



HYPNOS 51

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA





HYPNOS 51

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA

A Hypnos é uma revista de estudos da Antiguidade clássica

Hypnos is a journal of studies of classical Antiquity



HYPNOS, São Paulo, v. 51, 2º SEM., 2023, p. 123-259

ISSN 2177-5346

Acesso à Hypnos digitalizada:

<https://hypnos.org.br>

Editor Responsável:

Editor:

Rachel Gazolla (rachelgazolla@gmail.com)

Auxiliares de edição:

Assistant Editors:

Prof. Ivanete Pereira (UFAM) (ivanetepereira7@gmail.com)

Prof. Bruno L. Conte (PUC-SP) (bruno@brunoc.com.br)

Conselho Editorial:

Editorial Council:

Nacional:

FERNANDO SAPATERRO (Fac. de Filosofia e Teologia São Bento, SP, Brasil)
HENRIQUE G. MURACHCO (Univ. Federal da Paraíba, Brasil) (*in memoriam*)
JAYME PAVIANI (Univ. de Caxias do Sul, RS, Brasil)
RENATO AMBRÓSIO (Univ. Federal da Bahia, Brasil)
JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS (Univ. Federal da Paraíba, Paraíba, Brasil)
LUIZIR DE OLIVEIRA (Univ. Federal do Piauí, Brasil)
RACHEL GAZOLLA (Editora)

Internacional:

ELISABETTA CATTANEI (Univ. Studi di Cagliari, Itália)
FRANCISCO BRAVO (*in memoriam*)
GIOVANNI CASERTANO (Univ. de Napoli, Itália)
GRACIELA MARCOS DE PINOTTI (Univ. de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina)
HUGO RENATO OCHOA DISSELKOEN (Univ. Católica de Valparaíso, Chile)
JESÚS DE GARAY (Univ. de Sevilla, Espanha)
JORGE MARTINEZ BARRERA (Pont. Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile)
LIVIO ROSSETTI (Univ. de Perugia, Perugia, Itália)
LUIS ALBERTO FALLAS (Univ. de Costa Rica)
PETER P. SIMPSON (City Univ. of New York, EUA)
THOMAS M. ROBINSON (*in memoriam*)

Revisores:

Revisers:

Ana Sofia Schmidt de Oliveira (Fac. de Filosofia de São Bento, São Paulo, Brasil)
Bruno Conte (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Gabriel Balog (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Ivanete Pereira (UFAM, Manaus, Brasil)
Julio Cesar Moreira (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Luciana Soares Bandeira (Centro Universitário Claretiano, São Paulo, SP, Brasil)
Ricardo Freitas Cavalcante (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)

Diagramação:

Desktop Publishing:

Waldir Alves (waldir@waldir.com.br)

Capa:

Cover:

Rachel Gazolla e Waldir Alves
Imagem: Dragão em mosaico da Antiguidade greco-romana

Para envio de textos use o site www.hypnos.org.br
com cópia para a editora responsável (rachelgazolla@gmail.com)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Hypnos : revista do Centro de Estudos da Antiguidade
Greco-Romana (CEAG) . Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Ano I, n. 1 (1996) . –
São Paulo : EDUC ; PAULUS ; TRIOM, 1996 – Periodicidade Semestral.

A partir de 2002 Semestral – revista do Instituto Hypnos e da Pontifícia Universidade
Católica de SP, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia.
ISSN 1413-9138

A partir do 2º sem. de 2015 – revista do Instituto Hypnos e da Fac. de Filosofia de
São Bento

1. Estudos gregos – Periódicos. 2. Grécia – Antiguidades – Periódicos. I. Pontifícia Uni-
versidade Católica de São Paulo. Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana (CEAC).

CDD 938.005



Cabeça de Hypnos: “Hypnos, segundo a *Teogonia* de Hesíodo, é filho de Nyx, irmão de Thánatos e Oneíron. Da primeira geração dos deuses, é o sono e a inspiração, por isso sua cabeça esculpida tem, do lado direito, asa em vez de orelha.”

(Cópia romana de original grego, século IV. d.C.
Museu do Prado, Madri)

Head of Hypnos: “Hypnos, in *Hesiod's Theogony*, is Nyx's son, Thánatos and Oneíron's brother. From the first generation of gods, Hypnos is sleep and inspiration, therefore his sculptured head has a wing on the right side, instead of an ear”.

(Roman copy from a Greek original, 4th century AD.
Museum of Prado, Madrid)

Indexação:



ELSEVIER
Scopus



THOMSON REUTERS
WEB OF SCIENCE

latindex

THE *Philosopher's* INDEX



Catálogo:



EBSCO
HOST
Electronic
Journals
Service

ULRICHSWEB[®]
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

1. A *Hypnos* é, qualitativa e quantitativamente, uma revista de Filosofia Greco-romana. Busca ampliar, também, o diálogo com outros saberes da Antigüidade Clássica, hoje bem delineados em nossas Universidades: Literatura Clássica, História Greco-romana, História das Religiões, Línguas Clássicas etc. Acreditamos que a cultura Greco-romana deve ser assumida pelos estudiosos em Filosofia com o máximo de abrangência. A Editoria persegue esse objetivo e procurará publicar, sempre que possível, não só os textos sobre Filosofia Greco-romana mas as pesquisas literárias, lingüísticas, históricas, psicológicas, antropológicas e outras condizentes com esse período histórico. A extensão da cultura grega e romana antigas faz com que as atuais divisões acadêmicas sejam uma necessidade, mas não uma regra que venha a limitar o investigador, filósofo ou não. Por isso, a ***Hypnos*** apresenta largos limites para a recepção desses estudos. Basicamente, esta revista é um veículo de auxílio para a interação dos estudos Greco-romanos brasileiros e não brasileiros.

2. A Editoria da *Hypnos* compreende que os estudos filosóficos posteriores à Grécia e Roma, até os nossos dias, também devam ser publicados, porém em menor número que as investigações sobre o período clássico, desde que obedeçam à temática principal de cada número. Assim, é rico e vigoroso que pesquisas de outros momentos da História da Filosofia sejam aceitas se concernentes ao tema central, por exemplo, se um número tiver como temática central a “Ética” e os textos em questão versarem sobre “Ética”.

3. Havendo um Conselho Consultivo e um Conselho Editorial para decisões, artigos apresentados fora da temática de um número, porém expondo uma relação entre um texto de autor grego ou romano com outro de qualquer outro período histórico, podem ser aceitos. Outras áreas de investigação que não se refiram à Filosofia e aos Estudos Clássicos poderão dar eventual contribuição, ficando a cargo da Editoria deliberar sobre a aceitação desses trabalhos, levando-se em conta sua pertinência e o peso que venham a ter para as pesquisas filosóficas.

Os textos publicados são de **responsabilidade exclusiva dos autores**. Os textos devem **ser originais**. Caso tenham sido publicados em alguma revista não brasileira, favor indicar claramente o nome, número e data da publicação e país. A editoria decidirá sobre o interesse em publicar na ***Hypnos*** (máximo 40.000 palavras).

1. *Hypnos* is a journal for Greco-Roman Philosophy. We also seek to increase the dialogue between Philosophy and other subject areas in Classical Antiquity that are nowadays well established in universities: Literature, History, Philology etc. It is the conviction of *Hypnos* that researchers in Philosophy should approach the culture of Antiquity in a comprehensive way. The Editors pursue this aim by publishing not only texts that are specific to Philosophy, but also those that concern the areas of Literature, Linguistics, History, Psychology, Anthropology, and so forth. *Hypnos* has a generous policy as regards acceptance of works that extend beyond the academic boundaries. Basically the journal is a vehicle to enhance the study of Greco-Roman studies and to further interactions between students in the area, whether they are Brazilian or not, and whether they are academic scholars or not.

2. The Editors of *Hypnos* have adopted the policy that, despite the preference of the journal for studies in the Philosophy of Classical Antiquity, studies in periods of philosophy other than that, up to and including the present day, can also be published provided that they are in agreement with the main theme for each issue. So if a particular issue's central theme is, say, “Ethics”, then texts from periods of the History of Philosophy other than Antiquity and which deal with Ethics will be welcome.

3. Papers not pertaining to the main theme for a particular issue of the journal, but presenting a relationship between a Greek or Roman thinker and another from a historical period other than that of Classical Antiquity, may be accepted for evaluation by the Consultative Council and the Editorial Council. Texts from other areas of investigation besides those of Philosophy or Classical Studies might be featured occasionally, depending on the editors' acceptance and on the pertinence and importance of the given text for philosophical studies in Brazil.

*Published material is the sole responsibility of their authors. The texts must be originals. For texts previously published outside Brazil, this fact must be mentioned clearly, indicating the name, number or edition, publishing date, and country of origin of the journal. *Hypnos* Editorial Committee will then decide about the publication (maximum 40,000 words).*

I – NORMAS AOS AUTORES

1. Os textos devem contemplar a área da revista, ou seja, História da Filosofia Antiga e Estudos Clássicos – no todo ou em parte –, ficando a cargo da editoria a publicação eventual de outra área caso seja de seu interesse;
2. Os textos passarão pelo seguinte trâmite: recebimento pelo editor responsável, envio ao conselho de pareceristas, decisão de publicação do conselho de publicação, envio do parecer ao autor e publicação digital e em papel;
3. Nos artigos apresentados à revista deve constar a data de envio, e-mail do autor, instituição em que trabalha e/ou investiga, endereço;
4. Os textos devem ter um pequeno resumo de 8 linhas no máximo, com até quatro palavras-chaves, no idioma do autor e em inglês;
5. A formatação dos textos deve seguir as regras de publicação de periódicos (vide normas ABNT), em fonte Times New Roman, letra 12, espaço 1.5;
6. No caso de não haver parecerista no conselho de pareceristas que responda pela área de investigação do autor, a editoria indicará parecerista ad hoc;
7. A publicação exige que o autor dispense direitos autorais, uma vez que a *Hypnos* não tem fins lucrativos;
8. O conselho de publicação decidirá sobre o interesse em publicar, eventualmente, textos não originais; neste caso, o autor deve indicar as referências da primeira publicação;
9. O conteúdo dos textos é de inteira responsabilidade do autor, reservando-se a editoria a não aceitar aqueles que trouxerem em seu bojo ilegalidade de qualquer gênero, quer por discriminação de sexos, orientação sexual, religiosa, política, étnica ou incitação à violência;
10. Cabe ao autor, caso se sinta prejudicado pela publicação de seu texto de modo incorreto, dar ciência aos editores das devidas reclamações.

I – RULES FOR AUTHORS

1. *The subjects of History of Ancient Philosophy or Classical Studies, which are the areas of interest of our journal, must be fully or partly addressed by the article; it is the editors' role to decide a possible publication of another area;*
2. *On receipt of the article by the editor, it will be analyzed by the board of reviewers, the publication board will decide upon its publication, authors will be notified about the article acceptance or not, case positive then it will be published in paper and online.*
3. *The following information is necessary for articles submitted to the journal: submittal date, author's email address, the institution for which he or she works, and post address;*
4. *The text must be accompanied by an abstract comprising at most eight lines, with up to four key-words, both in its original language and English, as the case may be;*
5. *The text must be formatted according to the rules for publication of periodicals (check ABNT rules), written in font "Times New Roman", size 12, line spacing 1.5;*
6. *If a reviewer is not available for the author's field of investigation, an ad hoc reviewer will be appointed by the editorial board;*
7. *Hypnos is a non-profit-making journal, therefore authors should not expect payment for published articles;*
8. *Eventually secondary publication of material published in other journals may be justifiable and beneficial. The board may decide, in these conditions, for the publication of non-original texts. In this case, the authors must provide the references for the original publication of their articles;*
9. *The contents of the text are the sole responsibility of their authors, while reserving the editorship the denial of those which bring in its body illegality of any kind, such as discrimination of gender, sexual orientation, religious, political, ethnic or incitement to violence;*
10. *In case the author feels injured or notice any significant error in their publication, it is his responsibility to notify promptly the journal editor.*

II – NORMAS AOS EDITORES, CORPO DE REVISORES, PARECERISTAS, TRADUTORES E DIAGRAMADORES

1. Os editores assumem o direito de não publicar artigos cujo conteúdo venha a ferir qualquer dos itens expostos no item 9 das Normas aos Autores, além de seguirem estritamente essas normas no processo de recebimento do material até sua eventual publicação;
2. Os editores se comprometem a investigar, após a publicação dos textos, problemas jurídicos que venham a prejudicar os autores e, na medida de seu alcance, saná-los, tais como retratações, correções, republicações, a depender de cada caso, se receberem reclamações a respeito;
3. Os editores, tradutores e pareceristas obrigam-se a preservar o anonimato do material recebido dos autores até sua eventual publicação;
4. Os editores, revisores, pareceristas, tradutores e diagramadores não podem apresentar conflitos de interesses em relação aos autores, instituições financeiras, temas ou qualquer outro tipo de conflito nesse sentido, que venham a prejudicar a eticidade do seu trabalho na Hypnos;
5. Os pareceristas estão proibidos de emitir pareceres caso haja interesse particular com relação ao autor ou conflito de interesse de qualquer espécie.

III – SOBRE EVENTUAIS FALTAS ÉTICAS

1. A Hypnos se compromete com os mais altos padrões de integridade alinhados à legislação vigente. Má conduta e comportamento antiético podem ser identificados e levados ao conhecimento do editor a qualquer momento, por qualquer pessoa. Quem informa o editor de tal falta deve fornecer informações e provas suficientes para que uma investigação seja iniciada. Todas as denúncias serão respeitadas da mesma maneira, desde que não firam as normas já estabelecidas pela revista, até chegar-se a uma decisão clara. 2. Uma decisão inicial para a investigação será tomada pelo editor, que seguirá o seguinte trâmite:
 - As provas serão recolhidas com zelo e anonimato; em qualquer caso será dada ao autor o direito de defesa;

II – RULES FOR EDITORS, BOARD OF REVIEWERS, REVIEWERS, TRANSLATORS AND VISUAL DESIGNERS

1. *The editors assume the right not to publish articles whose content hurts any of the items outlined in item 9 of the Rules for Authors, in addition to strictly follow these rules from the receipt process of the text until its eventual publication;*
2. *The editors are committed to undertake investigations of any legal problems that may harm the authors after the publication of the texts, and in the extent of their power, to adopt and follow reasonable procedures, such as retractions, corrections, republication, depending on each case, if they receive complaints about;*
3. *Editors, translators and reviewers are obliged to preserve the anonymity of the received authors' material until its eventual publication;*
4. *Editors, reviewers, translators and visual designers may not have any conflicts of interest in relation to the authors, financial institutions, themes or any other type of conflict that may harm the eticity of his work on Hypnos;*
5. *Reviewers are forbidden to issue opinions if there is any particular interest in relation to the author or conflict of interest of any kind.*

III – ON ETHICAL ISSUES

1. *Hypnos is committed to the highest standards of integrity and in accordance with relevant legislation. Misconduct and unethical behavior may be identified and brought to the attention of the editor and publisher at any time, by anyone. Whoever informs the editor or publisher of such conduct should provide sufficient information and evidence in order for an investigation to be initiated. All allegations should be taken seriously and treated in the same way, until a successful decision or conclusion is reached. 2. An initial decision for investigation should be taken by the editor, then the investigation runs as follows:*
 - *Evidence should be gathered with zeal and anonymity. In any event, the author will be given the opportunity to respond to any allegations.*

- Carta de advertência ao autor ou a qualquer outra pessoa envolvida no assunto deverá ser enviada pela editoria;
 - Em caso de um assunto que fira gravemente a ética social, a editoria deverá buscar uma autoridade superior para posterior investigação e ação.
- *A warning letter to the author or to any other person involved in the matter should be sent by the editors;*
 - *In case of serious misconduct the editor may report the case and outcome to a higher authority for further investigation and action.*

IV – POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

IV – PRIVACY STATEMENT

Names and addresses informed to this publication are used exclusively for our publishing ends, and will in no occasion be disclosed to third parties.

ENVIO DE ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, RESENHAS, ENTREVISTAS, PERMUTAS E DOAÇÕES

ARTICLES, EXCHANGE AND DONATIONS

Direção para envio de livros e revistas:

Rachel Gazolla (editora)
Rua Monte Alegre, 1352 - São Paulo - SP
CEP: 05014-002
E-mail: rachelgazolla@gmail.com

ARTIGOS (ARTICLES)

- 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..... 123
- Cícero e seu projeto de valorização da Filosofia e da língua
 Cicero and his project for the appreciation of Philosophy and Language
Gabriel Mingareli Cavalini
José Joaquim Pereira Melo 167
- A teologia em Aristóteles
 Theology in Aristotle
Renan Eduardo Stoll..... 185
- Patronímias e patronímicos: a relação entre os guerreiros menores da *Iliada*
 e seus ancestrais
 Patronymies and patronymics: the relationship between the *Iliad's* minor warriors
 and their ancestors
Tatiana Alvarenga Chanoca 204
- Uma análise sobre a definição de amizade na *Ética Nicomaqueia*
 An analysis on the definition of friendship in the *Nicomachean Ethics*
Jaqueline Stefani
Wallace da Silva Carvalho 222

COMUNICAÇÃO (COMMUNICATION)

- A *pura voluptas* de Lucrecio como fruição do desejo sexual
 (*De rerum natura* 4. 1030-1287)
 Lucretius' *pura voluptas* as enjoyment of sexual desire (*De rerum natura* 4.
 1030-1287)
André Fernandes Silveira
Fabio da Silva Fortes 241

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).¹ Quem tem vontade tem desassossego! Atribuir a um deus a vontade de

¹ 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 redundam 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).²

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.

² “*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”³) da doutrina de Epicuro, muitos políticos eram adeptos do epicurismo: Mânlio Torquato, L. Pisão, C. Veleius, Víbio Pansa, C. Cassius (parceiro de Brutus

³ *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” (critica, 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.⁴ 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

⁴ 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.⁵

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”

⁵ 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”⁶; 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

⁶ 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).⁷ 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

⁷ “*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.⁸ 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

⁸ 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?

⁹ 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 debate¹⁰) 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 pôs. 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

¹⁰ 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”.¹¹ 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

¹¹ *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).¹²

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

¹² “*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” – “*bomullus, 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 Academicum 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 constrange 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.¹³ 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

¹³ 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*,¹⁴ cujo termo denota gratidão, reconhecimento e ação de graças. No que ele concebe por *eucaristía*, 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

¹⁴ 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).¹⁵ 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

¹⁵ “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.¹⁶ 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, “*familiarem 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.

¹⁶ *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.¹⁷ 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).

¹⁷ 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).¹⁸

Cícero se apresenta ao modo de quem quer se dar a parrésia: a liberdade de expressão (a *parresia*) própria do tribuno, dos poetas e dos filósofos gregos.¹⁹ 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

¹⁸ “*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*”.

¹⁹ *Epicuro e as bases do epicurismo III*, Cap. I, item 3 – “A franqueza (*parresia*) 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 constatar 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).²⁰ 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 “ecléctico”.

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 “ecléctica” 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

²⁰ 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.²¹ 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”.²² 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 Jardim²³): “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

²¹ “*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).

²² “*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.

²³ 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).²⁴

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 incluí-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.

²⁴ “*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*²⁵ 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).²⁶ 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

²⁵ 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*.

²⁶ *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*²⁷) 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 açoitantes 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.

²⁷ 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.
- DIOGENES 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.
- DIOGENES 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>.
- DIOGENES 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.

CÍCERO E SEU PROJETO DE VALORIZAÇÃO DA FILOSOFIA E DA LÍNGUA

CICERO AND HIS PROJECT FOR THE APPRECIATION OF PHILOSOPHY AND LANGUAGE

GABRIEL MINGARELI CAVALINI*
JOSÉ JOAQUIM PEREIRA MELO**

Resumo: Este estudo tem por objetivo discutir a valorização do latim efetivada por Marco Túlio Cícero (106 – 43 a.C.) em seus escritos com o fim de adaptar a filosofia à sociedade romana. Isso implica discutir suas principais contribuições para a elaboração de um novo pensamento em Roma: a adaptação do “espírito” latino ao que havia de mais importante na filosofia grega, a valorização da língua latina e seu projeto de tradução do grego para o latim, a possibilidade de uma filosofia propriamente romana e a formulação da *humanitas* como processo formativo. Cícero realizou uma transliteração de termos da língua grega para a latina, de modo a torná-la capaz de exprimir a abstração da filosofia. Com sua obra, ele desenvolveu uma literatura propriamente latina. Depois dele, o conhecimento do grego decresceu em Roma, deixando de ser instrumento obrigatório de uma autêntica cultura.

Palavras-chave: Cícero; latim; filosofia; *humanitas*.

Abstract: The present study aims to discuss the valorization of Latin achieved by Marcus Tullius Cicero (106 – 43 BC) in his writings so as to adapt philosophy to Roman society. This involves discussing his main contributions to the elaboration of new thought in Rome: the adjustment of the Latin “spirit” to what was most important in Greek philosophy, the advancement of the Latin language and the project of translating Greek writings into Latin, the possibility of a properly Roman philosophy and the formulation of *humanitas* as an educative process. Cicero completed the transliteration of terms from Greek to Latin, so as to make it capable of expressing the abstraction of philosophy. With his work, he achieved a proper development of Latin literature. After him, knowledge of Greek declined in Rome, ceasing to be an obligatory instrument of authentic culture.

Keywords: Cicero; Latin; Philosophy; *Humanitas*.

* Professor na Universidade Paranaense, PR, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-2123-8275>.
Email: gabrielcavalini_@hotmail.com.

** Professor na Universidade Estadual de Maringá, PR, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-0743-8000>. Email: pereirameloneto@hotmail.com.

Marco Túlio Cícero, filósofo, orador e político romano, pertenceu a uma família provinciana abastada, sendo educado por meio de renomados filósofos, poetas e historiadores da época. Sempre em torno do respeito e da observância aos costumes e tradições, uma variada formação filosófica forneceu-lhe acesso a diferentes correntes de escolas gregas e helenísticas. Seu primeiro contato com a filosofia foi o ocorreu estoico Diódoto, que passou trinta anos em sua casa e lhe ensinou a dialética. Além dele, constam Fílon de Larissa, diretor da Acadêmica de Platão em Atenas, que fugiu para Roma em 88 a.C. para escapar da Guerra Mitridática¹ contra Atenas, e Fedro, que dirigiu a escola epicurista em Roma. Em suas viagens para a Ásia Menor e a Grécia, ouviu em Rodes o estoico Posidônio. Em Atenas, conviveu com o epicurista Zenão de Sídon e com o acadêmico Antíoco de Ascalon, por meio do qual teve acesso à filosofia de Aristóteles.

Sua formação filosófica, assim como a de seus contemporâneos, não se reduziu à aprendizagem sumária de doutrinas filosóficas fixas, nem mesmo a uma bagagem doxográfica, ou seja, ao que pensava determinado autor sobre este ou aquele assunto. De fato, Cícero ouviu as inúmeras problemáticas que sustentaram os debates contraditórios de sua época e se apresentavam como fonte de uma reflexão dialética e crítica.

É necessário considerar que os campos de investigação filosófica são delimitados por discussões entre adversários, por meio das quais se estabelecem novas doutrinas e são reinterpretações das tradições. Assim, no caso de Cícero, observa-se uma reflexão epistemológica pautada no conflito entre acadêmicos e estoicos, da mesma maneira que as questões de física e da teologia são relativas à contraposição entre estoicos e epicuristas. Além disso, podem-se salientar as reflexões sobre a ética determinadas pelas diferentes figuras do sábio que contrapõe estoicos e epicuristas.

Nesse cenário, Cícero não se apresentou como o defensor fiel de uma determinada doutrina em detrimento de outra, muito menos como o continuador de um mestre desaparecido. Apresentou um método, no qual, por meio de um diálogo, fez um exame crítico de todas as doutrinas e uma confrontação de pontos de vista. Logo, retirou de cada filosofia aquilo que

¹ A Guerra Mitridática é caracterizada como um conflito contra a hegemonia da República Romana sobre o mundo grego, liderado, em grande parte, por Mitrídates VI. Esse conflito ocorreu de 89 a.C. a 85 a.C. (MOMIGLIANO, 1975).

se lhe apresentava como mais verossímil. Por isso, como um bom romano, ele pode ser classificado como eclético².

Com uma vasta produção literária, ajudou a repensar e a adaptar a cultura helenística à romanidade, ou seja, a incorporar o ‘espírito’ romano ao que havia de mais importante na filosofia grega. Em suas obras verifica-se um novo modo de pensar a cultura e a educação o qual o destaca como um dos mais expressivos representantes da latinidade.

2. O GREGO E O LATIM EM ROMA

No século em que Cícero viveu, a helenização romana passava pela última fase de um processo que havia começado muito mais cedo. Por pertencer a uma família economicamente abastada, teve desde sua juventude uma educação semelhante à dos filhos dos patrícios, isto é, a educação grega, que era vislumbrada pelos romanos como instrumento de autêntica e legítima cultura. Aliás, tal como Cícero, em busca de uma formação grega completa, os jovens romanos não se contentavam com os professores de Roma, mas completavam sua formação na própria Grécia, berço da filosofia. Em *Brutus*³, Cícero afirma: “como eu tivesse chegado a Atenas, passei seis meses com Antíoco, filósofo conhecidíssimo e prudentíssimo da Antiga Academia, e comecei de novo com esse excelente guia e mestre o estudo da filosofia nunca interrompido, e cultivado e sempre crescido desde minha primeira juventude” (Cícero, *Brutus*, I, XCI, 315).

Desde “o século III a.C., os jovens aristocratas romanos, e ainda seus clientes e libertos, podem continuar na urbe o sistema da escola grega, ensinado por professores importados e por escravos cativos [...]” (Fontan, 1957, p. 20)⁴. Em razão disso, um romano culto na época de Cícero versava duas línguas, o grego e o latim. Embora o domínio da língua grega fosse condição

² Quando se fala de ecletismo, costuma-se tomá-lo como uma mistura de posições e formas de condutas desordenadas vindas de origens diferentes e nem sempre concordantes. Porém, não é o caso. O ecletismo diz respeito a um método em que diferentes teses oriundas de diversos sistemas são selecionadas e reunidas em um todo novo e original. Cada momento da história do pensamento pode fornecer materiais importantes para a formulação do pensamento filosófico.

³ Escrito em 46 a.C., *Brutus* é um tratado de retórica em forma de diálogo. Apresenta um panorama da oratória e de seu papel entre os antigos gregos e romanos (Seabra Filho, 2013).

⁴ “Desde el siglo III a.C., los jóvenes aristócratas romanos, y aun sus clientes y libertos, pueden seguir en la urbe el sistema de la escuela griega, enseñado por maestros importados e por esclavos cautivos [...]”.

fundamental para os romanos se introduzirem nos estudos da cultura grega tal como a filosofia, verificava-se uma Roma bilíngue, no sentido de que o grego se fazia presente em todas as partes: “no final do século III e em todo o século II é normal encontrar aristocráticos senadores romanos que conhecem bem o grego e falam com facilidade. Os primeiros historiadores – analistas – romanos, como Quinto Fabio Pictor e Lucio Cincio Alimento, compõem suas obras nesta língua” (Fontan, 1957, p.19).

Salienta-se, assim, uma característica dos romanos: por mais que tenham conquistado diferentes povos no decorrer dos últimos três séculos a.C., não impuseram sua língua aos povos conquistados. Mesmo com a unificação política e cultural com a Grécia, por exemplo, não houve uma unificação linguística. O governo romano, diante do prestígio da cultura grega, jamais tentou impor o latim (Marrou, 2017). Pelo contrário, a língua grega predominava sobre a latina. Afirma Cícero em *Brutus*:

Exercitava-me em declarações (pois se diz assim agora) muitas vezes com Marco Pisão e com Quinto Pompeio ou com alguém todos os dias; e eu o fazia muito também em latim, mas mais frequentemente em grego, ou porque a língua grega, mais rica em efeitos de estilo, me habituava a preceitos oratórios aplicáveis ao latim, ou porque eu, se não falasse o grego, nem poderia ser corrigido nem ser ensinado pelos excelentes mestres gregos (Cícero, *Brutus*, I, XC, 310).

Isso se deve ao fato de Roma vislumbrar na civilização grega uma grandiosidade cultural, passar a estudar a língua e a literatura gregas, conhecer sua filosofia, importando tanto obras de arte como professores gregos. Os aristocratas romanos, por exemplo, falavam e escreviam o grego com perfeição, sem contar que colecionavam em suas bibliotecas obras de arte grega (Marrou, 2017). Para Grimal (2009), além de outras referências, é possível vislumbrar a presença da língua grega em diferentes partes da sociedade, seja entre os comerciantes, viajantes vindos da Itália Meridional seja entre os escravos do Lácio, provenientes das conquistas dos territórios gregos. Assim, por via oral mediata ou imediata, o vocabulário latino admitiu termos vindos do grego, a exemplo da denominação de moedas, de utensílios domésticos, de técnicas da navegação, entre outros. Apesar das diferenças culturais, sociais e linguísticas entre as duas civilizações, bem como da resistência de muitos romanos diante da influência helênica, como Catão⁵, a filosofia grega

⁵ Marco Pórcio Catão (234-149 a.C.) foi um político e escritor da gente pórcia da República Romana. Embora resistente à helenização, falava grego e lia em grego.

era compreendida por muitos romanos, que, falando o grego, chegaram a receber a embaixada de tais filósofos em Roma em 155 a.C.

O latim era considerado uma língua rústica que não combinava com a filosofia e a eloquência gregas. Para Grimal (2009), o latim era uma língua moderada, utilizada para designar questões facilmente entendidas na vida cotidiana. A esse respeito, diz Cícero em *A natureza dos deuses*⁶: “[...] pois muitos, instruídos em instituições gregas, não podiam transmitir a seus concidadãos aquilo que haviam aprendido, porque não confiavam em poder ser dito em latim o que haviam recebido dos gregos” (Cícero, *A natureza dos deuses*, I, 8).

Assim, para que o latim fosse capaz de exprimir a abstração própria da filosofia, seria necessário realizar uma transposição dos termos próprios da língua grega para o latim. Porém, em razão do acesso fácil à filosofia grega, não havia essa preocupação ou esse interesse por parte de muitos autores romanos, havendo mesmo uma espécie de complexo de inferioridade perante os gregos e, por conseguinte, a impossibilidade de uma equiparação com eles em cultura e em língua (San’Anna, 2015).

Cícero foi um dos principais representantes do movimento de valorização do latim e de construção de uma literatura propriamente latina, a ponto de, depois dele, o conhecimento do grego decrescer em Roma, deixando de ser instrumento obrigatório de uma autêntica cultura.

2.1 O projeto de tradução como estratégia para a criação da filosofia latina

No prólogo de *Discussões Tusculanas*, Cícero se refere à ausência de uma literatura entre os romanos. Segundo o arpinate, só tardiamente a arte poética e seus respectivos poetas foram conhecidos pelos romanos, que, porém, não lhes prestaram a devida honra. Essa ausência de consideração pela poesia e pelas artes justificou o atraso de uma produção literária propriamente romana. Por isso, afirma Cícero: “[...] quanto menor foi o prestígio dado aos poetas, tanto menores foram as produções. Mesmo assim, caso tenham surgido alguns com grande talento nesse gênero, não corresponderam de modo suficiente à glória dos gregos” (Cícero, *Discussões Tusculanas*, I, II, 3).

Nessa mesma obra, Cícero salienta que a geometria, a pintura e a música, por exemplo, nunca tiveram condições de atingir o brilho e a honra

⁶ Trata-se de um livro filosófico escrito em meados de 45 a.C., sob a forma de diálogos, distribuídos em três livros (Bortolanza, 2016).

que tiveram entre os gregos porque foram reduzidas à utilidade prática. A geometria, por exemplo, era utilizada unicamente para medir e racionar. A própria oratória, que foi elevada com Cícero a seu mais alto patamar, tinha, no início, uma perspectiva meramente instrumental ou funcional, qual seja, dar condições ao indivíduo para se pronunciar em público, com base em técnicas de convencimento (Marrou, 2017).

Verifica-se que, nos primórdios da República Romana, a literatura estava voltada exclusivamente para funções práticas, ou seja, para questões próprias da vida cotidiana, tais como controle de finanças, eventos religiosos, registros de leis. Exatamente por isso, não é de impressionar que os primeiros indícios de uma literatura em Roma tenham se dado na língua grega (San’anna, 2015). Segundo Bonner (1984, p.25), “em uma sociedade como a do século terceiro, na qual a consecução dos logros agrícolas poderia ser sempre perturbada pelo serviço na guerra, é compreensível que a formação intelectual tivesse um papel menor [...]”⁷.

De fato, aos poucos, Roma começou a ter apreço pela literatura grega, como, por exemplo, a poética. Por sua vez, o grego trazia outras vantagens, especialmente para os patrícios, políticos e grandes proprietários de terra. No contexto em que as relações com o mundo helenístico se faziam cada vez mais frequentes, principalmente em razão das conquistas romanas, os grupos sociais de alto poder econômico e político de Roma tornaram-se mais competitivos, o que, por conseguinte, criava a necessidade de um maior conhecimento do ‘novo mundo’ com o qual tinham que lidar por meio da expressão oral nos conselhos e nas assembleias. À medida que o grego se tornava a língua franca, os princípios da retórica grega e o conhecimento do idioma representavam maior capacidade de ocupação nas magistraturas e um traço de distinção social perante os camponeses (San’anna, 2015).

A perspectiva sobredita verificou-se também na filosofia. O caráter essencialmente prático do homem romano desviou-o das grandes especulações filosóficas, restringindo-o a questões de ordem econômica, jurídica e militar (Pereira Melo, 2008). O ócio, por exemplo, enquanto expressão de um tempo destinado à aprendizagem e às especulações filosóficas, era considerado uma espécie de improdutividade. “Para um homem de alta condição social do senado romano não se pode conceber – fora da agricultura – outra ocupação.

⁷ “En una sociedad como la del siglo tercero, en la que la consecución de los logros agrícolas podía ser siempre perturbada por el servicio en la guerra, es comprensible que la formación intelectual tuviese un papel menor [...]”.

Somente esta merece o sério nome de *negotium*. Todo o restante é *otium*” (Fontan, 1957, p.23)⁸. Assim, visto como o tempo livre do não fazer nada, era relegado àqueles que não se importavam com a República.

De modo diverso, Cícero procurou reunir e desenvolver em si tanto os aspectos do homem prático, ou seja, daquele que, sentindo as antigas obrigações para com a República, não se subtraía à ação, como os do homem teórico, voltado para as necessidades intelectuais em suas mais variadas manifestações (Carletti, 1999). Assim, temos em Cícero um homem no qual a ação e o pensamento se fundem, como ele mesmo declara em *Da República*:

Nada para mim seria imprevisto nem grave que não esperasse por meus feitos. Ainda mesmo que fosse lícito colher o mais fruto do ócio pelo doce e variado dos estudos a que me consagro desde a infância, e ainda mesmo que, sobrevivendo algum desastre geral, minha condição não devesse ser pior, mas a mesma dos outros, não vacilaria em arrostar as maiores tormentas e as próprias inundações fluviais pela conservação dos cidadãos, julgando sacrificar meu bem-estar em arras da tranquilidade comum (Cícero, *Da República*, I, IV)

A respeito da Filosofia, afirma que “ficou no esquecimento até a época presente e não teve nenhum brilho nas letras latinas. Cabe a nós colocá-la em evidência e estimulá-la de modo que, se algo formos úteis aos nossos cidadãos na vida pública, o sejamos também fora dela, se pudermos” (Cícero, *Discussões Tusculanas*, I, III, 5).

A mesma perspectiva está expressa em *A natureza dos deuses*:

Pois, como nos aborrecêssemos com o ócio e a situação do Estado fosse tal, que se fazia necessário governá-lo pela determinação e cuidado de um só, julguei que a filosofia devia ser explicada a nossos homens, tendo em vista, primeiramente, a própria coisa pública. Levamos em conta particularmente ser do interesse para a glória e o louvor da comunidade, que assuntos tão graves e tão importantes fossem conservados também em língua latina (Cícero, *A natureza dos deuses*, I, 7).

Assim, mais do que oferecer aos romanos a possibilidade de acesso à filosofia produzida pelos gregos, Cícero tinha o objetivo de transmiti-la em latim. Ressalta-se, porém, que ele não se reconhecia como um mero tradutor das obras gregas, pois as enriquecia com seu próprio julgamento, contribuindo, portanto, para a elaboração de uma filosofia romana:

⁸ “Para un hombre de la alta condición social del senador romano no se puede concebir – fuera de la agricultura – otra ocupación. Sólo ésta merece el serio nombre de *negotium*. Todo lo demás es *otium*”.

de um modo consciente e expresso, Marco Tulio se proporia a latinização de toda a cultura grega, da arte oratória, da retórica e da filosofia, proporcionando aos jovens romanos, junto com o exemplo vivo de seus discursos, os materiais técnicos para a educação retórica e a linguagem e o caminho da filosofia. (Fontan, 1957, p.30)⁹

Para Rocha Pereira (2013), Cícero não se limitou a ser o grande transmissor do saber grego: além de completá-lo com a experiência romana, tornou-o atraente por meio de uma expressão dútil e vigorosa. Auvray-Assayas (2018) destaca que, embora Cícero tenha afirmado que seu trabalho se opunha ao de um simples tradutor, por muito tempo essa distinção foi pouco considerada, já que se buscavam textos gregos em cada página de sua obra. Além disso, considerando a predominância de leitores completamente bilíngues e com acesso fácil ao original, verifica-se a relativa inutilidade das traduções do grego para o latim. Portanto, as relações dos romanos com as fontes gregas não podem ser reduzidas à mera cópia ou compilação, pois o projeto do arpinate era de uma literatura propriamente latina, ou seja, com o ‘espírito’ latino. Segundo Vieira (2006), o que motivava Cícero a se dedicar ao trabalho de tradutor era o desejo de contribuir para o desenvolvimento da expressão literária de seu idioma, ou seja, lutar contra sua própria língua de modo a torná-la capaz de exprimir a eloquência grega e, por conseguinte, estimular uma potencialização expressiva da própria língua latina.

De facto, foi ele o primeiro, segundo se diz, a dar nome às noções de “imaginação”, “suspensão do juízo”, “assentimento” e “compreensão”, e ainda de “átomo”, “indivisível”, “vácuo”, e muitas outras deste gênero; e que as deu a conhecer e tornou familiares aos romanos de forma mais criativa, quer através de metáforas, quer de termos com o seu sentido próprio (Plutarco, *Vidas Paralelas: Demóstenes e Cícero*, I, 2).

No argumento apresentado no prefácio do diálogo *Da Antiga à Nova Academia*¹⁰, Cícero utiliza como personagens alguns nomes de então, como Ático, seu grande amigo, e Varrão, seu contemporâneo e grande historiador. A temática é a discussão sobre uma filosofia propriamente romana, já que

⁹ “De un modo consciente y expreso, Marco Tulio se propondría la latinización de toda la cultura griega, del arte oratorio, de la retórica y de la filosofía, proporcionando a los jóvenes romanos, junto com el ejemplo vivo de sus discursos, los materiales técnicos para la educación retórica y el lenguaje y el camino de la filosofía”.

¹⁰ Trata-se de um livro filosófico escrito em meados de 45 a.C., sob a forma de diálogo. No caso, apresenta uma discussão a respeito das possibilidades do conhecimento humano, abordando, de modo particular, as visões da Escola Estoica de Crisipo em contraposição à Nova Academia de Arcésilas e Carnéades (CAMPOS, 2012).

Varrão se recusou a escrever filosofia em latim com a justificativa de que os interessados realizariam a leitura em grego.

Basicamente, três pontos são colocados pelo personagem que se opunha ao projeto de uma literatura latina. Primeiro, a inutilidade de se escrever filosofia em latim, pois esta já existia na língua grega. Segundo a possibilidade do acesso ao original anulava a necessidade da cópia em latim. Terceiro, a falta de interesse de muitos pela filosofia grega se estenderia aos escritos latinos. Em contraposição, por meio do personagem que o representava, Cícero levanta os seguintes argumentos:

O motivo possível, tu mesmo o declaraste: os que sabem grego preferem ler os originais, os que não sabem também não querem ler filosofia em latim. No entanto, não me consegues convencer das tuas razões: estou persuadido de que os ignorantes do grego lerão as obras em latim, e mesmo os que sabem grego não devem desprezar os textos escritos em língua materna. Afinal, por que razão os conhecedores da literatura grega leem os poetas latinos e não hão de ler os filósofos? Se sentimos prazer na leitura de Ênio, Pacúvio, Ácio e tantos outros, que expressaram, não a forma linguística, mas sim a matéria tratada pelos poetas gregos, tanto maior prazer deve suscitar em nós a leitura dos filósofos, se, tal como os primeiros imitaram Ésquilo, Sófocles, Eurípedes, os outros imitem Platão, Aristóteles, Teofrasto (Cícero, *Da Antiga à Nova Academia*, I, III, 10).

Assim, por meio do diálogo entre os dois personagens, Cícero queria proporcionar aos romanos os meios de refletir a respeito daquilo que os constituía. No entanto, para Cícero, tal empreitada deveria ser realizada na própria língua latina (Auvray-Assayas, 2018). Diante de uma possível crítica a seu projeto, Cícero aproveitava os prefácios de seus principais escritos para justificar o grande tempo que dedicava a essa tarefa intelectual que o pragmatismo romano vislumbrava como desperdício (Rocha Pereira, 1985). Por isso, “quando Cícero, nos anos do seu exílio político, escreve obras filosóficas – como um grego podia fazê-lo – tem necessidade de se justificar diante dos que consideravam essa ocupação imprópria para um senador romano” (Fontan, 1957, p.27)¹¹. Porém, tal questão era posta de lado, principalmente em face da importância que seu projeto teria para a formação dos romanos que não possuíam acesso à literatura grega, ou seja, dos não letrados em filosofia.

¹¹ “*Cuando Cicerón, en los años de su retiro político, escribe obras filosóficas – como pudiera hacerlo un griego – tiene necesidad de justificarse ante quienes consideraban esta ocupación impropria de un senador romano*”.

Cícero procurou reunir e desenvolver em si os dois aspectos: o do homem prático, que, em face das antigas obrigações para com a República, não se subtraía à ação e o do homem teórico, voltado para as necessidades intelectuais em suas mais variadas manifestações. Assim, Cícero pode ser considerado como um homem no qual a ação e o pensamento se fundem.

Nada para mim seria imprevisto nem grave que não esperasse por meus feitos. Ainda mesmo que fosse lícito colher o mais fruto do ócio pelo doce e variado dos estudos a que me consagro desde a infância, e ainda mesmo que, sobrevivendo algum desastre geral, minha condição não devesse ser pior, mas a mesma dos outros, não vacilaria em arrostar as maiores tormentas e as próprias inundações fluviais pela conservação dos cidadãos, julgando sacrificar meu bem-estar em arras da tranquilidade comum (Cícero, *Da República*, I, IV).

Para Lima (2010), Cícero conferia a sua obra o valor de um verdadeiro serviço público, equivalente ao trabalho exercido por um magistrado, que ele poderia e desejaria desempenhar se houvesse uma conjuntura diferente na República de seu tempo¹².

A importância de seu projeto de tradução revela-se também na comparação que ele fez entre sua obra filosófica e o trabalho desempenhado tanto pelos poetas latinos quanto pelos oradores romanos. Ou seja, da mesma forma que os poetas romanos cultivaram os gêneros dramáticos criados na Grécia e os oradores romanos seguiram modelos gregos, contribuindo muito para o desenvolvimento da cultura romana, ele também contribuiria para a ampliação da cultura letrada dos romanos. A esse respeito, afirma o arpinate em *As últimas Fronteiras do Bem e do Mal*:

A minha posição é esta: assim como estou convicto de nunca ter faltado ao serviço que o povo Romano de mim exigiu, quer na actividade forense, quer nas dificuldades e perigos da política, acho que devo igualmente na medida de minhas forças, fazer todo o possível por tornar mais cultos os meus concidadãos graças à minha obra, à minha cultura, aos meus escritos [...] (Cícero, *As últimas Fronteiras do Bem e do Mal*, I, IV, 10).

Dessa forma, ele proporcionou relevância à composição literária em latim e, de modo particular, à produção filosófica. Logo, em vez de ser relegada a homens retirados da vida pública, sendo, por conseguinte, de pouca utilidade para a sociedade, principalmente a partir da obra grega, com Cícero,

¹² Por conta da guerra civil que opôs César e Pompeu e, em seguida, levou ao confisco de todos os seus poderes por César, Cícero foi obrigado a se afastar da vida pública e se exilar. Foi exatamente nesse contexto que ele escreveu a maioria de seus escritos (MAFFII, 1948).

a filosofia passou a ser vislumbrada como uma atividade honrosa, ou seja, digna de um homem culto na Roma de César. Tal como um cônsul desempenhava a função de defensor da República, seus escritos garantiriam às futuras gerações o acesso ao estudo da filosofia (Lima, 2010).

Há, de facto, pessoas, e não forçosamente de pouca cultura, que detestam por completo a prática filosófica. Alguns, sem dúvida, não a condenam de todo se for praticada com moderação, mas já não aceitam que se lhes dedique tamanho empenho e tão grande esforço. Outros haverá também que, bons conhecedores das letras gregas, desprezam as latinas, e dizem preferir gastar as suas energias lendo os textos gregos no original. Suspeito, finalmente, que há de haver quem opine que eu devia dedicar-me a outro género de escrita, por este tipo de literatura, ainda que exija talento, não estar à altura do meu estatuto político e social (Cícero, *As últimas fronteiras do bem e do mal*, I, I, 1).

Desse modo, escrever filosofia em latim, cobrindo, de modo amplo, as várias questões tratadas por esse tipo de saber, correspondia a um projeto de educação que viabilizaria a seus concidadãos o acesso a esse gênero de conhecimento. Tal projeto educacional poderia ser considerado como uma espécie de serviço público na medida em que apresentava a mesma dignidade de um cargo administrativo no interior da sociedade romana ou da gerência de uma campanha militar (Lima, 2010).

2.2 Plano para o desenvolvimento de uma filosofia romana

Afastado de suas atividades políticas e sociais, Cícero descobriu nessa contingência um meio de prosseguir em seu empenho de recuperar a dignidade de uma República empedinhada, ou seja, de continuar útil à República (Feracine, 2011). Para isso, utilizou-se da reflexão tácita a respeito de conceitos e valores morais que serviriam para reativar os ideais amortecidos tanto na vida particular dos cidadãos como na convivência em sociedade. Concebeu, assim, um plano para produzir um *corpus* de textos que contemplasse a totalidade do campo filosófico na tripartição ‘lógica’, ‘ética’ e ‘teologia-metafísica’ (Campos, 2012). De acordo com Rocha Pereira (1985), ele apresentou um plano ambicioso e arrojado para uma civilização que havia fechado as portas para a filosofia: expor na língua latina as teorias das principais correntes do pensamento filosófico grego e helenístico. A sucessão de seus escritos não foi fruto do acaso, mas o resultado de uma planificação bem estruturada e com uma finalidade determinada.

Tal plano filosófico começou a ser desenvolvido com a exortação à filosofia, a que deu o título de *Hortensius*¹³ (45 a.C.), atribuindo-lhe a função protréptica, ou seja, de incitamento ao estudo e à prática da filosofia, bem como à sua defesa como um todo bem estruturado e coerente. O objetivo do autor era mostrar a filosofia como algo compatível com a mentalidade romana e que, assim, não acarretaria prejuízo para a ação cívica: pelo contrário, teria enorme utilidade prática. Esse escrito perdeu-se no decurso do tempo, mas são inúmeras as menções ao valor da filosofia, seja em outros escritos de Cícero seja em textos de autores posteriores.

A respeito desse escrito, afirma Agostinho de Hipona em *Diálogo sobre a Felicidade*: “[...] desde que na escola de retórica tomei conhecimento do livro de Cícero, que tem por título Hortênsio, senti nascer em mim um tão grande amor pela filosofia que desde logo decidi dedicar-me a ela” (Agostinho, *Diálogo Sobre a Felicidade*, I, 4).

Em *Da Antiga à Nova Academia*, afirma o arpinate: “[...] ou a filosofia é especialmente adequada a minha idade, ou é atividade mais consentânea com as ações meritórias que porventura eu tenha praticado, ou é o que de mais útil posso fazer para aumentar a cultura de meus concidadãos” (Cícero, *Da Antiga à Nova Academia*, I, III, 11).

A discussão de problemas filosóficos fundamentais, tais como o da possibilidade do conhecimento humano, continua a ser apresentada em *Luculo* ou *Academica Priora* (45 a.C.) e em *Da Antiga à Nova Academia* ou *Academica Posteriora* (45 a.C.). Ressalta-se que esses dois escritos, juntamente com o *Hortensius*, são concebidos como um único bloco, já que têm como finalidade fundamentar o interesse e a necessidade da filosofia. Diferem, assim, daqueles se ocupam do problema que se põe antes de nenhum outro a toda a filosofia: o problema do saber.

Portanto, ao apresentar as principais correntes do pensamento grego, Cícero mostrou que, nas primeiras décadas do século I a.C., na Academia¹⁴,

¹³ *Hortensius* é uma das obras perdidas de Cícero. Tornou-se célebre por meio da menção de Agostinho de Hipona (354-430) na qual ele creditou ao livro sua conversão ao cristianismo (CAMPOS, 2012).

¹⁴ A Academia a que Cícero faz referência não é a escola que floresceu com Platão. Segundo Rocha Pereira (1985), é a Academia da fase conhecida como ceticismo, que consiste em estabelecer antíteses entre aparências e juízos de qualquer maneira, aceitando, por conseguinte, a doutrina da probabilidade. O probalismo de Cícero está estruturalmente ligado ao seu ecletismo. Um é fundamento do outro porque têm uma mesma raiz cultural e histórica, dado que a chave com que Cícero resolve seus problemas filosóficos é sempre de maneira culturalista e nunca puramente especulativa

confrontavam-se duas posições antagônicas que se expressam no ceticismo iniciado por Arcesilau e continuado por Carnéades e Filon de Larissa e no retorno ao antigo platonismo por parte de Antíoco de Áscalon (Campos, 2012). Ressalta-se, porém, que esses escritos, enquanto campos de investigação filosófica, são delimitados por diferentes discussões entre adversários, por meio das quais se estabeleceram as doutrinas e foram reinterpretadas as tradições (Auvray-Assayas, 2018). Enfim, mais do que transmitir o entendimento dessas diferentes escolas, Cícero apresentou os grandes debates e contraposições teóricas que surgiram em Roma.

Quanto à abordagem da questão ética, especialmente a do ‘supremo bem’, e, considerando que o homem se preocupa com a via de obtenção da felicidade, ele apresentou uma vertente teórica em *As Últimas Fronteiras do Bem e do Mal* (45 a.C.) e uma vertente prática em *Discussões Tusculanas* (44 a.C.). Em tais escritos, tratou de problemas inevitáveis e sem soluções visíveis, ou seja, de temas que inquietavam os homens, como a morte, a dor física, o sofrimento moral e a busca da beatitude, e apresentou a filosofia como remédio para todos esses males, já que ela abria o caminho para a virtude e a felicidade (Bortolanza, 2014). Assim, atribui também à filósofa o valor de uma ‘terapia pública’, haja vista que ela conduziria a um salutar conforto espiritual e, por conseguinte, à cura de doenças morais provenientes de uma má educação e de doutrinas que debilitavam a dignidade do ser humano.

Por fim, tratou do problema metafísico-teológico, ou seja, do problema da existência e do significado dos deuses, da possibilidade de se comunicar com eles e da investigação de suas vontades em relação ao futuro e à realidade dos homens. Esse tema aparece em *Da Natureza dos Deuses* (44 a.C.), *Sobre a Adivinhação* (44 a.C.) e *Sobre o Destino* (44 a.C.). Ressalva-se, como já foi afirmado, que o romano não era dado a grandes elucubrações abstratas, reduzindo a *pietas* e a *religio*, tão importantes na tradição dos antepassados como expressão da sacralidade de seus ritos, à aparência de cultos aos deuses que, por conseguinte, em quase nada refletiam a cultura e a civilização romana (Bortolanza, 2016). Em *A natureza dos deuses*, Cícero discute a natureza dos deuses como algo “[...] extremamente fascinante tanto para o conhecimento do espírito como necessária para orientar a religião” (Cícero, *A natureza dos deuses*, I, 1). Logo, considerava uma finalidade ética trazer esse diálogo para o lado prático, ou seja, fazer frente à perda do *mos maiorum* e ao mesmo tempo exercitar a razão.

Além de todas essas discussões, destaca-se o homem em sua dimensão sociopolítica, especialmente em seu *Tratado da República* (54-52 a.C.), no

livro *Das Leis* (52 a.C.) e no livro *Dos Deveres* (44 a.C.). Nesses escritos, Cícero analisou diferentes assuntos, tais como: a melhor forma de governo, o papel da justiça e da educação na formação do homem, o devotamento à pátria, a obediência às leis e ao direito, a busca da virtude enquanto supremo bem. Esses escritos refletiam em grande parte o objetivo final da obra ciceroniana: proporcionar ao homem uma educação moral e política que, por meio do cultivo das virtudes enquanto único bem, levaria à revitalização da República Romana em crise no século I a.C. Logo, a filosofia de Cícero tinha uma finalidade prática que não resultava na negação da vida contemplativa, até por que foi por meio desta que boa parte de sua obra foi redigida. Integram-se a esse projeto os escritos *Consolação* (45 a.C.), *Paradoxos* (46 a.C.), *Sobre a Velhice* (44 a.C.), *Sobre a Amizade* (44 a.C.) e *Tópicos* (44 a.C.).

Somam-se a sua atividade intelectual e literária os livros retóricos. Para Campos (2012), Cícero sentia-se atraído tanto pela *sapientia* como pela *eloquentia*, no sentido de que nunca optou exclusivamente por uma das duas vias; pelo contrário, parecia ter decidido fazer de si o exemplo prático de que é possível a aliança entre a *eloquentia* e a *sapientia*. Ainda em sua juventude, Cícero escreveu seu primeiro livro retórico *De Inventione* (80 a.C.) e, ao longo de dois livros, dissertou a respeito da primeira parte do discurso, a *Inventio*. Alguns anos depois, em seus três principais livros a respeito da retórica: *De oratore* (55 a.C.), *Brutus* (46 a.C.) e *Orator* (46 a.C.), ele abordou a formação do orador ideal.

Embora tenha produzido uma vasta literatura a respeito da retórica, Cícero não restringiu a discussão a uma espécie de proposta ideal, mas, em seus discursos, colocou em prática todos os princípios da retórica que abordou em seus livros. Osuna (2012) divide esses discursos em judiciais – pronunciados diante de um tribunal como advogado – e políticos – pronunciados no Senado ou no Fórum. De todos eles, foram conservados mais de cinquenta discursos. Entre os primeiros, destacam-se *In C. Verrem* (70 a.C.) – por meio do qual Cícero obteve fama ao acusar o ex-governador Caio Verres de corrupção e extorsão; *Pro Archia Poeta* (62 a.C.) – em defesa do poeta grego Árquias, acusado de usurpação do direito de cidadania; *Pro Caelio* (56 a.C.) – em defesa de seu jovem amigo Célio, acusado de querer envenenar Clódia, irmã do inimigo de Cícero, Clódio; e *Pro Milone* (52 a.C.) – em defesa de Milon, que matou Clódio. Dos discursos pronunciados no Senado, destacam-se: *Pro Lege Manilia* (66 a.C.) – em apoio à proposta do tributo Manílio, de modo a conceder a Pompeu (106 – 48 a.C.) a chefia suprema das tropas romanas na guerra contra Mitríades; *In Catilinam* (63 a.C.) – quatro discursos contra

Catilina, acusado de tramar uma rebelião após não ser eleito cônsul, o que incluía o assassinato de Cícero; e *Philippicae* (44-43 a.C.) – dezessete discursos contra a subida ao poder por Marco Antonio (83 – 30 a.C.)

Essa vasta produção literária, boa parte remanescente até os dias de hoje, deixa evidente que Cícero buscou repensar e adaptar a cultura helênica à romanidade, de forma que Roma tivesse uma literatura e uma filosofia propriamente latinas. Com exceção de alguns discursos e cartas, observa-se uma vasta produção literária em latim, e a transposição de termos filosóficos da língua grega para a língua latina, além de escritos que revelam as características de seu povo e contêm discussões que vem ao encontro de suas necessidades.

2.3 A *humanitas* latina

Cícero foi um dos responsáveis pela tradução de conceitos próprios da cultura grega para o latim. Dentre esses, destaca-se o de *humanitas*, que equivale ao termo grego *paidéia*¹⁵, que expressa o conjunto da formação humana. Como já foi referido, a palavra latina *educatio* era utilizada pelos romanos para se referir à educação, mais propriamente à educação física e moral que tornava as crianças aptas para adentrar o mundo dos adultos, sendo norteadas pelo cultivo e pela permanência dos costumes. De maneira distinta, Cícero visava um modelo educacional contagiado pela *padéia* grega, por ele entendido como superior a *educatio* até então existente em Roma (Pereira Melo, 2008).

Referente a construção semântica do conceito de *humanitas*, pode-se verificar algumas etapas essenciais. Em um primeiro momento, apresentava-se como sinônimo de misericórdia, mansidão e filantropia, termos estes próprios da vida jurídica e das relações familiares com os vencidos. Em um segundo momento, apresentava-se tanto como uma forma de vida superior à dos considerados bárbaros, como também superior à natureza, no sentido de expressar uma oposição entre o homem e o animal. Assim, a *humanitas* do homem civilizado ou humanizado pela cultura se contrapunha à *immanitas* dos bárbaros. É exatamente essa compreensão que Cícero assumiu, possibilitando a abertura de Roma para um novo pensar formativo, particularmente dos jovens que iriam atuar nos quadros da República (Pereira Melo, 2008).

¹⁵ *Paideia* é a denominação do sistema de educação e de formação ética na Grécia Antiga. Basicamente, incluía temas como ginástica, gramática, retórica, música, matemática, filosofia, história. O objetivo era formar um cidadão completo que desempenhasse um papel positivo na sociedade de seu tempo (Jaeger, 2013).

Ressalta-se que tal projeto educacional não poderia ser empreendido por aqueles que buscavam um resultado imediato, ou seja, não poderia ser feito de modo improvisado ou passageiro, mas seria resultado de um processo constante, que aconteceria no decorrer de toda a existência humana. Caso contrário, resultaria apenas em um saber técnico com pouca profundidade literária e cultural, realizado de modo improvisado com vistas ao entretenimento, pois “[...] o aperfeiçoamento pessoal era obtido por meio de um longo processo, que envolvia intimidade com a cultura, com a literatura e com os saberes assimilados dos gregos, devidamente adaptados ao mundo latino e solidamente ligados às tradições, aos costumes, às leis e à educação romana” (Pereira Melo, 2007, p.12).

Para favorecer a *humanitas*, era necessário que o homem solidificasse a excelência no conhecimento da cultura, da educação e da política romana. Ou seja, a *humanitas* seria promovida tanto por meio da cultura, da virtude e da perfeição pessoal quanto pelo exercício da cidadania. Isso significa que tal formação não se reduzia a um saber intelectual, mas que o conhecimento procedente de seu domínio da cultura exigia uma aplicação prática, isto é, a intervenção e a contribuição para a resolução das diferentes adversidades sociopolíticas no interior da República (Coelho; Pereira Melo, 2012).

Assim, o estudo das artes liberais não separaria o homem de sua comunidade, muito menos se configuraria como uma espécie de retiro civicamente improdutivo, ou seja, de arte pela arte. De maneira diversa, ilustrando-se como arte para a vida, reverteria seus frutos para o interesse público, no sentido de que toda a comunidade se beneficiaria do cultivo das letras (Sánchez, 2014).

A *humanitas*, enquanto expressão da educação do homem de acordo com sua verdadeira forma humana, ou seja, seu autêntico ser (Jaeger, 2013), voltada para a formação do homem virtuoso, moral, político e literário, foi assumida por Cícero como finalidade de toda sua obra. Assim, mostrou sua compreensão de um homem voltado às letras e à política, ou seja, à harmonia entre o ócio intelectual e os deveres para com o governo de Roma. Mostrou seu entendimento do longo processo formativo que prepararia o homem para atuar no interior da República. Tal proposta formativa é encontrada em seu livro *Dos Deveres*.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cícero ofereceu a Roma um novo modo de pensar a cultura e a educação, o qual recebia a forte influência da filosofia helênica. O primeiro desafio

enfrentado para essa transformação foi a conciliação das diferenças entre gregos e romanos, a começar pelas linguísticas. Com seu projeto de tradução das obras em grego, sua finalidade era chegar ao conhecimento da filosofia praticada no contexto helênico e, assim, consolidar o projeto de criação de uma filosofia propriamente romana. Essa foi a origem da *humanitas* romana, consistente com a preocupação de se promover uma educação pautada na virtude, na moral, na política, na retórica e na literatura. Cícero foi o grande propagador desse ideal de homem que se queria para a República.

[Recebido em março/2023; Aceito em julho/2023]

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO DE HIPONA. *Diálogo Sobre a Felicidade*. Lisboa: Edições70, 2018.
- AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Trad. Jane Pessoa. 1ª ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.
- BONNER, Stanley. *La educación en la antigua Roma*. Barcelona: Herder, 1984.
- BORTOLANZA, João. Prefácio. In: CÍCERO. *A Natureza dos Deuses*. Trad. Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: Edufu, 2016, p. 496.
- CAMPOS, José Antônio Segurado e. Apresentação. In: CÍCERO. *Textos Filosóficos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 549.
- CARLETTI, Amilcare. *Os grandes oradores da Antiguidade: Cícero, as Catilinárias*. 2ª ed. São Paulo: Livraria e Editora Universitária de Direito, 1999.
- CÍCERO, Marco Túlio. *As Últimas Fronteiras do Bem e do Mal*. Trad. José Antônio Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- _____. *A natureza dos deuses*. Trad. Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: Edufu, 2016.
- _____. *Brutus*. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2013.
- _____. *Da Antiga à Nova Academia*. Trad. José Antônio Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- _____. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Edipro, 2011.
- _____. *Discussões Tusculanas*. Trad. Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014.
- COELHO, João Paulo Pereira; PEREIRA MELO, Joaquim. A Constituição História da Humanitas Latina em Cícero e Sêneca. *Seminário de Pesquisa do PPE*, Universidade Estadual de Maringá, 7 a 9 de maio de 2012.
- FERACINE, Luiz. *Cícero, o maior filósofo latino da Antiguidade*. São Paulo: Lafonte, 2011.
- FONTAN, Antonio. *Artes Ad Humanitatem: Ideales del hombre y de la cultura em tempos de Ciceron*. Navarra: Publicaciones del Estudio General de Navarra, 1957.
- GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Trad. Isabel Aubyn. Lisboa: Edições 70, 2009.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- LIMA, Sidney Calheiros de. Cícero e a obra filosófica em latim como múnus *rei publicae*. *Nuntius Antiquus*, n.5, 2010, p. 92-110.
- MAFFI, Maffio. *Cícero e o seu drama político*. Trad. José de Carvalho. São Paulo: Instituto Editorial S.A., 1948.

- MARROU, Henri-Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. Campinas: Kírion, 2017.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os Limites da Helenização: A Interação Cultural das Civilizações Grega, Romana, Céltica, Judaica e Persa*. Rio de Janeiro: Joge Zahar Editor, 1975.
- OSUNA, Esmeralda. Apresentação. In: CÍCERO. *Acadêmicas*. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2012, p.412.
- PEREIRA MELO, José Joaquim. Cícero: um novo modo de pensar a cultura e a educação. In: (org) MACHADO, Maria Christina Gomes; OLIVEIRA, Teresinha. *Educação na História*. UEMA: São Luís, 2008, p.189-207.
- _____. Educação e Estado Romano. *Revista Linbas*, 7(2), 2007.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Demóstenes e Cícero*. Trad. Marta Várzeas. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. *Estudos de História da Cultura Clássica*. v. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. Nas origens do humanismo ocidental: Os tratados filosóficos ciceronianos. *Conferência proferida na Faculdade de Letras do Porto*, 30 de abril de 1985.
- SÁNCHEZ, Ángel Martínez. La ideia de *humanitas* em M.T. Cicerón. *Revista Internacional de Filosofia*, nº62, 2014, 123-138.
- SANT'ANNA, Henrique Modanez de. *História da República Romana*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015.
- SEABRA FILHO, José Rodrigues. In: *Brutus*. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2013, p.396.
- VALENTE, Milton. *A Ética Estoica em Cícero*. Caxias do Sul-RS: Educus, 1984.
- VIEIRA, Brunno. Cícero e seu projeto tradutório. *Calíope* 15, 2006, Rio de Janeiro, p. 23-35.

A TEOLOGIA EM ARISTÓTELES

THEOLOGY IN ARISTOTLE

RENAN EDUARDO STOLL*

Resumo: Neste artigo, proponho que a atribuição de uma teologia a Aristóteles deriva de três vertentes principais, a saber, (i) a caracterização de uma das filosofias teóricas em *Metafísica* E1 como uma filosofia teológica, (ii) o estudo realizado por Aristóteles no livro Λ da obra, e (iii) o próprio título “τὰ μετὰ τὰ φυσικά”. Destaco, além disso, que há dois sentidos do conceito de teologia em Aristóteles, um positivo e um negativo, e faço algumas observações sobre o conceito de divindade. Por fim, considero que, embora parte do livro Λ da *Metafísica* contenha uma discussão sobre deus, isso não caracteriza uma teologia no sentido aristotélico.

Palavras-chave: Aristóteles; teologia; filosofia primeira; primeiro motor imóvel.

Abstract: In this paper, I propose that the attribution of a theology to Aristotle derives from three main strands, namely (i) the characterization of one of the theoretical philosophies in *Metaphysics* E1 as a theological philosophy, (ii) the study carried out by Aristotle in book Λ of that work, and (iii) the very title “τὰ μετὰ τὰ φυσικά”. I also emphasize that there are two senses of theology in Aristotle, a positive and a negative one, and I make some observations about the concept of divinity. Finally, I consider that, although part of *Metaphysics* Λ contains a discussion about god, this does not amount to a theology in the Aristotelian sense.

Keywords: Aristotle; theology; first philosophy; first unmoved mover.

INTRODUÇÃO

É comum encontrarmos a afirmação de que Aristóteles possui uma teologia. É menos comum, no entanto, que encontremos um esclarecimento sobre o conceito de teologia, bem como sobre o uso da terminologia associada à divindade nas obras aristotélicas. Neste artigo, procuro investigar a questão sobre como o filósofo usa o conceito de teologia e o vocabulário da divindade, em especial no contexto da ciência que está sendo buscada no tratado conhecido como *Metafísica*. Eu apresento as principais interpretações sobre

* Pesquisador na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), RS, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-9995-3228>. E-mail: renanestoll@gmail.com.

o tema e proponho que elas podem ser classificadas como três diferentes vertentes que originam a atribuição de uma teologia a Aristóteles. Esse modo de classificação estabelece uma estrutura que, além de sistematizar de maneira alternativa um tema bastante discutido, pode favorecer, a partir disso, novas interpretações sobre o assunto.

A primeira dessas vertentes que origina a atribuição de uma teologia a Aristóteles diz respeito à apresentação de uma ciência ou filosofia teológica no primeiro capítulo do livro E da *Metafísica*, que encontra correspondência em K7 do mesmo tratado. No contexto em questão, o Estagirita discorre sobre três filosofias teóricas e seus respectivos objetos de estudo. A mais digna de escolha dentre essas filosofias é caracterizada como uma filosofia teológica e como uma filosofia primeira, cujo objeto de estudo seria a substância eterna, imóvel e separada. As outras filosofias teóricas, a saber, a física e a matemática, seriam inferiores à primeira.

A segunda das vertentes para a chamada “teologia” aristotélica reside no empreendimento realizado por Aristóteles no livro Λ da *Metafísica*. Embora os cinco primeiros capítulos de Λ contenham uma análise da substância sensível, ele já foi considerado o clímax da obra e foi concebido, da antiguidade até pelo menos o século XX, como o livro no qual Aristóteles desenvolve sua teologia. Isso se justifica sobretudo porque a partir de Λ6 é possível encontrar a prova de uma substância imóvel, eterna e separada, que é identificada, em Λ7 (1072b13-30), com deus (θεός). Com isso, mesmo que a palavra “teologia” não seja mencionada em todo o livro Λ, julga-se que ele seja, por excelência, o livro teológico.

Além disso, a atribuição de uma teologia a Aristóteles parece derivar de uma terceira vertente, que diz respeito ao próprio título da obra. Como será possível observar, alguns intérpretes defendem que, mesmo que o título *Metafísica* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) não tenha sido dado pelo Estagirita, ele carregaria em si uma referência ao objeto de estudo genuíno da disciplina metafísica, a saber, aquelas coisas que estão além do mundo natural.

A partir disso, procuro analisar com mais detalhes essas três vertentes que tradicionalmente caracterizam a teologia aristotélica. Além disso, observo uma distinção entre dois sentidos de “teologia” em Aristóteles, de modo que um deles é associado à ciência denominada “teológica” e pode ser caracterizado como um sentido positivo, ao passo que o outro sentido é usado como referência aos poetas que narravam mitos sobre o divino e caracteriza um sentido negativo. Ademais, o conceito de divindade, estando intrinsecamente ligado à discussão, também é considerado. Procuro esclarecer que esse

conceito envolve dois usos distintos, sendo usado tanto como um atributo de certas entidades – como os corpos celestes, a natureza em sua totalidade e as substâncias imóveis – quanto como um sujeito do qual são descritas as suas propriedades – o que diz respeito à discussão sobre a natureza do primeiro motor imóvel ou deus.

SOBRE A ATRIBUIÇÃO DE UMA TEOLOGIA A ARISTÓTELES

O ponto de partida desta discussão é aquele que pode sugerir de modo mais direto a atribuição de uma teologia a Aristóteles, a saber, a qualificação de uma das ciências ou filosofias¹ teóricas apresentadas no livro E do tratado da *Metafísica* como uma ciência teológica² (θεολογική). Como sabemos, o texto de *Metaph.* E1 apresenta três filosofias teóricas e seus respectivos objetos de estudo: a filosofia física, que se ocupa de coisas não separadas³ e

¹ Em *Metaph.* E1, os termos “ciência” e “filosofia” são usados como sinônimos.

² Cf. *Metaph.* E1, 1026a19. O texto de *Metaph.* K7, que contém um paralelo com o de E1, também apresenta uma das ciências teóricas como uma ciência teológica (cf. 1064b3); no entanto, há discordância sobre a autenticidade do texto. Para mais detalhes, ver Aubenque (1985), Berti (2012), Décarie (1985a) e Mansion (2009).

³ Mantenho o termo “ἀχώριστα”. É comum, no entanto, encontrarmos a leitura de “χωριστά” para 1026a14. Esta última leitura foi, como sugere Stephen Menn (Iy1, p. 8), pressuposta pela primeira vez por Michelet (1836, p. 162). O crédito de tal leitura, porém, é dado a Schwegler (1848), que propôs que o termo “ἀχώριστα” fosse substituído por “χωριστά” ou “τὰ χωριστά”. O termo “χωριστόν” significa tanto “separado” quanto “separável”, e Aristóteles faz uso desse termo para contrastar seres materiais de seres imateriais (cf. *De an.* I 1, 403b15-16; *Metaph.* Z17, 1041a8-9; A7, 1073a4; M10, 1086b17), bem como para contrastar a categoria da substância com as outras categorias (cf. *Metaph.* Z1, 1028a33-34; A1, 1069a24). No caso de *Metaph.* E1, 1026a14, o uso de “χωριστά” indica que a física trata de coisas que existem por si, enquanto o uso de “ἀχώριστα” indica que a física se ocupa de coisas que são não separadas da matéria. O termo “ἀχώριστα” está presente, dentre as fontes mais antigas, nos manuscritos, no comentário de Pseudo-Alexandre e na tradução de Gulielmi de Moerbeka; as edições de Bekker (1831) e Bonitz (1848) também mantêm o termo. Editores como Christ (1906), Ross (1997) e Jaeger (1957), por outro lado, adotaram a correção proposta por Schwegler. Cabe observar que o ponto é, ainda, motivo de discórdia entre tradutores e intérpretes. A primeira tradução de Ross da *Metafísica*, de 1928, contém a leitura de “χωριστά”, diferentemente da tradução revisada para a coleção *The Complete Works of Aristotle* (1984), que contém a leitura de “ἀχώριστα”. Dentre outras traduções, Angioni (2007) e Reeve (2016) rejeitaram a conjectura de Schwegler, enquanto Kirwan (1993) a aceitou. Intérpretes como Menn (Iy1) e Salis (2018) também divergem quanto à conjectura de Schwegler, que é aceita por Menn e rejeitada por Salis. Optei por manter a leitura de “ἀχώριστα” pois, em *Metaph.* E1, Aristóteles fala do objeto de estudo de cada filosofia teórica no contexto de definições. Sobre o ponto, e para mais detalhes relativos à rejeição da conjectura de Schwegler, ver Décarie (1985b) e Stoll (2022).

não imóveis; a filosofia matemática, da qual algumas partes tratam de coisas imóveis e não separadas;⁴ e a filosofia teológica, cujos objetos são coisas separadas e imóveis (1026a13-16). Ainda em E1, essa ciência é denominada “filosofia primeira” e assume uma posição de destaque em relação às outras filosofias teóricas (a física e a matemática). Com efeito, Aristóteles é claro em afirmar que as ciências teóricas são mais dignas de escolha do que as outras ciências (as práticas e as produtivas) e que a ciência teológica é a mais digna de escolha dentre as filosofias teóricas (1026a22-23).

É a partir do uso do adjetivo “θεολογική” para caracterizar uma ciência suprema, juntamente com a descrição do seu objeto de estudo – as coisas separadas e imóveis –, que se costuma atribuir a Aristóteles uma teologia no que diz respeito ao contexto de *Metaph.* E1. Ross (1997, I, p. cxxx), por exemplo, afirma que Aristóteles chamou de teologia aquela que seria a mais alta das ciências, de modo que o nome “teologia” seria derivado do objeto de estudo dessa ciência, a saber, “[...] aquele tipo de ser que combina existência substancial e independente com liberdade de toda a mudança”.⁵

A identificação do objeto de estudo dessa ciência teológica com a substância imóvel, separada e eterna gerou uma oposição entre o que seriam dois projetos internos à *Metafísica* de Aristóteles. Não cabe aprofundar o ponto neste artigo, mas vale destacar brevemente que, enquanto o livro Γ da *Metafísica* apresenta uma ciência geral do ser – ou uma ciência do ser enquanto ser –, o livro E apresentaria uma ciência cujo objeto é um tipo particular de ser, a saber, deus, o que geraria uma tensão entre uma ciência maximamente universal e uma ciência departamental. A partir de Natorp (1888), essa tensão passou a ser caracterizada em termos de ontologia e teologia (Zingano, 2003, p. 10). Para Natorp, o texto da *Metafísica* consistiria em duas partes que se excluem entre si:

[...] uma fundamentalmente “ontológica”, correspondente à teoria do ser enquanto ser, por ele identificado kantianamente com “o objeto em geral” (*das Gegenstand überhaupt*), e a outra concernente a Deus (e, portanto, malgrado a suposta interpolação, “teológica”): a primeira, obviamente, para o neokantiano Natorp era a parte científica, precursora da analítica transcendental de Kant, e a segunda pura veleidade do Estagirita, condenada pelo próprio Kant como mera dialética (Berti, 2011c, p. 582).

⁴ Um pouco antes, em 1026a7-10, Aristóteles havia afirmado não ser claro se os objetos da matemática são imóveis e separados, mas que algumas matemáticas consideram seus objetos enquanto imóveis e enquanto separados.

⁵ As traduções da literatura secundária para o português são de minha autoria.

Natorp considerou que o estudo do ser identificado com a substância imóvel não seria resultante da pena de Aristóteles, mas sim decorrente de adições feitas tardiamente pelos primeiros peripatéticos ao texto da *Metafísica*, e propôs que tais adições fossem removidas do texto. Alguns intérpretes subsequentes não foram tão radicais quanto Natorp e tentaram reconhecer o projeto ontológico e o projeto teológico como genuinamente aristotélicos. Jaeger (1923), por exemplo, com a interpretação genética, defendeu que a tensão entre os dois projetos seria resultante do próprio amadurecimento intelectual de Aristóteles, cuja fase inicial corresponderia a uma fase de influência platônica e inclinação teológica, enquanto a fase madura contemplaria o projeto ontológico. Por outro lado, interpretações bastante influentes como as de Patzig (1979) e Frede (1987) procuraram mostrar que o projeto teológico e o projeto ontológico seriam realizáveis em um único projeto, de modo que teologia e ontologia estariam essencialmente juntas.

Além de associar a teologia aristotélica à disciplina departamental qualificada como “teológica” em *Metaph.* E1, é comum que ela seja associada ao estudo desenvolvido por Aristóteles no livro Λ , que, a partir do seu sexto capítulo, contém a prova de uma substância eterna, imóvel e separada, designada como um primeiro motor imóvel e identificada, em $\Lambda 7$, com deus. Salis (2009, p. 200) observa que o livro Λ foi concebido, da antiguidade até o século XX, como o livro no qual seria possível encontrar a teologia de Aristóteles.⁶ Reale (1980, p. 296), por exemplo, afirma que “o livro Λ é o livro ‘teológico’ por excelência” e apresenta duas razões para isso. A primeira delas seria o fato de os capítulos 6-10 do livro responderem diretamente – e de maneira positiva – à questão sobre a existência de uma substância diferente da substância sensível, o que seria o problema central apresentado nas aporias e o problema básico da metafísica, que percorreria todos os livros do tratado. Os capítulos 1-5 de Λ seriam, assim, um prelúdio para os capítulos seguintes. A segunda razão diz respeito ao fato de que, ainda que o termo “*θεολογία*” não apareça no livro Λ , seu conteúdo desenvolve, do início ao fim, uma investigação metafísica entendida como teologia.⁷

⁶ De acordo com Salis (2009, p. 217), no entanto, essa concepção teria mudado a partir do *Symposium aristotelicum* de 1996, em Oxford, quando o livro Λ teria passado a ser visto como um tratado independente em relação aos outros livros da *Metafísica* e como um tratado a respeito dos princípios da substância em geral.

⁷ Reale (1980, p. 297) esclarece, no entanto, que a investigação realizada em Λ não seria exclusivamente teológica, de modo que a filosofia primeira aristotélica não seria concebida unicamente como teologia ou como uma ciência da substância imaterial.

O livro Λ da *Metafísica*, observa Ross (1997, I, p. cxxxi), é o único lugar onde seria possível encontrar um estudo sistemático acerca da teologia aristotélica. Esse livro representaria a maturidade do pensamento do filósofo, de modo a descrever a existência de um deus bastante distante do que expressavam as religiões populares do período. Ross considera que outros indícios a respeito da crença teológica de Aristóteles podem ser encontrados em textos anteriores ao do livro Λ , especialmente em passagens das quais temos apenas fragmentos. Nos momentos em que o filósofo se aproxima da visão religiosa do período, no entanto, é mais comum encontrarmos o uso da palavra “deuses”, no plural – isso seria o caso, por exemplo, em *ENI* 9 (1099b11), VIII 12 (1162a5) e X 8 (1179a25).

Dentre as passagens em que Aristóteles teria expressado sua própria visão teológica, Ross destaca, por exemplo, o diálogo *De Philosophia*, onde o Estagirita teria antecipado o chamado “argumento ontológico” para a existência de deus: “onde há um melhor, há um que é o melhor; ora, entre as coisas existentes, uma é melhor do que a outra; portanto, há uma que é a melhor, que deve ser a divina”⁸ (Fr. 1476b22-24). No mesmo diálogo (Fr. 1476a34-b11. Cf. a11-32), seria também possível encontrar um argumento teleológico, no qual o ser humano, estando pela primeira vez diante da grande beleza de coisas como a terra e o mar, o sol, a lua e o céu estrelado, chegaria à conclusão de que tais obras procederiam de deuses. Além disso, Ross nota que Aristóteles teria também usado como evidência em favor da crença nos deuses coisas como instinto animal (cf. Cícero, *de natura deorum*. ii. 49. 125), sonhos e premonições (Fr. 1475b36-1476a9), mas que isso teria sido modificado no decorrer do amadurecimento intelectual do filósofo, representado sobretudo através das obras preservadas.

A visão de uma metafísica aristotélica compreendida como teologia poderia ser também sugerida através do próprio título da obra. Sabemos que o título *Metafísica* ($\tau\alpha\ \mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\alpha\ \varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$) não foi dado por Aristóteles. O principal indício para isso é o fato de o título não estar presente no mais antigo catálogo das obras do Estagirita, que teria sido preservado em Diógenes Laércio. Frede (1987, p. 81) observa que a primeira ocorrência do título “ $\tau\alpha\ \mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\alpha\ \varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$ ” é do século I a.C., no compêndio de Nicolau de Damasco. Menn (Ia⁵, p. 28, n. 56), no entanto, considera a possibilidade de que a ocorrência

⁸ Tradução realizada a partir da tradução de Ross.

⁹ Como o trabalho de Menn ainda não foi publicado, e como todas as páginas dos capítulos são numeradas a partir do número 1, optei por utilizar a indicação de capítulo em vez da

do título nesse compêndio seja não do tratado metafísico de Aristóteles, mas sim do de Teofrasto.

O ponto sobre o título envolve a discussão sobre o que exatamente ele indica. Reiner (2009, p. 93) faz a seguinte observação sobre como é respondida a questão que diz respeito à origem do nome *Metafísica*:

O nome – em sua forma inicial τὰ μετὰ τὰ φυσικά – teria sido introduzido puramente como uma “denominação paliativa de natureza editorial” a partir do lugar que essa obra obteve na coleção dos escritos aristotélicos. Além disso, esse nome teria sido obtido por ocasião de uma compilação e ordenação do legado dos escritos aristotélicos – de acordo com a suposição corrente, a compilação feita por Andrônico de Rodes –, caso em que não se teria nenhum nome objetivo transmitido para os ensaios reunidos sob esse título. Somente mais tarde esse título se teria tornado indicação do conteúdo da obra e, então, convertido no termo conceitual “Metafísica” como designação para a ciência do que se situa “além” ou “por trás” da natureza.

Essa visão, de acordo com Reiner, representa a visão mais aceita pelos acadêmicos. O autor observa, no entanto, que o que os testemunhos mais antigos sugerem é que o título não teria derivado apenas de uma ordenação editorial, mas que tal ordenação seria consequência tanto da ordem do conhecimento natural defendida por Aristóteles – ou seja, que tais coisas fossem aprendidas após os estudos das obras de ciência natural ou física – quanto para designar o estudo das coisas que se situam além do domínio das coisas físicas.

Para Menn (Iα5, p. 27-28), de modo semelhante, o título deriva do helemismo peripatético e foi dado por alguém que pretendia expressar o modo como a disciplina deveria ser classificada, bem como certa ordem de leitura. O ponto de Menn é que a disciplina em questão não estaria classificada na divisão tradicional da filosofia em lógica, física e ética, mas que ela fosse posta junto à física no âmbito das filosofias teóricas, permanecendo uma ciência distinta da física e vindo após a ela no que diz respeito ao processo de aprendizado. Além disso, Menn considera que quem quer que tenha dado o título ao tratado estava inspirado pela visão de filosofia primeira apresentada em *Metaph.* E1 e em outras referências nas obras de ciência natural que apresentam a filosofia primeira como uma ciência de coisas imóveis e eternas, bem como uma ciência daquele primeiro princípio que viria na sequência do estudo da física, de modo que “[...] eles estavam tomando o σκοπός do tratado como sendo as coisas além do reino natural” (Menn, Iα5, p. 28).

indicação de ano. A última atualização do trabalho de Menn é de 2013.

As posições de Reiner e Menn poderiam em certa medida sugerir, portanto, que o próprio título *Metafísica* carrega a noção de uma teologia, entendida sobretudo como um estudo de coisas que estão além do domínio natural. É possível encontrar, no entanto, visões mais moderadas a esse respeito. Judson (2019, p. 4, n. 12), por exemplo, em sua recente tradução do livro Λ da *Metafísica*, reconhece que o título “τὰ μετὰ τὰ φυσικά” poderia significar “as coisas que estão além das coisas naturais [isto é, além do mundo natural]”, como defende Menn. Na visão de Judson (2019, p. 4), porém, o título deve ser entendido como “os <estudos> que vêm depois dos <estudos> físicos”, pois a intenção daqueles que deram o título à obra, cerca de um ou dois séculos após a morte de Aristóteles, seria expressar que seu conteúdo deveria ser estudado após o estudo das obras de ciência natural.

Frede (1987), assim como Judson, defende uma visão mais moderada no que diz respeito ao título. Para o autor, o título da obra não dá pistas sobre a concepção aristotélica de metafísica e, ainda que os editores tardios tenham dado tal título ao tratado, eles não pretendiam sugerir qualquer concepção metafísica através dessa escolha. O que lhes pareceu mais natural teria sido seguir a posição acadêmica e estoica que dividia a filosofia em lógica, física e ética, de modo a colocar o tratado da *Metafísica* junto aos escritos sobre física, visto que, por vezes, a disciplina física poderia ser dividida em física e teologia, e que “[...] o próprio Aristóteles, na *Metafísica*, às vezes havia identificado o tema do tratado com a teologia” (Frede, 1987, p. 81).

Ainda que a antiguidade tardia visse a transição dos escritos físicos para os escritos de metafísica como algo que pudesse indicar uma passagem de uma doutrina do mundo físico para uma doutrina do mundo suprassensível, de modo que o nome “metafísica” fosse uma referência a coisas suprassensíveis como deus, anjos, motores imóveis etc., Frede (1987, p. 82) considera que não haja razões suficientes para crer que era de fato isso que os editores estavam considerando ao nomear o tratado aristotélico. Com efeito, na antiguidade tardia, “dada a dominância do platonismo com sua visão dupla de mundo, sua identificação do reino das formas com o Divino e sua doutrina da ascensão do físico para o metafísico, tornou-se fácil ver a *Metafísica* como um tratado teológico” (Frede, 1987, p. 82). Essa seria uma visão comum para Asclépio, citado indiretamente por Frede.

Como podemos de fato constatar, Asclépio (*in Metaph.* 1, 17-20) usa o termo “θεολογία” e é bastante explícito em afirmar que o título do tratado provém do seu objeto de estudo, que seriam as coisas divinas e imóveis: “E finalmente, neste tratado ele fala para nós a respeito das coisas inteiramente

imóveis. Isso é teologia [θεολογία]; pois tal consideração corresponde às coisas divinas. Por essa razão, ele também foi intitulado ‘Metafísica’”.¹⁰ Essa visão representada pela posição de Asclépio, no entanto, não corresponderia à visão de teologia que se tinha durante o século I a.C., quando o tratado teria sido nomeado (assim como não corresponderia à visão que se tem atualmente sobre a teologia), de modo que não haveria boas razões para crer, portanto, que o título “τὰ μετὰ τὰ φυσικά” pudesse indicar outra coisa além da posição do tratado nos escritos aristotélicos (Frede, 1987, p. 82).

É preciso observar que, embora Asclépio use o termo “θεολογία” para designar o projeto metafísico aristotélico, o uso que Aristóteles faz desse termo é distinto. Na próxima seção, observarei como o filósofo faz uso do termo “θεολογία” em oposição ao termo “θεολογική”.

ΘΕΟΛΟΓΙΑ Ε ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ: DOIS SENTIDOS DO CONCEITO DE TEOLOGIA

Berti (2011b, p. 454) destaca que é possível distinguir dois sentidos do conceito de teologia em Aristóteles, de modo que um deles pode ser entendido como um sentido positivo, enquanto o outro caracteriza um sentido negativo. O sentido positivo pode ser reconhecido na expressão “ciência teológica”, que Aristóteles teria usado para indicar o ponto mais alto de sua filosofia, a denominada “filosofia primeira”. Esse sentido diz respeito ao que se costuma caracterizar como uma teologia racional ou filosófica. O sentido negativo do conceito de teologia, por outro lado, diz respeito a uma teologia mítica e está presente no uso aristotélico da palavra “teólogos”, que faz referência aos poetas que narravam mitos sobre o divino. A partir da demarcação desses dois sentidos, pode-se passar a uma análise mais detalhada sobre a caracterização de cada um deles, a começar pelo positivo.

Em *Metaph.* E1 (1026a18-19), Aristóteles menciona uma filosofia teológica que, juntamente com a física e a matemática, é dita ser teórica. O objeto de estudo dessa filosofia teológica é descrito como o ser imóvel e separado (1026a16); com isso, na medida em que seu objeto é causa dos astros – ou seja, as realidades divinas que nos são mais evidentes –, ele próprio pode ser visto como divino (Berti, 2011b, p. 454). O fato de se ocupar das entidades mais elevadas e mais dignas de honra é o que faz com que essa ciência seja a mais desejável e que ela seja caracterizada como a filosofia primeira.

¹⁰ Tradução realizada a partir da tradução de Owens (1978, p. 13).

A disciplina identificada com a filosofia segunda, como sabemos a partir de *Metaph.* Z11 (1037a14-15), é a física.¹¹

Duas são, na verdade, as razões para que a filosofia primeira seja considerada a ciência mais divina e também a mais digna de honra. A primeira delas é o fato de que um princípio dos considerados por essa disciplina é “o deus” (ὁ θεός). A segunda razão é a constatação de que ela seria uma ciência que apenas esse deus, ou sobretudo ele possui (*Metaph.* A2, 983a5-11). Sobre este último ponto, Berti (2011b, p. 455) observa que Aristóteles estaria tomando como base uma crença popular “[...] transmitida pelo poema de Simônides, todavia de forma limitadora, como se apenas o deus possuísse a ciência das causas primeiras”. O objetivo do Estagirita seria, porém, o de recusar que esse deus fosse invejoso e o único detentor dessa ciência, de modo que ela também poderia, de certo modo, ser possuída pelo ser humano.

O sentido positivo do conceito de teologia diz respeito, como parece ficar claro, à qualificação de uma das ciências teóricas como sendo a filosofia primeira. Esse uso é bastante explícito em *Metaph.* E1, 1026a19, bem como no seu trecho paralelo (K7, 1064b3). Nos trechos em questão, como observa Berti (2012, p. 83), o uso do adjetivo “θεολογική” está pressupondo o substantivo “ciência” ou “filosofia”. Em E1, “θεολογική” está qualificando o termo “filosofia”, ao passo que em K7 o adjetivo qualifica o termo “ciência”. Em ambas as ocasiões, essa filosofia teológica é caracterizada em oposição às outras ciências teóricas (a física e a matemática). A qualificação dessa ciência primeira como “teológica” poderia ser justificada, como sugere Berti (2012, p. 83-84), porque dentre seus objetos estão as causas primeiras e divinas.

O uso do termo “divino” também precisa ser levado em conta. Stephen Menn sugere que o termo tenha um uso mais frouxo, no sentido de que ele seja atribuído a coisas que compartilham de eternidade e perfeição, ou seja, coisas tradicionalmente atribuídas aos deuses. Além disso, Menn (Iγ1, p. 10) destaca que:

Seja para Platão, Xenócrates ou Aristóteles, a linguagem da divindade é usada para reivindicar um status privilegiado para a ciência favorecida,

¹¹ Poderíamos questionar por que a filosofia segunda é identificada com a física e não com a matemática. Mansion (2009, p. 155s) procurou responder a isso através do critério do nível de ser ou substancialidade dos objetos de cada ciência. Assim, dado que a ciência teológica trata das entidades que são maximamente ser ou substância, ela é a filosofia primeira; a física, cujo objeto é, em certo sentido, a substância perecível, ocupa a posição de filosofia segunda; a matemática, por outro lado, trata de coisas que, para Aristóteles, não são consideradas substâncias, ficando, conseqüentemente, em uma posição inferior à física.

bem como para desafiar as reivindicações dos poetas; essa descrição não é constitutiva da ciência, e “θεολογική” é um atributo e não o nome próprio da filosofia primeira de Aristóteles. Aristóteles é, no entanto, perfeitamente sério. Ele não está dizendo que sua disciplina é θεολογία – os θεολόγοι são os poetas mitologizantes, θεολογία é o que eles fazem, e está longe de ser uma ciência –, mas ao chamar sua disciplina de θεολογική e contrastá-la com a φυσική, ele está inevitavelmente lembrando a disputa entre θεολόγοι e φυσικοί.

O sentido negativo de teologia, por outro lado, pode ser claramente reconhecido quando Aristóteles menciona os teólogos¹² (θεολόγοι) ou “aqueles que teologizaram”¹³ (θεολογήσαντες), como referência aos poetas que narravam mitos sobre o divino. A posição de Aristóteles a respeito desses poetas mitologizantes é, de modo geral, negativa. Como nota Berti (2011b, p. 455s), ao fazer referência a Hesíodo e aos outros teólogos, que diziam que os seres mortais vieram a ser mortais porque não provaram o néctar e a ambrosia, o Estagirita afirma: “mas não vale a pena indagar com cuidado acerca das elucubrações mitológicas; cumpre, ao contrário, aprender com aqueles que falam por meio de demonstrações”¹⁴ (*Metaph.* B4, 1000a18-20).

Cabe destacar que a crítica de Aristóteles não diz respeito aos mitos propriamente ditos, mas, de modo mais específico, aos mitos que diziam respeito ao divino e que teriam sido inventados pelos poetas. Com efeito, o Estagirita manifesta uma posição favorável ao mito em *Metaph.* A2, 982b18-19, ao observar que, de certo modo, quem ama o mito é filósofo, pois o mito se constitui de coisas que são maravilhosas – “[...] e a filosofia, como se sabe, nasce do maravilhar-se” (Berti, 2011b, p. 456). É preciso também observar que Aristóteles não desaprovava, de todo, as tradições populares. Em *Metaph.* Λ8 (1074b1-14), por exemplo, na conclusão sobre uma pluralidade de motores imóveis, o filósofo reconhece alguma verdade no mito baseado na tradição popular, que era proveniente dos antigos (Berti, 2011b, p. 456-457).

SOBRE O CONCEITO DE DIVINDADE

Tendo distinguido um sentido positivo e um sentido negativo da noção de teologia em Aristóteles, cabe agora fazer algumas observações sobre outro conceito muito próximo ao de teologia, que é o de divindade. O conceito de

¹² Cf., por exemplo, *Metaph.* B4, 1000a9, como uma referência a Hesíodo e aos outros teólogos.

¹³ Cf., por exemplo, *Metaph.* A2, 983b28-32, como uma referência a Homero.

¹⁴ Tradução de Berti (2011b, p. 456).

divindade, evidenciado através de termos como “divino” e “deus”, envolve dois usos distintos na filosofia aristotélica. Berti (2011b, p. 457) observa que esse conceito é usado, por um lado, no sentido de que o divino seria um atributo de certas realidades, ao passo que, por outro lado, ele é usado no sentido de que o divino seria um sujeito do qual são elucidados os atributos. Começemos pelo primeiro uso do conceito.

O divino é, para Aristóteles, um atributo de três coisas distintas:

- I. os corpos celestes (astros, céu e a matéria relativa a eles, o éter);
- II. a natureza em seu conjunto e especialmente em suas partes mais elevadas, correspondentes ao homem e seu intelecto;
- III. as substâncias imóveis, motores dos céus. (Berti, 2011b, p. 458).

Quanto às primeiras entidades, os corpos celestes e sua matéria, sua divindade deriva da crença de que tais entidades são, além de vivas e animadas, eternas. Essa crença não era apenas popular, mas teria também sido professada por alguns filósofos, dentre eles Platão, e pode ser encontrada em obras de Aristóteles como *De philosophia* (Fr. 21-24), *De caelo* (I 3, 270b4-11; II 1, 284a2-b5), *Meteorologica* (I 3, 339b25-26) e *Metafísica* (Λ8, 1074b1-14).

Para os gregos, o conceito de divindade cabe aos seres que compartilham de vida e imortalidade, o que faz com que os corpos celestes reconhecidos por Aristóteles sejam ditos divinos. Com efeito, Berti (2011b, p. 458) nota que, além de eternos, os corpos celestes seriam entidades animadas, ou seja, eles possuiriam uma alma, de modo que isso lhes permitiria não apenas conhecer, mas também desejar e imitar os motores imóveis através do movimento que lhes é próprio.¹⁵ Esse primeiro grupo de entidades não seria, no entanto, aquilo que Aristóteles considera a divindade em sua forma mais elevada. Os corpos celestes eram considerados, evidentemente, mais divinos do que as entidades corruptíveis, mas eram, ao mesmo tempo, menos divinos do que os seus motores imóveis. Esse pensamento seria também derivado da crença politeísta dos gregos, na qual a divindade enquanto atributo admitiria graus, de tal modo que as entidades seriam divinas em maior ou menor grau em relação à divindade suprema.

A divindade do segundo grupo, a natureza em seu conjunto, é igualmente derivada de crenças populares e de opiniões de outros filósofos. Tanto a natureza como um todo quanto algumas de suas partes são, para Aristóteles, divinas. A natureza como um todo, no sentido de “universo”, é

¹⁵ Em outro texto, no entanto, Berti sustenta uma posição diferente quanto aos corpos celestes serem animados. Cf. Berti (2011a).

divina porque ela é eterna. Além disso, as coisas vivas que constituem essa natureza (φύσις) possuem certa participação naquilo que é divino, pois sua reprodução faz com que elas sejam eternas em espécie.¹⁶ Dentre as coisas vivas, o ser humano é a parte mais alta e divina contida na natureza; e, no ser humano, o intelecto (νοῦς) é a parte mais alta e divina. Com efeito, como destaca Berti (2011b, p. 459), o intelecto humano e a divindade seriam da mesma estirpe;¹⁷ o intelecto seria, ainda, como uma “imagem” (ὁμοίωμα) da divindade e dela participaria¹⁸ (μετέχει), de modo que essa vida do intelecto também permitiria que o ser humano pudesse, “[...] tanto quanto possível, ‘tornar-se imortal’ (ἀθανατίζειν)”.¹⁹

Assim como os corpos celestes, o todo da natureza é divino em um grau inferior em relação à divindade suprema. Para Aristóteles, é dessa divindade suprema que dependem o céu e a natureza no que diz respeito ao movimento, à vida e ao ser.²⁰ A relação de dependência que o ser humano tem com a divindade suprema seria também manifesta em um sentido secundário, isto é, na medida em que o ser humano “[...] a assume como objeto de contemplação, de imitação e de participação” (Berti, 2011b, p. 459).

Aquilo que Aristóteles considera divino em máximo grau diz respeito aos motores imóveis. Como sabemos, o filósofo prova a existência de uma substância imóvel em *Metaph.* Λ6-7. Berti (2011b, p. 459) chama a atenção para o fato de que essa substância deve ser compreendida como gênero, ou seja, ela diz respeito a uma pluralidade de substâncias imóveis, das quais uma é primeira. Além disso, essa doutrina teria sido uma contribuição original e pessoal de Aristóteles à teologia de seu tempo. Não convém examinar a prova de tal substância, é suficiente notar que, para que o movimento dos céus seja eterno e contínuo, como acreditavam os gregos, faz-se necessário a existência de um motor imóvel e imaterial e que ele seja, por isso, uma atualidade pura.

No que diz respeito à natureza dessa substância imóvel, Berti (2011b, p. 460) esclarece que Aristóteles reconhece apenas uma atividade imaterial, que é o pensamento. Por esse motivo, a substância imóvel é dita ser pensamento, o que implica que seja também vida (pois o pensamento consiste

¹⁶ Cf. *De an.* II 4, 415a26-b7.

¹⁷ A expressão, como esclarece Berti (2011b, p. 459), é a de que o intelecto seria “maximamente congênere” (συγγενέστατος). Cf. *EN X* 8, 1179a26.

¹⁸ Sobre o ponto, ver *EN X* 8, 1178b22-27 e *PA* II 10, 656a7-8.

¹⁹ Cf., também, *EN X* 7, 1177b31-34.

²⁰ Cf. *Metaph.* Λ7, 1072b13-14 e *Cael.* I 9, 279a28-30.

em uma forma de vida), além de ser eterna (pois sua substância consiste em eternidade) e vida feliz (pois não lhe falta nada). Essas características cumpririam todos os requisitos gregos para que algo fosse uma divindade, de modo que essa substância pode ser identificada com um deus, o que de fato ocorre em *Metaph.* Λ7 (1072b14-30).

Berti também nota que foi apenas com a concepção de um primeiro motor imóvel que Aristóteles teria se aproximado de um conceito de Deus característico de religiões monoteístas. É somente nessa medida, portanto, que seria possível falar de um “Deus” com letra maiúscula no que diz respeito ao Estagirita; ou seja, somente na medida em que esse Deus seja concebido como o primeiro dentre a pluralidade de motores imóveis. É válido destacar, do mesmo modo, que a doutrina de que a atividade de deus seja pensamento de pensamento, expressa em *Metaph.* Λ9, é válida única e exclusivamente para o primeiro motor imóvel. Isso é assim porque esse deus é o primeiro dentre todos e, por isso, não depende de nenhum outro ente e não necessita pensar nada diferente de si próprio. Essa doutrina deixa em aberto a possibilidade de que deus pense outros entes, mas apenas na medida em que “[...] estes outros dependam dele e ele os pense pensando a si mesmo como sua causa” (Berti, 2011b, p. 461).

É somente após a prova da existência de um primeiro motor imóvel que Aristóteles pode tratar do conceito de divindade não mais como um atributo de outras entidades, mas como um sujeito; ou seja, a divindade pode ser agora considerada no que diz respeito a sua própria natureza. Passemos, assim, a considerar o ponto sobre a divindade enquanto sujeito.

No que diz respeito à natureza do primeiro motor imóvel, além da constatação de que ele é pensamento, cumpre observar que ele não corresponde a um deus criador. A noção de um deus criador não era familiar aos gregos do período, tendo sido conhecida pelo pensamento grego apenas após sua familiaridade com os textos bíblicos, no século II a.C. O que mais se aproximaria da concepção do deus criador teria sido a noção do demiurgo platônico, que, a partir do modelo das ideias, daria forma às entidades sensíveis (Berti, 2011b, p. 462). No entanto, Aristóteles rejeita essa concepção platônica devido a seu caráter antropomórfico, no qual um artesão humano criaria outros a partir do modelo preexistente.²¹

²¹ Berti observa que a crítica aristotélica à cosmologia platônica (presente no *Timeu*) pode ser encontrada no *De Caelo* e no primeiro diálogo do *De philosophia*.

O primeiro motor imóvel, como observado, é causa de todas as coisas. Isso ocorre devido a um encadeamento de causas que tem nele sua origem. Ele seria o responsável por mover a esfera celeste mais externa, a qual abarca todas as outras esferas. Na medida em que isso é assim, esse deus seria causa de todas as esferas e responsável, de modo indireto, pelo movimento dos astros que tais esferas transportam. Dentre os astros, incluem-se o sol e a lua, os quais, para Aristóteles, seriam os causadores dos fenômenos meteorológicos que ocorrem no mundo sublunar, como o ciclo das estações do ano. Ademais, o processo de geração e corrupção próprio às entidades sensíveis corruptíveis depende do ciclo das estações, de modo que, em certa medida, o ser de tais entidades seria dependente de tais fenômenos.

Sendo o deus aristotélico, portanto, causa de todas as coisas, a questão que naturalmente surge é a de saber que tipo de causa ele seria. Ainda que seja de comum acordo entre os intérpretes que o primeiro motor imóvel é uma causa que coloca em movimento todas as demais entidades, não parece haver acordo no que diz respeito ao tipo de causalidade envolvida nessa relação.

Não cabe desenvolver o ponto sobre a causalidade do primeiro motor imóvel, pois a discussão estaria além do escopo deste artigo. É preciso observar, contudo, que há duas linhas interpretativas no que diz respeito à natureza causal do primeiro motor imóvel. A interpretação tradicional defende uma causalidade de tipo final, ao passo que uma outra linha interpretativa, que surge como reação à tradicional, defende uma causalidade fundamentalmente eficiente.

A interpretação tradicional teria tido origem em Teofrasto, discípulo direto de Aristóteles, mas Salis (2009, p. 205-207) e Berti (2011a, p. 553-555) observam que a formulação mais rigorosa dessa interpretação é encontrada pela primeira vez em Alexandre de Afrodísias. Salis destaca que a posição de Ross²² é a mais moderada, sobretudo porque o autor não contrapõe a causalidade eficiente à final, mas defende que esta seja um tipo daquela, de modo que o primeiro motor imóvel seria causa eficiente por ser uma causa final. Dentre os defensores da interpretação tradicional, encontram-se também Natali (1997) e Sharples (2002).

Berti (2011a, p. 540) ressalta que a interpretação de Ross teve grande influência durante o século XX, de modo que foi apenas a partir da última década do século passado que surgiram estudos mais decisivos para reabrir

²² A interpretação de Ross pode ser encontrada em sua introdução à edição do texto da *Metafísica* (cf. Ross, 1997, I, p. cxxx-cliv).

o debate quanto à causalidade do primeiro motor imóvel, visando atribuir a ele uma causa fundamentalmente eficiente. Essa linha interpretativa remonta, de acordo com Berti (2011c, p. 588), ao trabalho do padre Giacon (1969), que teria defendido a mesma posição que Pedro da Fonseca defendeu no Renascimento. Os principais trabalhos ligados a essa interpretação, porém, devem-se a Broadie (1993), Kosman (1994), Judson (1994) e Berti.²³

Embora divergentes quanto ao tipo de causalidade que constitui a natureza do primeiro motor imóvel, as duas linhas interpretativas concordam que ele seja, antes de mais nada, uma causa. Esse é o ponto fundamental para a discussão aqui apresentada, pois, ainda que o debate sobre a causalidade do deus aristotélico não tenha sido encerrado, podemos constatar que a divindade enquanto sujeito é concebida por Aristóteles como uma causa, e que, para o filósofo, isso parece estar um pouco distante daquilo que ele considerava uma teologia.

CONCLUSÃO

A análise realizada sobre a atribuição de uma teologia a Aristóteles revela três vertentes principais para essa atribuição. A primeira consiste na caracterização da filosofia primeira como uma filosofia teológica em *Metaph. E1*; a segunda aponta para o estudo realizado por Aristóteles no livro Λ da *Metafísica*; a terceira diz respeito ao próprio título “τὰ μετὰ τὰ φυσικά”, que poderia, na visão de alguns intérpretes, conter uma referência ao objeto legítimo de estudo da metafísica, que seriam as coisas que estão além do mundo natural. O que essas três vertentes têm em comum, no entanto, é que elas convergem para o mesmo ponto: todas dizem respeito à caracterização de uma disciplina que trata das substâncias imóveis e imateriais.

Além disso, pode-se observar que o exame da literatura secundária mostra que não há razões para que tomemos a denominada “teologia” aristotélica como nome completo de uma ciência. Com efeito, o conceito de teologia envolve um uso positivo e um negativo. O uso positivo é representado

²³ Berti possui diversas contribuições sobre a causalidade do primeiro motor imóvel. Dentre elas, cabe destacar os trabalhos “A causalidade do motor imóvel segundo Aristóteles”; “O debate contemporâneo sobre a assim chamada ‘teologia’ de Aristóteles”; “Motor(es) imóvel(is) como causa(s) eficiente(s) em *Metafísica* XII 6” (trata-se do mesmo texto publicado em “Aristotle’s *Metaphysics* Lambda: Symposium Aristotelicum”, editado por Frede e Charles (2000)); “Ancora sulla causalità del motore immobile”; “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7”.

através do adjetivo “θεολογική”, de modo a qualificar uma das filosofias ou ciências teóricas, a saber, aquela que é a filosofia primeira. O uso negativo do conceito, por outro lado, é uma referência ao que faziam os poetas que narravam mitos sobre o divino – aquilo que esses θεολόγοι faziam é que era, para Aristóteles, uma teologia.

O exame da literatura também mostra que o conceito de divindade, representado por termos como “divino” ou “deus”, possui dois usos na filosofia aristotélica. O divino pode ser tanto um atributo de certas coisas quanto um sujeito do qual são descritas as propriedades. O divino enquanto atributo é concernente a coisas como o céu, os astros e sua matéria (o éter), a natureza como um todo e suas partes mais elevadas (como o intelecto humano), bem como substâncias imóveis e imateriais. O divino tomado enquanto sujeito, por outro lado, diz respeito à natureza do primeiro motor imóvel ou deus aristotélico, que é uma atualidade pura cuja atividade consiste em pensamento de si mesmo, ao mesmo tempo em que é causa de todas as outras coisas.

O tipo de causalidade envolvida na natureza do primeiro motor imóvel leva a duas interpretações que, apesar de conflitantes, concordam que o deus aristotélico seja fundamentalmente uma causa. Isso indica algo importante. O que encontramos no livro Λ da *Metafísica* não é uma teologia, mas é sobre deus. Aristóteles apresenta, em Λ, um primeiro motor imóvel a título de causa, e isso não é, para o filósofo, teologia. A questão que naturalmente surge, no entanto, é o que esse vocabulário da divindade poderia mostrar ou por que ele estaria sendo usado. A resposta parece ir na direção do que propõe Stephen Menn; ou seja, o vocabulário da divindade, no contexto da ciência buscada, estaria sendo usado por Aristóteles para atribuir à filosofia primeira um lugar privilegiado entre as demais ciências, de modo que “θεολογική” seria não o nome, mas sim um atributo daquela filosofia ou ciência que estaria no posto mais alto de todas as ciências.

[Recebido em fevereiro/2023; Aceito em abril/2023]

REFERÊNCIAS

- ANGIONI, L. Aristóteles. *Metafísica: Livros IV e VI*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 14. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2007.
- AUBENQUE, P. Sur l'inauthenticité du livre K de la Métaphysique. In: AUBENQUE, P.; BRUNSCHWIG, J.; DÉCARIE, V.; DE MURALT, A.; MANSION, A.; MOREAU, J. *Études Aristotéliennes : Métaphysique et Théologie*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1985. p. 288-314.

- BEKKER, I. (ed.). Aristoteles. *ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ*. Berlin: G. Reimer, 1831.
- BERTI, E. A causalidade do motor imóvel segundo Aristóteles. In: BERTI, E. *Novos Estudos Aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica*. Tradução de Silvana Cobucci Leite, Cecília Camargo Bartalotti e Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011a. p. 537-556.
- BERTI, E. A teologia de Aristóteles. In: BERTI, E. *Novos Estudos Aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica*. Tradução de Silvana Cobucci Leite, Cecília Camargo Bartalotti e Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011b. p. 453-468.
- BERTI, E. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.
- BERTI, E. O debate contemporâneo sobre a assim chamada “teologia” de Aristóteles. In: BERTI, E. *Novos Estudos Aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica*. Tradução de Silvana Cobucci Leite, Cecília Camargo Bartalotti e Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011c. p. 579-593.
- BONITZ, H. (ed.). *Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit*. 2 vols. Bonn: Marcus, 1848-1849.
- BROADIE, S. Que fait le premier moteur d’Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la “Métaphysique”). In: *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, T. 183, n. 2, p. 375-411, 1993.
- CHRIST, W. (ed.). *Aristotelis Metaphysica*. Leipzig: Teubner, [1886] 1906.
- DÉCARIE, V. L’authenticité du livre K de la *Métaphysique*. In: AUBENQUE, P.; BRUNSCHWIG, J.; DÉCARIE, V.; DE MURALT, A.; MANSION, A.; MOREAU, J. *Études Aristotéliennes : Métaphysique et Théologie*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1985a. p. 265-287.
- DÉCARIE, V. La Physique porte-t-elle sur des “non-séparé”? In: AUBENQUE, P.; BRUNSCHWIG, J.; DÉCARIE, V.; DE MURALT, A.; MANSION, A.; MOREAU, J. *Études Aristotéliennes : Métaphysique et Théologie*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1985b. p. 7-9.
- FREDE, M.; CHARLES, D. (eds.). *Aristotle’s Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- FREDE, M. The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics. In: FREDE, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. p. 81-95.
- GIACON, C. *La causalità del motore immobile*. Padova: Antenore, 1969.
- JAEGER, W. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923.
- JAEGER, W. (ed.). *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- JUDSON, L. Aristotle. *Metaphysics: Book A*. Oxford: Clarendon Press, 2019.
- JUDSON, L. Heavenly Motion and the Unmoved Mover. In: GILL, M. L.; LENNOX, J. G. (eds.). *Self-motion: from Aristotle to Newton*. New Jersey: Princeton University Press, 1994. p. 155-171.
- KIRWAN, C. Aristotle. *Metaphysics: Books Γ, Δ, and E*. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- KOSMAN, A. Aristotle’s Prime Mover. In: GILL, M. L.; LENNOX, J. G. (eds.). *Self-motion: from Aristotle to Newton*. New Jersey: Princeton University Press, 1994. p. 135-153.
- MANSION, A. Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: Textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. p. 123-176.

- MENN, S. *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*. Disponível em: <<https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents>>. Acesso em: 04 out. 2021.
- MICHELET, K. L. *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*. Paris: J. A. Mercklein, 1836.
- NATALI, C. Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della *Metafisica* di Aristotele. In: *Méthexis X*, p. 105-123, 1997.
- NATORP, P. Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik. In: *Philosophische Monatshefte* 24, p. 37-65, 540-574, 1888.
- OWENS, J. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Medieval Thought*. 3ª ed. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.
- PATZIG, G. Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics*. In: BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; RICHARD, S. (eds.). *Articles on Aristotle*. London: Duckworth, 1979. Vol. 3. Cap. 3, p. 33-49.
- REALE, G. *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*. Translated by John R. Catan. New York: State University of New York Press, 1980.
- REINER, H. O surgimento e o significado original do nome *Metafísica*. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: Textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. p. 93-122.
- REEVE, C. D. C. Aristotle. *Metaphysics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2016.
- ROSS, W. D. (ed.). *Aristotle's Metaphysics: A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, [1924] 1997.
- ROSS, W. D. Aristotle. *Metaphysica*. In: ROSS, W. D. (ed.). *The works of Aristotle translated into English*. Vol. VIII: *Metaphysica*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- SALIS, R. La causalidad del motor inmóvil según Pseudo-Alejandro. In: *Estud.filos*, n. 40, p. 199-221, 2009.
- SALIS, R. The Unity of Aristotle's *Metaphysics*: Book E according to the Interpretation of the Ancient Commentators. In: *Journal of Ancient Philosophy* 12, n. 1, p. 89-132, 2018.
- SCHWEGLER, A. *Die Metaphysik des Aristoteles: Grundtext, Übersetzung und Commentar, nebst Erläuternden Abhandlungen*. 4 vols. Tübingen: L. Fr. Fues, 1847-1848.
- SHARPLES, R. W. Aristotelian Theology after Aristotle. In: FREDE, D.; LAKS, A. (eds.). *Traditions of Theology: studies in Hellenistic theology, its background and aftermath*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. p. 1-40.
- STOLL, R. E. Nota sobre a conjectura de Schwegler em *Metafísica* E1, 1026a14. In: *Hypnos*, São Paulo, v. 48, 1º sem., p. 79-91, 2022.
- ZINGANO, M. Dispersão Categorical e Metafísica em Aristóteles. In: *Discurso* (33), p. 9-34, 2003.

PATRONÍMIAS E PATRONÍMICOS: A RELAÇÃO ENTRE OS GUERREIROS MENORES DA *ILÍADA* E SEUS ANCESTRAIS

PATRONYMIES AND PATRONYMICS: THE RELATIONSHIP BETWEEN THE *ILIAD'S* MINOR WARRIORS AND THEIR ANCESTORS

TATIANA ALVARENGA CHANOCA*

Resumo: Este artigo busca demonstrar as relações existentes entre os nomes dos guerreiros menores da *Ilíada* (isto é, aqueles que têm uma participação pequena no poema, sendo muitas vezes mencionados apenas uma vez, em geral no momento de sua morte) e os de seus ancestrais; relação que pode ser obtida através dos significados dos nomes, através de sua grafia ou ainda através de informações que o poema apresenta sobre os combatentes e sobre seus ancestrais.

Palavras-chave: Guerreiros menores da *Ilíada*; onomástica; Homero; patronímia.

Abstract: This paper aims to demonstrate the relationships that exist between the names of the *Iliad's* minor warriors (that is, those who appear little in the poem, often being mentioned only once, usually at the moment of their death) and those of their ancestors; a relationship that can be obtained through the meanings of the names, through their spelling, or through information that the poem presents about the combatants and their ancestors.

Keywords: *Iliad's* minor warriors; onomastics; Homer; patronymy.

Considera-se geralmente que, segundo a perspectiva das sociedades homéricas, havia duas maneiras pelas quais um homem poderia alcançar a imortalidade: pela descendência e pela fama. No caso da fama, a imortalidade viria pela voz dos aedos, que cantam os feitos dos heróis e assim levam-nos para a posteridade, pois cada vez que o nome do herói for cantado (ou lido, já numa cultura escrita), a glória de seu dono renascerá (cf. SVENBRO, 1993).¹ Já no que concerne à descendência, ela permite que uma pessoa atribua aos

* Pesquisadora na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), MG, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-8541-1719>. Email: tatianachanoca@gmail.com.

¹ Sobre a glória imortal do herói, ver, por exemplo, a obra *Antiga Musa: arqueologia da ficção*, de Jacyntho Lins Brandão, e os artigos A bela morte e o cadáver ultrajado, de Jean-Pierre Vernant, e Nota crítica à 'bela morte' vernantiana, de Teodoro Rennó Assunção.

seus descendentes nomes que evoquem a memória dos ancestrais, garantindo a transmissão de alguma glória: “o homem homérico quer existir através dos seus descendentes e através daqueles que ouvirem a história dele” (BOUVIER, 2002, p. 116). Assim, mesmo morto, o *ὄνοματοθέτης* – aquele que nomeia – segue imortal.¹ Ao fim e ao cabo, porém, essas duas maneiras de alcançar a imortalidade se resumem à fama, pois quem não pôde realizar um feito grandioso, ao nível heroico, tem a procriação como único modo de se imortalizar, contudo para que essa imortalidade não seja anônima, é preciso que seus filhos realizem feitos heroicos (SVENBRO, 1993, p. 68). Desse modo, no caso da descendência a imortalidade é “terceirizada”, já que sua existência depende dos feitos memoráveis dos descendentes do *ὄνοματοθέτης*. É o caso de Anquises e Eneias, por exemplo, em que Anquises depende do destaque de Eneias como guerreiro para ter também glória imortal. Note-se, porém, que essas maneiras de se tornar imortal não são excludentes, como mostra por exemplo o caso de Aquiles, que é famoso por seus feitos e pela glória adquirida por Neoptólemo (“jovem guerreiro”), cujo nome pode remeter a Aquiles, que teria ido jovem para a guerra.²

A patronímia – costume de nomear os descendentes a partir de um elemento característico de um ancestral mais ou menos próximo ao portador – não só reforçaria os laços entre pais e filhos na forma de uma projeção sobre a criança, por parte de seu pai ou avô, de um desejo de imortalidade

¹ Essa imortalidade através da gênese está presente também em Platão: em *Leis* (IV, 721b-c), Clíncias diz que o casamento (especificamente a descendência advinda deste, certamente) é a maneira que a natureza deu aos humanos para alcançar naturalmente a imortalidade, que é um desejo inerente ao ser humano, e no *Banquete* (208 c-e) Diotima diz que para conquistar “glória imortal por toda a eternidade”, os homens estão dispostos a passar por diversos perigos, gastar toda a sua fortuna e sacrificar a própria vida: “é só pela imortalidade do mérito e pela fama gloriosa que todos fazem o que fazem, e com tanto maior empenho quanto mais nobres forem, pois não há quem não ame a imortalidade. Os indivíduos [...] cuja força fecundante reside apenas no corpo, voltam-se de preferência para as mulheres [...] a fim de gerar filhos e, por esse modo, assegurar para si próprios, conforme creem, a imortalidade, ventura e renome duradouro no perpassar intêrmino do tempo” (tradução de Carlos Alberto Nunes). Embora a glória seja para os homens o que há de mais importante, e seja ela a guiar todas as ações (porque é ela que garante a imortalidade do herói), é a gênese que torna possível essa imortalidade, uma vez que “sem posteridade biológica não há posteridade espiritual” (SVENBRO, 1993, p. 67).

² Antes a criança se chamaria Pirro, passando depois a ser chamada de Neoptólemo (Apollodoro, *Biblioteca*, III, 174, 6-7). Sulzberger (1926, p. 389-390) levanta a possibilidade de o nome *Neoptólemo* se referir ao próprio portador, já que ele, assim como Aquiles, teria ido ainda jovem para a guerra (veja-se Apollod., *Epítome*, V, 11-12; Homero, *Odisseia*, XI, 505-540).

marcado por uma virtude particular, visto que aparentemente uma conformidade entre o caráter e o destino de ambos era desejável, mas também mantém nas crianças características dos ancestrais. O estudo dos poemas homéricos sugere que haveria uma crença na virtude do nome próprio e na sua capacidade de influenciar o destino de seu portador, e então a patronímia seria “um meio de se manter, confirmar e perpetuar os elos que unem os representantes sucessivos do γένος” (SULZBERGER, 1926, p. 405). No artigo Ὅνομα ἐπώνυμον: les noms propres chez Homère et dans la mythologie grecque, Max Sulzberger constrói uma cronologia da história da patronímia a partir do estudo dos poemas de Homero e de Hesíodo, mas como o próprio Sulzberger ressalta, os costumes homéricos talvez não correspondam aos usos reais, e a cronologia construída pode não ser exata, mas oferece ainda assim uma taxonomia útil para a compreensão de seu funcionamento. Mesmo as épocas em que cada tipo de patronímia foi utilizada são difíceis de definir, tanto pela estratificação dos textos antigos como pela aparente sobreposição dos usos – ou seja, a patronímia mudaria, mas os antigos costumes não se perderiam. Posteriormente, inclusive, como defende Jesper Svenbro, o trabalho de Sulzberger seria considerado desatualizado justamente por causa dessa divisão cronológica da patronímia. Além disso, o autor inclui entre os exemplos das patronímias mais “recentes” personagens que poderiam ser anteriores à guerra de Troia, já que são mencionados apenas numa história sobre Tideu e os “sete contra Tebas” contada por Agamêmnon (*Il.*, IV, 370-400).³ Assim, descartaremos aqui a ideia da divisão em estágios, mas manteremos a tipologia elaborada por Max Sulzberger, e sua numeração também será mantida, mas apenas para fins de diferenciação tipológica, não cronológica. A partir de seus estudos, Sulzberger dividiu a patronímia em sete tipos:

³ Esses personagens são Polifontes e Autófono, que possivelmente foram inventados para a ocasião, uma vez que não são mencionados por outros autores, como Apolodoro ou Pausânias. G. S. Kirk (1985a, p. 371-372) acredita ser improvável que eles tenham sido nomeados acidentalmente, mas não diz algo sobre sua existência em outros mitos ou se poderiam ser uma invenção de Homero. Há, de fato, um Polifontes na tragédia *Sete contra Tebas*, mas o nome de seu pai não é informado. Apolodoro menciona também duas figuras de nome Polifontes (um é algum heráclida que foi morto por Épito [II, 8, 5], e o outro era um arauto de Laio morto por Édipo [III, 5, 7]). Alguns manuscritos, a vulgata e Eustácio adotam a variação Licofonte, e não Polifontes, mas não há nada sobre ele também. Se a intenção de Sulzberger, porém, é criar uma cronologia, seria estranho que figuras antigas usassem práticas de nomeação que ele considera muito posteriores.

Patronímia	Características	Exemplos
Primeira	A criança recebe um nome relativo a um acontecimento recente na vida de seus pais ou de seu avô	Odisseu (Ὀδυσσεύς, “que odeia” ou “que é odiado”)
Segunda	O nome da criança poderia ser um apelido de seu pai	Poliido (Πολύειδος, “que vê muitas coisas”), filho do intérprete de sonhos Euridamante (Εὐρυδάμας, “que doma largamente”) ⁴
Terceira	A criança é nomeada a partir da profissão de seus pais	Perifetes (Περιφήτης, “que fala por aí”, “que fala sobre”; “que fala muito”), filho do arauto Copreu (Κοπρεύς, relativo a “esterco” ou “estábulo”) ⁵
Quarta	O nome da criança é um sinônimo do nome de seu pai	Estenelau (Σθενέλαος, “com nobre força”) filho de Itêmenes (Ἰθαμένης, “de nobre força”)
Quinta	A criança recebe o mesmo nome do pai ou de um avô (paponímia)	Orsíloco (Ὀρσίλοχος, “que incita fileiras na batalha” ou “que faz emboscadas”), neto de Orsíloco (Ὀρτίλοχος)
Sexta	O nome da criança contém uma parte do nome do pai	Hirômaco (Ἰπρόμαχος, “que combate a cavalo”), filho de Antímaco (Ἀντίμαχος, “que combate contra”)
Sétima	Os nomes terminam em -ιδης, que se tornou um sufixo de patronímicos	x [Não há exemplos de antropônimos em Homero]

Aparentemente construídos fora de um sistema de nomeação fundado na patronímia, e supostamente mais antigo do que ela, os nomes dos deuses, semideuses e de alguns heróis poderiam caracterizar o próprio portador, isto é, são nomes que teriam sido inventados no seio da tradição e pensados

⁴ Os nomes dos guerreiros foram transliterados para a língua portuguesa de acordo com as normas sugeridas por Maria Helena de Teves Costa Ureña Prieto, Maria Isabel Greck Torres e Cristina Maria Negrão Abranches na obra *Do grego e do latim ao português*.

⁵ Aceita-se, em geral, que o nome Copreu viria de κόπρος (‘esterco’, ‘estábulo’), sendo um nome falante relacionado ao fato de que Copreu era o arauto de Euristeu que levava a Hércules as ordens relativas aos trabalhos que ele deveria cumprir, incluindo limpar os estábulos de Augias (cf. KAMPTZ, 1982, § 10a1 [p. 26]; DEMGOL. s.v. Copreu; Apollod. Bibl., II, 76). Richard Janko (1985, p. 298) interpreta o nome como “fazendeiro”.

de modo a projetar um conjunto de qualidades inerentes ao seu portador. Sulzberger acredita que o panteão grego foi formado nessa época anterior ao uso da patronímia, e seriam desse período também nomes de heróis primordiais, que são hoje de difícil compreensão, uma vez que muitos deles (principalmente gregos) seriam de formação pré-histórica; alguns são atestados em micênico e os mais antigos podem ser encontrados em textos hititas.⁶ Já existiria então uma literatura épica abundante, inclusive algum poema sobre a guerra de Troia, mesmo que ainda não fosse uma primeira versão da *Ilíada*, com muitos dos heróis gregos (mas ainda não os troianos). Logo, como a patronímia “deve ter aparecido numa data em que a mitologia heroica já estava fixada nos seus elementos mais antigos”, ela não costuma ser aplicada aos protagonistas da *Ilíada* (SULZBERGER, 1926, p. 402).

Mais tarde as práticas que compõem o que posteriormente caracterizará a patronímia foram introduzidas por uma das populações que constituiriam o povo grego, surgindo a primeira patronímia, na qual a criança era nomeada a partir de algum acontecimento recente da vida de seus pais ou de um avô. Um possível exemplo dessa patronímia é o nome de Odisseu, que, segundo a explicação oferecida no próprio poema, tem relação com o avô do personagem.

Chegando uma vez Autólico à terra fértil de Ítaca,
encontrara o filho recém-nascido da sua filha.
E Euricleia pusera-lhe a criança ao colo, depois que acabara
de jantar, e assim lhe dissera, tratando-o pelo nome:
“Autólico, encontra tu um nome para pôr ao filho
da tua querida filha; muito rezou ela para que nascesse”.
Em resposta lhe dissera então Autólico:
“Meu genro e minha filha! Ponde o nome que vou dizer.
Chego aqui sendo odiado por muitos,
por homens e mulheres, em toda a terra que nos dá sustento.
Por isso que seja Odisseu a sua alcunha.”⁷

⁶ Veja-se sobre isso KANAVOU, 2015 (principalmente os capítulos Introductory Notes e Names From the *Iliad*). Há ainda estudos sobre personagens específicos e seus nomes, como HOLLAND 1993, NAGY 1994; NICOLAEV, 2007; LUCKENBILL, 1911.

⁷ Αὐτόλυκος δ' ἔλθων Ἰθάκης ἐς πῖονα δῆμον/ παῖδα νέον γεγαῶτα κιχῆσατο θυγατέρος ἧς/ τὸν ῥά οἱ Εὐρύκλεια φίλοισ' ἐπὶ γούνασι θῆκε/ πανομένῳ δόρποιο, ἔπος τ' ἔφατ' ἕκ τ' ὀνόμαζεν/ “Αὐτόλυκ', αὐτὸς νῦν ὄνομ' εὔρεο, ὅττι κε θεῖο/ παιδὸς παιδὶ φίλω· πολυάρητος δέ τοι ἔστι.”/ τὴν δ' αὖτ' Αὐτόλυκος ἀπαμείβετο φώνησέν τε/ “γαμβρὸς ἐμὸς θυγατέρ τε, τίθεσθ' ὄνομ', ὅττι κεν εἶπω/ πολλοῖσιν γὰρ ἐγὼ γε ὀδυσσάμενος τόδ' ἰκάνω,/ ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξίν ἀνά χθόνα βωπιάνειραν/ τῷ δ' Ὀδυσσεὺς ὄνομ' ἔστω ἐπώνυμον (Hom. *Od.*, XIX, 399-409. Tradução de Frederico Lourenço, ligeiramente modificada). Segundo

Assim, o nome *Odisseu* poderia ser interpretado como “o que odeia” ou “o que é odiado”.⁸

Com a evolução dos costumes sociais e religiosos teria surgido a segunda patronímia, na qual o nome da criança poderia ser um apelido de um de seus pais ou de um avô. O principal exemplo da prática talvez seja *Telêmaco* (Τηλέμαχος), nome que remete a Odisseu, pois tanto pode significar “o que combate longe”, por ele crescer enquanto seu pai estava em Troia,⁹ como “que combate *de* longe”, devido à habilidade de Odisseu com o arco.¹⁰ Odisseu deu ao seu filho um nome relacionado à sua própria identidade, “como se importasse que os nomes dos filhos lembrassem a identidade dos pais e como se isso pudesse ser um meio de transmissão de uma identidade, de permitir uma identificação mais forte” (BOUVIER, 2002, p. 111). Telêmaco, então, permaneceria como uma lembrança de Odisseu em Ítaca, que recorda a todos os feitos de seu pai (SVENBRO, 1993, p. 68). Outro exemplo a que

Eustácio (Comentário à Odisseia de Homero, v. 2, p. 705, 12-13, τ 406-435, ed. Stallbaum), aqui o termo ἐπώνυμος teria o mesmo valor de φερώνυμος (Ἐπώνυμον δὲ καὶ νῦν, ὡς καὶ ἐν ἄλλοις, τὸ φερώνυμον), um nome atribuído devido a algum acontecimento na vida do portador ou, neste caso específico, de um ancestral. Como Sulzberger (1926, p. 422) defende que ὄνομα ἐπώνυμον “é o termo consagrado para designar o nome determinado pela patronímia”, a tradução, segundo ele, deveria ser “que seja Odisseu o seu nome segundo a patronímia”. Joseph Russo, Manuel Fernández-Galiano e Alfred Heubeck (1992, p. 97 [v. III]), por sua vez, veem a expressão ὄνομα ἐπώνυμον como um jogo de palavras, seria “outro modo de se chamar a atenção para a significância do nome; ela expressa os próprios comentários do poeta sobre os nomes próprios, que apresentam uma visão valiosa das intenções literárias que cercam o seu uso” (KANAVOU, 2015, p. 24). Assim, mesmo que seja tentador traduzir o verso como “assim, que seja Odisseu seu nome significante”, não seria necessário. Frederico Lourenço traduz por “nome”, simplesmente, mas aqui a tradução foi modificada para “alunha”, que poderia cobrir de modo mais amplo o sentido de tal expressão.

⁸ Embora seja essa a etimologia apresentada em Homero, sua aceitação não é unânime. Sobre o nome de Odisseu, ver, por exemplo, os artigos de DIMOCK, 1956 e STANDORD, 1952. As hipóteses para esse nome não serão comentadas aqui para que não se perca o foco do trabalho – até porque é uma questão complexa, que pediria mais do que um “resumo”.

⁹ Conforme está em Eustácio (*Comentário à Odisseia de Homero*, v. 1, p. 145, 34-35, δ 10-12, ed. Stallbaum), “caiu-lhe assim o nome, já que se criou longe do pai que combatia [na guerra] (ou “caiu-lhe assim o nome, já que se criou estando o pai combatendo longe”; ὃ τοῦνομα οὕτως ἔπεσεν, ἐπειδὴ τήλε μαχομένου τοῦ πατρὸς ἐτράφη). Cf. SVENBRO, 1993, p. 68.

¹⁰ Cf. FINKERLBERG, 2011, s.v. Telemachus; KAMPTZ, 1982, § 10e1 (p. 31-32); SVENBRO, 1993, p. 68. Segundo Bruce Loudon (1995, p. 39), quando Agamêmnon chama a atenção de Odisseu por não se adiantar para a batalha, no fim da trégua entre gregos e troianos, Odisseu faz um jogo de palavras com o nome de Telêmaco, dizendo que Agamêmnon verá “o amado pai de Telêmaco [“o que combate de longe”] no meio dos combatentes dianteiros/ dos Troianos domadores de cavalos” (Hom., *Iliada*, 354-355).

se pode recorrer é o de Escamândrio/Astíanax (Σκαμάνδριος/Ἀστύαναξ): segundo a interpretação usual do texto, Heitor e Andrômaca lhe deram o nome *Escamândrio*, que evoca o Escamandro, principal rio troiano, mas os troianos chamavam-no de *Astíanax* (“senhor da cidade”), “pois só Heitor era baluarte de Ílion”;¹¹ o nome *Astíanax* remeteria a Heitor, com quem a criança deveria se parecer – afinal, o que melhor se pode desejar a um filho é que este se pareça com o pai, ou melhor ainda, o supere.¹² Mas esse exemplo talvez constitua na realidade um “desvio” do costume em questão, já que *Astíanax* – o nome que relaciona o filho de Heitor aos seus ancestrais – não foi dado à criança por Heitor ou por Príamo, mas pelos cidadãos de Troia, como um apelido.¹³

Entre os guerreiros menores da *Ilíada* temos como exemplo Agapenor (Ἀγαπήνωρ, “que ama a viril coragem”), filho do argonauta Anceu (Ἄγκαϊος, talvez de ἀγκέ, ἀγκάλη [‘braço’, ‘dobra do braço’, ‘cotovelo’]),¹⁴ um personagem de força e armamento selvagens, que vestia uma pele de urso e carregava um machado de dois gumes;¹⁵ Trasimedes (Θρασυμήδης, “que tem planos corajosos”, “de bravos conselhos”), filho de Nestor (Νέστωρ, talvez “aquele que retorna”), que é um personagem reconhecido por sua sabedoria, Podarces (Ποδάρκης, “que resiste [ou *defende*] com os pés”, “de pés ágeis”), filho de Íficlo (Ίφικλος, “célebre por sua força”), sendo este reconhecido por correr velozmente,¹⁶ e o troiano Poliido (“que vê muitas coisas”), filho do intér-

¹¹ Hom., *Il.*, VI, 403. Sobre o significado do nome Astíanax, veja-se Paul Wathelet (1988, s.v. Ἀστύαναξ).

¹² Cf. ROMILLY, 2014; SULZBERGER, 1926.

¹³ Max Sulzberger (1926, p. 385-386) e G.S. Kirk (1985b, p. 212-213) levantam a possibilidade de ser Astíanax o nome do filho de Heitor, e não Escamândrio – nome que Heitor usaria devido à sua modéstia. Para que não se fuja muito do assunto dos nomes de guerreiros menores, esta questão não será discutida com detalhes aqui, mas uma vez que não compartilho a visão de Sulzberger e Kirk, seguirei a visão “comum” de que o nome da criança é Escamândrio, e Astíanax é um apelido.

¹⁴ O nome possivelmente seria adequado a uma montanha, mas talvez aplicável também ao personagem em questão, que seria um personagem forte.

¹⁵ Conforme Mariano Valverde Sánchez informa em nota à sua tradução das Argonáuticas, de Apolônio de Rodes (p. 101). Segundo Pausânias (*Descrição da Grécia*, VIII, 45, 2), Anceu teria suportado, apesar de ferido, um ataque do javali de Cálidon, o que certamente vem a comprovar sua bravura, expressa pelo nome de Agapenor.

¹⁶ Conforme está em Pausânias (V, 17, 10), Íficlo teria vencido a prova da corrida nos jogos fúnebres em honra a Pélias. É possível ainda que seja este o personagem sobre quem se diz que corria sobre asfódelos e espigas de trigo sem danificá-los. Não é certo, porém, se nos dois casos é o mesmo Íficlo (cf. o Fr. 62 de Hesíodo), mas Pausânias acredita ser.

prete de sonhos Euridamante.¹⁷ Merece atenção ainda o guerreiro troiano Laógono (Λαόγονος), filho de Biante (Βίας, “aquele que doma os homens”; “homem de força”), cujo nome tanto pode significar “aquele que engendra um povo guerreiro”, como “nascido do povo em armas”: se considerarmos que o nome de seu pai, que traz uma ideia de força excessiva, teria relação com sua personalidade (o que, na falta de mais informações sobre ele, só é possível imaginar), Laógono, para ambas as possibilidades de interpretação, funcionaria como epíteto para “um ‘violento’ Bias” (WATHELET, 1988, *s.v.* Λαόγονος II).¹⁸ Por vezes encontramos entre os nomes de guerreiros da *Ilíada* uma inversão dessa patronímia, em que o nome do pai é que denota uma característica do filho, como poderia ser o caso do guerreiro grego Nireu (Νιρέύς, “resplandecente”, “que brilha”),¹⁹ pois considera-se que o nome de seu pai, Cárops (Χάρωψ, “de olhos brilhantes”), teria sido inventado a partir do nome do filho. Os nomes de filhos que descrevem seus pais parecem ser históricos, enquanto os pais que portam nomes que descrevem seus filhos seriam provavelmente inventados para a ocasião e talvez remontem a epítetos originais; apesar, porém, de o tema do guerreiro obscuro que possui um dom ou habilidade especial ser típico na epopeia, acredita-se, em geral, que o trecho que menciona Nireu e seus pais não seria inventado.²⁰

A terceira patronímia é muito semelhante à segunda, mas agora o nome da criança é relacionado à profissão dos pais ou exprime uma qualidade que essa profissão exige. Segundo Heródoto (*História*, VI, 60), entre os lacedemônios e os egípcios era comum que certas profissões (as de arauto, flautista e cozinheiro) fossem passadas de pai para filho. É possível, então, que o mesmo costume existisse na sociedade homérica, e que os nomes fossem atribuídos a partir dessas profissões de transmissão hereditária, mas não há entre os

¹⁷ Euridamante tem outro filho, Abante (Ἄβας), mas nesse caso não parece haver relação entre o nome do filho e alguma característica de seu pai, já que se acredita que o nome Abante é um epônimo dos abantes, que ocupavam a ilha grega Eubeia. É digno de nota ainda que Políido é também o nome de um adivinho, pai do guerreiro grego Euquenor (Εὐχίνωρ, XIII, 663-672), então nesse caso seria considerado um nome falante relacionado ao próprio portador.

¹⁸ Cf. também o verbete Βιάωρ.

¹⁹ É possível também que o nome signifique “belo”, o que conviria com a descrição que esse guerreiro recebe na *Ilíada*: “o homem mais belo entre os outros Dânaos / que vieram para debaixo de Ílion, à exceção do irrepreensível Pelida” ([...] ὃς κάλλιστος ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε / τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ’ ἀμύμονα Πηλεΐωνα [Hom., II, II, 673-674]).

²⁰ Cf. KAMPTZ, 1982, § 9 (p. 25); KIRK, 1985a, p. 227.

guerreiros menores da *Ilíada* exemplos que se encaixem simultaneamente nos dois costumes: há os que portam nomes que exprimem a profissão do pai, mas não há indicações no poema de que o próprio guerreiro siga a mesma profissão – seria o caso do guerreiro grego Perifetes (Περιφήτης, “que fala por aí”, “que fala sobre”; pode ser interpretado também como “que fala muito”), cujo nome descreve a profissão de seu pai, o arauto Copreu, mas nada indica que Perifetes seria também um arauto –, ou o nome do guerreiro não se relaciona à sua profissão, mas os de seus ancestrais, sim – Féreclo (Φέρεκλος, “aquele que carrega a glória”), guerreiro troiano célebre por suas habilidades manuais, era filho de Técton (Τέκτων, “carpinteiro”) e neto de Hármon (Ἄρμων, “ajustador”).²¹ Seu nome não se relaciona com sua função ou com os nomes de seu pai e de seu avô, mas o fato de os nomes destes se relacionarem com a função de Féreclo pode sugerir que eles teriam sido inventados para evidenciar que a arte da carpintaria é uma atividade própria da família, sendo praticada por três gerações.²² Há, por fim, um caso em que os nomes podem indicar uma profissão, mas não há confirmação disso no poema: o nome do guerreiro troiano Demuco (Δημοῦχος, “aquele que tem terras”) e o de seu pai, Filétor (Φιλῆτωρ, “do coração que ama”, “o amante”), talvez tenham alguma relação com um antigo rito de iniciação cretense em que “o Φιλῆτωρ era um iniciador, alguém que introduzia um jovem na sociedade dos adultos, e que o tornava proprietário de um terreno, δημοῦχος”.

²¹ É possível que Técton não seja o nome do pai de Féreclo, mas apenas sua função, conforme designaria o termo τέκτων, com inicial minúscula (e então o poeta teria omitido seu nome), como defendem G. S. Kirk (1985b, p. 60), Margalit Finkelberg (2011, s.v. Phereklos) e David B. Munro e T. W. Allen, conforme mostra a adoção da inicial minúscula em τέκτων. Paul Wathelet, por sua vez, não exclui a possibilidade de Τέκτων ser um antropônimo (1988, s.v. Ἄρμων, Τέκτων e Φέρεκλος). Desse modo, as duas possibilidades para a passagem são: (a) Μηρίωνης δὲ Φέρεκλον ἐνήρατο, τέκτονος υἱὸν / Ἀρμονίδεω (“e Meriones matou Féreclo, filho do carpinteiro Harmônida”) e (b) Μηρίωνης δὲ Φέρεκλον ἐνήρατο, Τέκτονος υἱὸν / Ἀρμονίδεω (“e Meriones matou Féreclo, filho de Técton Harmônida”. Il. V, 59-60. Grifos meus). Caso τέκτων não seja mesmo um antropônimo, exprimindo apenas a função do pai de Féreclo, ficaria ainda mais evidente no texto que a prática da carpintaria teria passado entre gerações na sua família. Uma vez, porém, que existe a possibilidade de Τέκτων ser um nome próprio, ele foi entendido e incluído neste trabalho como tal.

²² Apesar de Féreclo ser mencionado por Apolodoro como construtor da nau de Páris (Epít., III, 2), nem Técton e nem Hármon são mencionados, o que pode corroborar com a possibilidade de eles terem sido inventados. Pode-se considerar, nesse sentido, que o nome de Féreclo poderia ter sido pensado de modo a evidenciar que embora a sua profissão tenha sido passada entre as gerações de sua família, ele seria aquele que “carrega a glória” de seu pai e de seu avô como carpinteiro.

Desse modo, a partir de uma perspectiva mitológica, Δημοῦχος se tornaria filho de Φιλίτωρ (WATHELET, 1988, s.v. Δημοῦχος).

Na quarta patronímia o nome da criança é quase um sinônimo do nome do pai; aqui a etimologia respectiva de cada um dos nomes – o do pai e o do filho – estabelece entre eles uma correspondência semântica: o filho é igual ao pai, mas a diferença dos nomes garante a um e outro a sua individualidade. Na *Iliada* há por exemplo o troiano Estenelau (Σθενέλαος, “que tem a força do povo em armas [ou *dos homens*]”), filho de Itêmenes (Ἰθαμίνης, possivelmente “de nobre força”), e o grego Euríalo (Εὐρύαλος), cujo nome pode ser interpretado como “o grande”, enquanto o nome de seu pai, Mecisteu (Μηκιστεύς), pode significar “enorme”. Talvez possam ser incluídos aqui ainda os guerreiros gregos Alcimedonte (Ἀλκιμέδων), cujo nome talvez contenha a ideia de *proteção*, podendo ser lido como “que governa com força protetora”,²³ aproximando-se assim do significado no nome de seu pai, Laerces (Λαέρκης, “onde há proteção para os homens”), e Prômaco (Πρόμαχος), já que seu nome pode ser entendido como “que combate por” ou “que combate em defesa de”, compartilhando então a ideia de defesa, proteção com o nome de seu pai, Alegénor (Ἀλεγήνωρ, “que se preocupa com o homem”); e o troiano Périmo (Πέριμος), cujo nome pode ser uma forma abreviada de Perimeces (Περιμήκης, “muito longo”, “alto”), sendo então relacionável ao nome de seu pai, Megas (Μέγας, “grande”).

A quinta patronímia provavelmente seria uma adaptação da quarta, e consiste em dar à criança o mesmo nome de um dos pais ou de um avô – é a chamada *paponímia* ou *isonímia*. A intenção aqui era reavivar no neto as virtudes do avô, uma vez que “dar o nome do avô ao recém-nascido era fazê-lo ressoar de novo e, conseqüentemente, aumentar o *kléos* do ancestral já (ou quase) falecido” (SVENBRO, 1993, p. 76). Glauco é um exemplo dessa patronímia, já que recebeu o nome do bisavô (*Il.* VI, 150-206). Entre os guerreiros menores temos como exemplo dessa prática o guerreiro grego Orsíloco (Ὀρσίλοχος, “que incita as tropas” ou “que faz emboscadas”), que porta um nome semelhante ao do seu avô, Ὀρτίλοχος.²⁴ Considera-se que a forma Ὀρσίλοχος teria se desenvolvido a partir de Ὀρτίλοχος, logo a grafia com

²³ Essa interpretação é feita a partir da afirmação de Pierre Chantraine (1999, s. v. ἀλκή - ἀλέξω) de que ἀλκή possui uma raiz ἀλκί (atestada apenas no dativo) que teria o significado de “força que permite se defender”. A outra interpretação para o nome Alcimedonte é “aquele que governa com força”, entendendo ἀλκή como ‘força’ apenas.

²⁴ O nome do guerreiro em questão é grafado como Ὀρτίλοχος por alguns editores (cf. FINKELBERG, 2011, s.v. Orsilochos).

-τ- poderia ser apropriada para uma geração anterior, sem que a conexão entre neto e avô fosse alterada (KIRK, 1985b, p. 115).

A sexta e sétima patronímias provavelmente resultaram também da quarta, e há poucos guerreiros menores da *Ilíada* que tenham sido nomeados seguindo esses dois costumes. A sexta patronímia consiste em dar ao filho uma parte do nome do pai, como Hipômaco (Ἰππό-μαχος, “que combate a cavalo”), filho de Antímaco (Ἀντί-μαχος, “que combate contra”), ambos compostos pelo verbo μάχομαι (‘lutar’, ‘combater’).²⁵ A sétima, por fim, está ligada aos nomes terminados em -ιδης, que em Homero é uma forma de patronímico. Embora não haja na *Ilíada* antropônimos com essa terminação, as formas patronímicas são muitos comuns no poema, sendo exemplos Αἰακίδης, Ἀτρεΐδης, Ἀρμονίδης (Eácida, Atrida, Harmônida, respectivamente).

A maior parte dos guerreiros menores gregos e/ou seus ancestrais que portam nomes que se encaixam nas cinco primeiras patronímias parece ser tradicional, já que esses guerreiros são mencionados também em outras fontes, como Apolodoro, Estrabão, Heródoto, Pausânias.²⁶ Quase todos os que se encaixam na segunda patronímia estão muito presentes em outros textos,²⁷ sendo a possível exceção Cárops, pai de Nireu, que aparentemente

²⁵ Max Sulzberger acredita que haveria aqui, e na proximidade entre os nomes Agenor e Antenor (Ἀγήνωρ e Ἀντήνωρ, compostos por ἀνήρ, ‘homem’), apenas uma coincidência não relacionada à sexta patronímia, talvez porque esses nomes (principalmente Antímaco) seriam comuns na antroponímia grega. Como, porém, Sulzberger não apresenta argumentos para defender sua afirmação, tais nomes serão incluídos neste trabalho como exemplo da sexta patronímia. O único exemplo que Sulzberger aceita está em IV, 395: υἱός τ’ Αὐτοφώνου μενεπτόλεμος Πολυφόντης (“e o filho de Autófono, o valente Polifontes”), em que o segundo elemento de ambos os nomes viria do verbo θείνω (‘golpear’, ‘matar’; cf. KAMPTZ, 1982, § 66 [p. 224 e 226]; CHANTRAINE, 1999, s. v. θείνω; BEEKES, 2010, s. v. φόνος). Note-se que esses dois nomes são muito raros na antroponímia grega, logo é realmente possível que a visão de Sulzberger seja guiada pela frequência com que eles são usados, porém esse critério me parece um tanto arbitrário, porque o simples fato de um nome ser comum não indica que seu uso na poesia não foi calculado.

²⁶ Não se trata aqui de um levantamento exaustivo, e sim de uma simples amostragem colhida em autores cujas obras (à exceção do Ciclo Troiano, que é uma coleção de fragmentos) foram mais bem preservadas. É possível que a presença desses personagens nesses autores derive de Homero, mas não é incomum que sejam acrescentadas informações sobre eles que não constam em Homero.

²⁷ Agapenor é incluído por Apolodoro entre os pretendentes de Helena (Bibl., III, 10, 8) e no catálogo das naus presente na Epít. (III, 12), em que é dito também que depois da guerra ele se estabeleceu no Chipre (VI, 15), onde teria fundado Pafo (Estrabão, *Geografia*, XIV, 6, 3; Paus., VIII, 5, 2). Anceu, por sua vez, é mencionado entre os argonautas (Apollod., *Bibl.*, I, 8, 2; Apolonio de Rodes, *Argonáutica*, I, 164; Paus., VIII, 4, 10). Trasimedes é mencionado novamente

seria mencionado apenas ao lado do filho, o que talvez dê suporte à hipótese de que ele teria sido inventado.²⁸ Entre Perifetes e Copreu, que se enquadram na terceira patronímia, apenas Copreu é mencionado em outras fontes, e Perifetes não é mencionado em outros textos, logo é possível que ele tenha sido inventado.

[O nome de Copreu vem de] κόπρος em seu sentido amplo de ‘curral’ e significa simplesmente ‘fazendeiro’ [...]. A conjunção do nome de um arauto com o símile bovino [no momento de sua morte] soprou Copreu na mente do poeta? Homero certamente farejou opróbrio no serviço prestado a Euristeu [...], pois cuida de edificar Perifetes, chamando-o de bom em tudo, e até mesmo, uma raridade do mundo heroico, de um filho melhor que o pai (JANKO, 1985, p. 298).²⁹

Dos guerreiros menores gregos que se enquadram na quarta patronímia somente Euríalo e Mecisteu são mencionados em outras fontes, já que Euríalo (embora tenha uma participação pequena na *Ilíada*) teria sido um dos argonautas e teria marchado contra Tebas ao lado de Diomedes, e Mecisteu teria sido um dos “sete contra Tebas”.³⁰ Alcimedonte – que pode ter sido inventado

na *Odisseia* (p. ex. em III, 414), nos Fragmentos de Hesíodo (Fr. 35) e em Apolodoro (Bibl. I, 9, 9), que listam os filhos de Nestor, e por Diodoro Sículo (*Biblioteca histórica*, XII, 61, 3, quando é mencionado o cerco a Pilos por Demóstenes). Sendo um personagem tradicional de grande renome e presente em diversos mitos, as menções a Nestor são, naturalmente, muito numerosas, estando presente em quase todas as fontes consultadas – ele aparece, por exemplo, na *Odisseia* (III), auxiliando Telêmaco, é mencionado nos Fragmentos de Hesíodo (p. ex. Fr. 33, 34, 36), na *Biblioteca histórica* de Diodoro Sículo (p. ex. IV, 31, 4), na *Geografia* de Estrabão (p. ex. VIII, 3, 1), na *Descrição da Grécia*, de Pausânias (p. ex. III, 26, 8), na *Biblioteca* de Apolodoro (p. ex. II, 7, 3). Podarces é incluído entre os pretendentes de Helena no Fr. 199 de Hesíodo e é mencionado ainda por Apolodoro (Bibl. I, 9, 12). Íficlo, que é uma figura mais proeminente na mitologia, está nas *Argonáuticas* de Apolônio de Rodes (p. ex. I, 45), nos Fragmentos de Hesíodo (p. ex. Fr. 62), na *Descrição da Grécia*, de Pausânias (IV, 36, 3).

²⁸ Nireu e Cárops são mencionados por Diodoro Sículo, que diz que Nireu teria reinado na ilha de Sime (V, 53, 2), e no catálogo das naus presente em Apolodoro (Epít., III, 13). Diodoro Sículo menciona um Cárops, rei dos trácios e pai de Eagro (III, 65, 4-6), que não parece ser o personagem da *Ilíada*, até porque Nireu era o comandante das tropas de Sime, que é uma ilha do mar Egeu.

²⁹ Cf., sobre isso, FINKELBERG, 2011, s.v. Kopreus. Apolodoro (Bibl., II, 5, 1) apresenta Copreu como o mensageiro que levava a Hércules as ordens de Euristeu, e seu nome seria uma referência à tarefa que Hércules teve de cumprir de limpar os estábulos de Augias. O caráter de Copreu, então, teria sido manchado por ele ter trabalhado para Euristeu, daí o “opróbrio” mencionado.

³⁰ Apollod., *Bibl.*, I, 9, 16 III, 7, 2; Paus., *II*, 20, 5. Mecisteu, por sua vez, teria ido a Tebas participar dos jogos fúnebres em honra a Édipo (*Il.* XXIII, 678-680; Paus., I, 28, 7), e segundo Apolodoro (*Bibl.* III, 6, 3), ele seria um dos “sete contra Tebas”.

de modo a ser um “duplo” de Automedonte – aparece apenas numa citação da *Ilíada* feita por Estrabão (*Geografia*, VIII, 5, 3), e Laerces não é mencionado em outras fontes, bem como Prômaco e Alegénor, que são mencionados somente na *Ilíada*, assim é possível que tenham sido inventados (JANKO, 1985, p. 344, 220). Na quinta patronímia temos somente Orsíloco e Ortíloco, e ambos – e também Diocles (Διοκλῆς, “que tem a glória de Zeus”; “glória de Zeus”), e Créton (Κρήθων, “que calunia” ou, mais provável, formado a partir do nome de Creteu [Κρηθεύς], fundador de Feras), respectivamente pai e irmão de Orsíloco – são amplamente mencionados em outras fontes, sendo provavelmente personagens tradicionais. Na *Odisseia*, inclusive, Telêmaco pernoita por duas ocasiões no palácio de Diocles (III, 487-490 e XV, 185-188), que é “claramente uma figura importante na tradição, e as sete cidades, todas as quais parecem corresponder aos locais micênicos ao redor da cabeça do golfo da Messênia, tinham algum *status* histórico” (KIRK, 1985b, p. 115).³¹

No que concerne aos guerreiros menores troianos e seus ancestrais que portam nomes que se encaixam nas sete patronímias, quase todos parecem ter sido inventados; quase nenhum é mencionado em outros textos – no máximo em Eustácio e em outras obras que estudam e comentam os poemas homéricos –, todos aparecem no poema apenas no momento de sua morte, e seus nomes são considerados em geral “nomes de estoque”, comuns na mitologia grega e incluídos em listas de guerreiros mortos por um herói ou em cenas de batalha para dar dinamicidade a elas. Apenas dois desses personagens são mencionados em outras fontes: Fére clo (terceira patronímia), que embora também apareça na *Ilíada* apenas para ser morto por Meríones, é mencionado por Apolodoro como construtor das naus de Páris (*Epítome*, III, 2) – mas não há menção a seu pai nem a seu avô –, e Itêmenes, pai de Estenelau (quarta patronímia), que talvez tenha sido incluído numa pintura feita por Polignoto da captura de Ílio e a partida dos gregos, conforme descreve Pausânias: eles estariam se preparando para zarpar; foram retratados, entre outros homens, Menelau e Nestor, e “algum Itêmenes, que carrega um vestido”.³² Isso provavelmente viria corroborar a ideia de que muitos dos guerreiros menores troianos foram inventados, e seus nomes foram criados ou retirados de um estoque para dar movimento às cenas de batalha

³¹ As “sete cidades” mencionadas são aquelas oferecidas por Agamêmnon a Aquiles (IX, 150-153), entre as quais está Feras, de onde vieram os guerreiros Créton e Orsíloco (II, V, 541-553). Os personagens são mencionados por Pausânias (IV, 30, 2), mas ele adota a grafia Ὀρσίλοχος para se referir tanto ao guerreiro como ao seu avô.

³² καὶ [...] Ἰθαμῆνης/ τέ τις κομίζων ἐσθήτα (Paus., X, 25, 3. Tradução minha).

ou aumentar as listas de vítimas de heróis principais, uma vez que tirar um guerreiro do anonimato é conferir a ele certa importância, isto é, ele passa a ser um guerreiro digno de ter seu nome levado para a posteridade. Essa importância aumenta quando seus ancestrais são nomeados também, porque mostra sua ascendência, mostra que aquele guerreiro faria parte de uma classe social, embora caia pelas mãos de um guerreiro mais forte, até porque apenas pertencer à classe social certa e ter uma ascendência digna de ser nomeada não garante o sucesso de um guerreiro (HIGBIE, 1995, p. 11).

O uso do patronímico e da patronímia “seleciona um homem numa multidão; dá-lhe um contexto, uma filiação a uma classe social superior e honra” (HIGBIE, 1995, p. 10) – como vemos por exemplo quando Agamêmnon instrui Menelau a chamar cada guerreiro “pela linhagem e pelo nome paterno, / honrando todos eles”,³³ e quando Nestor, ao exortar os guerreiros gregos, “convocava cada homem em nome do seu genitor”³⁴ –, além de poder relacionar um guerreiro aos feitos de seus ancestrais. Através desse expediente, o poeta pode fazer com que seus ouvintes se lembrem dos ancestrais e/ou descendentes de um guerreiro poderoso, no caso dos guerreiros maiores, pode fornecer uma breve biografia de personagens pouco conhecidos e, no caso dos guerreiros menores – que muitas vezes parecem ter sido inventados –, isso serve como uma informação a mais, que amplia a imagem das cenas de batalha e, elevando a importância do guerreiro morto, eleva também o feito daquele que o mata. Ao mencionar a linhagem de um herói, o poeta reitera as exigências que essa linhagem traz para o guerreiro em questão, como fica bem visível na *Iliada* na figura do Tideu Diomedes: a fama de Tideu faz com que se esperem de Diomedes feitos tão gloriosos quanto os de seu pai, e mais de uma vez os feitos de Tideu são mencionados para provocar Diomedes, numa comparação negativa entre pai e filho que conclui que Diomedes não teria a mesma força e bravura de seu pai.³⁵ Evocar o nome do pai de um guerreiro significa apelar para o compromisso moral que ele assume, involuntariamente, no momento mesmo do seu nascimento.

³³ φθέγγεο δ' ἢ κεν ἴηθα καὶ ἐγρήγορθαι ἄνωχθι / πατρώθεν ἐκ γενεῆς ὀνομάζων ἄνδρα ἕκαστον / πάντα κυδαίνων (Hom., *Il.*, X, 67-69).

³⁴ Νέστωρ αὐτε μάλιστα Γερήνιος οὔρος Ἀχαιῶν/ λίσσεθ' ὑπὲρ τοκέων γουνούμενος ἄνδρα ἕκαστον (Hom., *Il.*, XV, 559-660. Tradução minha).

³⁵ Agamêmnon faz isso em IV, 368-400 e Atena, em V, 800-813. Provoações são formas comuns de exortação na *Iliada*, e em ambos os casos as falas fazem com que Diomedes (que em nenhuma das situações estava fugindo do combate, vale dizer) tome a atitude esperada por parte do falante e volte para a batalha.

O dado biográfico, em princípio meramente acessório, converte-se na própria biografia do herói, cabendo então a este apenas o gesto de efetivá-la; num certo sentido, a nomeação de um guerreiro tolhe a sua liberdade na medida em impede uma escolha que frustraria a expectativa gerada pelo seu nome. Logo, é visível que, no bojo da tradição, nome e destino são duas instâncias que se retroalimentam. Há encontros entre guerreiros, durante a batalha, em que um deles informa com orgulho qual é sua linhagem (Diomedes pergunta a Glauco em VI, 123-127, com a resposta deste em 145-211, e Eneias informa a Aquiles sua genealogia em XX, 203-241), porque sem um patronímico, uma genealogia e um lugar de origem, não é possível inserir o guerreiro na esfera social à qual ele pertence no mundo homérico, e a audiência não saberá o que esperar dele (HIGBIE, 1995, p.11). São esses elementos que permitem deduzir quais as qualidades que um guerreiro pode ter herdado do seu pai ou do seu avô – e quanto mais renome os ancestrais tiverem, tanto mais o guerreiro pode se orgulhar de sua ascendência. Como os guerreiros menores costumam ser pouco conhecidos, podendo mesmo ter sido inventados pelo poeta para aumentar as fileiras ou a quantidade de vítimas de um guerreiro maior, seu patronímico pode não fazer com que o guerreiro seja associado pela audiência aos feitos de seus pais e avôs, mas a menção ao nome de seus ancestrais confere a um guerreiro menor certa importância, pois mostraria que ele vem de uma linhagem que vale a pena ser nomeada e o caracteriza como membro da aristocracia guerreira.

O caráter original dos pais de certos combatentes torna a morte destes últimos sob os golpes dos heróis aqueus ainda mais cruel. Em muitas passagens Homero sublinha o desaparecimento de todos os filhos de uma família, e que os bens de seu infeliz pai irão para outros. Os heróis aqueus aparecem frequentemente como destruidores de instituições (WATHELET, 1989, p. 62).

Desse modo, a patronímia parece servir em Homero principalmente como um expediente poético, uma forma de ancorar definitivamente o filho aos pais ou à linhagem que ele pertence e, ao mesmo tempo, garantir não apenas a memória coletiva de uma família, mas também os elementos individuais que constituem toda uma estrutura social. Mesmo no caso dos troianos, que por vezes são retratados no poema como bárbaros,³⁶ a conexão entre membros da família e seus nomes evidencia que eles são uma comunidade politicamente ordenada em torno de certas famílias tradicionais. Assim, mais do que um nome isolado, o que realmente importa são os nomes que se conectam

³⁶ Isso é visível, por exemplo, em passagens que contrastam o barulho e a desorganização troianos com o silêncio e a disciplina gregos (cf. *Il.* IV, 422-436).

(o pai, o filho, o avô) formando os fios de um tecido cultural. Trata-se, então, de uma percepção da cultura fundada no nome.

[Recebido em julho/2023; Aceito em agosto/2023]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Edições e traduções de Homero

- Homeri Opera*. Edited by David B. Monro and Thomas W. Allen. Oxford: Oxford University Press, 1920. 2 v.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1964.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2008.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2018.

Outras fontes

- Apollonii Rhodii Argonautica*. Edited by H. Fraenkel. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- APOLODORO. *Biblioteca mitológica*. Traducción de José Calderón Felices. Barcelona, [s.n.], 1985.
- APOLODORO. *Biblioteca mitológica*. Traducción de Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Gredos, 1985.
- APOLONIO DE RODAS. *Argonáuticas*. Traducción y notas de Mariano Valverde Sánchez. Madrid: Gredos, 1996. (Biblioteca Clásica Gredos, 227).
- ESTRABÓN. *Geografía*. Traducción y notas de J. L. García Ramon y J. García Blanco. Madrid: Gredos, 1991. (Biblioteca Clásica Gredos, 159).
- Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem*. Ad fidem exempli romani editi. Edited by M. Devarius. Leipzig: Johann August Gottlob Weigel, 1827-1830. 4 v.
- Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam*. Edited by J. G. Stallbaum. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 2 v.
- Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*. Edited by Marchinus van der Valk. Leiden: Brill, 1971-1987. 4 v.
- Fragmenta Hesiodica*. Edited by R. Merkelbach and M. L. West. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- PAUSANIAS. *Descripción de Grécia*. Traducción de María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid: Gredos, s.d. (Biblioteca Clásica Gredos, 197).
- Pausaniae Graeciae descriptio*. Edited by F. Spiro. Leipzig: Teubner, 1903. 3 v.
- PLATÃO. *O banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: ed.ufpa, 2011.
- PLATO. *Leges*. In: *Platonis Opera*. Edited by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1907. v. V.
- PLATO. *Symposium*. In: *Platonis Opera*. Edited by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. v. II.
- PLATON. *Les lois*. Livres I à VI. Traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2006.
- PSEUDO-APOLLODORUS. *Apollodori bibliotheca*. Edited by R. Wagner. Leipzig: Teubner, 1894.
- Scholia in Apollonium Rhodium Vetera*. Edited by Karl Wendel. Berlin: Weidmann, 1974.
- Strabonis geographica*. Edited by A. Meineke. Leipzig: Teubner, 1877. 3 v.
- WEST, M. L. (Ed.). *Greek Epic Fragments*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

- ASSUNÇÃO, T. R. Nota crítica à “bela morte” vernantiana. *Clássica*, v. 7/8, p. 53-62, 1994/1995.
- AUTENRIETH, G. A *Homeric Dictionary*. Translated by Robert P. Keep. New York: Harper & Brothers, 1895.
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1950.
- BEEKES, R. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill, 2010. 2 v.
- BOUVIER, D. Hector et les hommes de demain. In: _____. *Le sceptre et la lyre*. L'Iliade ou les héros de la mémoire. Grenoble: Jérôme Millon, 2002, p. 51-134.
- BRANDÃO, J. J. L. *Antiga Musa*: arqueologia da ficção. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*: histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1999.
- CUNLIFFE, R. J. A *Lexicon of the Homeric Dialect*. Norman: University of Oklahoma Press, 1963. *Dizionario etimologico della mitologia greca (DEMGOL)*. Disponível em: <<https://demgol.units.it/index.do>>.
- DIMOCK JR., G. E. The Name of Odysseus. *The Hudson Review*, New York, v. 9, n. 1, 1956, p. 52-70.
- EDWARDS, M. W. *The Iliad: A Commentary*. Books 17-20. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. v. V.
- FINKELBERG, M. (Org.). *The Homer Encyclopedia*. New Jersey: Blackwell Publishing, 2011. 3 v.
- HAINSWORTH, B. *The Iliad: A Commentary*. Books 9-12. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. v. III.
- HEUBECK, A.; HOEKSTRA, A. A *Commentary on Homer's Odyssey*. Books IX-XVI. Oxford: Clarendon Press, 1989. v. II.
- HEUBECK, A.; WEST, S.; HAINSWORTH, J. B. *A Commentary on Homer's Odyssey*. Books I-VIII. Oxford: Clarendon Press, 1988. v. I.
- HIGBIE, C. *Heroes' Names, Homeric Identities*. New York: Garland Publishing, 1995.
- HOLLAND, G. B. The Name of Achilles: A Revised Etymology. *Glotta*, v. 71, n. 1-2, p. 17-27, 1993.
- JANKO, R. *The Iliad: A Commentary*. Books 13-16. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. v. IV.
- KAMPTZ, H. von. *Homerische Personennamen*: Sprachwissenschaftliche und historische Klassifikation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- KANAVOU, N. *The Names of Homeric Heroes*: Problems and Interpretations. Boston: De Gruyter, 2015. (Studies in the Recovery of Ancient Texts, 15).
- KIRK, G. S. *The Iliad: A Commentary*. Books 1-4. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a. v. I.
- KIRK, G. S. *The Iliad: A Commentary*. Books 5-8. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b. v. II.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. New York: Harper & Brothers, 1883.
- LOUDEN, B. Categories of Homeric Wordplay. *Transactions of the American Philological Association*, v. 125, p. 27-46, 1995.
- LUCKENBILL, D. D. A Possible Occurrence of the Name Alexander in the Boghaz-Keui Tablets. *Classical Philology*, v. 6, n. 1, p. 85-86, Jan. 1911.
- RICHARDSON, N. *The Iliad: A Commentary*. Books 21-24. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. v. VI.

- ROMILLY, J. de. L'Iliade, une épopée différente des autres. In: _____. *Pourquoi la Grèce?* France: Éditions de Fallois, 2014, p. 25-67.
- RUSSO, J.; FERNÁNDEZ-GALIANO, M.; HEUBECK, A. *A Commentary on Homer's Odyssey*. Books XVII-XXIV. Oxford: Clarendon Press, 1992. v. III.
- STANFORD, W. B. The Homeric Etymology of the Name Odysseus. *Classical Philology*, Chicago, v. 47, n. 4, 1952, p. 209-213.
- SULZBERGER, M. Ὀνομα ἐπώνυμον: les noms propres chez Homère et dans la mythologie grecque. *Revue des Études Grecques*, v. 39, n. 39-183, p. 381-447, 1926.
- SVENBRO, J. The Child as Signifier: The "Inscription" of the Proper Name. In: _____. *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece*. Translated from the French by Janet Lloyd. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1993, p. 64-79.
- VERNANT, J.-P. A bela morte e o cadáver ultrajado. Tradução de Elisa A. Kossovitch e João A. Hansen. *Discurso*, n. 9, p. 31-62, 1978.
- WATHELET, P. *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*. Liège: Université de Liège, 1988. 2 v.
- WATHELET, P. *Les Troyens de l'Iliade: mythe et histoire*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- NAGY, G. The Name of Achilles: Questions of Etymology and 'Folk-Etymology'. *Illinois Classical Studies*, v. 19, p. 3-9, 1994
- NIKOLAEV, Alexander. The Name of Achilles. In: WHITMARSH, Tim; WARREN, James [Eds.]. *Greek and Latin from An Indo-European Perspective*. Cambridge: Cambridge Philological Society, 2007, p. 162-214.

UMA ANÁLISE SOBRE A DEFINIÇÃO DE AMIZADE NA ÉTICA *NICOMAQUEIA*

AN ANALYSIS ON THE DEFINITION OF FRIENDSHIP IN THE *NICOMACHEAN ETHICS*

JAQUELINE STEFANI*
WALLACE DA SILVA CARVALHO**

Resumo: A controvérsia acerca da legitimidade das relações por prazer e por utilidade como tipos genuínos de amizades na *Ética Nicomaqueia* (*EN*) é estudada a partir de uma discussão sobre o que Aristóteles considera como benevolência (*ἐκείνου ἔνεκα*): (i) um querer bem ao outro autorreferente, no sentido em que X faz algo para Y pelo próprio X; ou (ii) um querer bem ao outro pelo outro, no sentido em que X faz algo para Y pelo próprio Y. Defende-se a posição “ii” em que a benevolência carrega o sentido de ser um querer o bem do outro pelo outro. Além disso, defende-se que apenas a amizade entre virtuosos pode ser considerada propriamente amizade na *EN*.

Palavras-chave: Ética aristotélica; amizade; utilidade; prazer.

Abstract: The controversy about the legitimacy of relationships for pleasure and for utility as genuine kinds of friendships in the *Nicomachean Ethics* (*NE*) is here studied, with a discussion about Aristotle’s usage of the expression “wishing him good” (*ἐκείνου ἔνεκα*): (i) a self-centered wishing good to another, in the sense that X does something to Y for the sake of X herself/himself or (ii) a wishing good to another for her/his own sake, in the sense that X does something to Y for the sake of Y herself/himself. We take our stand on “ii”, where “wishing good” means wishing good to another for her/his own sake. Still, we defend the view that only friendship between virtuous people can be properly considered friendship in the *NE*.

Keywords: Aristotelian ethics; friendship; utility; pleasure.

INTRODUÇÃO

Na *Ética Nicomaqueia* (*EN*), Aristóteles investiga a noção de amizade (*φιλία*) longamente, ensejando uma discussão importante entre os

* Professora na Universidade de Caxias do Sul, RS, Brasil <http://orcid.org/0000-0002-2421-4965>
E-mail: jaquelinestefani@yahoo.com.br.

** Pesquisador na Universidade de Caxias do Sul e Universidade Federal do Rio Grande do Sul, RS, Brasil. <https://orcid.org/0009-0005-5964-020X>. E-mail: jrcarvalho@gmail.com.

comentadores ao longo da história da filosofia. Talvez, em parte, a discussão se deva ao fato de ser incomum nas principais correntes e nos tratados éticos posteriores uma investigação aprofundada sobre o conceito da amizade. Todavia, exatamente por isso, os livros da *EN* que tratam da amizade (VIII e IX) merecem uma atenção especial, dada a escassez de textos sobre esse tema e a relevância do conceito de amizade para a compreensão do que constitui uma vida feliz e virtuosa, cerne da ética aristotélica.

Alguns comentadores, como Aspásio (2014), Irwin (1999) e Pakaluk (1998, 2009), concebem a definição de amizade circunscrita a um tipo específico de relação afetiva, que é recíproco, consciente e benevolente entre virtuosos (apenas); outros comentadores, como Cooper (1977) e Zingano (2015), tomam a amizade como uma relação afetiva, benevolente, recíproca e consciente entre pessoas, sejam elas virtuosas ou não. Os defensores da segunda interpretação alegam que o prazer ou a utilidade podem ser objetos de benevolência e que as relações de amizade que têm por objeto tais elementos são apresentadas por Aristóteles na *EN* como relações de amizade legítimas. Pretende-se abordar no presente artigo tal controvérsia acerca do conceito de amizade, investigando se há uma definição clara desse conceito no texto aristotélico e, caso haja, se a amizade legítima é apenas entre pessoas virtuosas ou não.

Inicialmente é apresentado um breve panorama sobre o conceito de amizade (*φιλία*) para os gregos e uma justificativa para a centralidade do conceito de amizade na ética aristotélica. A seguir, investigam-se os diferentes tipos de amizade no que tange, principalmente, aos diferentes objetos de estima. Questiona-se, nesse ponto, se há ou não legitimidade no uso da palavra amizade para as relações cujo objeto de estima é o prazer ou o útil de acordo com o texto aristotélico; se há legitimidade, então tais relações podem ser consideradas genuínas, mesmo quando envolvem agentes viciosos. Para responder tal questão, aprofunda-se o traço definicional mais controverso do conceito de amizade: a benevolência. Nesse ponto, faz-se uma análise crítica da proposta de Zingano (2015) sobre o tipo de unidade conceitual que estaria sendo proposto por Aristóteles para o caso da amizade. Segundo Zingano (2015), na *Ética Eudêmia (EE)*, os três tipos de amizade são considerados legítimos e a unidade entre os tipos é garantida por meio de uma relação de unidade focal. A relação de unidade focal é utilizada por Aristóteles em relação às categorias do Ser, no qual a categoria de substância assume posição central, as demais categorias sempre se referindo a ela. Assim, por exemplo, as categorias de tempo e lugar sempre se referem a

uma substância, um “algo”. Entretanto, a unidade focal é uma relação que claramente impõe hierarquização entre os conceitos que se pretende unificar, um desses conceitos sendo o centro ao redor do qual revolvem os demais. Tal hierarquização não seria adequada para a pretendida unificação dos conceitos. Por isso, Zingano (2015) sugere que, na *EN*, Aristóteles manteve a legitimidade entre os três tipos, mas alterou a relação entre as espécies de amizade, de unidade focal para semelhança, o que seria mais adequado para evitar hierarquização. De acordo com Zingano (2015), a hierarquização, na realidade, se mantém, mas não devido à centralidade de um desses tipos em relação aos demais, mas com um argumento acessório: em decorrência de um “aninhamento” dos objetos dos diversos tipos de amizade: o bom, objeto da amizade pelo caráter, contém em si aquilo que é útil e aprazível.

O ponto central da análise é que, ainda que se conceda que as relações por prazer e por utilidade apresentem o traço da benevolência, se se trata apenas de um querer o bem do outro porque isso me beneficia de algum modo, e não um querer bem ao outro por ele mesmo, então resta muito difícil defender, com base no texto da *EN*, que tais relações configuram-se amizades genuínas. De outra parte, a interpretação de que as relações por prazer e por utilidade possuem a característica de querer o bem do outro por ele mesmo encontra dificuldade frente aos inúmeros trechos em que Aristóteles afirma que esse traço estaria presente apenas na amizade perfeita, a saber, na amizade pela virtude. Tendo em vista tal controvérsia, a que relações podemos propriamente atribuir o conceito de amizade?

1. NOÇÕES DE *ΦΙΛΙΑ*: O PROBLEMA DA DEFINIÇÃO E DO ALTRUÍSMO

É comumente mencionada a ênfase dispensada por Aristóteles ao fenômeno da amizade, cujo tratamento ocupa dois livros inteiros da *EN*, VIII e IX. Isso pode ser justificado por, no mínimo, duas vias: de um lado, a amizade é essencial à vida prática, pois ninguém escolheria viver sem amigos; de outro lado, a amizade é virtude, ou diz respeito à virtude (VIII 1155a 4-6). Talvez seja ainda importante levar em consideração a ampla gama de fenômenos da vida prática que são caracterizados pelo termo *φιλία* na ética grega, o qual pode se referir a diversas relações de atração mútua entre seres humanos: entre pais e filhos, entre marido e mulher e entre governantes e súditos (VIII 1158b 11-20); entre companheiros de viagem e entre camaradas de armas (VIII 1159b 28); entre membros da mesma sociedade religiosa (VIII 1160a 19) ou da mesma tribo (VIII 1161b 14); entre um negociante e um comprador;

entre amantes¹ (VIII 1163b 35-1164a 5), para citar apenas alguns exemplos. Essa complexidade semântica dificulta a elaboração de uma definição precisa do conceito de *φιλία*.

Na abertura do tratado da amizade (Livro VIII), Aristóteles apresenta o que pode ser tomado como elemento central de sua investigação, a saber, a investigação sobre se existe apenas um tipo de amizade ou mais de um. Todavia, incontroversa parece ser a afirmação de que a amizade pelo caráter, que só ocorre entre aqueles que são virtuosos, é a mais perfeita, pois em tais casos há o desejo do bem ao amigo por ele mesmo, como pode ser lido, por exemplo, em 1156b 5-10. Contudo, em geral, a palavra “amigo” é usada também naqueles casos cujo motivo é a utilidade, e para aqueles que buscam o prazer.

Não obstante, Aristóteles identifica que, em todas essas relações, apenas três são os objetos de amor possíveis: aquilo que é útil, aquilo que é aprazível e aquilo que é bom (VIII 1155b 15-20). Haveria, portanto, três tipos de amizade (*φιλία*), as quais são caracterizadas em razão da utilidade, do prazer e do caráter (VIII 1155b 26-1156a 9). Aristóteles apresenta ainda alguns critérios que devem ser cumpridos por uma relação para que possa ser efetivamente considerada amizade, os quais a diferenciam de outros tipos de amor: i) desejar o bem do outro e agir para isso; ii) esse desejo deve ser recíproco e iii) do conhecimento de ambas as partes (VIII 1155b 30-1156a 5).

A amizade é um “desejar o bem do outro”, pois entende-se que um amigo deseja o bem ao seu amigo, seja esse bem tomado de modo irrestrito, seja o prazer, seja a utilidade; “agir para isso”, pois tal benevolência não basta, se não for efetiva, dado que querer bem ao outro e nada fazer para efetivar tal bem constitui um tipo de sentimento mais amplo, como aquele que se pode sentir por toda a humanidade, por exemplo, mas que não caracteriza a amizade, especificamente; “o desejo deve ser recíproco” pois não basta querer o bem de alguém e fazer algo para efetivar tal bem de modo unilateral: há

¹ Aqui é pertinente uma ressalva. Os gregos antigos dispunham de quatro palavras para “amor”: *φιλία*, *ἀγάπη*, *ἔρωσ* e *στοργή*. O amor que envolve prioritariamente desejo sexual é *ἔρωσ*, que pode ou não ser correspondido por ambas as partes. Ao aplicar o termo *φιλία* para uma possível relação entre amantes, Aristóteles 1) parece considerar o desenvolvimento de um vínculo afetivo não baseado exclusivamente na atração física, e/ou 2) pode ser que a distinção de *ἔρωσ* não seja baseada na correspondência: na *φιλία*, ambas as partes têm conhecimento da atração e correspondem ao desejo uma da outra, o que não necessariamente é o caso de *ἔρωσ*. Assim, dois amantes também podem se amar (*φιλία*) com vistas ao prazer que proporcionam um ao outro, com vistas à utilidade ou em razão do caráter.

que ser recíproco, do contrário, a amizade não ocorrerá – motivo pelo qual a amizade difere de outros tipos de amor, que não requerem reciprocidade; “do conhecimento de ambos”, pois é impossível não saber que somos amigos de alguém dado que a amizade é um sentimento que requer consciência da relação entre amigos.

Os três tipos de amizade mencionados talvez envolvam um desejar o bem do outro, que é recíproco e mutuamente conhecido pelas partes da relação. Entretanto, em diversos trechos seguintes, pode-se notar indícios fortes de que Aristóteles parece considerar como genuína apenas a amizade entre virtuosos,² em detrimento dos outros tipos: em VIII 1156a 10-17, afirma que apenas aqueles que se amam em razão da virtude querem o bem do outro “no interesse desse último”, pois nas amizades pelo prazer e pela utilidade, aquilo que se ama não é o próprio amigo, mas o prazer e a utilidade proporcionados, sendo esses dois últimos tipos de amizade apenas acidentalmente chamados “amizade”; em VIII 1156b 5-11, que a amizade perfeita é a dos homens virtuosos, por desejarem igualmente bem um ao outro, sendo esses mais verdadeiramente amigos, por se amarem em razão de si próprios e não acidentalmente; em VIII 1157b 4-5, que apenas aqueles que se amam em razão da virtude são amigos no sentido absoluto do termo, os demais tipos o sendo apenas acidentalmente (*κατὰ συμβεβηκός*), por semelhança com aqueles.

São ainda citadas outras características que são distintivas da amizade entre virtuosos em relação aos demais tipos de amizade: a estabilidade, pois a bondade é durável (VIII 1156b 11); a convivência, familiaridade e confiança entre as partes (VIII 1156b 25-30); a invulnerabilidade à calúnia, envolvendo uma confiança praticamente inabalável entre as partes (VIII 1157a 20-25); a igualdade entre as partes (VIII 1157b 35-1158a 1).

Ora, mas se há de fato apenas um tipo de amizade legítimo, por que Aristóteles continua se referindo a três tipos de amizade? Veja-se, por exemplo, em VIII 1157a 25-b 5:

Pois as pessoas incluem entre amigas [não apenas o melhor tipo, mas] também aquelas que são amigas por utilidade; assim é nas cidades – uma vez que as alianças entre cidades parecem ter em vista a eficiência – e assim é para aquelas que gostam da outra, como fazem as crianças, por prazer. Assim devemos presumivelmente também dizer que tais pessoas são amigas, mas dizer que há mais de uma espécie de amizade. Seguindo

² Usaremos indistintamente os termos “caráter” e “virtude” quando nos referirmos ao tipo de amizade correspondente, uma vez que, nesse caso, o objeto do amor é a virtude que decorre do caráter das partes envolvidas na relação.

essa linha, a amizade entre boas pessoas que é estabelecida com base em sua excelência é amizade primária e completa, mas as outras amizades são amizades por similaridade. [...] Amizade foi conferida, então, a essas espécies. Mas pessoas serão amigas por prazer ou utilidade, uma vez que essas são similares em relação a isso. Mas boas pessoas serão amigas em razão de si mesmas, uma vez que são amigas em razão de sua excelência. Essas, então, são amigas sem qualificação; as demais são amigas acidentalmente e por semelhança com aquelas³ (tradução nossa).

A hesitação aristotélica em relação ao conceito de amizade talvez se deva a uma tentativa de levar em consideração o uso comum da palavra *φιλία* em sua teoria ética, embora, nesse caso, pareça haver um conflito latente entre o uso comum e o conceito de amizade que talvez lhe pareça mais apropriado de se firmar na *EN*.⁴ Ainda assim, se considerada seriamente a possibilidade de legitimidade entre os três tipos de amizade, há que se justificar como isso seria possível, tendo em vista a grande quantidade de citações que indicam o contrário.

A tentativa mais reconhecida de justificar essa possibilidade talvez tenha sido feita por Cooper (1977), que interpreta o trecho VIII 1155b 30-1156a 9 como a definição estrita de amizade, essa consistindo em um desejar bem ao outro (*εὐνοεῖν*), recíproco e mutuamente conhecido por ambas as partes da relação. Para Cooper (1977, p. 631-2), *εὐνοία* consiste em desejar o bem no interesse do outro (*ἐκεῖνον ἕνεκα*) em VIII 1155b32 e está presente nos três tipos de amizade, conforme VIII 1156a 3-5. Logo, uma vez que os três tipos de amizade cumprem todos os requisitos definicionais, são igualmente legítimos.

³ Optamos por utilizar no presente artigo a tradução dos Livros VIII e IX de T. Irwin: “For people include among friends [not only the best type, but] also those who are friends for utility; as cities are – since alliances between cities seem to aim at expediency – and those who are fond of each other, as children are, for pleasure. Hence we must presumably also say that such people are friends, but say that there are more species of friendship than one. On this view, the friendship of good people insofar as they are good is friendship primarily and fully, but the other friendships are friendships by similarity. [...] Friendship has been assigned, then, to these species. Base people will be friends for pleasure or utility, since they are similar in that way. But good people will be friends because of themselves, since they are friends insofar as they are good. These, then, are friends without qualification; the others are friends coincidentally and by being similar to these”.

⁴ Na *Ética Eudêmia* (EE 1236b 20-25), Aristóteles afirma explicitamente não ser possível fornecer uma única definição ao conceito de amizade e que seria uma violência contra os fatos do mundo restringir o conceito de amizade a apenas o tipo de amizade entre virtuosos. É possível perceber a mesma dificuldade enfrentada por ele na *EN*, mas nos parece que nesse último tratado a dificuldade foi ao final superada, embora de modo ainda titubeante.

Outra tentativa é feita por Zingano (2015, p. 199-200), que também defende a posição de que os três tipos de amizade são igualmente legítimos:

a oposição *kath' bauto/kata sumbebêkos* frequentemente distingue algo que é propriamente A daquilo que apenas por acaso exerce a função de A, mas não é genuinamente A (como o escultor que cura alguém *kata sumbebêkos* porque o médico, que cura essa pessoa *kath' bauton*, por acaso é esse escultor). [...] Entretanto, os três tipos de amizade são igualmente genuínos de acordo com Aristóteles. [...] Um sinal disso é o fato de que Aristóteles continua a falar de três tipos de amizade, mesmo após ter introduzido a ressalva mencionada. [...] Não é a amizade que é acidental no último caso [caso das amizades por prazer ou por utilidade]; mas, antes disso, é o objeto da amizade que casualmente é um traço específico das pessoas envolvidas e não as próprias pessoas. Isso não é, como veremos posteriormente, um impedimento para que esses tipos de amizade satisfaçam as notas definicionais de amizade⁵ (tradução nossa).

Zingano (2015), assim, segue aproximadamente Cooper (1977), interpretando o trecho VIII 1155b 30-1156a 9 como a definição estrita de amizade e considerando que os três tipos preenchem os requisitos definicionais. Contudo, o argumento de Zingano – de que não são as amizades por prazer e por utilidade que são acidentais, mas “o objeto da amizade que casualmente é um traço específico das pessoas” – encontra um empecilho significativo no texto aristotélico, dado que há uma relação de dependência necessária entre os objetos dignos de amor e as amizades que deles decorrem: é porque duas pessoas se amam com vistas ao prazer que se diz que a relação entre elas é de amizade por prazer, de modo que, cessando o objeto de amor, cessa igualmente a relação. De um lado, prazer e utilidade não são casualmente traços das relações estabelecidas por eles; antes, são traços necessários das relações para que elas existam; de outro lado, é difícil ver como o apreço na amizade ser casualmente uma característica da pessoa e não a pessoa

⁵ “The opposition *kath' bauto / kata sumbebêkos* quite often distinguishes a thing which is properly A from other things that only happen to play the role of A, but are not genuinely A (such as the sculptor who cures someone *kata sumbebêkos* because the physician, who cures the person *kath' bauton* happens to be that sculptor). [...] They are all genuine kinds according to Aristotle, however. [...] One sign of this is the fact that Aristotle continues to speak of three kinds after having introduced the aforementioned opposition. [...] It is not the friendship itself that is, in the latter case, by accident; it is rather that the object it turns around happens to be a specific trait of the persons involved and not the persons themselves. This is not, as we will see later on, an impediment to these two kinds of friendship satisfying the definitional traits of friendship.”

propriamente dita resolveria o impasse de as amizades por prazer e por utilidade não terem esse traço definatório do altruísmo e ainda assim serem casos genuínos de amizade. O fato de tais objetos serem casualmente traços das pessoas envolvidas na relação em nada parece contribuir para a interpretação de que as próprias relações por prazer e por utilidade não sejam tais como são apenas *kata sumbebêkos*.⁶

O traço da benevolência é necessário na definição de amizade, aliás, parece ser o traço principal. O problema está em reconhecer tal traço nas relações por utilidade e por prazer. i) se tais relações contêm o elemento altruísta, então são tipos genuínos de amizade; ii) se não contêm, então são amizades apenas por acidente. Pode-se interpretar tal traço no texto como: a) gostar do outro “pelo outro” devido à utilidade/prazer ou b) gostar do outro devido à utilidade/prazer que me proporciona. Em “a)” há o desejo de ser útil ao outro pelo outro e esse é o desencadeador da ação, o que se configura em fazer X para Y “para o próprio Y”. Em “b)”, contudo, há o desejo de ser útil ao outro porque isso será útil para mim, o que se configura em fazer X para Y para o próprio X.

Difícil sustentar no texto aristotélico que “b)” seja o caso. Contudo, igualmente difícil é sustentar que “a)” seja o caso para as relações de prazer e utilidade. Cooper e Zingano, no entanto, defendem que os três tipos são casos legítimos de amizade por conterem o traço definicional de fazer X para Y para o próprio Y.

A maioria dos autores, entretanto, acredita que apenas a amizade pelo caráter é legítima,⁷ porque apenas nesse tipo de amizade estaria presente a nota definicional de se querer o bem do outro no interesse dele próprio (*ἐκείνου ἔνεκα*). Conforme Pakaluk (1998, p. 62):

⁶ Cf. VIII 1156a 17, 1156b 10, 1156b 35, 1157b 4.

⁷ Por exemplo, Pakaluk (2009) e Irwin (1999, p. 277): “Aristóteles não afirma que as amizades são homônimas. Mas suas razões para reconhecer diferentes espécies de amizade são similares a suas razões para reconhecer a homonímia; ele quer explicar as crenças comuns e as justificar tanto quanto possível. Sua tese aqui parece ser que existe uma definição de amizade, a qual é completamente satisfeita apenas pela amizade completa, e é apenas parcialmente satisfeita pelas amizades por prazer e utilidade; ver 1158b 1-11 [...]” (tradução nossa). Do original: “*Aristotle does not say that the friendships are HOMONYMOUS. But his reasons for recognizing different species of friendship are similar to his reasons for recognizing homonymy; he wants to explain the common beliefs and to justify them as far as possible. His view here seems to be that there is one DEFINITION of friendship, which is fully satisfied only by complete friendship, and is only partly satisfied by friendships for pleasure and utility; see 1158b 1-11 [...]*”

[...] A interpretação mais comum, historicamente, é que Aristóteles aqui está propondo apenas uma definição esquemática, e isso o permite dizer, como aparentemente o faz em IX. 5 e em outros trechos, que desejar o bem para o outro em razão desse outro está apenas presente em uma forma de amizade. Nessa interpretação, desejar bem ao outro é de fato algo presente em toda amizade, mas adquire formas distintas, nas distintas formas de amizade⁸ (tradução nossa).

Nessa interpretação, o trecho VIII 1155b 30-1156a 9 não é considerado como contendo a definição estrita de amizade, mas apenas um croqui em que são apresentados os principais critérios para uma relação ser considerada amizade: desejar bem ao outro (*εὐνοεῖν*), recíproco e mutuamente conhecido. A definição estrita de amizade se completaria após o trecho mencionado, por exemplo, em VIII 1156a 10-20; 1156b10-11; 1157a 15-16; 1157b4; IX 1164a 10-11, 1165b 3-4, quando se apresenta a nota adicional de se desejar o bem do outro “no interesse dele próprio”, reconhecendo que apenas na amizade entre virtuosos esse critério é atendido. Esse seria o fundamento da oposição *καθ’ αὐτοῦς/κατὰ συμβεβηκός* entre os tipos de amizade, o qual implicaria legitimidade exclusiva da amizade pelo caráter. O trecho de VIII 1156a 10-20 é de grande relevância ao afirmar com clareza que tanto nas relações de afeição que possuem sua razão de ser na utilidade que recebem e proporcionam uns aos outros quanto nas relações por prazer o que se ama não é o amigo enquanto tal, mas o fato de receber dele prazer ou utilidade. Tais amizades seriam, portanto, meramente acidentais, pois o que se ama não é o outro, mas algum bem que o outro possa proporcionar.

Amigos pela utilidade têm como sua causa de existir a troca de bens que esta relação acarreta para ambos os amigos, e essa é a razão pela qual tal relação é útil; ela será recíproca se houver tal desejo de promover benefício por ambas as partes, além de ação correspondente ao desejo; será consciente, pois se não o for não poderá promover a associação real entre os indivíduos. De maneira análoga pode-se compreender a amizade pelo prazer; nesse caso, amigos se unem pelo prazer que proporcionam um ao outro de modo recíproco e consciente. Contudo, a espécie de bem (utilidade e o prazer) que tais tipos de amizade promovem diferem essencialmente do bem no sentido

⁸ “[...] *The more common view, historically, is that Aristotle is proposing here only a schematic definition, and that leaves him free to say, as he apparently does in IX. 5 and elsewhere, that wishing goods to another for his sake is found in one form of friendship only. On this view, wishing goods to another is indeed something found in every friendship, but it takes different forms, in the different forms of friendship*”.

da virtude, que é um bem sem mais, um fim em si mesmo. Assim, tanto no caso da relação por prazer quanto no da utilidade parecer haver a presença de condições importantes para que se configure um caso de amizade, mas pelo fato de os amigos não possuírem valor por si mesmos, mas por um terceiro motivo (utilidade, ou prazer), e pelo fato de não desejarem bens uns aos outros sem mais, mas apenas porque isso acarreta de algum modo prazer ou utilidade para si próprios, tais casos não contariam como genuínos tipos de amizade; ou seja, aparentemente estas formas de relação não possuem os elementos suficientes para que se constituam em tipos legítimos de amizade e, por isso, são assim chamadas apenas por semelhança com a amizade genuína. Assim, não se caracteriza uma relação legítima de amizade se a estima ocorre apenas por causa de algum proveito que possa tirar de tal relação (1167a 18). Além disso, ao tratar especificamente da benevolência em 1167a 10-15, Aristóteles é taxativo ao afirmar que tal não é o caso nem na amizade baseada na utilidade nem da que tem por objeto o prazer, pois a benevolência não surge em tais condições.

Essa interpretação radica-se em intérpretes aristotélicos antigos, como Aspásio, que comenta em 164, 20-32:

Agora, a definição de amor proferida é aquela do amor primário, e assim dito próprio. Pois a definição é benevolência que não é desconhecida por aqueles que assim se sentem mutuamente, e benevolência é um querer bem no interesse próprio daquele a quem se quer o bem. Desejar coisas que são realmente boas é característico da boa pessoa, pois ela, sabendo o que são as coisas boas, as deseja para seu amigo. O amigo em vistas do prazer ou da utilidade não deseja invariavelmente boas coisas para seu amigo, pois ele sequer sabe o que as boas coisas são. Ademais, desejar coisas boas no interesse do outro diz respeito ao amor primário. Nos outros tipos de amor, as pessoas desejam coisas boas para seus amigos, mas em referência a si próprios [...]. Assim, não há definição comum, mas apenas em relação ao amor primário e assim chamado propriamente, enquanto os demais apenas aparentam ser, de modo que a definição do amor primário apenas aparenta ser dos outros também⁹ (tradução nossa).

⁹ “Now, the definition of love proffered is that of primary love and properly so called. For the definition is good will that does not go unnoticed among those who feel it mutually, and good will is a wish for good for the own sake of the one for whom one wishes good things. Wishing things that are really good is characteristic of the good person, for he, knowing what good things are, wishes that they belong to his friend. The friend in respect to pleasure or on account of the useful does not invariably wish good things for his friend, for he does not know what good things are, either. Furthermore, wishing good things for the own sake of the other pertains to

Aspásio refere na citação acima a um forte argumento a favor da propriedade exclusiva da amizade pelo caráter: o querer bem ao outro na amizade entre virtuosos é fundamentalmente distinto do querer bem ao outro nos outros tipos de amizade: o querer bem ao outro nesses tipos de relação tem sempre como referência decisiva o prazer ou a utilidade proporcionada não apenas ao outro, mas a si próprio.

Ora, afirma Cooper (1977), há a possibilidade de que, mesmo nas amizades pelo prazer ou pela utilidade haja um certo desinteresse, ou traço altruísta, no sentido de que é possível, mesmo nesses tipos de amizade, que os amigos desejem altruisticamente que o outro usufrua de prazer ou da utilidade da relação, mesmo em detrimento de seu próprio prazer, por gratidão a ocasiões passadas em que o amigo lhe deu prazer ou lhe foi útil.

No entanto, mesmo que seja possível haver traços de altruísmo nas amizades por prazer e por utilidade, para Aristóteles, não há amizade desinteressada por prazer ou por utilidade com regularidade, no sentido de que se uma das partes permanentemente deixar de sentir prazer ou de usufruir de alguma vantagem com a companhia do outro, a relação cessará. Isso ocorre devido a uma diferença essencial entre o bem que diz respeito ao caráter (a virtude), de um lado, e a utilidade e o prazer, de outro lado.¹⁰

O mais natural, contudo, parece compreender a amizade pela virtude como perfeita pelo fato de ser a única em que os amigos desejam o bem um ao outro em virtude do outro, e não de si mesmos, o que não parece ocorrer nos outros dois tipos de amizade. Os amigos por utilidade não parecem desejar o que é útil ao outro pelo outro, mas apenas aquilo que de algum modo

primary love. In the other loves, people wish good things for their friends by way of referring to themselves: those who are friends because of pleasure wishing good things for their friends so that they themselves can be pleased, while those who are friends because of the useful wish good things for their friends because of their usefulness. Thus there is no common definition, either, but rather just as primary love is properly so called, while the rest appear so, so too the definition is that of primary love, but it seems to be that of the others too".

¹⁰ Comentando Cooper (1977), Pakaluk (2009, p. 477) afirma: “Mesmo se as amizades por utilidade e prazer contivessem o querer bem desinteressado que Cooper sustenta, haveria um sentido importante em que esses tipos de amizade não são altruístas o suficiente, porque não representam o altruísmo do caráter e de uma vida acerca das quais Aristóteles parece mais interessado, por serem características de uma amizade genuína” (tradução nossa). Do original: “*Even if friendships for usefulness and pleasure did contain the disinterested goodwill that Cooper claims for them, there would be an important sense in which they were, nonetheless, not altruistic enough, because they would not represent the altruism of character and of a life which Aristotle seems more interested in as most characteristic of a genuine friendship*”.

seja útil a si mesmos, assim também para o caso das relações por prazer. Esse traço altruísta não parece existir nos outros dois tipos, mas apenas na amizade pela virtude. Assim, duas pessoas que não sentem uma pela outra esse desejo altruísta (e, claro, que façam algo para efetivá-lo) não podem ser amigas (*EN IX 5 1167a 7-10*). Não há amizade se há estima apenas por algum proveito que se possa tirar do outro (*EN IX 1167a 18*). É dito, ainda, em *VIII 13 1162b 17-20*, que na amizade pela utilidade, por exemplo, cada um se utiliza do amigo para tirar proveito para si mesmo.

Outra coisa a se considerar é a afirmação aristotélica de que a amizade é uma disposição (*ἔξις*), pois o amor mútuo decorre de uma escolha (*VIII 1157b 30-1158a 1*) e não qualquer disposição, mas uma disposição virtuosa, dado que a amizade é uma virtude ou implica virtude.¹¹ Ora, se o prazer e a utilidade, embora possam ser bens aparentes, podem eventualmente ser maus por si próprios, como poderia ser caracterizada virtuosa uma relação estabelecida com base em uma escolha pelo prazer ou pela utilidade, já que Aristóteles afirma que a amizade é uma virtude, ou implica virtude?

2. A ΦΙΛΙΑ PROPRIAMENTE ÉTICA E O BOM CARÁTER

Se a definição estrita de amizade na *EN* é uma relação correspondida e conhecida entre as partes, em que há um desejo mútuo de benevolência, essa última sendo compreendida como desejar o bem do outro no interesse dele próprio, é possível que assista certa razão a Cooper (1977) e que o “bem” aqui possa significar legitimamente os três objetos de amizade, i.e., o prazer, a utilidade ou o caráter. Há duas coisas a se considerar, no entanto.

Em primeiro lugar, não é absolutamente certo que essa seja a definição estrita de amizade na *EN*. Diferentemente, por exemplo, do que ocorre em relação à definição de virtude moral (*II 1106b 36-1107a*), Aristóteles não afirma explicitamente que a definição de amizade é aquela que consta em *VIII 1155b 30-1156a 9*. É muito plausível que esse seja apenas um esboço definicional, como muitos comentadores interpretam. Índícios disso estão presentes em diversas citações da *EN*, como em *VIII 1156a 10-17*, *1156b 10-11*, *1157b 4*, *1157a 25-1157b 5*, *1158b 4-10*. Em especial, a relação de semelhança que

¹¹ Sobre a intrincada relação entre disposição, caráter, deliberação e escolha que fundamenta a teoria da ação aristotélica ver: STEFANI, J. Boa deliberação (*eubolia*) e o problema da moralidade dos meios em Aristóteles. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 144, dez./2019, p. 609-628 e STEFANI, J.; CARVALHO, W. Uma investigação sobre o caráter (*êthos*) e as virtudes morais na *Ética Nicomaqueia*. *HYPNOS*, São Paulo, v. 36, 1º sem., 2016, p. 93-110.

as amizades pela utilidade e pelo prazer detêm com a amizade pelo caráter parece um forte indicativo de homonímia que torna ilegítimos aqueles dois primeiros tipos de amizade, como argumentam Pakaluk (2009) e Irwin (1999), implicando assim legitimidade apenas da amizade pelo caráter.

Isso seria contrário à interpretação de Zingano (2015), para quem a relação de semelhança pode sustentar a legitimidade entre os três tipos. A compreensão da tese de Zingano (2015) requer uma reconstrução de sua argumentação no que tange aos tipos de unidade conceitual a que Aristóteles faria referência.

Haveria, segundo Zingano (2015), três categorias de unidade conceitual: i) a homonímia unívoca ou sinonímia; ii) a homonímia controlada, que não é nem unívoca nem equívoca e iii) a homonímia equívoca ou por acidente, puramente linguística. No tipo de unidade por homonímia unívoca há, em verdade, uma sinonímia em que o gênero se predica de modo sinônimo de suas espécies e as espécies de modo sinônimo aos seus indivíduos, como em animal (gênero)/homem (espécie)/Sócrates (indivíduo). No tipo de unidade por homonímia controlada há o estabelecimento de uma unidade mais amena, no sentido em que suas definições se sobrepõem em alguma medida. Já no terceiro caso, o de homonímia equívoca, duas ou mais coisas têm o mesmo nome apenas acidentalmente, pois as coisas em questão não têm elemento algum que as ligue de fato ou que as una conceitualmente, como em kleis (chave e clavícula); de forma assimilada, pois são casos de semelhança não-legítima, temos o conflito entre razão e desejo com vistas ao ganho e à honra, que é chamado de acrasia de modo puramente homônimo, visto que acrasia é sempre o conflito com vistas apenas aos apetites sensuais. Outro exemplo são os cinco casos de coragem listados após a coragem propriamente dita em *EN* III 9-1.

De acordo com Zingano, a amizade é um caso de homonímia controlada. Tal tipo de unidade conceitual é subdividido em: a) significação focal; b) consecução; c) analogia e d) semelhança. Na significação focal há hierarquia entre seus membros, sendo um central e os demais periféricos, pois se dizem com referência ao primeiro; há dependência definicional e a relação, por óbvio, não é simétrica. Assim, o tipo central pode existir sem os periféricos, mas o oposto não é verdadeiro, como no caso da substância com relação às outras categorias e no caso da amizade na *EE*. No caso da homonímia controlada por consecução há o estabelecimento de uma relação por sucessão em que o termo anterior está contido em potência, é uma parte e pode existir sem o posterior, mas o oposto não é verdadeiro, como no caso da alma nutritiva

com relação à alma sensitiva e à alma intelectual, por exemplo. No caso de homonímia controlada por analogia, a relação não é hierárquica e o que é análogo é a relação entre as partes e não as partes elas mesmas. Trata-se de uma relação de proporção, como em: a) bem, que é dito por analogia, pois A é um bem para B, assim como C é um bem para D, sendo que A e C têm a mesma relação para com B e D.

A última – e a que mais importa aqui – é a unidade de homonímia controlada por semelhança, pois é a que, segundo Zingano, teria como um de seus casos representativos a amizade na *EN*. Tal relação seria linear, transitiva e não-reducionista. Trata-se de uma relação simétrica e não-hierárquica. Contudo, os exemplos apresentados por Aristóteles, e trazidos por Zingano, são assimétricos e hierárquicos. Segundo Zingano, isso ocorre através de um argumento suplementar. É em decorrência de um “aninhamento” dos objetos dos diversos tipos de amizade, contendo o bem, objeto da amizade pelo caráter, aquilo que é útil e aprazível.

Assim, as amizades por prazer e por utilidade seriam ditas amizades de modo legítimo por uma relação de semelhança com a amizade segundo a virtude, que é primeira e principal, além de perfeita e completa. Os homens bons são agradáveis e úteis, mas o inverso não é verdadeiro necessariamente. O mesmo tipo de unidade conceitual estaria presente na análise da justiça consigo mesmo ou com o que me pertence, como entre homem e mulher, pais e filhos, senhor e escravo. Os tipos ilegítimos de unidade por semelhança, que mais se parecem, contudo, a casos espúrios de homonímia (homonímia equívoca) ocorreriam na relação entre mão, parte do corpo, e mão decepada, animal real e pintura ou escultura de um animal, acrasia sem mais (apetite do paladar e do tato) e acrasia com vistas ao ganho ou à honra e os cinco casos de coragem, apresentados em *EN III 8*.

Em um sentido lógico, contudo, nem a relação por analogia nem aquela por semelhança envolve hierarquia e todos os exemplos aristotélicos dados para analogia e semelhança (inclusive ilegítima) envolvem a primazia de um item, sendo hierárquicos e assimétricos. Assim, parece forçado estabelecer um argumento independente para todos, a menos que ele seja, antes, um argumento dependente (a semelhança depende do argumento suplementar que introduz hierarquia), dado que não há um só caso que não o apresente. Ou para Aristóteles a semelhança e a analogia envolvem hierarquia, o que seria estranho sustentar, ou a relação não é verdadeiramente de semelhança e de analogia lá onde parecem ser, mas de significação focal, ou, talvez, ele realmente estabeleça em todos os casos um argumento suplementar, mas esse

estabelecimento é tão necessário a ponto de depender dele a autenticidade da unidade conceitual que se diz por semelhança ou por analogia. Contudo, o que parece claro é que as relações por prazer e por utilidade são chamadas de amizades apenas *κατὰ συμβεβηκός*.

A mudança de tratamento dispensada por Aristóteles à relação entre os tipos da amizade que se observa da *EE* para a *EN* pode ser um indicativo de que, no primeiro caso, os três tipos de amizade são considerados legítimos, enquanto que, no segundo caso, apenas a amizade pelo caráter é considerada legítima, as demais detendo uma relação de semelhança ilegítima com aquela. Tal interpretação seria corroborada pelo fato de que, se Aristóteles ainda considerasse os três tipos legítimos e tomasse como satisfatória a concepção por ele apresentada na *EE*, restaria desnecessária uma alteração tão significativa na compreensão do conceito de amizade da *EE* para a *EN*. Claro que isso apenas faz sentido se considerarmos que a *EE* consiste em um escrito anterior e ainda imaturo com relação à *EN* no que tange ao pensamento ético aristotélico. Contudo, essa consideração acerca da *EE* com relação à *EN* não é difícil de sustentar. Ao contrário, tal posição é largamente adotada por grande parte dos comentadores, inclusive por Zingano (2003, p. 19).

Além disso, a relação de semelhança é um recurso muito utilizado por Aristóteles quando pretende ilegitimar o uso de um dado conceito. Zingano (2015, p. 216-217) cita como casos em que a relação de semelhança é ilegítima, apenas na *EN*: as discussões sobre a coragem (III 1115a 19) e acrasia ou incontinência (VII 1147b 34; 1148b 6, 10, 12; 1149a 3, 23). Há ainda em outras obras, p. ex., *DA* II 412b 17-22, *Met. Z* 1036b 30-2 e 1040b 6-10. Sugere Zingano (2015), no entanto, que um caso de relação de semelhança legítima pode ser observado na discussão acerca da justiça na *EN*, em que a justiça entre mestre e escravo, pai e filho ou marido e esposa parecem ser considerados casos próprios de justiça por uma relação de semelhança com a justiça política, com o argumento acessório de que os círculos familiares e econômicos são partes naturais da cidade, ou seja, outra espécie de “aninhamento”. Essa interpretação pode ser enfraquecida se a análise da relação de semelhança, nesse caso específico da amizade, for observada como relacionada à relação de ser acidental (*κατὰ συμβεβηκός*). Assim, utilidade e prazer não seriam configurados apenas como apresentando uma relação de semelhança com a amizade pelo caráter, mas como tipos de “amizade” apenas por acidente.

Uma objeção mais sutil a se considerar os três tipos de amizade na *EN* como igualmente legítimos é que, conforme Aristóteles, a amizade é uma

virtude, ou envolve virtude (VIII 1155a 4-6). Acerca da relação entre virtude e amizade, comenta Aspásio, em 158, 5-159, 3:

[...] De fato, é possível dizer que o amor é uma das virtudes, assim como a coragem e temperança e cada uma das virtudes de caráter. Pois, de fato, ele trata de sentimentos e ações como o resto das virtudes, já que o amor é um sentimento e existem ações que dele decorrem. Além disso, o amor pode ser dito uma mediedade entre a lisonja e alguma disposição sem nome, como uma certa agressividade ou grosseria que são características de quem não é naturalmente inclinado a conversar tendo em vista ser agradável (cf. 4.9, 1128b1). [...] De acordo com o precedente pode-se talvez dizer que o amor é uma virtude. Mas uma vez que o amor parece ser uma coisa característica de uma pessoa virtuosa e pertencer apenas àqueles que são perfeitamente bons, o amor em vez disso parece ser relacionado à virtude. É possível atribuí-la a uma das virtudes, a saber, justiça. Pois a justiça é um tipo de igualdade distributiva e o amor confere igualdade entre amigos. Pois é necessário que aqueles que são realmente amigos sejam iguais, e assim o amor seria parte da justiça. Por isso ele disse que o amor é uma virtude, ou relacionado à virtude¹² (tradução nossa).

É difícil compreender como seria possível à amizade ser uma virtude, ou envolver virtude, se tiver como objeto a utilidade ou o prazer, sem mais. E isso porque aquilo que é útil ou prazeroso não necessariamente será bom. Afinal, se o que é verdadeiramente prazeroso é aquilo considerado assim pelo prudente (X 1176a 15-20), e se os amigos não são virtuosos e detêm relação de amizade baseada no prazer, tal prazer pode ser daquele tipo que aparece como prazer às pessoas corrompidas. Essa relação não teria relevância ética (ou melhor, teria relevância ética às avessas, como modelo de relação que promove o que é mau) e mais se assemelharia a um vício do

¹² “[...] *In fact, it is possible to call love one of the virtues just like courage and temperateness and each of the character-based virtues. For, indeed, it too is about feelings and actions like the rest of the virtues, since there are loving actions and loving is a kind of feeling. Furthermore, love might be called a mean between flattery and some nameless disposition, such as a certain fierceness or churlishness that is characteristic of a person who is not naturally inclined to converse with a view to giving pleasure (cf. 4.9, 1128b1). [...] Looking to the preceding one might perhaps say that love is a virtue. But insofar as love seems to be a thing characteristic of a virtuous person and to belong to those only who are perfectly good, love would seem rather to be connected with virtue. It is possible to assign it to one of the virtues, namely justice. For justice is a kind of distributive equality and love confers equality upon friends. For it is necessary that those who are really friends be equal, and thus love would be a part of justice. This is why he called love either a virtue or connected with virtue.*”

que a uma virtude, não se referindo de modo algum à excelência da função própria humana.

Assim, não nos parece que a definição de amizade seja restrita às condições apresentadas em VIII 1155b 30-1156a 9. Veja-se, por exemplo, em IX 1166a 1-15, onde Aristóteles afirma que um amigo pode ser definido (i) como aquele que deseja e faz, ou parece desejar e fazer o bem no interesse de seu amigo, ou (ii) como aquele que deseja que seu amigo exista e viva, por ele mesmo, como as mães fazem aos seus filhos, ou (iii) como aquele que vive na companhia do outro, ou (iv) que tem os mesmos gostos que ele, ou (v) que compartilha os pesares e alegrias de seu amigo. E a discussão seguinte, em IX 1166a 15-20, em que Aristóteles argumenta que o modo como o virtuoso lida consigo mesmo parece atender a todas essas possíveis definições. Ora, se todos os tipos de amizade fossem considerados igualmente legítimos, e a definição estrita de amizade fosse aquela de VIII 1155b 30-1156a 9, considerando que em todos os três tipos estaria presente o desejar o bem do outro no interesse dele próprio (*εὐνοεῖν*), por que insistir tanto na importância da amizade entre virtuosos e fornecer outras possíveis definições de amizade que parecem ser pertinentes apenas a esse último tipo de amizade?

Nesse sentido, o trecho VIII 1155b 30-1156a 9 parece indicativo, de fato, de um esboço definicional. Todavia, talvez esse esboço não se complete com o reconhecimento de que apenas na amizade pelo caráter seja pertinente o “querer bem do outro no interesse dele próprio”. Acreditamos que a definição estrita de amizade na *EN* (se é que se pode fornecer uma), com relevância ética, é o querer bem do outro pelo outro, recíproco e reconhecido por ambas as partes, “em razão do caráter”. Isso é indicado, principalmente, pelo trecho VIII 1156a 10-20, em que Aristóteles diz que apenas na amizade entre virtuosos se ama o próprio amigo, o que não parece ocorrer nas amizades por prazer ou por utilidade, nas quais aquilo que realmente se ama é o prazer ou a utilidade proporcionada pela relação.

Ou ainda, é possível que se deva compreender “querer bem do outro no interesse dele próprio” conforme o prudente o faria, visto que a benevolência que o prudente destina a seu amigo constitui-se de um “querer bem no interesse do outro” que é fundamentalmente distinto daquele que seria objeto dos outros tipos de amizade, nos quais o “querer bem no interesse do outro” apenas ocorre acidentalmente, mas não de forma regular.

Por isso, nos parece que a amizade genuína, ao menos na *EN*, seria apenas a amizade entre virtuosos. Nesse caso, não se quer dizer que as relações baseadas no prazer ou na utilidade tenham um caráter necessariamente

negativo, mas apenas que tais relações não podem ser consideradas como amizades em sentido próprio na *EN* por não satisfazerem, principalmente, ao critério de promoção da excelência humana.

3. CONCLUSÃO

Aspásio (2014), Irwin (1999) e Pakaluk (1998, 2009), compreendem a amizade descrita por Aristóteles na *EN* como uma disposição recíproca, consciente e benevolente, capaz de ocorrer apenas entre agentes virtuosos. De outra banda, autores como Cooper (1977) e Zingano (2015), compreendem a amizade como uma relação afetiva, benevolente, recíproca e consciente entre pessoas, sejam elas virtuosas ou não. Tanto Cooper quanto Zingano compreendem que prazer e utilidade podem ser objetos de benevolência e que em tais casos ocorreria um “fazer X para Y pelo próprio Y”, configurando as amizades por prazer e por utilidade apresentadas na *EN* como relações de amizade legítima.

Após a análise sobre os diferentes tipos de amizade e os diferentes objetos de estima, investigou-se a possibilidade da legitimidade da amizade por prazer e por utilidade no texto aristotélico, averiguando se a controvérsia acerca do critério da benevolência entre os comentaristas poderia ser de algum modo aclarada. Um dos pontos que se pretendeu discutir foi se a benevolência é um simples querer bem ao outro, ou é um querer bem ao outro pelo outro.

Pode-se entender que nada impede que nas relações por prazer e por utilidade existam traços de altruísmo. Por outro lado, os traços de altruísmo eventualmente existentes nas relações por prazer e por utilidade parecem ser meramente acidentais: mesmo que possam ocorrer nesses tipos de amizade, isso não parece suficiente para considerá-las como amizades legítimas (em sentido ético). Pelo menos no que diz respeito à investigação conduzida por Aristóteles na *EN*.

[Recebido em janeiro/2023; Aceito em abril/2023]

- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Translated by T. Irwin. Cambridge: Hackett Publishing Co., 1999.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- ARISTÓTELES. *Métaphysique*. Présentation et traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin. Paris: Flammarion, 2008.
- ASPASIUS. *On Aristotle Nicomachean Ethics* 1-4, 7-8. Translated by David Konstan. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- COOPER, J. Aristotle on the Forms of Friendship. *Review of Metaphysics*, n. 4, v. 30, 1977, p. 619-48.
- IRWIN, T. Introduction, Glossary and Notes. In: ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Translated by T. Irwin. Cambridge: Hackett Publishing Co., 1999.
- PAKALUK, M. *Nicomachean Ethics*: VIII and IX. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- PAKALUK, M. *Friendship*. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). *Blackwell Companion to Aristotle*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- STEFANI, J. Boa deliberação (*eubolia*) e o problema da moralidade dos meios em Aristóteles. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 144, dez./2019, p. 609-628.
- STEFANI, J.; CARVALHO, W. Uma investigação sobre o caráter (*étos*) e as virtudes morais na *Ética Nicomaqueia*. *Hypnos*, São Paulo, v. 36, 1º sem., 2016, p. 93-110.
- ZINGANO, M. The conceptual unity of friendship in the *Eudemian* and the *Nicomachean Ethics*. *Apeiron*, n. 2, v. 48, 2015, p. 195-219.
- ZINGANO, M. Dispersão categorial e metafísica em Aristóteles. *Discurso*, n. 33, 2003, p. 9-34.

A *PURA VOLUPTAS* DE LUCRÉCIO COMO FRUIÇÃO DO DESEJO SEXUAL (*DE RERUM NATURA* 4. 1030-1287)

LUCRETIUS' *PURA VOLUPTAS* AS ENJOYMENT OF SEXUAL DESIRE
(*DE RERUM NATURA* 4. 1030-1287)

ANDRÉ FERNANDES SILVEIRA*
FABIO DA SILVA FORTES**

Resumo: Este artigo se concentra em analisar a passagem 4.1030-1287 do poema *De rerum natura* de Lucrécio, na qual o poeta-filósofo discorre sobre o amor e o prazer sexual. Nesse sentido, apresentamos, inicialmente, considerações que visam a compreender o lugar da *pura voluptas* entre a classificação dos desejos naturais e não necessários segundo Epicuro, para, na sequência, expor o que Lucrécio denomina de Vênus vulgívaga e sua relação com os simulacros do amor que atormentam os amantes. Nossa meta, ainda, é analisar se há, entre as manifestações de Vênus, a possibilidade de um amor mais comedido que seria um tipo de amor conjugal ou marital.

Palavras-chave: Amor; Vênus; prazer sexual; desejo.

Abstract: This article focuses on analyzing passage 4.1030-1287 of Lucretius's poem *De rerum natura*, in which the poet-philosopher discusses love and sexual pleasure. In this sense, we present, initially, some considerations for understanding the place of *pura voluptas* in the classification of natural and non-necessary desires according to Epicurus, passing on to expose what Lucretius means by calling *vulgivagaque* Venus and that term's relationship to the simulacra of love that torment lovers. Our objective is also to analyze whether there is, among the manifestations of Venus, the possibility of a more measured love that would be a type of conjugal or marital love.

Keywords: Love; Venus; sexual pleasure; desire.

* Pesquisador na Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, Brasil. E-mail: andrefernandes-tolkien@hotmail.com.

** Professor de grego e latim na Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, Brasil. E-mail: fabio.fortes@ufjf.br

Titus Lucretius Carus (99-55 a.C.) foi o principal expoente da filosofia epicurista na Roma do século I a.C.¹ Sua única obra que nos chegou praticamente completa, o poema *De rerum natura*², é uma das mais proeminentes fontes para se entender a filosofia epicurista, sobretudo porque a quase totalidade das obras de Epicuro (341-270 a.C) se perdeu ao longo do tempo, delas se conservando apenas algumas epístolas e máximas. Sobre a vida de Lucrécio sabe-se muito pouco, e a principal referência é a de Jerônimo de Estridão que, no seu *Chronicon ou Temporum Liber*, afirma que Lucrécio nasceu no ano 99 a.C, teria ingerido uma poção de amor que o fez perder a sanidade e, nos intervalos dessa loucura, produziu alguns livros que Cícero teria editado. Além disso, teria cometido suicídio aos 44 anos de idade.³

Na passagem de Jerônimo, chama a atenção a menção ao suposto amor que teria acometido Lucrécio em sua vida, o que sugere que o tema do “amor”, escopo deste artigo, tenha sido de alguma forma percebido, ainda no mundo antigo, como central para a compreensão da vida deste poeta-filósofo. Nesse sentido, tal afirmação, mesmo que anedótica, pressupõe uma análise detalhada de como o poeta trata do amor em seu poema para destacar quais suas influências na vida humana.

Lucrécio se insere na tradição filosófica denominada atomismo⁴, que remonta até Leucipo de Abdera e Demócrito, e desenvolve, mais especificamente, o atomismo de Epicuro. Lucrécio também se utiliza do recurso da poesia para expressar e transmitir a filosofia. Em sua obra, a filosofia epicurista é vista como um remédio amargo (*absinthi amarum*), embora necessário, ao

¹ O epicurismo também floresceu em Roma no período republicano, que é o de Lucrécio, através de vários outros filósofos, como o matemático epicurista Filônides de Laodicéia e o contemporâneo de Lucrécio Filodemo de Gádara (cf. Sedley, 2009, p. 31).

² Para as citações em latim do poema de Lucrécio, cotejaremos a edição crítica de C. Bailey, *De rerum natura. Libri Sex*. London: Oxford University Press, 1947. Para os versos em português, utilizaremos a tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves, *Sobre a Natureza das Coisas* (edição bilingue). Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

³ Cf. Titus Lucretius poeta nascitur, qui postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit, anno aetatis XLIV. Disponível em: https://www.tertullian.org/fathers/jerome_chronicle_06_latin_part2.htm

⁴ Apesar de haver o termo latino *atomus*, ele não é utilizado por Lucrécio em nenhum momento de seu poema. O poeta utiliza, entre outros termos, sementes das coisas (*semina rerum* 1.59) e primórdios das coisas (*primordia rerum* 1.55) para se referir aos corpúsculos indestrutíveis.

passo que a poesia, por sua vez, é como um doce mel (*dulci mellis*) que se passa na borda da taça para suavizar o amargor do remédio que precisa ser tomado (1.943-946). Nesse sentido, a forma poética escolhida por Lucrecio, a saber, um poema épico em hexâmetros datílicos e com traços de poesia didática, auxilia a compreensão e a divulgação da filosofia epicurista.⁵

Como indica Conte, as imagens e os exemplos utilizados por Lucrecio em seu poema representam o aspecto emocional de um discurso intelectual que visa a se tornar, acima de tudo, a descrição de uma grande potência poética (Conte, 1994, p. 171). Nesse sentido, porque Lucrecio busca exprimir a filosofia por meio da poesia, ele não é apenas um mero disseminador da doutrina atomista e um transmissor tardio da filosofia de Epicuro, mas um poeta-filósofo original que potencializa essas perspectivas em seu poema *De rerum natura*.

O poema de Lucrecio é dividido em seis cantos ou livros, e os temas principais estão distribuídos resumidamente da seguinte maneira: o Canto I é destinado à apresentação geral de todo o poema, com uma apologia ao bem viver e à negação de toda superstição religiosa que pudesse interferir na vida dos homens, além de uma breve introdução ao atomismo que será tratado de maneira detalhada no canto seguinte; no Canto II, Lucrecio desenvolve o que compreende ser a natureza das coisas, ou seja, o corporalismo como a base de compreensão da realidade, sendo que esta é constituída por corpúsculos ou sementes (*semina rerum*) e o vazio; o Canto III é destinado à ânima (*anima*) e ao ânimo (*animus* ou *mens*), de que são constituídos e como se relacionam com o corpo; no Canto IV, desenvolve-se, sobremaneira, a canônica epicurista, a saber, a teoria dos simulacros ou representações que recebemos ou criamos, além da discussão sobre o amor e o prazer sexual já no final do canto; os Cantos V e VI têm por finalidade tratar das coisas da natureza que podemos perceber, como os corpos celestes, as montanhas, os rios etc., além da própria história da humanidade nessa perspectiva.

Não parece ser por acaso que a reflexão sobre o amor se situa no final do canto IV, logo após o desenvolvimento da teoria dos simulacros ou das imagens. A passagem não se dá de modo abrupto, mas sim como uma continuação (4.1030) da discussão em torno dos simulacros, do que decorrem a

⁵ É difícil saber a real posição de Epicuro sobre a poesia como divulgação da filosofia, mas é possível que ele a teria condenado pela excessiva ligação aos mitos, especialmente a poesia homérica como base de educação dos gregos (cf. Conte, 1994, p. 157). De qualquer maneira, para Epicuro, a serenidade da vida é fruto não da compreensão dos mitos, mas da natureza (Cf. *Carta a Heródoto*, 37).

tópica dos sonhos eróticos, das poluções noturnas e, finalmente, do desejo sexual. Tudo isso ressalta uma estreita ligação entre os simulacros e a temática do amor.

No entanto, tal como pretendemos examinar ao longo desse artigo, parece haver constantemente o risco de malefícios no que diz respeito à fruição do prazer sexual quando este está carregado de simulacros provenientes do *amor*, o que pode ocasionar ansiedade e angústia no amante e comprometer a relação erótica. Parece ser isso, para Lucrécio, que se trata de procurar evitar, não o desejo sexual *per se*, mas sim os simulacros do amor que provocam perturbações na mente e dificultam a busca do prazer sexual puro.

Eis, portanto, a problemática do tema que delimitamos: o amor e seus possíveis malefícios; tema este que o poeta-filósofo consagrou ao final do canto IV de seu poema entre os versos 1030-1287. Nesse sentido, pretendemos analisar a passagem em questão tendo por objetivo ressaltar três tópicos: 1. estabelecer um lugar para a *pura voluptas* de Lucrécio entre a classificação dos desejos naturais e não necessários de Epicuro; 2. expor o que Lucrécio denomina de Vênus vulgívaga (ou Vênus vagabunda) e sua relação com os simulacros de amor que atormentam os amantes; e 3. analisar se há, entre as manifestações de Vênus, a possibilidade de um amor mais comedido que seria um tipo de amor conjugal ou marital.

O DESEJO SEXUAL COMO NATURAL E NÃO NECESSÁRIO: EPICURO E LUCRÉCIO

Nam certe purast sanis magis inde voluptas quam miseris. (4.1075-1076)

“Pois, é certo, o prazer é mais puro aos homens saudáveis que aos miseráveis.”

Os temas do prazer e do desejo sexual não eram alheios a Epicuro. Segundo a doxografia, depois de comprar um terreno nos arredores de Atenas com o dinheiro arrecadado de doações, e de estabelecer seu famoso “Jardim” em Atenas, no ano 306 a.C, Epicuro teria reunido em torno de si muitos adeptos de sua filosofia. De acordo com Diógenes Laércio, podem ter participado de sua escola várias cortesãs, especialmente uma cortesã de nome Leôntion que parece ter sido muito importante para o círculo, pois até mesmo Epicuro teria endereçado cartas a ela (*DL.* 10, 6). Além disso, entre as cerca de trezentas obras que pode ter produzido, uma chama a atenção pelo seu título: *Do Amor (Peri Erotos)* (*Ibidem.* 10, 27). É possível que Epicuro tenha tratado do desejo e do prazer sexual de forma mais detalhada nessa obra que, no entanto, não chegou à posteridade. O testemunho doxográfico sugere,

portanto, que, se várias cortesãs provavelmente frequentavam o círculo, o filósofo do Jardim não era avesso ao tema do prazer sexual.

Epicuro faz, em sua ética, uma classificação hierárquica dos desejos⁶. Os desejos naturais e necessários estão ligados à nossa constituição fisiológica, como o desejo de comer e beber, e precisam ser supridos para restaurar as faltas do nosso organismo, portanto, sua satisfação é necessária para a sobrevivência; os desejos não naturais e não necessários ou vãos (*kenai*) são desejos ligados às vãs opiniões e são insaciáveis, como a busca pela riqueza, o poder, a glória etc.; já os prazeres naturais e não necessários são aqueles que podem ser realizados, mas não ocasiona a morte se não for desfrutado. Nesse caso, o desejo sexual parece se enquadrar como um desejo natural e não necessário, pois sua realização não permite ao organismo um estado de repleção ou supressão de uma falta, como os desejos naturais e necessários, mas de uma perda de átomos.⁷

Ainda sobre o desejo sexual, é dito⁸ o seguinte nesta sentença:

Percebo que em ti o impulso carnal propete impetuosamente ao encontro amoroso. No que te concerne, desde que não violes nenhuma lei, não agridas aquilo que foi honestamente estabelecido pelo costume, não causes dissabor aos próximos, não maltrates teu corpo ou desperdices o necessário, segue tua escolha conforme tua inclinação. É impossível, contudo, não ser afetado ao menos por um desses inconvenientes. As paixões amorosas, com efeito, nunca fazem bem; afortunado aquele a quem elas não fazem mal (SV, 51. Trad. de João Martin de Moraes).

É possível concluir com a passagem que não há uma proibição absoluta da realização do desejo sexual, mas uma dissuasão, um conselho de afastamento caso ele possa se constituir um mal à tranquilidade da alma (*ataraxia*). De acordo com Nussbaum, os desejos naturais e não necessários, no qual se encontra o desejo sexual, têm sua origem em nossa constituição natural, não nas convenções sociais, por esse motivo eles podem ser negligenciados sem comprometerem nossa condição de felicidade (Nussbaum, 1994,

⁶ Essa classificação dos desejos, se são naturais e necessários ou não, encontra-se na *Carta a Meneceu*, 127 e 131.

⁷ Um problema a ser levantado diante dessa ideia parece ser a espécie humana, ou seja, se o desejo sexual não fosse realizado pela espécie humana ocasionaria necessariamente o fim da espécie.

⁸ Essa sentença possivelmente é de Metrodoro, discípulo do Jardim e amigo próximo de Epicuro, mas a maioria dos comentadores tomam essa ideia como sendo de Epicuro (cf. Nussbaum, 1994, p. 151 e Brown, 1987, p. 110 para a sentença 80 que contém a mesma ideia da sentença 51).

p. 151). Nesse sentido, como indica o passo 132 da *Carta a Meneceu*, a relação sexual com garotos e mulheres não é absolutamente necessária para garantir uma vida tranquila.

Epicuro parece indicar, neste mesmo passo da *Carta a Meneceu*, que o desfrute do prazer sexual precisa passar pelo crivo da razão, com outras palavras, somente uma reflexão sóbria pode determinar cada escolha e cada recusa em se buscar o prazer sexual. Segundo Laércio, Epicuro teria afirmado em sua obra *Do fim supremo (Peri Telous)* que não haveria como conceber o bem se se excluísse os prazeres do paladar, os prazeres do sexo e os prazeres da audição ou da contemplação da beleza (*DL*, X, 6). Assim, tudo leva a crer que o sábio epicurista não pode prescindir, por um lado, do desejo sexual porque é natural e, por outro lado, do prazer sexual, porque ele faz parte da reflexão sobre a vida boa na medida em que pode ser desfrutado com a devida cautela de seus possíveis males. No entanto, como sugere Brown, a preocupação de Epicuro parece não ser com o prazer sexual em si, mas sim com a perturbação que o amor pode causar, pois é preciso calcular o prazer de curta duração do prazer sexual contra os males potencialmente envolvidos em sua aquisição para não sacrificar o estado mais elevado de calma física e mental (Brown, 1987, p. 118).

Essa pequena digressão, a partir do pensamento de Epicuro, visa a melhor delinear a problemática que nos move, que é compreender a posição de Lucrecio sobre o prazer sexual ao defender a *pura voluptas*, ou seja, um puro prazer sexual que é liberto de perturbações. Apesar do marco temporal que diferencia Epicuro de Lucrecio, o poeta parece querer transmitir e popularizar, ao seu modo, a filosofia epicurista, razão pela qual não quer rivalizar (*contendat*), mas sim colocar seus pés sob as pegadas deixadas por Epicuro (3.1-7). Em suma, para Epicuro há determinados desejos, como os naturais e não necessários, dentro dos quais se enquadra o desejo sexual. O desejo sexual quando se mescla com os simulacros do amor geram enormes perturbações na mente do amante, pois este não sabe como dar vazão, de maneira prudente, ao desejo sexual acumulado. É preciso destacar, já de início, e iremos analisar pormenorizadamente, que para Lucrecio o amor não é a mesma coisa que desejo sexual, ou seja, o desejo sexual é uma manifestação fisiológica, já o amor está carregado de simulacros que causam perturbação no amante. Como pretendemos mostrar à frente, esse é o ponto de partida para que Lucrecio reflita sobre esse tema no final do Canto IV de seu poema.

O caminho seguido por Lucrécio, inicialmente e como Epicuro, é o de que o desejo sexual é inexorável, ou seja, ele tem uma origem fisiológica e, portanto, natural:

Para aqueles aos quais a semente primeiro aparece à
flor da idade, e assim que madura dispõe-se nos membros,
os simulacros de fora se agregam, de todos os corpos,
claras promessas de tenras cores das peles e faces,
excitando os túrgidos membros repletos de sêmen (4.1030-1034).⁹

Como se depreende da passagem, o desejo sexual é natural porque tem por origem o próprio corpo em sua juventude. Nesse sentido, a força do desejo sexual que se manifesta através dos sonhos eróticos é tão forte que chega a provocar os jovens, excitando-os com imagens, a lançarem o sêmen no corpo que causou tal desejo sexual (4.1046-1048).¹⁰

Inicialmente, a perturbação na mente do amante parece surgir na medida em que o corpo da amada, que seria a causa do desejo sexual, não se encontra presente. Nesse sentido, por exemplo, o corpo da mulher amada é causa do surgimento do desejo sexual, mas também se constitui como finalidade, razão pela qual o amante quer vazar seu desejo naquela que lhe proporcionou tal paixão. No entanto, já é tarde, aponta Lucrécio, pois após o perturbador amor carregado de simulacros se instalar, a fria ansiedade acomete o amante (4.1060).

Todo o jogo do amor parece se encontrar naquilo que Lucrécio, tal como Epicuro, entende por simulacros (*simulacra*)¹¹. Lucrécio define o fenômeno dos simulacros da seguinte maneira:

Ora, aqueles que chamo de simulacros das coisas
são lançados para todos os lados e todas as partes.
Mas como só os nossos olhos permitem-nos ver qualquer coisa,
dessa forma ocorre que, pra qualquer lado que olhemos,
tudo que ali se encontrar fere os olhos com cor e figura.

⁹ Cf. *tum quibus aetatis freta primitus insinuat sêmen, ubi ipsa dies membris matura creavit, conveniunt simulacra foris e corpore quoque nuntia praeclari vultus pulchrique coloris, qui ciet irritans loca turgida semine multo.*

¹⁰ Lucrécio indica que o desejo sexual pode ser causado também por um rapaz com membros efeminados (4.1053), o que indica o amor homossexual, mas a perspectiva na qual o poeta trata em seus versos é heterossexual, ou seja, é sempre do ponto de vista do amante que busca a amada. Para Epicuro, o amor homossexual também é perfeitamente compartilhado (cf. *Carta a Meneceu*, 132).

¹¹ Lucrécio também utiliza *effigies*, *figura* e *imago*. Para os simulacros (*eidola*) em Epicuro, cf. *Carta a Heródoto*, 48 e 49.

E qual seja a distância em que a coisa se encontre afastada é a imagem que faz com que a nós se conheça e se veja. Pois, assim que lançada, de imediato ela empurra o ar que se localiza entre ela, a imagem, e os olhos: todo esse ar, então, vem banhar as nossas pupilas, gentilmente desliza até que nos olhos penetra (4. 239-249).¹²

Assim, os simulacros são as múltiplas emanações dos corpos compostos (por exemplo, uma cadeira, uma árvore, a pessoa amada etc.), ou seja, como uma casca ou membrana (4.30), os simulacros se desprendem da superfície dos objetos e impressionam os nossos sentidos. Além disso, no sono, o ânimo (*animus, mens*) se encontra fragilizado e não consegue distinguir o falso das coisas que são verdadeiras (4.764), sofrendo, assim, o jogo dos sonhos: como numa espécie de cinema mental, os simulacros se movem em grande velocidade, fazendo com que realmente acreditemos em sua veracidade. Nesse sentido, como aponta Sponville, a reflexão sobre o amor parece pressupor um estudo dos simulacros, esses temas estão intrinsecamente ligados porque simulacros e desejos são, para Lucrecio, a própria essência do amor (Sponville, 2001, p. 276). Acontece também, como sugere o poeta, de o conteúdo dos sonhos estar ligado às nossas ocupações e desejos como, por exemplo, alguém que tem sede em vigília, frequentemente sonha com água durante o sono (4.1025-1026), os advogados sonham com as causas conduzidas (4.966) e os generais frequentemente sonham com as batalhas (4.967).¹³

Desse modo, aquele que sofre por amor, tal como o sedento por água quer matar sua sede, parece procurar desesperadamente, mas sem sucesso, possuir os simulacros daquela que causa tal amor, ou seja, os simulacros da amada. Ainda, até mesmo durante o ato da relação sexual a perturbação se faz presente:

Então, no momento preciso do enlace,
todo o ardor dos amantes flui em errâncias incertas,

¹² Cf. “*Nunc e aquae dico rerum simulacra feruntur undique et in cunctas iaciuntur didita partis. Verum nos oculis quia solis cernere quimus, propterea fit uti, speciem quo vertimus, omnes res ibi eam contra feriant forma atque colore et quantum quaeque ab nobis res absit, imago effict ut videamus et internoscere curat. Nan cum mittitur, exemplo protrudit agitique aera qui inter se cunque est oculosque locatus, isque ita per nostras, acies perlabitur, omnis et quase perterget pupilas atque ita transit.*”

¹³ Nos versos 4.962-1037, Lucrecio fornece ainda inúmeros exemplos de como os sonhos podem explicitar os desejos e ocupações, não só dos homens, mas também dos animais, como os cães de caça que, durante o sono, emitem latidos e balançam as patas como se estivessem em plena caça (4.990-993).

nem se dão conta de quem goza antes, as mãos ou os olhos.

O que desejam apertam tão firme que ferem os corpos,
com frequência cravam os dentes nos leves beicinhos,
e batalham com beijos, pois seu prazer é impuro,
as ferroadas invisais instigam a ferir até mesmo

tudo o que cause que surjam sementes da fúria e da raiva (4.1076-1083).¹⁴

Podemos concluir com a passagem que no próprio ato da relação sexual parece haver um sofrimento mútuo, os amantes buscam possuir um ao outro como gostariam de fazer também com os simulacros. Não conseguem, e por isso se mordem e provocam dores no corpo, como que tentando perderem-se um no corpo do outro, mas tudo isso em vão (4.1110-1111)¹⁵, razão pela qual o prazer que permeia a relação é impuro (4.1081).¹⁶ Segundo Nussbaum, o amante, em seu desespero e passividade tomado pelos simulacros do amor, possui a falsa crença de que pode obter um absoluto controle sobre a fonte de seu amor. Ainda, ele pretende devorar a pessoa amada, especificamente essa pessoa e nenhuma outra, porque acredita firmemente que essa pessoa parece ser divina e perfeita, em suma, seu caminho ininterrupto para a felicidade (Nussbaum, 1994, p. 174).

Nesse sentido, parece haver uma ilusão causada pelo amor que acomete os amantes fazendo com que pensem que precisam devorar ou deglutir os amados, por isso as imagens que Lucrécio utiliza do prazer impuro na relação sexual são carregadas de dentes, bocas e afins, tudo isso possivelmente para indicar que o prazer sexual não pode ser desfrutado se for entendido como um desejo natural e necessário. Como indica Lucrécio, o prazer do alimento se limita à língua, depois de engolido, perde-se o prazer (4.627-629). Da mesma forma, quando se deseja “ingerir” a pessoa amada, tudo indica que se perde o prazer sexual. De acordo com Brown, os amantes acometidos pelo amor têm a ilusão de que o desejo sexual só pode ter seu término devorando a pessoa amada, fazendo dela uma refeição como a comida e a bebida que satisfazem os desejos naturais e necessários. No entanto, o equívoco está

¹⁴ Cf. *etenim potiundi tempore in ipso fluctuat incertis erroribus ardor amantum nec constat quid primum oculis manibusque fruuntur. quod petieri, premunt arte faciuntque dolorem corporis et dentis inlidunt saepe labellis osculaque adfligunt, quia non est pura voluptas et stimuli subsunt qui instigant laedere id ipsum quodcumque est, rabies unde illaec germina surgunt.*

¹⁵ Interessante contrastar essa posição de Lucrécio com o discurso de Aristófanes no *Banquete* de Platão, no qual a união dos corpos é a finalidade do amor (cf. *Banquete*, 191d).

¹⁶ Cf. *quia non est pura voluptas.*

justamente aí, porque o desejo sexual precisa ser colocado para fora, e não ingerido (Brown, 1987, p. 75-76).

Portanto, Lucrécio parece se contrapor a esse prazer impuro da relação sexual, o que denomina de puro prazer (*pura voluptas*), que consiste no prazer sexual que pode ser desfrutado sem as perturbações provenientes dos simulacros do amor, razão pela qual ele é uma característica dos homens saudáveis (4.1075-1076). A *pura voluptas* de Lucrécio pode ser compreendida como um desfrute saudável do desejo sexual. Desse modo, o poeta procura suavizar a relação sexual mostrando que os simulacros provocados pelo amor podem ser muito danosos e, por isso, faz uma apologia da *pura voluptas*.

A VÊNUS VULGÍVAGA OU VAGABUNDA

Nec Veneris fructu caret is qui vitat amorem. (4.1073)
“Quem evita o amor não se priva do fruto de Vênus.”

No poema de Lucrécio, Vênus assume variadas formas e se manifesta de diferentes maneiras. De acordo com Elizabeth Asmis, algumas hipóteses podem ser levantadas para indicar o motivo de o poeta invocar a deusa logo no início do Canto I de seu poema (1.1-49): 1) Lucrécio estaria seguindo uma tradição poética de invocação ao pedir auxílio à deusa; 2) Ele estaria dando a seu poema um cenário romano, invocando, assim, a ancestral dos romanos; 3) Ele estaria honrando Mêmio invocando a deusa patrona de sua família; 4) Ele estaria prestando homenagem à Afrodite de Empédocles; 5) Ele veria Vênus como uma representação alegórica das forças criativas na natureza ou prazer (Asmis, 2007, p. 88).¹⁷

Não pretendemos aqui desenvolver todas essas hipóteses, mas a hipótese 5 parece dar um indício de como Lucrécio concebe a figura de Vênus. O poeta se refere à Vênus, em sua invocação, como a mãe dos enéades, volúpia dos homens e deuses (1.1), ou seja, uma força geradora (*Aeneadum genetrix*) ou progenitora da *natura*. Desse modo, é possível notar que a invocação feita no início do Canto I parece ser diferente de como Vênus se manifesta no final do Canto IV. No Canto I, Vênus é como uma força da natureza que embala e dá vida a animais, pássaros (1.12-13) e até mesmo aos campos e

¹⁷ Ernout, na introdução da sua tradução francesa do *De rerum natura*, parece ressaltar apenas que Lucrécio está fazendo um agrado à Mêmio, seu interlocutor passivo ao longo do poema, ao invocar Vênus (cf. Ernout, 1920, p. XI).

rios (1.17-18); no final do Canto IV, Vênus se manifesta especificamente nos seres humanos através do desejo sexual.

Mas serão Vênus e “amor” uma só e mesma coisa? Lucrécio no verso 1058 diz o seguinte: tal é Vênus para nós, e o nome do amor provém dela (*Haec Venus est nobis; hinc autemst nomen amoris*). Este “para nós” (*est nobis*) parece indicar que Vênus se manifesta para nós através do *amor*, mas há uma diferença entre o amor, que para Lucrécio é danoso ao amante, pois gera perturbações, e Vênus tal como foi entendida no Canto I, ou seja, uma indutora do desejo físico, natural. Assim, como sugere Nussbaum, tudo parece indicar que *Venus* é natural, uma auxiliadora do desejo e do gozo, e o “amor” é artificial, isto é, um produto da sociedade (Nussbaum, 1994, p. 148).¹⁸

A grande preocupação de Lucrécio, no Canto IV, parece não ser com as manifestações de Vênus no desejo sexual, pois este é natural, mas sim com o amor, razão pela qual o poeta indica que quem evita o amor não se priva do fruto de Vênus, ou seja, do desejo sexual, antes colhe alegrias isentas de pena (4.1073-1074). Nesse sentido, *amore* e desejo sexual assumem dimensões opostas, porque é justamente no amor que os simulacros podem se instalar e causar enorme perturbação no amante.

Para Lucrécio, não adiantaria o amante buscar fugir ao ser tomado de amor, o afastamento é apenas um recurso momentâneo, pois os simulacros da pessoa amada continuam com o amante e povoam sua mente (4.1061-1062). Como sugere Brown, o problema do amor acomete o amante quando este tem um desejo apaixonado por um corpo particular, como se somente a posse e o desfrute deste corpo proporcionasse alívio sexual (Brown, 1987, p. 65).

Justamente por não conseguir escapar aos simulacros danosos daquela que amamos, Lucrécio propõe a Vênus vulgívaga ou vagabunda. É melhor, recomenda o poeta, afastar-se dos simulacros que alimentam o amor, e “lançar esse humor reprimido em corpos diversos sem o reter e em um único amor concentrar todo o empenho, pois assim conservas apenas as penas severas” (4.1065-1067)¹⁹. Lucrécio joga com as palavras de forma a intensificar essa separação, utiliza *amor* para amor e *umor* para humor, mas *umor*²⁰ também

¹⁸ Pensando a partir dessa perspectiva, é possível também compreender como o desejo sexual é um desejo natural e não necessário para Epicuro e passível de críticas: ele é natural, um desejo físico, mas como não é necessário pode acontecer de sofrer influências da sociedade e pender para os desejos vazios (*kenai*).

¹⁹ Cf. *et iacere umorem collectum in corpora quaeque nec retinere, semel conversum unius amore, et servare sibi curam certumque dolorem*.

²⁰ Para mais definições do termo *umor*, cf. Glare, 2012.

pode indicar o esperma, ou seja, trata-se de expulsar o esperma reprimido. Nesse sentido, a Vênus vulgívaga ou vagabunda parece ser aquela que caminha ou vagueia e não deixa os simulacros do amor, por alguém específico, tomarem conta do amante. Pelo contrário, tudo leva a crer que a perturbação toma conta do amante porque este tem a ilusão de querer possuir a pessoa que lhe proporcionou o amor. A Vênus vulgívaga, assim, seria a imagem do desejo sexual e de seu efeito fisiológico, pois o amante que evita o amor não se priva do fruto de Vênus (4.1073). Portanto, é possível evitar os simulacros do amor e colher os frutos do desejo sexual.

No entanto, Lucrécio não sugere colher os frutos do desejo sexual, através da Vênus vulgívaga, a qualquer custo, mas sim a se preocupar com o amor onde se instalam os simulacros, as imagens, os sonhos e quaisquer outras ilusões que o amor possa gerar. De acordo com Sponville, o amor, para Lucrécio, afeta o imaginário e o sexo, isto é, nasce do entrecruzamento dos dois. E, nessa conjunção, o problema é o imaginário, não a pulsão sexual. Lucrécio não tem nada contra a sexualidade, mas, pelo contrário, o que ele ataca é o próprio amor, como paixão e como loucura (Sponville, 2009, p. 76).

Desse modo, Lucrécio defende uma certa liberdade sexual através da Vênus vulgívaga, mas condena o que poderia ser considerado como uma violência do ato sexual, por isso parece fazer uma crítica tão fervorosa e incisiva aos amantes tomados pelos simulacros do amor que, no momento da relação sexual, se mordem e se machucam de beijos, ferindo, assim, os corpos até surgirem a fúria e raiva (4.1079-1083). Como sugere Conche, é justamente o prazer sexual, separado do amor e de toda busca ávida e artificial de gozo, que se torna um prazer puro, razão pela qual ele é o termo correto para dar a noção de prazer (Conche, 2015, p. 18).

Portanto, tudo indica que é preciso compreender a Vênus vulgívaga ou vagabunda junto com o puro prazer sexual (*pura voluptas*), ou seja, ambos vão juntos para evitar os simulacros do amor que acabam resultando no prazer impuro que está sempre carregado de possessividade e perturbação. Nesse sentido, o conceito de *pura voluptas* utilizado por Lucrécio parece fazer com que a relação sexual, de certa forma, se torne mais natural e menos danosa para os amantes.

quare etiam atque etiam, ut dico, est communi' voluptas. (4.1207)
 “Pois, inda e ainda, tal como já disse: o prazer é comum.”

Analisar se há a possibilidade ou não do amor conjugal no final do Canto IV do poema talvez seja o tópico mais sutil. Depois de descrever a violência de que os amantes são capazes na relação sexual e a fúria e amargor que daí resultam, Lucrécio apresenta alguns caminhos que tentam refrear os simulacros do amor. Um desses caminhos, como vimos, é a Vênus vulgívaga que, por sua própria característica de andarilha, procura se satisfazer em variados corpos; é diferente, portanto, do amor que se fixa numa causa em particular. Outro caminho é, ainda, a reorientação do ânimo (ou da mente) para que não caia nas amarras do amor:

Mesmo implicado e impedido, a fuga é sempre possível,
 da armadilha, a não ser que a ti mesmo obstáculo sejas,
 ao revelar toda falta do ânimo, antes, e todas
 as do corpo, pois, acima de tudo, a desejas (4.1149-1152).²¹

Assim, seria possível escapar da armadilha do amor através de sua compreensão e também pela força do ânimo (*animus*)²², ou seja, para Lucrécio seria possível escapar das amarras dos simulacros do amor, se o amante possuísse um ímpeto ou vontade contrária a tais amarras. Nesse sentido, o amante não estaria fadado a ser um brinquedo dos simulacros do amor, ele pode compreendê-los e querer se desvencilhar.

Há uma virada no final do Canto IV, após o verso 1150, na qual Lucrécio começa a abordar com mais ênfase os aspectos psicológicos, em detrimento dos aspectos fisiológicos do desejo sexual, daquele que se encontra tomado por amor. O amante engrandece a tal ponto a amada que chega a comprar inúmeros presentes caríssimos para ela, tapetes babilônicos (4.1123), perfumes variados, enormes esmeraldas e diademas (4.1130), mas tudo em vão, pois no meio de tanta volúpia surge a dor e a angústia (*floribus angat*). Assim, por exemplo, mesmo que a mulher amada seja incrivelmente bela, é preciso ter em mente que ela é imperfeita e exala odores

²¹ “[...] *et tamen implicitus quoque possis inque peditus effugere infestum, nisi tute tubi obvius obstes et praetermittas animi vitia omnia primum aut quae corpori sunt eius, quam praepetis ac vis.*”

²² O *animus* ou *mens*, para Lucrécio, se situa na altura do peito e é onde se faz a deliberação (*consilium*), ou seja, o regimento da vida (3.139-140). É, portanto, a parte racional da alma.

atrozes (*suffit odoribus*) como todas as outras mulheres (4.1175-1176). Pode acontecer também o contrário, situação em que o amante atribui características inverossímeis à amada, fugindo, assim, de sua verdadeira aparência (4.1155-1156). Esta passagem é importante na medida em que parece haver um apaziguamento do amor com uma finalidade mais realista. Nesse sentido, Lucrécio sugere que se a amada não tem belos atributos, ela pode ser bela de ânimo (*bello animo*) e fazer com o que amante releve essas imperfeições físicas (4.1190-1191).

A invocação de Vênus feita no Canto I também apresenta a deusa como apaziguadora de Marte:

Pois só tu tens o poder de trazer paz tranquila e auxílio
aos mortais, já que os feros trabalhos da guerra Mavorte
armipotente é que rege, já que sempre em teu grêmio
lança-se, por eterna ferida de amor derrotado,
e fitando-te, com o pescoço bem-feito aninhado,
alimenta seus ávidos olhos, amor inalando,
deusa, de ti, e suspende a respiração em teus lábios.
Diva, e a ele, com teu sagrado corpo envolvendo,
de tua boca falinhas suaves derrama sobre ele,
plácida paz aos romanos pedindo, ínclita deusa (1.31-40).²³

Podemos concluir que, para além do pedido de auxílio²⁴ e do contexto erótico evidente da passagem, o que indica que Vênus é essa força do desejo sexual, chama a atenção o modo como Vênus acalma e aninha em seu peito o desejo impetuoso de Marte, como se somente ela pudesse trazer alívio. Da mesma forma, o amante tomado por amor pode encontrar sua tranquilidade ao conviver com a amada. Como indica Spinelli, essa manifestação de Vênus é aquela que desmancha a fúria do prazer desavergonhado, que assopra o furor, a fim de que se instale no corpo e no coração dos amantes a suavidade calma do amor carinhoso (Spinelli, 2009, p. 272).

De acordo com Brown, o apaziguamento do amor carregado de simulacros, abre espaço para um outro tipo de amor que possibilita uma relação

²³ Cf. “*nam tu solas potes tranquilla pace iuvare mortalis, quoniam belli fera moenera Mavors armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se reicit aeterno devictus vulnere amoris, atque ita suspiciens tereti cervice reposta pascit amore ávidos inbians in te, dea, visus eque tuo pendet resupini spiritus ore. Hunc tu, diva, tuo recubantem corpore santo circumfusa super, suavis ex ore loquellas funde petens placidam Romanis, incluta, pacem*”

²⁴ Vale a pena destacar que o contexto histórico que viveu Lucrécio, a passagem da república romana para o império, foi bastante conturbado e com inúmeras guerras civis. Assim, por isso o pedido de auxílio para que Vênus traga paz aos romanos.

mais duradoura. Este amor não é baseado apenas nas aparências belas, mas também na beleza de caráter. Assim, Lucrécio teria em mente um relacionamento amoroso duradouro, e não um caso temporário, quando enfatiza a necessidade de um caráter agradável por parte da mulher e paciência da parte do homem (Brown, 1987, p. 88). Portanto, para Lucrécio parece haver a possibilidade de uma ‘relação amorosa’ mais duradoura porque o amante não mais atribui qualidades inverossímeis à amada, ele compreende suas imperfeições físicas e enaltece suas qualidades de ânimo.

Ainda, Lucrécio fecha o Canto IV indicando a possibilidade de um amor mais comedido, que poderíamos denominar de conjugal ou marital, que pode levar ao compartilhamento da vida com uma mulher, pois são seus atos e costumes gentis que fazem com que o amante queira levar uma vida com ela (4.1280-1282). De acordo com Onfray, quando não há mais as violências brutais do amor-paixão, abre-se espaço para um novo tipo de amor que nasce do compartilhamento de uma vida (Onfray, 2008, p. 285).

No entanto, é preciso ressaltar que, ao se referir à vida compartilhada, Lucrécio parece não estar defendendo ou condenando o casamento como algo absolutamente necessário ou até mesmo institucional. Nesse sentido, tudo leva a crer que o hábito e a intimidade são importantes para a geração do amor marital, razão pela qual ele parece situar-se longe das fúrias do amor-paixão.²⁵

Apesar disso, Lucrécio fecha o Canto IV com uma passagem de tom, por assim dizer, pessimista sobre o amor: “Pois não vês que as gotas cadentes de água na pedra findo um longo de espaço de tempo, por fim, a perfuram?”²⁶. A referência às gotas cadentes poderia ser às gotas de Vênus dos versos 1059-1061, como se as gotas de Vênus, ou seja, de *amor* como ele é para nós, poderiam acabar perfurando uma pedra, assim como poderiam acabar com o relacionamento duradouro. Lucrécio utiliza mais uma vez o termo *umor* que, novamente, pode significar esperma, como para indicar que o *umor* associado ao *amor* é danoso. Assim, o amor marital pode acabar em aflição, perfurado com os simulacros do *amor*, assim como a pedra é perfurada com as gotas de água.

²⁵ Segundo Sponville, esse amor conjugal ou marital também se aproxima, de certa forma, do amor proporcionado pela amizade (Sponville, 2008, p. 80).

²⁶ Cf. *Nonne vides etiam guttas in saxa cadentes umoris longo in spatio pertundere saxa?*

A partir do que foi exposto, pode-se concluir que os versos finais do Canto IV do poema *De rerum natura*, 1030-1287, parecem evidenciar a preocupação de Lucrécio em descrever os malefícios do amor que acometem o amante. O poeta apresenta como o amante, ao ser dominado pelos simulacros do amor, se encontra sempre tomado de angústias por querer dominar a amada, ou seja, aquela que causou o amor. Assim, no momento do enlace, a relação sexual se realiza de maneira violenta, tudo porque o prazer não é puro.

No entanto, não há como escapar do desejo sexual porque este é um dado fisiológico, e tudo se torna ainda mais difícil quando ao desejo sexual se soma os simulacros do amor. Assim, Lucrécio parece aconselhar a dar vazão a esse desejo através da Vênus vulgívaga e despejar o sêmen em variados corpos, reorientar o ânimo (*animus, mens*) para que não caia ou para que saia das amarras do amor e não se angustie com a relação sexual e, por último, a possibilidade do amor conjugal ou marital que não exclui a sexualidade. A *pura voluptas* perpassa esses conselhos: o desejo sexual é o meio, o puro prazer é o fim.

[Recebido em dezembro/2022; Aceito em agosto/2023]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAILEY, C. *De Rerum Natura. Libri Sex*. London: Oxford University Press, 1947.
- LUCRÉCIO. *Sobre a Natureza das Coisas*. Ed. Bilingue. Trad. de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2021.
- LUCRÉCE. *De la Nature*. Texte traduit par Alfred Ernout. Paris: PUF, 1920.
- ASMIS, Elizabeth. *Lucretius' Venus and Stoic Zeus*. In: GALE, Monica R. *Lucretius (Oxford Reading in Classical Studies)*. New York: Oxford University Press, 2007.
- BROW, Robert D. *Lucretius on love and sex: a commentary on De Rerum Natura IV, 1030-1287 with Prolegomena, text and translation*. New York: Columbia University, 1987.
- CONCHE, Marcel. *Lucrèce et l'expérience*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.
- CONTE, G. B. *Latin Literature: a history*. Translated by Joseph B. Solodow. London: The Johns Hopkins University Press, 1994.
- EPICURO. *Cartas & Máximas Principais*. Tradução, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de Tim O'Keef. 1ed. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020.
- EPICURO. *Sentenças Vaticanas*. Texto, tradução e comentários de João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- JEROME, *Chronicle*. Disponível em: https://www.tertullian.org/fathers/jerome_chronicle_06_latin_part2.htm

- LAÉRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas Mário da Gama. 2.ed. Brasília: Editora UNB, 2008.
- NUSSBAUM, M. C. *The Therapy of Desire: theory and practice in hellenistic ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia V. 1: as sabedorias antigas*. Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- PLATÃO. *Diálogos (Protágoras – Górgias – O Banquete – Fédon)*. Vls. III – IV. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980.
- SEDLEY, D. *Epicureanism in the Roman Republic*. In: *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Edited by James Warren. New York: Cambridge University Press: 2009.
- SPINELLI, M. Lucrécio e Virgílio, as várias faces de Vênus: musa, genitora e vulgívaga. *Hypnos*, n. 23, 2009, p. 258-277. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/40>.
- SPONVILLE, A. C. *La Miel y la Absenta*. Traducción de Jordi Terré. Barcelona: Ed. Paidós, 2009.
- SPONVILLE, A. C. *Lucrécio e as imagens do invisível*. In *Uma educação filosófica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes: 2001.

NORMAS BÁSICAS DA ABNT PARA CITAÇÃO (2002) /
BASIC ABNT RULES FOR CITATION (2002)

A revista também aceita as normas internacionais para citação

Os elementos essenciais são: autor(es), título, edição, local, editora e data de publicação. Exemplo:

GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.

Quando necessário, acrescentam-se elementos complementares à referência para melhor identificar o documento. Exemplo:

GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.

As referências devem obedecer aos padrões indicados para os documentos monográficos no todo, acrescidas das informações relativas à descrição física do meio eletrônico. Exemplo:

KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.

Quando se tratar de obras consultadas online, também são essenciais as informações sobre o endereço eletrônico, apresentado entre os sinais < >, precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:, opcionalmente acrescida dos dados referentes a hora, minutos e segundos. (Não se recomenda referenciar material eletrônico de curta duração nas redes). Exemplo:

ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Disponível em: <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2002, 16:30:30.

The essential items are: author(s), title, edition, place, publishing company, and publishing date. Example:

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.*

When necessary, additional items can be used for a better identification of the document. Example:

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.*

The references must follow the aforementioned standards for monographs, supplemented by the physical description of the electronic media. Example:

*KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.*

For reference to online material, the electronic address (URL) must be provided between the characters < >, preceded by the expression "Available at:," followed by the date of access to the document, preceded by the expression "Access on:," optionally followed by the hour, minute and second of access. (It is not recommended that short-lived electronic material on the web be referenced). Example:

*ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Available at: <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Access on: 10 jan. 2002, 16:30:30.*

Aceita-se a citação de termos gregos isolados ou de textos com a utilização de caracteres latinos, isto é, transliterados, quando for impossível fazê-lo na sua forma original e tradicional.

As normas para as transliterações devem ser rigorosas e precisas, de forma a garantir a preservação de todos os sinais e, portanto, a possibilidade de uma leitura correta do texto citado.

As palavras transliteradas devem ser escritas em itálico.

1. As equivalências no alfabeto

α'	→ a	(αἰτία > <i>aitía</i>)
β	→ b	(βασίλευς > <i>basileús</i>)
γ'	→ g	(γίγνομαι > <i>gígnomai</i>)
δ	→ d	(δῶρον > <i>dōron</i>)
ε'	→ e	(εἶδος > <i>eidós</i>)
ζ	→ z	(Ζεὺς > <i>Zeús</i>)
η'	→ ě	(ἡδύς > <i>hédýs</i>)
θ	→ th	(θεός > <i>theós</i>)
ι	→ i	(ἰδεῖν > <i>ideîn</i>)
κ	→ k	(κέρδος > <i>kérdos</i>)
λ	→ l	(λαός > <i>láo</i>)
μ	→ m	(μοῖρα > <i>moíra</i>)
ν	→ n	(νοῦς > <i>noús</i>)
ξ	→ x	(ξένος > <i>xénos</i>)
ο'	→ o	(οὐμία > <i>homília</i>)
π	→ p	(πίνα > <i>pinō</i>)
ρ	→ r	(ἐρημία > <i>erēmía</i>)
ῥ (inicial)	→ rh	(ῥόδον > <i>rhódon</i>)
σ / ς	→ s	(ποιήσις > <i>poiēsis</i>)
τ	→ t	(τίκτω > <i>tiktō</i>)
υ'	→ y	(ὑβρις > <i>hýbris</i>)
φ	→ ph	(φίλος > <i>phílos</i>)
χ	→ kh	(χάρις > <i>kháris</i>)
ψ	→ ps	(ψυχή > <i>psykhé</i>)
ω'	→ ō	(ὠμός > <i>ōmós</i>)

Observações:

–É necessário marcar a distinção entre as vogais longas e breves ε/η e ο/ω, sem o que é impossível distinguir, em texto transliterado, palavras como ἦθος (*ĕthos*) e ἔθος (*ĕthos*) ou ῶς (*bōs*) e ὄς (*bós*). Em algumas palavras com iota subscrito, será necessário identificar o α longo (*ā*), conforme item IV, infra.

–Nos grupos γγ, γκ e γχ, em que o γ gráfa um /n/ velar, o γ deve ser transliterado pelo *n*. Ex.: ἀγγελος → *āngelos*; ἀνάγκη → *anánkĕ*; ἄγγω → *ānkĕō*.

–O υ só pode ser transliterado pelo *y* quando estiver em posição vocálica. Ex: ὕβρις → *hýbris*; λυτός → *lytós*. Em outros casos, quando o υ é semivogal, segundo elemento de ditongo, ou segue um o longo fechado proveniente de alongamento compensatório ou de contração (os chamados falsos ditongos), o υ deve ser transliterado pelo *u*. Ex: εὔρημα → *beúřma*, μοῦσα → *moúsa*, νοῦς → *noú*s.

2. A transliteração dos espíritos

O espírito brando não será levado em conta.

O espírito rude será transliterado pelo *h* nas vogais ou ditongos iniciais de palavra e no ῥ. Ex.: ἡμέρα → *hĕméra*; αἴρησις → *haiřesis*; ῥόδον → *rhódon*.

3. Grafia e posição dos acentos

O acento grave [`], o acento agudo [^] e o circunflexo [^]¹ devem ser colocados de acordo com as regras tradicionais, mantendo a colocação do acento agudo e circunflexo sobre o segundo elemento do ditongo. Ex.: βασιλεύς → *basileús*; αἴρησις → *haiřesis*; μοῖρα → *moíra*.

4. Transliteração de palavras com i (*iota*) subscrito

A transliteração só é possível com a substituição pelo *i* adscrito. Ex.: ἀγορᾱ → *agonāi*, κεφαλῆ → *kephalēi*, λύκω → *lykōi*.

Na transliteração de certas formas com iota subscrito, só a indicação da quantidade da vogal longa final permitirá a identificação correta da palavra grega. Ex.: λύκοι (*lykōi*) ≠ λύκω (*lykōi*); τιμαῖς (*timāis*) ≠ τιμᾶς (*timāis*).

¹ Deve-se evitar o uso do sinal [~] na transliteração.