<sup>8</sup> Clemente se perde com o conceito “Deus é um corpo” a ponto de se recusar a atribuir a Jesus um corpo, e o faz sob uma justificativa que soa pior que a proposição; esta é a justificativa: porque “a alma” de Jesus “não é escrava das paixões” – *apatês tèn psychên* – , como se as almas (até a de Jesus) fossem “escravas das paixões”. Clemente, na seqüência, tece o seguinte malabarismo retórico: Jesus “é um Deus revestido de figura humana” – *theòs en antbrôpou schêmati* – , ou seja, ele não é um Deus com um corpo, mas uma “figura humana” revestida com “uma forma divina” – *schêmati theòs*” (*Pedagogo*, I, II, 4). No *Strômatês*, na medida em que Clemente combate os demais gnósticos, ele foi entretanto levado a conceder a Jesus um corpo, porém, dotado de uma “energia divina”, isto é, distinto do humano, não estritamente material, mas regido por uma outra natureza (ou seja, por outras pulsões) e por outras necessidades – com o que Clemente formulou uma heresia no sentido de que Jesus não se revestiu da humanidade em sentido pleno.

corpo pode, mesmo assim (como presumem os crentes latinos), manifestar sentimentos humanos de ira e bondade, de afeição e consternação, de alegria e tristeza, de prazer e desprazer etc.; de outro, como pode um deus existir com corpo e, como querem os epicureus, ser “indiferente”, e, mesmo assim, dotado da faculdade sensível, ser prudente e fruir prazer. Há uma real dificuldade aqui, que, entretanto, do ponto de vista epicureu, se restringe ao pressuposto segundo o qual uma natureza divina existe dentro de parâmetros de excelência ou de perfeição.

São parâmetros em relação aos quais a referida “indiferença” se constitui, ela própria, em um atributo da perfeição, concebida nos termos supra citados: como seres que não se incomodam nem consigo mesmos nem com ninguém e que fruem dos sentimentos de prazer, de alegria e de felicidade em sentido pleno. Caso se incomodassem não seriam indiferentes, de modo que se colocariam nos mesmos parâmetros próprios de uma natureza humana que sofre das antinomias do prazer e da dor, da alegria e da tristeza, etc. A dificuldade finda nestes termos: a) como poderia um deus “existir” sem corpo, visto que, “ter (ou melhor, ‘ser’) corpo” é condição *sine qua non* de existência; b) um deus que é corpo, sofre necessariamente das prerrogativas do perceber sensível próprias do que nós humanos experimentamos enquanto seres corpóreos; c) não sendo, entretanto, humanos, mas deuses, então o conceito de “corporeidade” concedida a um deus haveria de presumir atributos apenas divinos, de tal modo que o próprio conceito de corpo implica o atributo de divino, e que nesse plano a um deus seria dado fruir de sentimentos próprios vivenciados tão só por um ser divino.

Epicuro não nega aos deuses sabedoria, tampouco, prudência e fruição de prazer. Dado que não nega, então fica visto que a prudência e a fruição de prazer (que, na explicitação dele requer a posse de um corpo, sustento da faculdade de sentir) só podem ser concebidos sob parâmetros concernentes a uma natureza divina constitutiva de um ser perfeito. A questão é: como se dá nos deuses a prudência, e como neles igualmente se dá a fruição do prazer?

<sup>9</sup> Nós não “temos” um corpo, “somos” um corpo. A terminologia do “ter”, que normalmente utilizamos para caracterizar o nosso corpo, decorre de uma mentalidade ancestral que dividiu o mundo entre “matéria e espírito” e entre “corpo e alma”, como se o mundo não fosse integralmente uma coisa e outra. Tudo em nós é idêntico a nós mesmos e é vivenciado em uma só unidade: não são, por exemplo, nossos olhos que veem, somos nós que vemos, e assim relativamente aos demais sentidos. Numa percepção, num pensamento, num gesto, numa palavra, numa atitude que seja, o “eu” pessoal está sempre presente. (Tratamos disso em: *Conflitos Antropológicos. Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLII, v.3-4, 1986, p. 386-392).

Antes de qualquer resposta cabe considerar que, em Epicuro, “ter um corpo” significava “ser um corpo”, que, por sua vez, quer seja divino ou humano, não comportaria qualquer duplicidade, cisão ou fissura no que concerne à união (enquanto arranjo, ordem, harmonia) entre corpo e alma. Ora, a resposta de Epicuro é relativamente “simples”: os deuses são prudentes porque eles se mantêm “indiferentes” quanto a tudo o que é para mais ou para menos fora dos parâmetros tanto da prudência quanto do prazer. Eles exercitam a prudência dentro dos limites da prudência, sem qualquer cisão (nos mesmos termos tais como o ser perfeito não comporta cisão) e, do mesmo modo, fruem o prazer dentro da esfera do prazer, de tal modo que, como seres perfeitos, desfrutam do prazer puro a ponto de isso coincidir com o sentimento da felicidade. A prudência e o prazer concernentes à sensibilidade de um deus coincidem com o estado de ataraxia (de impassibilidade) própria da natureza de um ser perfeito aferido como um deus. Nele (do ponto de vista epicureu), não há qualquer possibilidade de cisão, conflito ou discórdia no que concerne à vontade, que, na natureza humana, é propulsora do arbítrio e gestora da liberdade vivenciada em cada um como uma experiência pessoal pela qual, inclusive, nos é dado qualificar; não é propriamente pelo conceito que nos “maturamos”, mas através da ação.

A grande questão posta por Epicuro parte do pressuposto segundo o qual a maioria se põe de acordo que existem deuses, porém essa mesma maioria carece de ilustração filosófica a respeito do existir dos deuses e das relações que eles podem ter entre si e com os humanos. Em favor dessa ilustração, se impõe, do ponto de vista epicureu, a máxima segundo a qual não cabe, sob uma intenção educadora, peremptoriamente rejeitar a crença da maioria quando há disposição de ilustrá-la, isto é, de promover nela o saber e o entendimento. Não é difícil, segundo Epicuro, despertar na maioria a convicção de que os deuses são seres perfeitos, excelentes e imortais, por cujos atributos são também alegres, tranquilos e felizes. Não é difícil conceder que um ser excelente e perfeito seja tranquilo, e que, do fato de ser perfeito, é feliz. Não há como presumir um ser perfeito intranquilo e infeliz. Também não há como um ser perfeito, tranquilo e feliz, não ser imortal: porque não há como presumi-lo com tais atributos, ou seja, tranquilo e feliz, angustiado com a ideia da morte, justamente com aquilo que, para nós (como sentença Epicuro na *Carta a Meneceu*), é dado como “o mais terrível de todos os males” (*CM*, §125) mesmo que efetivamente não o seja (*CM*, §124).

Diz Epicuro, em uma das *Máximas principais*, que “a felicidade e a imortalidade” – “*tò makárimon kai áphtharton*” (*MP*, I) são as duas noções

mais apropriadas (adequadas, compatíveis) com a natureza do divino (*CM*, §123). Um ser feliz e imortal – eis a questão presumida por ele – não tem em si mesmo qualquer tipo de perturbação e, evidentemente, não perturba ninguém. Dotados de tais atributos, o divino necessariamente está isento de sentimentos de raiva, de ódio e de ira (que, inevitavelmente, promovem sofrimentos) e está livre, inclusive, de sentimentos de afeição, que, de um ponto de vista humano, promovem igualmente sentimentos conflituosos de amor e desamor, de bem-querer e malquerer; sentimentos que, assim como os de raiva, atacam o descontrole e a fraqueza de ânimo, cindem o coração com alegria e tristeza! Dado, com efeito, que o desejo de perfeição, de imortalidade (que isentaria em nós a ideia da morte) e de felicidade são as aspirações humanas mais almeçadas, só por essa razão, devemos então nos dar a obrigação de reverenciar e de honrar (com cultos e cerimônias) os deuses, que, afinal, para nós, são exemplos de vida e fecundam nossas esperanças de uma vida prazerosa, serena e feliz.

## 2. OS DEUSES HIPERATIVOS DE CÍCERO E OS INATIVOS DE EPICURO

[2.1] Na proposição de Cota-Cícero, na qual consta que Epicuro “nega a um deus a vontade de fazer o bem” (por cujo negar presume que Epicuro “extirpa a religião” e, com ela, “os cultos e as cerimônias”), fica patente uma preocupação conservadora e não transformadora própria de quem efetivamente se acerca da filosofia e do filosofar. Por “filosofar” não cabe entender simplesmente uma capacidade técnica de discorrer sobre questões tidas como filosóficas, tampouco discutir metodicamente sobre um tema qualquer, e sim, acima de tudo, fazer uso do intelecto em busca da melhor inteligência possível a respeito de qualquer questão ou de qualquer tema. O que caracteriza a filosofia e o filosofar é um senso intelectual que se expressa em uma investigação, ou meditação, ou discussão essencialmente aberta em vista do melhor e do excelente relativo ao qual se presume a mudança e a transformação do pensar em busca do que é divino no universo da razão humana. Daí porque, no exercício do filosofar, não cabe o pensamento conservador, fechado, obtuso em suas crenças com as quais o intelecto, indisposto a ouvir e a confabular consigo mesmo e com o seu acervo de opiniões, se fecha na mente humana com suas velhas crenças feito um molusco em sua concha.

Da parte de Cota, do *pontifex*, é evidente a presunção de quem quer se manter no abrigo da mentalidade popular estabelecida quanto aos cultos e às cerimônias públicas da *religio* latina que colocava sob a responsabilidade



e encargo dos deuses o governo da vida humana. Cícero, no introito do *De natura deorum*, defende explicitamente a posição de Cota em meio a uma crítica dirigida aos epicureus. No diálogo, ele faz falar Cota (representante dos Acadêmicos), Veleio (porta-voz dos epicureus) e Balbo (porta-voz dos estoicos); cabendo uma pequena observação: nenhum deles representa efetivamente o que, na escrita de Cícero, aparenta representar. Cota não representa, a rigor, o pensamento dos membros da Academia de Platão, tampouco Veleio representa, a rigor, a doutrina de Epicuro, e assim Balbo em relação aos estoicos. O que efetivamente eles representam é o debate filosófico travado entre políticos e ricos patrícios romanos simpatizantes desta ou daquela linhagem filosófica recepcionada por eles em Roma.

Cícero, de sua parte, logo de saída (ao modo de quem ressalta qual é o lado de sua preferência dentro do debate<sup>10</sup>) avisa que não vai se colocar como “um auxiliar de Cota”, e sim que será apenas “um ouvinte imparcial” (*ND*, I, VII, 17). Em vários pontos fica, entretanto, evidente de qual lado Cícero se põs. Vale destacar a estratégia retórica (bem calibrada) da qual se serviu: reproduzir o que pensa, por exemplo, um epicureu, mas não para entender ou difundir o pensamento de Epicuro. O objetivo de Cícero é outro: consiste em se valer do que, por exemplo, a intelectualidade patrícia romana admitia a respeito de Epicuro, e por sobre esse entendimento difundir, por escrito, o que ele próprio (Cícero) pensava. A estratégia é esta: Cícero se vale do que pensa um epicureu a fim de instigar o leitor a pensar diferente de Epicuro, e, enfim, pensar como ele (Cícero). Daí que não é propriamente a doutrina (o pensar) de Epicuro que ele quer difundir e entender, tampouco está interessado em fazer com que o leitor a entenda.

Eis, no introito, o que diz Cícero, em cujo dizer ele põe em evidência as principais proposições de Epicuro a respeito dos deuses: “não se preocupam com o governo das coisas humanas”, “são inativos”, “indiferentes”, de modo que “deles nada temos o que esperar nem temer”. Mas, eis o que efetivamente diz Cícero ao modo de quem critica Epicuro: “Alguns filósofos antigos e atuais realmente acreditam que os deuses não se preocupam com o governo das coisas humanas”. Ora, se é assim, questiona, se os deuses nada fazem ou por nada se movem (*nihil agant, nihil moliantur*), se são

---

<sup>10</sup> Do Ceticismo romano, é costume dizer-se que o maior expoente foi Cícero (106-43 a.C.), mas isso não é exatamente verdadeiro. Tampouco é particularmente correto dizer que ele foi um estoico: nem bem uma coisa nem bem outra. Cícero foi um pouco de tudo, daí ter sido o que convenientemente se denominou de o mentor do “Eclétismo” latino. (*Ética e Política*, 2017, p. 33).

inativos, “que piedade, que santidade, que religião pode existir?”. Se os deuses imortais “são indiferentes”, se deles “nada podemos esperar” e deles “nada temos a temer”, por que, então, devemos lhes dirigir cultos, rezas e honras? Se eliminamos “a virtude da piedade” (prosegue), “necessariamente tolhemos a santidade e a religião” e inevitavelmente instauramos entre nós uma vida intranquila, perturbada e confusa; “subtrair a piedade para com os deuses” corresponde a extinguir “a boa-fé, a sociedade civil e a mais excelente de todas as virtudes, a justiça” (*ND*, I, II, 3-4).

Ora, o que aqui diz Cícero a respeito de Epicuro não manifesta nenhuma preocupação no sentido de entender as proposições de Epicuro, e sim a de apenas contestá-las mediante certas proposições às quais Cícero dá crédito e quer difundir entre os patrícios romanos. Cícero, sem explicar, se contenta em, por sobre o que diz Epicuro, promover o que ele (Cícero) pensa. Entender e explicar, afinal, é complexo, carece de empenho em favor do entendimento e do manejo da reflexão teórica e discursiva. Cícero não se ocupa em entender e explicar nenhuma das proposições de Epicuro: por que, por exemplo, os deuses são “indiferentes”, por que não se “preocupam” com a administração das coisas humanas e com o governo do mundo? A assertiva de Epicuro soa para ele, peremptoriamente, inadmissível: existir deuses que nada fazem em favor dos humanos é, do ponto de vista dele, simplesmente inaceitável. Ora, por princípio, e como ponto de partida do modo de pensar epicureu, os deuses são, sim, “indiferentes” e, inclusive, não se preocupam com o governo da vida humana, mas pela seguinte razão (que Cícero não diz): porque essa é uma tarefa fundamentalmente humana. Trata-se de uma “preocupação” que concerne ao governo do humano, que, de modo algum cabe “ser indiferente” quanto ao bem-estar não só da própria vida, como ademais de toda a comunidade da qual participa.

Com toda a pobreza e a fome que, naquela ocasião, existiam no Império romano; com toda a barbárie (guerras e explorações de toda ordem) que aquele mesmo Império, no tempo de Cícero, espalhava pelo mundo, dizer que eram os deuses os governantes da vida humana, com certeza, carecia de uma boa explicação: servia como ilusão e consolo, mas não como solução. Aqui a principal questão: como, afinal, em tais circunstâncias, se manter tranquilo “na virtude da piedade”, no cultivo da boa-fé e da vida serena, manifestar apenas piedade e temor aos deuses sem enunciar esta mesma piedade e temor perante o sofrimento humano? Há uma evidente translação de “indiferença”: os deuses de Cícero não eram indiferentes perante os homens, mas os homens eram indiferentes perante si mesmos! Que religião,

que piedade, que boa-fé, que justiça haveria de ser esta que defende a ferro e fogo a dignidade dos deuses, mas não a dos homens? Eis aí a questão fundamental do *éthos* epicureu, que se encerra na seguinte proposição: não estimular nos homens a vontade de fazer o bem, de ser justo, de se desfazer da indiferença, não há religião que tenha sentido, não há culto e cerimônia que manifeste piedade, não há, em sentido positivo, temor a Deus!

Quanto ao temor, esse é um dos temas principais da filosofia de Epicuro, mas não ao modo como concebe Cícero, como se os deuses fossem os promotores da virtude humana, inclusive da justiça, valendo-se de ferrolhos e de açoites! Dos deuses de Epicuro não cabe efetivamente esperar nada: nem o prêmio nem o castigo, nem a carícia nem o açoite. Os deuses de Epicuro não existem para serem temidos nem para serem amados: o que o ser humano mais deve temer é a si mesmo e também se amar. Por isso a necessidade de conhecer a si mesmo, especificadamente as pulsões da própria natureza a fim de se governar (de cuidar de si): quem não se cuida (podendo se cuidar) não se ama! Daí que cabe ao humano, antes de amar aos deuses, amar a si mesmo e uns aos outros; além disso não cabe aos humanos aguardar do divino a santidade, porque essa é uma tarefa humana a ser buscada, não na gratuidade ou barganha com os deuses, mas no falquejo e labuta da própria edificação humana. Não cabe aos humanos implorar aos deuses com cultos, rezas e honras que o santifique. Cabe a cada um, mirando-se no que é divino, se santificar: promover a própria boa-fé e a boa-vontade. O crente forjado pelo *éthos* epicureu não vai ao templo pedir governo, santidade, justiça, boa-fé e vida tranquila; ele vai ao templo levar tudo isso em sua pessoa, ao modo de quem se oferece em forma de ação de graças, de louvação e de culto: ele próprio se constitui na oferenda.

Cícero (independentemente de todos os seus méritos) era fundamentalmente um político e retórico muito habilidoso que, arditosamente, visava, em última instância, o interesse de seu público, de sua corporação e dos patrícios que lhe davam sustento, voz e crédito político. A religião que Cícero defende se constringe essencialmente em estatutos morais e não em normativas do direito e da justiça, de fraternidade e de empatia. Não foi sem razão que, no *De natura deorum*, ele tomou como seu “porta-voz” preferencial Cota, um *pontifex* (administrador) da *religio* romana (eivada de moralismos). A rigor, Cícero em geral não se enquadra na parrésia própria

do “espírito livre” caracterizador do “filosofar grego”.<sup>11</sup> Sob esse aspecto, em comparação a Platão, os “diálogos” de Cícero apenas “se assemelham” a um diálogo, visto que ele não se ocupa em fazer dos interlocutores indivíduos que “confrontam” opiniões, que buscam confabular entre si e se entender quanto ao pensamento um do outro, tampouco entender a doutrina dos filósofos que as geraram. Cícero, ao fazer as doutrinas filosóficas confabularem na voz de representantes da elite romana, sempre se mostra bem disposto (o que é legítimo) a defender as suas próprias opiniões, e, inclusive, a se aproveitar (aqui mora o problema) daquilo que concorda das opiniões dos outros, a fim de fortificar as suas, sem a preocupação de buscar entender aquilo de que discorda. Um aspecto curioso está em que os interlocutores que falam pela pena de Cícero, de um modo geral não se escutam. Eles tampouco reproduzem fielmente a doutrina dos filósofos, a não ser as opiniões vigentes entre os de uma certa elite intelectual romana simpatizante deste ou daquele filósofo ou movimento filosófico!

No *De natura deorum*, a respeito da forma humana atribuída aos deuses, Cícero põe na fala de Veleio (o porta-voz latino dos epicureus romanos) a seguinte consideração na qual claramente combina um pouco do que pensava Epicuro com um pouco do que diziam os epicureus da elite romana. Eis o que disse: conhecemos a natureza dos deuses mediante noções primeiras (*primas notiones*) da razão, sendo que é através dessa mesma razão que nos certificamos, por um lado, que os deuses são seres felizes e imortais (duas qualidades que combinam com a noção de ser perfeito); por outro, que eles detêm a mais bela forma de todos os existentes: a forma humana. Do que aqui diz Cícero na fala de Veleio fica a impressão de que todos os deuses têm forma humana; porém, sabemos, pelo que consta na *Máxima Principal* n. I, que não é exatamente assim: uns detêm a forma humana, outros detêm formas incognoscíveis. Quanto ao conceito de *primas notiones* da razão, elas dizem respeito àquelas cuja evidência se restringe a elas mesmas, de tal modo que se definem por si sem o recurso de outras noções ou parâmetros da empiria.

Na proposição que põe em dúvida a corporeidade dos deuses, Cota-Cícero lança a ambiguidade segundo a qual os deuses de Epicuro são seres corporais, e não incorporais como presumiram Platão e Demócrito. Do ponto de vista epicureu, assim como os demais existentes, também os deuses efetivamente são constituídos de um arranjo (compósito) de átomos

<sup>11</sup> *Epicuro e as bases do epicurismo III A ética de Epicuro*, especificadamente o item 3 do capítulo I.

que obedece, sob outros parâmetros, o fluir da vida do “todo” ciclicamente sujeito a um eterno arranjar-se. Na proposição de Veleio-Cícero a questão vem expressa nestes termos:

“Os deuses (de Epicuro) têm forma humana, porém, não digo que eles efetivamente tenham corpo (...), e sim algo como se fosse um corpo”; ao que Veleio acrescenta: trata-se de “uma distinção um tanto perspicaz e sutil, que o próprio Epicuro não fazia questão de tornar acessível para os que não tinham condições de compreender”; entretanto, acrescenta, “para os que as coisas ocultas e profundas eram de fácil acesso à inteligência, como se, por assim dizer, eles as tocassem com as mãos, Epicuro ensinava que os deuses não são antes acessíveis através dos sentidos, mas sim através da razão” (ND, I, XII, 49).<sup>12</sup>

Esse ponto combina com o que já ficou referido anteriormente a respeito dos atributos da natureza divina que se antecipam na mente enquanto “conhecimento” conjectural antes de qualquer confirmação (*epimartýrēsis*) possível mediante evidências do sensível [D.L., X, §34; CH, §50-51; MP, XXIV, XXXVII]. Trata-se de atributos que induzem na mente a ideação de uma natureza presumidamente divina a ser evidenciada na experiência, ou seja, a ser manifesta defronte ao nosso campo sensível de observação e experimentada sob cinco modalidades: visão, audição, tato, olfato e palato. Aqui, a dificuldade lógica que se impõe no sentido de como podemos “empiricamente” acessar, recolher notações sensíveis concernente a um ser existente real com todos os referidos atributos “divinos”: imortal, perfeito, excelente etc. Sabendo que os nossos sentidos são limitados a certas modalidades (ou notações) como poderíamos acessar empiricamente um ser em si mesmo perfeito e excelente?

Concretamente, com os olhos vemos apenas o que denominamos de figura e cor (ninguém vê, por exemplo, um cavalo, porque “cavalo” é apenas um nome com o qual designamos aquele animal com uma forma “x” e cor ou cores “y”); com a audição percebemos o que referimos como sons ou ruídos (o relinchar do cavalo vem a ser um “relinchar de cavalo” caso saibamos de antemão que o ruído corresponde ao som produzido por aquele animal que denominamos de cavalo); com o tato presumimos o liso

<sup>12</sup> “*Nec tamen ea species corpus est, sed quasi corpus (...). Haec quamquam et inventa sunt acutius et dicta subtilius ab Epicuro, quam ut quivis ea possit agnoscere, tamen fretus intelligentia vestra dissero brevius, quam causa desiderat. Epicurus autem, qui res occultas et penitus abditas non modo videat animo, sed etiam sic tractet ut manu, docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu, sed mente cernatur.*”

ou rugoso, ou o que denominamos de textura de algo, e também o quente ou frio com suas variações; com o olfato, sentimos odores; com o palato, sabores. No conjunto, são todas percepções que, referidas a um mesmo ser, objeto ou coisa nos dão, dentro de uma certa amplitude, o conhecimento empírico que temos do referido ser, objeto ou coisa.

O conhecimento empírico nos é dado espontaneamente, enquanto o conhecimento conceitual carece de instrução quanto ao uso e manuseio intelectual dos símbolos da linguagem. Do conhecimento mediante conceitos só temos acesso mediante ilustração, que, quanto mais primorosa melhor torna a nossa eficiência no exercício intelectual do entendimento e da comunicação. Sem essa instrução, o intelecto opera em nível meramente sensível a título de exercitação de uma sagacidade, astúcia ou estratégia natural que implica manutenção e preservação da vida. São, entretanto, como Epicuro presumiu na *Carta a Heródoto* (§76 ss.), dois universos distintos o das coisas visíveis, empiricamente certificadas, e o das invisíveis, conceitualmente conjeturas, que podem ou não excluir a possibilidade de certificação empírica, esta que se torna ainda mais complexa quando diz respeito a um ser presumido como “perfeito”. Os átomos, por exemplo, da proposição de Epicuro são invisíveis a olho nu, porém, dado que têm magnitude, se constituem em partículas enquanto mínimo sensível e existente (*CH*, §58-59), então poderiam vir a ser visíveis. No que concerne aos deuses, dado que eles são igualmente seres corporais compostos de átomos (mesmo que etéreos, semelhantes aos da alma) resta plausível a possibilidade de serem de algum modo perceptíveis. Mesmo assim, resta, do ponto de vista epicureu, mais plausível presumir um existente divino inferido em atributos na mente que empiricamente manifesto, visto que haveria (um tal ser) de se pôr perante nosso campo de observação dentro de condições empíricas sob notações compatíveis com as que nos é dada à capacidade de sentir ou perceber.

[2.2] A afirmativa de Cicero-Veleio segundo a qual “Epicuro não fazia questão de tornar acessível” pontos importantes de sua doutrina é difícil de certificar com rigor a sua veracidade. A tirar, entretanto, pelo que consta em Diógenes Laércio, que Epicuro foi um dos escritores mais férteis de toda a filosofia, que produziu cerca de trezentos volumes [D.L., X, § 26], é de se supor que tinha uma boa disposição para explicar tudo o que sabia. No final da *Carta a Heródoto*, Epicuro explicitamente manifesta que o resumo das noções elementares, ali apresentado, careceria de maiores investigações, não só dele, como também dos discípulos, em particular daqueles (segundo diz)

que estavam dispostos a se dedicar ao estudo dos ensinamentos escritos, e não apenas se apropriar dos orais (CH, §83). Isso efetivamente demonstra que a sua doutrina era aberta e não fechada, e transportava em si mesma a consciência de uma constante melhoria em termos de dar luz (promover esclarecimento) a certos temas que careciam de mais e melhores explicações. Existem, efetivamente, dentro do pouco que restou de sua obra, pontos que merecem mais acribia; mas, esse, afinal, não é um “defeito” só dele, e sim, digamos, de todos os que se ocupam com a senda da ciência e do saber que, em si mesma, nunca se fecha, mantém-se sempre aberta em vista de outras e novas explicações.

Do lado de Cícero, no *De rerum natura*, o que, para ele, em sua explanação mais importava não era aprofundar e entender a fundo a doutrina que os filósofos proferiram, e sim expandir as opiniões dos interlocutores, dos “doutos romanos”, a respeito das doutrinas, e, através dessas opiniões (submetidas a uma compreensão sua), dar visibilidade e voz aos debates costumeiros travados nas residências e nas rodas de amigos filosoficamente cultivados. A estratégia tinha por objetivo promover uma confrontação dos argumentos e objeções (*sententiae*) dos membros da elite romana (*doctissimorum hominum* – ND, I, I, 1.) adeptos das três entre si mais discrepantes correntes filosóficas: a estoica, a epicureia e a cética. O mesmo Cícero, logo no introito do *De natura deorum*, reconhece que se Lúcio Calpúrnio Pisão “estivesse lá”, o debate findaria completo, visto que “as quatro mais importantes correntes filosóficas estariam representadas”. Lúcio Pisão foi um dos sogros (o último, do quarto casamento) de Júlio César com Calpúrnia. Ele era um adepto do aristotelismo, mas também simpatizante de Epicuro, visto que foi ele quem findou como o protetor do poeta e filósofo epicurista Filodemos de Gadara (110-40 a.C.). Foi na vila, em Herculano, pertencente a Pisão, que Filodemos construiu e equipou a mais importante biblioteca filosófica da antiguidade dedicada às obras de Epicuro e do epicurismo. Filodemos foi o tutor de Virgílio e influenciou a poesia de Horácio: todos vinculados à arte poética de Lucrécio.

É evidente que Pisão não esteve lá na casa de Cota debatendo com Veleio e Balbo porque Cícero, no *De natura deorum*, o deixou propositadamente de fora. Pisão era um desafeto de Cícero ao qual dirigiu dois ácidos discursos: a) *De provinciis consularibus*, no qual Cícero acusa Pisão de diversos crimes e imoralidades quando era cônsul na Macedônia; b) *In L. Calpurnium Pisonem Oratio*, no qual Cícero responde ao discurso de Pisão proferido no Senado em defesa das acusações de Cícero no *De provinciis*. Cícero efetivamente

mostra uma profunda animosidade contra Pisão, tanto que inicia o discurso contra Pisão chamando-o de *belua*, termo que, em português, cabe o sentido de animal, de fera, de bruto, de imbecil; Cícero também acusa Pisão de ser um “pobre homem, um falso Epicuro feito de argila e lama” – “*homullus, ex argilla et luto fictus Epicuro*”. Não bastasse, Cícero chama em vários momentos Pisão de improbo, cruel, ladrão, sórdido, teimoso, arrogante, imoral e outras tantas coisas mais (*In Pisonem*, I e XXVII). Ficava, pois, evidentemente difícil promover um tranquilo e produtivo debate filosófico, lá na casa de Cota, nessas condições de ânimo.

Pisão, o quarto sogro de Júlio César, era um “filósofo” da elite romana simpatizante de Aristóteles, e, inclusive, de Epicuro, do qual Cícero diz ser um discípulo de “de barro e lama”. Pisão, ademais, era amigo pessoal (*familiarum tuum*, *ND*, I, VII, 16) de Balbo, do representante estoico entre os romanos, do qual Cícero diz ser “tão conhecedor da doutrina estoica a ponto de se igualar aos gregos mais excelentes da escola” (*ND*, I, VI, 15). No caso de Pisão, se, em relação a Epicuro, era comparável a um discípulo “feito de argila e lama *ex argilla et luto fictus*”, em relação a Aristóteles, enquanto aristotélico, Cícero não diz nada! De qualquer modo, além de razões decorrentes da desafeição política, Cícero registra no *De natura deorum* uma cândida razão justificando porque o “amigo” Pisão não estava lá. Diz Cícero que Pisão não tomou parte do diálogo porque “os estoicos e os peripatéticos estão sempre de acordo em muitas coisas, praticamente em tudo; apenas diferem em termos” (*ND*, I, VII, 16). Sendo assim, então era mesmo mais prático fazer confabular duas opiniões que se contrapunham que trazer para o debate alguém disposto a promover uma disputa sem fim.

Entre Veleio (o epicureu) e Balbo (o estoico) Cícero põe na condição de debatedor, Cota, um dos (dito por ele) “prudentes Acadêmicos, daqueles que, perante as coisas incertas, suspendem o juízo” – “*prudenterque Academici a rebus incertis adsensionem cobibuisse*” (*ND*, I, I, 1). Cícero não diz, mas há de se considerar que seria mesmo confuso, pouco produtivo, trazer para o debate alguém que era defensor e simpatizante de Epicuro, e que, além disso, era um aristotélico, ou seja, alguém que, como alerta Cícero (não sem exagero), concordava em tudo com os estoicos! A observação de Cícero não é tão plana assim, ou seja, não cabe de pronto admitir que os estoicos e os aristotélicos concordassem tanto assim, a não ser, por certo, os estoicos e aristotélicos romanos; daí que é mesmo de se supor que haveria entre eles bem poucas “coisas incertas” que levassem Cota a suspender o juízo!



De um lado, fica evidente que Cícero tende, senão propriamente a harmonizar (o que redundaria, na relação estoico-epicureu, em tarefa infrutífera), ao menos assinalar as diferenças e as contrariedades visto que as duas doutrinas – a estoica e a epicureia – findaram em Atenas por se contrapor em muitos aspectos, por cuja contraposição se apoiaram e se edificaram reciprocamente; por outro lado, não aparenta ser intenção do diálogo abrir ou promover espaços em favor de uma transformação ou mudança do modo de pensar de cada um deles, mas apenas fazer confabular entre si, para o que Cícero elege Cota (o acadêmico e *familiarem meum*, *ND*, I, VI, 15) como uma espécie de moderador. Daí que o diálogo reproduz não propriamente uma interação entre ambas as doutrinas, o que iria contra a arquetônica do próprio diálogo, que intencionalmente se ocupa em promover uma verdadeira disputa entre as opiniões correntes e “concorrentes” dos estoicos e epicureus na contemporaneidade romana.

O diálogo, em última instância, se efetiva em um monólogo, na medida em que a principal opinião que permeia todo o diálogo é a de Cícero, que, desde o início, se põe na condição do “auditor imparcial” (*ND*, I, VII, 17). Alguém que se diz livre para sustentar opiniões divergentes, sem a obrigação de se pôr na defesa desta ou daquela linhagem filosófica, e, tampouco, fazer alguém falar em seu nome. Aí está a razão pela qual não comparece no diálogo a preocupação de “analisar” uma opinião pela outra no intuito de as fertilizarem reciprocamente: tarefa fundamental da dialógica filosófica, da qual Platão foi o mestre. “Analisar” vem entre aspas em razão de que Cícero se vale do verbo *adgredior/aggredior* (atacar, agredir, sondar, aproximar-se) ao modo como se expressa Cota perante a fala de Veleio: “mas antes de examinar a proposição que estás a defender, vou dizer o que penso a teu respeito” – “*sed ante quam adgrediar ad ea, quae a te disputata sunt, de te ipso dicam, quid sentiam*” (*ND*, I, XXI, 57). Defronte a Veleio, Cota se porta como o soldado que “examina” o opositor antes de partir para a luta.

Cota, o *pontifex*, ao dizer que “defende as cerimônias e os cultos públicos” como “invioláveis” tende a conservar o *status quo* do estabelecido, para o que não se constringe em “atacar” qualquer outra opinião que o colocasse em risco, e assim evitar qualquer tipo de “intranquilidade” que viesse a transformar a opinião da maioria religiosa da qual era o pacificador. A proposição de Cota é essencialmente conservadora, visto que presume a necessidade de manter tudo igual, sem desarranjo, livre de qualquer transformação que especificadamente os epicureus insistiam em promover. O objetivo de Cota (perante o qual Cícero se acerca – afinal, era o *pontifex* representante do

consuetudinário romano) é bastante explícito: não intranquilizar os padrões institucionais, e, conseqüentemente, manter a fé popular sob o aconchego do consueto romano. Era importante, pois, encontrar bons argumentos para se contrapor aos epicureus.

[2.3] Cota, ao acusar Epicuro de “extirpar a religião pela raiz”, sob tal acusação subentende que “a religião tem suas raízes”, ou seja, encontra seu amparo e sustento na vontade de um deus de fazer o bem. Trata-se, no entanto, de uma questão que não é assim tão plana como quer Cota, e que ademais nada tem a ver com Epicuro, e pelas seguintes razões:

- a) porque as raízes (o sustento) da religião, do ponto de vista epicureu, não está no “benfazer” de um deus perante o qual o crente, ansioso, recorre a rogos, sacrifícios e preces a fim de lhe estimular a vontade como se esse mesmo deus fosse um ser por si mesmo inerte, desanimado, sem iniciativa de voluntariamente fazer o bem. Diante do deus presumidamente “inativo” de Epicuro, o deus de Cícero-Cota só vem a ser “ativo” se estimulado com preces, sacrifícios, cultos e tudo o mais;
- b) na celebração presumida por Epicuro, é o “benfazer” humano que, na cerimônia e no culto do templo, vem a ser estimulado em favor do bem-viver e também “gratificado” sob o pressuposto de que o crente tomou para si (trouxe para sua vida) atributos da natureza divina, e que, portanto, se reúne no templo com os da comunidade para celebrar todos juntos o mesmo feito. Se não há benfazer humano – eis a questão – não há benfazer divino, de modo que, não havendo bondade humana, a bondade divina não se manifesta e nem se colhe. A bondade e a beneficência de um deus, do ponto de vista de Epicuro, não se dão de um modo abstrato sem a mediação da bondade e do benfazer *in concreto* exercitado pela boa vontade humana, de tal modo que a referida bondade ou beneficência não concerne à boa vontade de um deus, e sim do humano;
- c) o culto ou a cerimônia de louvação do ponto de vista epicureu só faz sentido se o benfazer humano se constitui em uma realidade prática, concreta e eficaz. Essa é a razão pela qual o crente com preces, sacrifícios e rogos celebra o “fazer divino” que ele próprio efetivou em sua vida (em seu próprio benfazer) sem ficar esperando ou aguardando que deus faça por ele o que lhe é devido, a começar pelo cuidado e governo de si;

- d) o “fazer divino” presumido por Epicuro vai além de pressupostos canônicos morais ou estatutários, visto que diz respeito ao fazer humano que tomou por cânone os atributos divinos em favor do governo e da “melhoria” da natureza humana. “Melhoria” vem estre aspas em razão de que só “melhoramos” a nossa natureza quando a conhecemos e, por esse conhecer, a governamos, sendo que o sustento fundamental desse governo consiste no ato de “cuidar”.

Há outros aspectos ainda a se considerar, especificadamente quanto ao conceito de “*deuses voluntariosos*”. A esse respeito, Epicuro, para espanto dos “pontífices” gregos e romanos, não concede aos deuses o atributo da “vontade”, razão pela qual Cota é levado, em última instância, a se valer do argumento de autoridade (supra referido): “*ego ipse pontifex (...) arbitror*” – “eu sendo um *pontifex (...)* defendo (arbitro)”. Os deuses de Epicuro não têm vontade porque não têm arbítrio, e não tem arbítrio porque essa é uma prerrogativa natural própria do humano, consistente na faculdade de escolher ou de rejeitar. Escolher e rejeitar comportam sempre uma inevitável perda, porque toda escolha implica em rejeição. Os deuses de Epicuro nada escolhem e nada rejeitam: se escolhessem fazer o bem, então teriam a faculdade do arbítrio, que, por índole desta faculdade humana permite, por exemplo, até mesmo no fazer o bem, o risco de fazer o mal. Daí que os deuses de Epicuro não são por natureza capacitados a fazer ou deixar de fazer algo, nem o bem nem o mal, tampouco são dotados de vontade: tanto da vontade boa quanto da má. Um ser divino necessariamente coincide, sob todos os aspectos, com o bem, razão pela qual não dispõe de vontade, cuja faculdade se define pela arbitragem do querer. Trata-se de uma força natural interior que se move impulsionada pelos desejos em vista de algo perante o que a cada um é dado escolher ou rejeitar em vista de fins livremente presumidos.

Nem com o fazer do mundo Epicuro vincula a ação (a título de uma “providência” deliberativa) de um deus. Os deuses de Epicuro existem todos no mundo, e não fora dele, de modo que são existentes no mundo, e, portanto, não há em sua proposição cosmológica uma identificação entre Deus e Mundo. São questões que tratamos na física de Epicuro.<sup>13</sup> Aqui importa dizer que, do ponto de vista epicureu, tudo o que no mundo se faz, é feito em vista do bem relativamente ao fazer-se cósmico, de modo que até mesmo as catástrofes (que, na maioria das vezes se apresentam como um terrível mal

<sup>13</sup> Remetemos ao *Epicuro e as bases do epicurismo II A física de Epicuro*, no qual tratamos da questão no capítulo “Providência, necessidade e espontaneidade”, p.383-498.

para a vida humana e que os populares atribuem à vontade dos deuses) são efetivadas em vista de um bem cósmico. Os populares concebem os deuses como seres voluntariosos ao mesmo tempo benignos e malignos, dispostos a fazer o bem e o mal, resultando em deuses cruéis e justiceiros a ponto de deliberadamente permitirem dores e sofrimentos, por vezes promovidos na forma de castigos expiatórios ditos, inclusive, como “merecimento” humano. Daí que a par da condição de “fazedores do bem”, a opinião popular atribui igualmente aos deuses a condição de fatores do mal. A maioria recorre ao deuses para que lhes encha de bens e que afugentem todos os males, para o que se vale da prece, da louvação, dos cultos de libações e de sacrifícios, a fim de promover a vontade dos deuses dos quais busca socorro e proteção.

Os deuses de Epicuro, na relação com os humanos, não têm outra função senão a de servir de modelo e exemplo de como a natureza divina se efetiva (toma existência) em realidade e verdade. Aos deuses, por Epicuro denominados, na *Carta a Meneceu*, de “existentes imortais e felizes”, nada devemos atribuir que seja incompatível com “o que é divino”, em si mesmo perfeito e excelente (*CM*, §123). Os deuses filosoficamente concebidos por ele (na contramão do consuetudinário grego e latino) não são nem protetores nem socorristas: não fazem o bem para uns e o mal para outros, não atendem às preces (em geral discordantes) de uns em favor de outros (por exemplo, os que querem a chuva para plantar e os que querem o sol para colher). De modo algum cabe afirmar que os deuses de Epicuro não são, todavia, “merecedores” de admiração, homenagens, orações, sacrifícios e cantos. Epicuro, aliás, como vimos, resume o culto em uma só palavra, *eucharistía*,<sup>14</sup> cujo termo denota gratidão, reconhecimento e ação de graças. No que ele concebe por *eucaristia*, a maior oferenda não consiste em sacrificar ou oferecer outra coisa que não “a si mesmo”, e este sacrifício consiste em impregnar-se do *que é divino*, a fim de, no templo, ofertar a si mesmo em gratidão.

O mesmo Cícero, no *De natura deorum*, confirma que os deuses de Epicuro “são merecedores de homenagens e de orações”, e pela seguinte razão: “porque a natureza deles”, conforme admite o mesmo Epicuro, “detém todas as perfeições” (*DN*, I, XLIII, 121). É por força dessa premissa que Cota-Cícero constrói o argumento segundo o qual Epicuro se mostra contraditório, nos seguintes termos: Epicuro concede aos deuses a posse de “todas as

<sup>14</sup> Esse é mais um dos pontos em que culto cristão mirou-se em Epicuro: o da *eucharistía*. O cristão se aproxima da *eucaristía* como forma de promover uma comunhão com o divino, do qual se alimenta.

perfeições”, mas não “a vontade de fazer o bem”, e, sendo assim, então “retira dos deuses as duas mais valiosas e fundamentais perfeições: a bondade e a beneficência (*bonitate et beneficentia*). A fim de dar mais peso retórico ao argumento, Cota lança para o leitor a seguinte questão: “o que há de melhor e de mais valioso que a bondade e a beneficência”? Cota evidentemente não responde, porque dá como universalmente válido o pressuposto segundo o qual um deus (qualquer que seja) é necessariamente benevolente e beneficente. Aqui se põe mais uma vez a dificuldade teórica supra referida, sendo que cabe destacar o princípio teológico minimalista de Epicuro, segundo o qual “não se atribui a um deus nada que seja incompatível com a divindade”, tampouco dele se retira ou acrescenta atributos.

Dizer, com efeito, como diz Cota-Cícero que Epicuro retira dos deuses as duas mais valiosas perfeições – a bondade e a beneficência – não faz jus ao modo de pensar epicureu. Além disso, cabe observar que as expressões latina “*bonitate et beneficentia*” comportam significações etimológicas que não combinam com as proposições de Epicuro, relativamente a uma natureza à qual se concede o atributo de “divina”. Não combina porque Epicuro não presume o ser bom (no sentido de ser bondoso ou de ser “benevolente” como sendo uma qualidade própria de um deus, e sim dos homens aos quais é dado ter uma vontade boa (*bene/volência*) em favor de suas “ações”; do mesmo modo se aplica o conceito de “beneficência” (de fazer benfeito) que implica a preocupação de fazer o bem, angústia que não perturba um deus. Ora, ambos os conceitos implicam em perturbação em favor da ação, do comportamento, da aquisição de habilidade, mestria, eficiência etc., cuja agonia não cabe ou convém a um deus. Dado, ademais, que os deuses de Epicuro são presumidos como “inativos”, então tais conceitos só cabem efetivamente aos humanos que são seres “ativos”, e que, forçosamente, carecem de infiltrar (a fim de que a vontade seja boa e que a ação seja eficiente) atributos do divino: da natureza que retém em si, em sentido pleno o bem, a perfeição, a excelência.

O argumento de Cota-Cícero trabalha com o seguinte raciocínio (na verdade um sofisma) proferido como se fosse de Epicuro, e que haveria de ser um arranjo argumentativo corriqueiro entre os correligionários de Cota: “se um deus não é dotado da vontade de fazer o bem, então ele não é dotado de bondade”; “se não é dotado de bondade, então não promove beneficência”; “se não promove beneficência é incapaz de amar”; “se é incapaz de amar então os deuses são efetivamente inativos, sem a capacidade de prover graças e benefícios aos que deles buscam socorro” (*ND*, I, XLIII, 121). Fica

patente que se trata de duas concepções distintas de Deus e da Religião. A argumentação Cota-Cícero passa longe das teses de Epicuro, e reflete a defesa de um ponto de vista arcaico compromissado com o consuetudinário latino em que os deuses são seres dados como voluntariosos capazes de fazer o bem, mas não por uma espontaneidade franca e pura da natureza divina, e sim quando instigados por preces, cantos, sacrifícios, libações, etc. A bondade dos deuses gregos e romanos só se efetiva (se exerce) mediante estimulação humana como se um deus carecesse de ser gratificado a fim de fazer o bem. As teses de Epicuro são as de um reformador enquanto que as de Cota são as de um conservador que atende outros interesses além do filosófico, tais como o da eloquência, da retórica, da política e do *status quo* do consuetudo religioso latino profundamente envolvido com os interesses, não propriamente dos deuses, e sim da elite patriciana romana.

### 3. DEUS, A PIEDADE, A RELIGIÃO, O SACRIFÍCIO E O CULTO (A *EUCARISTIA*)

[3.1] Na sequência da exposição do suposto debate registrado por Cícero entre o estoico Balbo, o epicureu Veleio e o acadêmico Cota, eis algumas questões levantadas a partir do que atribuem a Epicuro sobre os deuses como seres insensíveis, isto é, seres que não se amolecem (nem se enfurecem) com as petições, rogos e súplicas humanas. Em cada questão formulada por Cota comparece sempre o ponto de vista de Epicuro com o objetivo não apenas de contestá-lo, e sim de viabilizar o pensamento de Cícero-Cota subjacente à questão; exemplo: “por que motivo, afinal, nos obrigáramos a pensar nos deuses, já que eles não pensam em nós, não cuidam de nós e nada fazem?” (*ND*, I, XLI, 115).<sup>15</sup> A pergunta contesta a ideia de que os deuses “não pensam em nós, não cuidam de nós e nada fazem”, contestar pelo qual promove o seguinte pensamento: sendo assim, então “não temos nenhum motivo para pensar e fazer algo pelos deuses!” Subjacentemente à pergunta não há qualquer preocupação de entender o ponto de vista de Epicuro, e sim apenas a intenção de assegurar que “se os deuses não cuidam de nós e nada fazem”, não temos razão para cultuar ou sequer para pensar neles!

Que obrigação – eis a questão de Cota – haveríamos de ter perante os deuses se deles não merecemos sequer uma graça? O próprio Cota insiste: “o que, afinal, devemos àqueles que nada nos dão?” O mesmo Cota (sabendo

<sup>15</sup> “Quid est enim, cur deos ab hominibus colendos dicas, cum dei non modo homines non colant, sed omnino nihil curent, nihil agant?”

que para o epicureu tratava-se de questões descabidas) responde: “a piedade é uma justiça para com os deuses” – “*est enim pietas iustitia adversum deos*” (ND, I, XLI, 116). A lógica do acadêmico Cota é um tanto perversa: se não merecemos dos deuses graças, então eles também não merecem nada nosso, não temos, digamos, obrigação alguma de compactuar com o divino. Cota toma, inclusive, como exemplo, o que ele próprio pensava a respeito das relações humanas: “o que, afinal, devemos àqueles que nada nos dão”? Cota segue à risca a “*lei de talião*”, cujo nome foi convencionado a partir do latim, de *lex talis* (literalmente, “tal lei”), e expressava uma reciprocidade (“para tal crime tal lei”) tão ferrenha que resultou na máxima por todos conhecida do “dente por dente, olho por olho”, mediante a qual ao agente da ação era aplicado como pena o mesmo crime por ele cometido.

Está aí o conceito de justiça defendido por Cota, e que nada tem a ver com o de Epicuro. Cota, ao dizer que “a piedade é uma justiça para com os deuses”, tem por pressuposto justamente a *lex talis* do consueto latino por ele tomado como definição de justiça. Do ponto de vista dele a piedade (entenda-se a *religio* por ele concebida entre homens e deuses) é uma justiça porque devemos aos deuses devoção, amor (afeição) feito um pagamento de alguma dívida contraída entre nós e eles. Os termos *religio* e *pontifex* carregam uma forte reciprocidade etimológica: a) o verbo *religo/religare*, do qual deriva a *religio*, denota em latim o significado de ligar e religar, mas também de solar ou desatar, no sentido de livrar ou de libertar; b) o termo *pontifex* decorre da junção dos conceitos de *pons/pontis* (ponte) e *facio/facere* (fazer, produzir, estabelecer), de modo que, literalmente, resulta em “fazer ou produzir ou estabelecer pontes” entre o humano e o divino. Caberia, pois, ao *pontifex* estabelecer pontes (ligações, liames, vínculos) entre os homens e os deuses.

Consoante à *lex talis*, a proposição de Cota comporta uma reciprocidade (em termos de justiça) entre deuses e homens perante os quais ele se sentia o “construtor de pontes”. O fato é que Cota concebe a relação deuses-homens sob um ponto de vista de uma justiça opressora no sentido de que um faz pelo outro aquilo em vista do que recebe como feito. Se os deuses pelos homens nada fazem – eis a questão –, nada lhes devemos: nem devoção, nem amor, nem afeição e nem piedade. O mesmo se aplica na reciprocidade. Trata-se de um concepção teológica e religiosa que passa longe das duas fundamentais características que definem a teologia e a religiosidade promovidas pelo *éthos* epicureu: a da libertação (que concede à *religio* a função de “desoprimir”) e a da gratuidade (da *eucharistía*)! Cota vai ainda um pouco além (não sem alguma arrogância de um *pontifex*): “se os deuses por nós

nada fazem, o que eles poderiam exigir de nós?” (ND, I, XLI, 116). Quer dizer: não temos, segundo ele, perante o que é divino obrigação alguma, caso o divino (expresso na figura cultivada de um deus padroeiro ou protetor) por nós nada faz! Só temos, pois (ou nem isto), a obrigação de nos dar o dever de ser melhores, de nos qualificar, se deus fizer alguma coisa por nós!

Do ponto de vista epicureu aí está uma concepção de religião e de culto religioso perante o qual o que é divino se apresenta de modo absolutamente tacanho: pequeno, manhoso, mesquinho e, inclusive, arrogante, a ponto de fazer do deus nosso refém. Ora, é assim efetivamente o que presume a teologia de Epicuro: que não cabe a deus algum cuidar e fazer por nós as obrigações que, perante o que é divino, devemos nos dar. O mesmo se aplica no contexto da comunidade humana de relações: faço o que é devido, dou amor e afeição, e aguardo, evidentemente, reciprocidade, mas não é a reciprocidade que define e me empurra (impulsiona, urge) a fazer o que devo. Eis aí a fundamental proposição de Epicuro que o registro de Cícero de modo algum se importou em entender e explicar. Quanto ao pressuposto (“por que nos obrigar a pensar nos deuses uma vez que eles não pensam em nós, não cuidam e não se interessam por nós?”), em Epicuro esse tipo de presunção não é obrigação de um deus, mas dos homens. Os deuses de Epicuro não barganham: não aceitam preces, libações e sacrifícios a fim de fazer pelos humanos (enquanto cuidado e interesse por si) o lhes cabe de ser feito. A questão de Epicuro é outra: não cabe aos deuses o desassossego de nos cobrir de graças, de benesses ou de favores em troca de preces ou do que quer que seja: sacrificar, por exemplo, se relativamente pobre, um “galo” ou frango, se rico, um boi, só para agradá-los e assim conseguir deles o bem que desejamos! O benefazer divino não se compra, e, o do humano, não vem de graça.

Cabe a nós, a cada um (sob o conceito de “dar-se a obrigação”) por si mesmo e em comunidade, quer dizer, mediante ajuda cordial recíproca, nos cobrir dos bens que carecemos subjetiva e coletivamente alcançar. Trata-se de uma tarefa nossa, que é devida a nós mesmos, para o que, entretanto, só há um bom meio de fazer prosperar: tomar o divino como ocasião e modelo de nossos cuidados, quer enquanto cuidado de si por si, quer no intercâmbio de cuidados com os da proximidade (da comunidade imediata de relações). Não depende de Deus diretamente promover por nós os bens a alcançar, deixando-nos livres, a começar pelo *pontifex*, de qualquer responsabilidade nesta direção. Não era, por certo, de um ponto de vista epicureu, função do *pontifex* administrar o dízimo recolhido no templo e, com ele, amolecer a boa



vontade divina! Também não era função do *pontifex* usufruir de grandes bens (de considerável parte do dízimo), como paga por seu extraordinário esforço e cansaço em intermediar (construir pontes entre) os interesses humanos e os divinos. Há por detrás da proposição de Epicuro uma mentalidade que os interlocutores de Cícero (nem o estoico Lucílio Balbo, nem o acadêmico Cota, nem mesmo o epicurista Veleio e nem o próprio Cícero) estavam naquele momento em condições de entender.

Fato curioso, ademais, consiste em ver Cícero fazer de um político, do senador Veleio, o porta-voz da doutrina de Epicuro; e o faz pela seguinte razão: porque, entre os romanos, era “o expoente máximo dos epicureus” – “*tum Epicurei primas*”. No mesmo contexto, diz Cícero do estoico Balbo, que ele “era tão versado na doutrina a ponto de se igualar aos mais excelentes dos estoicos gregos” – “*qui tantos progressus habebat in Stoicis, ut cum excellentibus in eo genere Graecis compararetur*” (ND, I, VI, 15). O fato de Veleio ser um político (senador) mostra como a *lâche biôsas* de Epicuro tinha outros significados prioritários que não propriamente a exclusão da política na vida de um epicureu.<sup>16</sup> Também é curioso ver Cícero contrapor dois universos de opiniões, a estoica e a epicureia, que entre si se refutam sem se completar, a ponto de, sob vários aspectos, o estoico não entender o que diz o epicureu ou vice-versa, sem que haja entre eles a boa disposição de querer reciprocamente se entender e se explicar. Em meio a ambos, Cícero insere o cético acadêmico, Cota, “*familarem meum*”, “meu amigo”, como ele diz no *De natura* (ND, I, VI, 15) e nas *Tusculanas* (TD, II, 9)], que fora aluno, junto com Cícero, de Fílon de Larissa (154-84 a.C.), quando, por volta de 88 a.C., passou uns tempos em Roma. Cícero, inclusive, relata que ouviu Fílon “muitas vezes”, e que Fílon, em suas lições tinha “o hábito de ensinar em separado os preceitos dos retores e o dos filósofos” (ND, I, VI, 15).

Recai também sobre Cota o fato de ele ser o *pontifex* romano, e esse é um dado que é preciso sempre levar em conta no contexto do debate, e pela seguinte razão: temos um simpatizante do ceticismo, que, entre os romanos, é o *pontifex* (o administrador estatal dos templos e o curador das relações entre o religioso e o político). O patrício romano admitia que a religião fosse acolhida sob a ignorância dos populares, mas não que ela fosse administrada ou gerenciada sob a ignorância da hierarquia sacerdotal: a começar pelo *pontifex maximus* (pelo sacerdote supremo na hierarquia) do qual era requerida uma esmerada instrução.

<sup>16</sup> *Epicuro e as bases do epicurismo III A ética de Epicuro*, Cap. I, itens 7 e 9.

Na hierarquia religiosa, depois do *pontifex* vinha o *rex sacrorum*, o “rei das coisas sagradas”: aquele que oficiava os ritos e aviava os sacrifícios nas celebrações públicas estatais; depois vinham os *flâmines*, as *vestais* e, enfim, os demais eclesiásticos.<sup>17</sup> Na condição política de *pontifex* também era dada a Cota a função de “interpretar” e de “explicar os mistérios” da religião. Daí ser ele apresentado por Cícero como um indivíduo circunspecto, elegante e sóbrio; não poderia mesmo ser muito diferente, afinal era função dele manter, “elegantemente”, tudo igual. Não seria, pois, exatamente este indivíduo, Gaio Aurélio Cota (124-73 a.C.), que, aliás, lembra Plutarco (46-120 d.C.), também ele um *pontifex* da *religio* romana, que haveria de buscar entender, em profundidade, as teses reformadoras de Epicuro. Cota, assim como Plutarco, ambos se ocuparam não propriamente em unir (ligar) as crenças populares a um viver pautado pelos ditames do “divino”, e em ilustrar as mentes, mas sim em harmonizar e promover a serenidade do Estado com a vontade popular e, a vontade popular, com a vontade divina.

Na fala de Cota, o *De natura deorum* adverte o leitor de que se ocupará em refutar os argumentos dos estoicos, não, a rigor, os dos epicureus. A justificativa é esta: porque os argumentos dos estoicos são bem mais fáceis de entender, e, conseqüentemente, de refutar, enquanto que os dos epicureus eram bem mais complexos, difíceis de entender e cheios de obscuridades. Traduzindo: os argumentos dos estoicos eram bem mais aparentados (equacionados) com o estabelecido de modo que não careciam de grande esforço para entendê-los e, conseqüentemente, para reformá-los naquilo em que destoavam da argumentação habitual. Bastavam pequenos retoques aqui e ali e tudo se refundia no que era antes! Cota não observa o mesmo nos epicureus, cujos argumentos pediam por uma reforma profunda do estabelecido, o que, conseqüentemente, implicava em estratégias de entendimento e de implementação. Entender significava colocar em crise os próprios argumentos e não propriamente os dos epicureus. Tratava-se, pois, de uma modalidade de refutação muito mais difícil de agendar. É sempre mais fácil retocar os argumentos dos outros, adequá-los aos nossos, do que retocar os nossos adequando-os aos dos outros. Só os espíritos livres, arrojados, dotados da parrésia caracterizadora do filosofar são capazes de um tal feito.

Não foi sem razão que Cícero advertiu Cota e Veleio de que iria apenas ouvir, e que ele próprio não se sentia em condições de ajudar Cota a entender e explicitar os argumentos dos epicureus (expressos nas demandas de Veleio).

<sup>17</sup> Remetemos aos *Helenização e Recriação de Sentidos* (Caxias do Sul: EDUCS, 2015, p. 401).

O cenário descrito por Cícero foi este: assim que ele foi introduzido na casa de Cota, levado até o escritório onde confabulavam Cota e Veleio, o mesmo Veleio logo se apressou em dizer: “não é para mim, mas para ti que está chegando ajuda” – “*non mihi, sed tibi hic venit adiutor*”; e acrescentou rindo: “afinal, ambos aprenderam com Fílon a nada saber” – “*ab eodem Philone nihil scire didicistis*” (ND, I, VII, 17). A resposta de Cícero veio na sequência:

Do que aprendemos, cabe a Cota mostrar; tu, porém, Veleio não penses que vim em auxílio de Cota, e sim apenas como ouvinte, mas um ouvinte imparcial (*aequum*), livre para julgar, sem a necessidade de me restringir a um certo modo de pensar, tampouco defender como certa esta ou aquela opinião específica (ND, I, VII, 17).<sup>18</sup>

Cícero se apresenta ao modo de quem quer se dar a parrésia: a liberdade de expressão (a *parresía*) própria do tribuno, dos poetas e dos filósofos gregos.<sup>19</sup> Ele sabia, entretanto, que a referida parrésia, como ensinou Isócrates, no *Discurso sobre a paz* (14), só era efetivamente um arrojo praticado pelos “insensatos” que, nas tribunas e nos púlpitos, se valiam “francamente” da mentira a fim de proferi-la como verdade. A mentira, para ser eficiente, carece de alguma habilidade de quem mente e alguma estupidez de quem a acolhe! O apelo à parrésia (ao *libero iudicio*, na expressão de Cícero) se constituía ela própria em uma manifestação retórica, que, a bem da verdade, expressava o reverso da franqueza; esta é a estratégia, que pode ser expressa nestes termos: digo a todos, em alto e bom som, que tudo o que vou dizer obedece ao espírito livre e à franqueza, mas, na verdade, digo exatamente tudo aquilo que o estabelecido quer ouvir, e que, inclusive, quer que eu assim “livremente” o diga. A própria parrésia findava em uma astúcia e ardil mediante a qual o tribuno ou quem quer que seja, se dava o direito de “falar a verdade”, de expressar com “sinceridade” e franqueza os próprios pensamentos e desejos, ou seja, de certificar as suas opiniões em favor dos interesses condizentes com as proposições da verdade mimada pelo consuetudinário ou pelo poder estabelecido.

Quanto à chacota de Veleio no sentido de que Cota e Cícero “aprenderam com Fílon a nada saber”, trata-se de uma clara referência ao fato de ambos terem frequentado, em Roma, o ensino de Fílon de Larissa, reconhecido

<sup>18</sup> “*Tum ego: Quid didicerimus Cotta viderit, tu autem nolo existimes me adiutorem huic venisse sed auditorem, et quidem aequum, libero iudicio, nulla eius modi adstrictum necessitate, ut mihi velim nolim sit certa quaedam tuenda sententia*”.

<sup>19</sup> *Epicuro e as bases do epicurismo III*, Cap. I, item 3 – “A franqueza (*parresía*) enquanto virtude do *logos* da ciência e da piedade”.

como um “cético”. Fílon cultivava os ideais da chamada Academia Nova, e teve em Roma como opositor Antíoco de Ascalon (que viveu uns tempos na casa de Lúculo) e que defendia as ideias da antiga Academia. Plutarco, nas *Vidas Paralelas* (IV, Luculo, XLII) descreve-o como um estudioso “eloquente e de grande elegância no falar”. Quanto a Cícero, ele tem em comum com Cota o acolhimento do ensino e da confabulação filosófica desenvolvida pela chamada Academia Nova, concebida inicialmente por Lácides de Cirene, discípulo e sucessor de Arcesilau na direção da Academia de Platão. Lácides substituiu Arcesilau por volta de 241 e ali permaneceu até 215 a.C., e foi substituído por Carnéades (219-129 a.C.), que veio a ser, como fez constar Cícero no *Acadêmicos*, “o quarto escolarca depois de Arcesilau” – “*qui quartus ab Arcesila fuit*” (*Acad.*, I, XII); também Diógenes Laércio dele faz menção [D.L., I, 14]. Carnéades foi um crítico do estoicismo, contra o qual fez “numerosas objeções” (*ND*, I, III, 4).<sup>20</sup> Clitómacos de Cartago (187-110) sucede Carnéades; depois de Clitómacos é que vem Fílon de Larissa seguido por Antíoco de Ascalon, com o qual se encerra o período cético da Academia, e se dá o início do chamado período “eclétrico”.

Ao se fazer presente no diálogo, Cícero se põe próximo de Cota, mas não, a rigor, coincidente com ele: “do que aprendemos, cabe a Cota mostrar” – “*quid didicerimus Cotta viderit*”. Cícero, ademais, ao dizer que não se sujeita a um determinado modo de pensar, ou a um certo universo de opiniões, põe efetivamente em evidência uma postura “eclétrica” que o caracterizava em escritos nos quais ele se mostra como o intelectual que aprova apenas as opiniões de seu agrado, com as quais concorda, e rejeita aquelas das quais discorda. Não importa se a opinião é estoica ou epicureia ou cética ou de qualquer outra linhagem. Ao dizer, por sua vez, que quer ser um “ouvinte imparcial, livre para julgar” e ao se pôr (retoricamente) ao lado da parrésia (da liberdade e franqueza) que caracterizava o espírito livre próprio do filosofar grego, ele o faz na condição do eclético que quer sempre se pôr favorável perante os argumentos condizentes com o seu próprio modo de pensar. Seu maior objetivo, nesse sentido, consistia em enriquecer seus próprios argumentos, seus arrazoados e as suas opiniões (*sententia*), mas não propriamente em reformá-las.

O método praticado por Cícero no sentido de aproveitar (agregar) tudo o que era bom para o seu pensar, e de descartar o que não era (sobretudo

<sup>20</sup> Cf. Bacon, Galileu e Descartes: o renascimento da filosofia grega. São Paulo: Loyola, 2013, p. 245ss.

o que colocava em crise o seu pensar) encontrou extraordinário sucesso na posteridade. A proposição proferida por ele – “livre para julgar, sem a necessidade de se restringir a um outro modo de pensar” – estampa claramente a metodologia da qual em geral se serviu. Ele não é parcial em relação ao modo de pensar dos outros, e, portanto, não se dá a obrigação de se limitar ou mesmo de se refrear (*nulla eius modi adstrictum necessitate*) perante o modo de pensar dos outros, visto que ele próprio é livre para se manter adstrito aos seus arrazoados sem a necessidade de se reciclar. Ele é imparcial (*aequum*) no sentido de quem não escolhe e toma partido, ou de quem se põe de um lado ao modo de quem se filia a um determinado campo ou linhagem de pensamento; ele é imparcial porque acolhe apenas o que lhe convém sem tomar parte desta ou daquela doutrina. Não o faz, porque ele próprio tem lado, tem partido, tem as próprias convicções a preservar, perante as quais quer ser equitativo e justo.

[3.2] Cícero passou alguns anos na Grécia, de 79 a 77 a.C., dedicando-se ao estudo da retórica e da filosofia.<sup>21</sup> Em Atenas, segundo ele próprio atesta, frequentou por seis meses as lições de Antíoco de Ascalon, dito por ele como “o mais sábio dos filósofos da velha Academia”.<sup>22</sup> Não havendo uma corrente filosófica que o absorvesse exclusivamente, Cícero, em Atenas, aproveitou a ocasião para frequentar tanto os filósofos do Pórtico, os estoicos Panécio e Possidônio, quanto os epicureus da Casa do Jardim, onde ouviu preleções do escolarca Zenão de Sídon e de Fedro (sucessor de Zenão como escolarca da Casa do Jardim<sup>23</sup>): “Quando estava em Atenas, muitas vezes ouvi Zenão, a quem Fílon denominava de ‘o corifeu’ dos epicuristas; inclusive, foi o próprio Fílon quem me aconselhou a escutá-lo (...). O modo dele expor as questões era (...) preciso, sério e elegante” – “*distincte, graviter, ornate*” (ND, I, XXXI, 59; *De finibus*, I, V, 16). “Se Fedro e Zenão (...), dos quais ouvi as preleções, não me mentiram, mesmo que para mim nada conseguiram provar, a não

<sup>21</sup> “*En revenant de la Cilicie, il passa d’abord à Rhodes et ensuite à Athènes, où il séjourna quelque temps avec plaisir, par le souvenir des habitudes qu’il avait eues autrefois dans cette ville. Il y vit les hommes les plus distingués par leur savoir, et qui tous avaient été ses amis et ses compagnons d’étude*” (PLUTARQUE. *Vies. Démosthène. Cicéron. Caton le censeur*, XVIII – Op. cit., p. 107).

<sup>22</sup> “*Cum venissem Athenas, sex menses cum Antiocho, veteris Academiae nobilissimo et prudentissimo philosopho...*” (*Brutus. La perfection oratoire*. XCI – Traduction nouvelle avec une introduction, des notices et des notes par François Richard. Paris: Garnier, 1934). PLUTARQUE. *Vies. Démosthène. Cicéron. Caton le censeur*, IV, pp. 58-59.

<sup>23</sup> Tema tratado em *Os caminhos de Epicuro* (São Paulo: Loyola, 2009), p.45ss.; p.179ss.; p.212.

ser o próprio empenho, todas as sentenças de Epicuro são por mim suficientemente conhecidas” (*De finibus*, I, V, 16).<sup>24</sup>

Fica visto que Cícero não fora um aluno muito disposto a reciclar os seus preceitos bem resguardados: “nada para mim conseguiram provar, a não ser o empenho deles” – “*cum mihi nihil sane praeter sedulitatem probarent!*” É difícil saber se Fedro e Zenão lhe mentiram; de qualquer modo, é certo que Epicuro jamais ensinou a Fedro e Zenão que era necessário “extirpar toda a religião pela raiz”. Trata-se de uma “falsa proposição” (na verdade uma ilação) que nada tem a ver com a doutrina de Epicuro. Epicuro tampouco pode ser enquadrado como alguém que nega a existência dos deuses; ao contrário, ele se mostra reverente para com eles, alguém que acolhe a religião como uma realidade perante a qual um filósofo (com uma mínima preocupação de estender o saber filosófico para um maior público) carece necessariamente de inclui-la em sua tarefa educadora. Daí que esta, para ele, vinha a ser a principal questão: não há como educar reproduzindo as mesmas opiniões que a maioria professa e com as quais se “sabe” e se diz instruída; não há, do mesmo modo, como promover uma reforma de tais opiniões (e, conseqüentemente, na mente de quem as cultiva) rejeitando-as peremptoriamente sem qualquer preocupação no sentido de lançar sobre elas luz, esclarecimento e inteligibilidade.

A religião (a *deisidaimonía*, termo que, entre os gregos, expressava a reverência e o culto às divindades), do ponto de vista de Epicuro, nada tem a ver, como quer Cota, com a função de habilitar templos e neles reunir pessoas a fim de instigar um deus a fazer ou deixar de fazer algo, a comovê-lo, e, portanto, a mover sua vontade em conformidade com os caprichos da vontade humana. A frequentação do tabernáculo ou do templo não tem (ou ao menos não haveria de ter) por estímulo ou motivação promover celebrações, cultos e louvações como forma de coação da vontade de um deus em busca de bens ou de favores, a não ser como sujeição da vontade humana ao que é divino. Celebra-se os deuses na expectativa de trazer o que é divino para a vida, sem qualquer preocupação no sentido de pôr nos deuses, forjadas mediante valores e credos subjetivos, vontades e interesses nossos presumidos como sendo os deles.

<sup>24</sup> “*Nisi mihi Phaedrum, inquam, tu mentitum aut Zenonem putas, quorum utrumque audivi, cum mihi nihil sane praeter sedulitatem probarent, omnes mihi Epicuri sententiae satis notae sunt*”.

Fica visto, pois, que, por esse modo de pensar, a questão fundamental imersa no ponto de vista epicureu não recai na afirmativa, conforme Cícero, segundo a qual Epicuro “nega a um deus a vontade de fazer o bem”: uma negação, segundo Cícero, que “extirparia pela raiz toda a religião”. São modos distintos de pensar. Do ponto de vista de Cícero, esta é a lógica: “a religião só é possível se admitimos um deus voluntarioso disposto a fazer o bem”; esta é a de Epicuro: “só é possível a religião se admitimos uma boa vontade humana de fazer o bem (para o que se faz necessário tomar o divino como modelo e alimento)”. Sem essa boa vontade humana não existe “religião”, cujo termo, em Epicuro, coincide com o conceito de *deisidaimonía* que, entre os gregos, expressava um sentimento de respeito movido por receio (medo e temor) das forças por eles ditas *daimônicas* (benignas e malignas) habitantes do *Kósmos*. Ora, Epicuro nem desqualifica nem descarta a *deisidaimonía* dos gregos. O que ele pretende consiste em distanciá-la das proposições do mito, em favor do que promove a *Física*, a chamada *Physiologia*: o logos investigativo sobre a natureza. Só a *Physiologia*, ou seja, a instrução a respeito das forças (*dýnamis*) atuantes na natureza (humana e cósmica), é capaz de reverter o “temor” (*édeisa/deído*, o ter receio) em serenidade e paz. Só a ciência da natureza é capaz de promover um outro olhar sobre os deuses e uma nova abordagem, e dar, inclusive, uma outra e nova utilidade à *deisidaimonía*. A atitude temerosa, Epicuro quer transformar em respeitosa e reverente, e, os deuses, em seres benignos, tão benignos a ponto de viverem sossegados e tranquilos a vida perfeitamente prazerosa e feliz que só eles são capazes de vivenciar.

Mesmo que alguém possa dizer, como Cícero, que um deus só tem vontade para o bem, Epicuro simplesmente observaria que um deus não tem vontade alguma, para nada, nem, inclusive, para o bem, e por uma razão, segundo ele lógica: deus não se move para o bem, tampouco faz o bem que cabe aos humanos a responsabilidade de fazer. Por princípio, o bem é uma concretude que coincide com o ser de deus, de tal modo que, por sua natureza, não comporta (não manifesta ou exercita) uma vontade concernente ao bem. O mesmo se aplica ao que é belo e justo, e aos demais atributos próprios da natureza do que é divino. O deus da teologia de Epicuro não sofre do sentimento de desejar ou de querer alguma coisa, tampouco é instigado por alguma disposição ou pulsão voluntariosa (nem natural e ainda menos fútil) de realizar algo. Dá-se que ele não é determinado por nenhuma necessidade física ou emocional em busca de sensações de prazer ou de deleite ou em vista de uma vida feliz. Em um deus, razão e coração

coincidem perfeitamente, assim como coincidem o sentir e o pensar. Daí que o deus de Epicuro não tem aspirações naturais ao modo de quem se deixa mover por algum capricho fútil, por alguma pretensão ou desejo a título de uma “escolha” em vista de um bem (que lhe faça bem), inerente à qual inevitavelmente (a tomar pelas escolhas humanas) comparece a exercitação do arbítrio por força de alguma preocupação de, para si, afugentar a possibilidade do mal, ou fruir um prazer e, com isso, fruir da felicidade.

Caso os deuses fossem dotados de vontade, mesmo que para o bem, a comunidade de deuses findaria como sendo uma comunidade semelhante à dos homens, visto que haveriam, cada um, de em si deter a “faculdade do querer” que implica escolha e exercitação da liberdade de praticar ou não o presumido querer. Haveríamos então de conceder aos deuses uma força interior que impulsiona o “querer” realizar um bem com o qual se almeja atingir certos fins, como se tais fins não coincidissem com o próprio querer do deus e com ele mesmo. Nesse caso ainda, haveríamos de presumir um deus dotado do desejo de fazer o bem, com o que fica igualmente presumido um ânimo, uma determinação, uma firmeza concedida a um deus, como se o “território”, e, portanto, o *télos*<sup>25</sup> do bem se localizasse fora dele. Ora, um deus, por sua natureza, não tem vontade ao modo de uma força interior (a título de uma posse) ou um ânimo ou uma determinação que o move. São conceitos, do ponto de vista epicureu, impróprios a um deus, que todo inteiro “é deus” sem mais nada a acrescentar nem a diminuir ou retirar. Nesse ponto, Epicuro tomou para si a máxima de Xenófanes de Cólofon segundo a qual “deus todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve” (DK 21 B 24).<sup>26</sup> Daí que, ao deus (conceitual) de Epicuro, não cabem as faculdades nem a de conhecer nem a da vontade, dessa que, inevitavelmente, implica arbítrio (ao menos em termos tal como o concebemos relativo a nós, sendo que, de outra maneira, não saberíamos sequer como pensá-lo).

Caso os deuses tivessem a faculdade do arbítrio, mesmo que determinada em favor do bem, então, de um lado, teríamos que conceituar os deuses sob um princípio de “determinação” natural que os rege; de outro, presumindo

<sup>25</sup> Brevemente poderíamos aqui dizer que o *télos* dos gregos ou o *finis* dos latinos não diz respeito a alguma finalidade a se alcançar fora do sujeito ou além desta vida, e sim dentro do que é lhe imanente, ou seja, dentro do território de si mesmo e do ciclo da vida. *Télos*, nos termos de um território, expressa o que engloba ou o que pertence dentro de certos limites, por exemplo, o *télos* ou território ou circunscrição da *pólis*.

<sup>26</sup> *Oûlos borai, oûlos dê noeî, oûlos dé t'akouêr*, Diels & Kranz (1989), p.135; fragmento recolhido em Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, IX, 144.



que estão, por determinação, aptos a fazer apenas o bem, humanamente conjecturaríamos ao menos três possibilidades: a) na medida em que concedemos aos deuses a condição de seres “voluntariosos”, mas, ao mesmo tempo, restringimos a vontade deles a ter uma só e única vontade – a de fazer somente o bem –, resulta então, por princípio, como se não lhes concedêssemos vontade alguma (quem tem uma só e única vontade é como se não tivesse vontade alguma); b) ou concedemos aos deuses a liberdade de fazer e deixar de fazer (e, portanto, os pensamos como seres livres, e aí os igualamos aos humanos) ou não lhes concedemos liberdade alguma, a não ser em termos absoluto, ou seja, no sentido de que não estão submetidos a nenhuma força constrangedora, sequer à força que os move a fazer o bem, porque se o “fazer o bem” decorre de uma força constringente, remove-lhes a liberdade; c) se dotados da vontade de fazer o bem, e, portanto, da faculdade do arbítrio, temos então que aventar a possibilidade do acaso mediante o qual um deus (da comunidade dos deuses) poderia, em liberdade (na exercitação de um arbítrio voluntarioso), assim como fazem o bem, deixar (por força de algum capricho ou qualquer outra movimentação de ânimo) de fazê-lo.

Resulta, enfim, que a liberdade relativa a nós, conforme o *éthos* epicureu, é tida como o maior fruto da *autárkeia*, da autossuficiência: “da *autárkeia* o fruto maior é a liberdade” – “*tês autarkeías karpôs mégistos eleuthería*” (SV, 77). A *autárkeia*, entretanto, somente germina a liberdade sob o pressuposto do cuidado de si (do gerenciamento da própria vida) que tem por requisito o exercício do arbítrio nas escolhas e no governo das complexidades naturais concernentes a cada um. É por esse gerenciamento que, no exercício do viver, cada um (aqueles que se ocupam em se conhecer e se governar) germina para si a liberdade como o maior dos bens, de modo que é a autossuficiência que gera em cada um a “autonomia” [*autós* (por si mesmo) + *nomós* (lei), isto é, a capacidade de, por si mesmo, se dar leis]. A liberdade (*eleuthería*), assim como a natureza de cada um, se constituem em bens particulares, razão pela qual são plurais, visto que, afinal, tanto a liberdade quanto a natureza, e assim também a vida, se evidenciam em cada um como um bem singular. Não existe uma única natureza humana, a não ser a que concebemos mediante conceitos universais e a que denominamos de “natureza universal” (não existe, do mesmo modo, uma só liberdade ou um só modo de vida). Natureza, vida e liberdade são bens concretos e não meros ideais abstratos. A natureza singular é um bem concreto de quem em si a detém, enquanto que a natureza presumida como “universal” é abstrata, conceitual: aquilo do qual todos, em comum, temos a posse de um modo

particular. Concretamente existe apenas a natureza subjetiva manifesta (evidenciada) em cada um como sendo “o fenômeno” humano. Assim como a natureza e a vida, a liberdade é igualmente um bem concreto e não abstrato, razão pela qual é tida como fruto da *autárkeia*.

Mas, enfim, Epicuro, para espanto da posteridade, sob o pressuposto da *autárkeia*, pôs tudo sob o cuidado do sujeito humano ao qual cabe prover por si tudo o que para si “como um bem” carece, com o que, entretanto, presume a necessidade das relações humanas amorosas e amigáveis. Tirando os movimentos naturais (aqueles que dependem das pulsões da *phýsis*<sup>27</sup>) tudo o resto, isto é, tudo o que concerne ao uso da faculdade racional (que implica a vontade e o arbítrio, o sentimento de desejar e as pulsões do querer, e os anseios do coração) depende de nós (de cada um): da força interior, do bom ânimo e da autodeterminação da vontade em se governar sem tiranizar a si mesmo (nossas pulsões naturais) e sem se render aos açoitamentos do acaso. Pulsões naturais e acaso são os dois móveis primordiais da vida que ativam em nós o acolhimento e o autogoverno em busca de um viver prazeroso, sereno e feliz. Epicuro aprendeu, com Sófocles, que “não é fácil conciliar a tirania e a piedade” – “*tón toi týrrannon eusebeîn ou ráidion*” [*Ájax*, 1350]. Dá-se que a piedade e a tirania se repelem: ambas não se mesclam, a não ser sobre o pressuposto da mentira e da falsidade. Quem, por exemplo, tiraniza suas pulsões e se rende ao acaso mente para si e se falsifica, porque não se ocupa consigo nem governa a si mesmo. Se os deuses, da parte deles, combinassem neles mesmos, como quer a maioria, o ser tirânico (a opressão, o despotismo e a crueldade) e o ser piedoso (o amor, o compadecimento e a misericórdia), eles passariam ao longe do que é um ser divino!

[Recebido em maio/2023; Aceito em junho/2023]

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome: a history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CÍCERO. *De natura deorum*: a) *De natura deorum*. With an english translation by H. Rackham. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- CÍCERO. *Da Natureza dos Deuses (De Natura Deorum)*. Introdução, tradução e notas de Pedro Braga Falcão. Lisboa: Nova Vega. 2004.

<sup>27</sup> Tudo o que diz respeito ao nosso ser orgânico ou físico (estatura, aparência física, etc.) não depende de nós, mas do consórcio (arranjo, enlace) das sementes.

- CÍCERO. *Tusculanae disputationes: Disputas tusculanas*. Texto en latin y en español. Intr. trad. y notas de Julio Pimentel Alvarez. México: UNAM, 1987.
- CÍCERO. *Academica*. With an english translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- CÍCERO. *Brutus. La perfection oratoire*. Traduction nouvelle avec une introduction, des notices et des notes par François Richard. Paris: Garnier, 1934.
- CICERON. *De la nature des dieux*. Traduction nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: Garnier, 1933.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Les Stromates I*. Introduction, texte critique, traduction de Pierre Voulet. Paris: Les éditions du CERF, 1981.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed. Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.
- DILLON, J. *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*. London/Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- DIODES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks. Loeb Classical Library, 2 volumes, [1ª ed., 1925], London: Harvard University Press, 1959.
- DIODES LAERTIUS. *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*. Livre X, Épicure. Trad. Charles Zévort. Paris: Carpentier, 1847. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/laerce/10epicuregrec.htm>.
- DIODES LAERTIUS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.
- DUMÉZIL, G. *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot, 2000.
- EPICUREA. Ed. Hermann Usener (1887). Disponível em: <https://archive.org/details/HermannUsenerEpicurea1887/mode/2up>.
- EPICURO. *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, 2002.
- EPICURO. *Usener. Epicurea. Scritti Morali*. Testo greco a fronte. Introduzione e traduzione di Carlo Diano. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli/Bur, 1987.
- EPICURO. *Lettres et Maximes*. Texte établie par Marcel Conche. Paris: PUF, 1987.
- EPICURO. *Lettres, maximes, sentences*. Traduction, introduction et commentaires par Jean-Francois Balaudé. Paris: Librairie générale française, 1994.
- GRIMAL, P. *Cicerón*. Paris: Fayard, 1997.
- HORACE. *Odes*. Texte établie et traduit par François Villeneuve. Introduction et notes d'Odile Ricoux. 3 ed. Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- ISÓCRATES. *Sur la Paix, Aréopagitique, Sur L'Échange*, Vol. III: Trad. Georges Mathieu et Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- 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, vol.1, 1985; vol.2, 1990.
- LUCRÉCIO. *De rerum natura/De la naturaleza*. Introducción, traducción y Notas de Eduard Valentí Fiol. Barcelona: Bosch, 1985.
- LUCRÉCIO. *Da natureza*. Tradução e notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. IV. Luculo. XLII – Traducción de Antonio Ranz Romanillon, Buenos Aires: Losada, 1940.

- PLUTARQUE. *Vies. Démosthène. Cicéron. Caton le censeur*. Disponível em <https://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/index.htm>.
- SÓFOCLES. *Tbéatre di Sophocle*. T.I: *Aías/Ajax; Antigone/Antigone; Eléctra/Électre; Oidipus Tyranos/Oedipe Roi*. Traduction nouvelle avec texte, introduction et notes para Robert Pignarre. Paris: Garnier, 1958.
- USENER, Hermann Karl. *Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccota di Hermann Usener*. Trad. e note di Ilaria Ramelli; presentazione di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2007.