

REVISTA HISTORIADOR

N. 18 | Dezembro 2025 | ISSN 2176-1116

COSMOLOGIA, FILOSOFIA E RELIGIÕES NO MUNDO ANTIGO



Orgs. Jonathan Moreira,
Luis Carminati e Ian Moura

Revista Historiador – n. 18 (2025)

Porto Alegre – RS

ISSN – 2176-1116

Revista Historiador – ISSN 2176-1116

Número 18 – Dezembro de 2025

DOSSIÊ

Cosmologia, filosofia e religiões no mundo antigo

Organização:

Jonathan Cruz Moreira (UNIRIO), Luis Henrique Carminati (UFOP)
e Ian Moura Gomes do Nascimento (UNIRIO)

Revisão:

Glauce de Souza Luz (UNIRIO), Thirzá Amaral Berquó (UFRGS) e Ismael Wolf (UNIRIO)

Edição de capa, layout e diagramação:

Ana Beatriz Siqueira Bittencourt (UFRJ)

Créditos da imagem da capa:

Aratea (ms., séc. IX), fólio 93v. Bibliothèque nationale de France (BnF). Domínio público.
Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Aratea_93v.jpg>. Acesso em: 29 dez. 2025.

Equipe Editorial

Editores-chefes

Ismael Wolf (PPGH-UNIRIO)
Carlos Augusto Rohr Trojaner (UAb-Lisboa)

Conselheiro editorial

Marcos Faber (FAPA)

Revisões, avaliações e outras produções técnicas

Ana Beatriz Siqueira Bittencourt (PPGHC-UFRJ)
Glauce de Souza Luz (PPGH-UNIRIO)
Ismael Wolf (PPGH-UNIRIO)

Edição gráfica e diagramação

Ana Beatriz Siqueira Bittencourt (PPGHC-UFRJ)

Edição de website

Carlos Augusto Rohr Trojaner (UAb-Lisboa)

Redes sociais

Ana Beatriz Siqueira Bittencourt (PPGHC-UFRJ)
Ismael Wolf (PPGH-UNIRIO)

Maiores informações em: <http://www.revistahistoriador.com.br>
Contato: editor@revistahistoriador.com.br ; revistahistoriador@gmail.com

Porto Alegre – RS

2025

SUMÁRIO

Apresentação

Jonathan Moreira, Luis Carminati e Ian Moura.....5

ARTIGOS (Dossiê)

Cosmologia, Filosofia e Religiões no Mundo Antigo

A contemplação do *mundus* no *De natura deorum*, L. 2, de Cícero

Glauce de Souza Luz.....9

Beleza e estética na cosmologia de Cícero

Thirzá Amaral Berquó.....29

Ethopoeia* ciceroniana e drama cósmico em *De haruspicum responsis

Eduardo de Oliveira.....46

Aproximações entre o divino, o cosmos e a política: uma análise da obra *De clementia*, de Sêneca

Ana Paula Saraiva Ferreira.....72

O “verdadeiro sábio estoico” como ideal: recepções e usos do estoicismo romano pela Brasil Paralelo

Ian Moura Gomes do Nascimento.....92

De Júlio César a *Diuus Iulius*:

Cícero e a divinização de Caio Júlio César (46–42 a.C.)

Jonathan Cruz Moreira.....108

Religião romana e filosofia da natureza epicurista no *De rerum natura*

Maria Eichler.....128

Cosmogonia, cosmologia e cristologia cósmica:

o Cristo como criador, sustentador e senhor do universo nas cartas de Paulo aos Colossenses, Efésios e Filipenses

Jefferson Roberto Batista dos Santos.....145

Levantai os olhos:

uma relação entre a religião judaica e a cosmologia evocada por Isaías

Ana Beatriz Siqueira Bittencourt.....159

RESENHA

MACDONALD, Dennis. **The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon**. Philadelphia: The Westminster Press, 1983.

Cainã Lima Novaes dos Santos.....173



APRESENTAÇÃO

É com imenso entusiasmo que apresentamos aos leitores o Dossiê *Cosmologia, Filosofia e Religiões no Mundo Antigo*, que reúne trabalhos produzidos no âmbito da disciplina intitulada *Religião, conhecimento e cosmologia*, ministrada pela Profa. Dra. Claudia Beltrão no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UNIRIO), entre março e julho de 2024. A disciplina reuniu pós-graduandos provenientes de diferentes universidades de todo o país. Sendo assim, compartilhamos com os leitores da *Revista Historiador* os frutos das principais considerações, debates e reflexões produzidas no decorrer da disciplina, que obteve como resultado a produção de um conjunto teórico e metodologicamente diverso, unido, como eixo temático central, a reflexão sobre a cosmologia no pensamento romano antigo.

O Dossiê apresenta pesquisas que pretendem ampliar e contribuir com o debate historiográfico acerca das temáticas como cosmologia, filosofia e religiões na Antiguidade. Os artigos selecionados e organizados nesta edição versam sobre o entendimento, leitura e interpretação do mundo e do cosmos na antiguidade a partir da filosofia e da política, discutindo como os antigos compreendiam o *kósmos/mundus* em seu tempo, seu papel neste universo e a atuação das divindades. A ordem e a desordem em um universo infinitamente extenso, povoado por corpos celestes físicos e divinos são tema, ainda nos dias atuais, de diálogos e pesquisas científicas, filosóficas e teológicas, bem como objeto de curiosidade tanto popular, quanto especializada. Já na antiguidade, no pensamento helenístico, o sistema ordenado que compõe o firmamento era identificado com o termo grego de amplo significado, *kósmos* (κόσμος). Os contatos contínuos entre o mundo grego e o romano, intensificados entre os séculos III e II a.C., contribuíram sobremaneira para o debate latino sobre o tema, destacado especialmente na escrita filosófica de Cícero, que em seu “Sonho de Cipião”, reflete sobre a relação entre o *mundus/kósmos*, os deuses, e a elevação dos humanos virtuosos às estrelas. A influência da obra filosófica ciceroniana e a presença intensa deste tema em seus escritos, desde a sua tradução do *Timeus*, de Platão, às suas reflexões em sua *De re publica*, passando por outros discursos políticos e filosóficos, bem como seu *corpus* epistolar, são eixos norteadores deste dossiê, que amplia seus limites e influência até o principado de Nero e ao pensamento de Sêneca.

Convidamos o leitor a refletir sobre a noção de cosmos a partir da imagem selecionada para capa do dossiê. A imagem é uma representação da configuração planetária, produzida no século IX com base na obra de Arato, “*Phaenomena* (Fenômenos)”, um poema que aborda os fenômenos estelares. O propósito da obra de Arato era



representar as constelações, seu ordenamento no cosmos e também as esferas celestes que circundam o globo. Sendo assim, a provável leitura, ou conhecimento da obra de Arato, possibilitou a elaboração, no século IX, de uma das principais representações do cosmos.

O primeiro artigo, de Glauce de Souza Luz, apresenta uma abordagem que contempla o debate filosófico produzido por Marco Túlio Cícero na obra *De natura deorum*. A autora evidencia através de sua análise como os romanos contemplavam o mundo e o interpretavam. Além disso, no artigo buscou-se explorar a ideia de *cosmos* por meio da corrente filosófica do estoicismo e da obra de Cícero, para demonstrar como os romanos, especialmente a partir do século I a.C., produziam sentidos no processo de contemplar o mundo, o *cosmos* e sua relação com as divindades e os espaços de religiosidade e representação das práticas e rituais religiosos.

O segundo artigo, de autoria de Thirzá Amaral Berquó aborda a correlação estabelecida entre as noções de beleza, estética e cosmos a partir da análise do impacto e importância filosófica das obras de Marco Túlio Cícero, explorando assim, qual o papel de Cícero na consolidação e criação de uma filosofia romana através da releitura de ideias filosóficas provenientes da Grécia. O terceiro artigo, de Eduardo de Oliveira propõe uma leitura retórica do discurso *De haruspicum responsis*, em que ressalta os componentes essenciais da retórica discursiva. Para tal, o autor aborda o conceito de *ethopoeia* e como Cícero, em sua obra, interpela o interlocutor ao demonstrar a elaboração de uma argumentação intrincada e efetiva. De mesmo modo, analisa a cosmovisão ciceroniana disposta no discurso, com o intuito de desvelar as práticas de oratória utilizadas pelo locutor para persuadir sua audiência.

O quarto artigo, produzido por Ana Paula Saraiva, propõe uma análise sobre a representação das relações mundanas e humanas com o divino através do tratado *De clementia* de Sêneca. A autora explora a obra de Sêneca com o objetivo de compreender o nexos estabelecido entre a política e o cosmos. Além disso, é analisada no decorrer do artigo a projeção da figura política de Nero e sua grandeza com as noções de divino e divindade propostas por Sêneca em sua obra.

O quinto artigo, de autoria de Ian Moura Gomes do Nascimento apresenta uma perspectiva distinta, visto que a intenção do autor reside em analisar como as ideias estoicas desenvolvidas na Antiguidade são apropriadas por movimentos brasileiros de extrema-direita e sua utilização na construção de ideais conservadores. Dessa forma, o autor busca compreender como o estoicismo em um processo de crescente popularização foi cooptado para atender a elaboração e caracterização de discursos filosóficos pautados na relativização da perspectiva de moral e bons costumes. Essa apropriação de uma



Antiguidade Clássica idealizada permeia, segundo o autor, o conceito principal de *apatheia* e sua dinâmica com a delimitação de uma tradição virtuosa do homem sábio. Portanto, essa recepção e apropriação do pensamento estoico apresenta uma versão distorcida dos valores e virtudes da Antiguidade e da corrente filosófica estoica.

O sexto artigo, de Jonathan Cruz Moreira, aborda o debate sobre a divinização de Júlio César após seu assassinato nos idos de março em 44 a.C. O autor busca analisar através das cartas produzidas por Marco Túlio Cícero, um contemporâneo do evento e envolvido diretamente nos debates filosóficos e teológicos de época. Ao refletir sobre o processo de divinização de Júlio César, o autor postula que a relação entre os homens e os deuses modificou-se significativamente, principalmente por meio da vinculação pessoal e familiar com as divindades, visando a legitimação de uma posição política e de poder. Portanto, ao abordar o caso de César, o autor buscou identificar como a divinização era parte de um conflito amplo acerca da memória e das significações da figura de Júlio César na sociedade romana.

O sétimo artigo, da autoria de Maria Eichler investiga a partir da obra *De rerum natura* de Lucrecio as implicações cosmopolíticas e religiosas desenvolvidas na obra do poeta. Ao abordar o contexto de Lucrecio, a autora evidencia como o caráter filosófico epicurista se apropria e aproxima das práticas ritualísticas religiosas para fundamentar as noções éticas e morais dos ensinamentos epicuristas.

O oitavo artigo, de Jefferson Roberto Batista Dos Santos tem o objetivo de analisar a cosmologia e cosmogonia presentes nas cartas de Paulo. O autor evidencia como Paulo reelabora elementos da tradição judaica e da filosofia helenística com o propósito de fundamentar uma visão cristológica do cosmos. A teologia cósmica elaborada por Paulo precisa ser interpretada como um discurso religioso e político, que ambicionava reorganizar o imaginário coletivo das comunidades proto-cristãs do Mediterrâneo em oposição simbólica às representações e reivindicações político-religiosas do Império romano e do culto imperial.

O nono e último artigo que compõe o dossiê é da autora Ana Beatriz Siqueira Bittencourt. Nesse artigo, o principal objetivo foi interpretar e compreender a relação entre a religião judaica e a cosmologia evocada no livro de Isaías. Ao longo dele, a autora nos mostra como a obra apresenta a cosmologia judaica através da descrição das estruturas do cosmos associadas com um discurso teleológico e profético. Sendo assim, a partir da análise desenvolvida, a autora verificou como as formas discursivas presentes em Isaías reafirmavam a soberania do Deus criador que organiza e rege o cosmos ao conceder ordem e função às estruturas celestes.



Há ainda na presente Edição uma resenha do livro *The Legend and The Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, obra de Dennis Ronald MacDonald. O autor da resenha, Cainã Lima Novaes dos Santos, analisou um livro que é uma referência consolidada no debate historiográfico sobre o papel das mulheres no cristianismo da Antiguidade Tardia.

Por fim, o *Dossiê Cosmologia, Filosofia e Religiões no Mundo Antigo* busca reunir debates sobre a contemplação do universo, a estética e a retórica; sobre a interpretação e a apropriação da vontade dos deuses, dos momentos-chave do fim da República ao principado de Nero; culminando com reflexões sobre a recepção da filosofia latina e os usos políticos do passado na contemporaneidade brasileira. O objetivo é oferecer uma reflexão ampla, a partir das interpretações antigas sobre o cosmos, os deuses e os seres humanos, explorando como esses elementos se estruturam e se influenciam mutuamente. Esperamos, assim, proporcionar ao leitor múltiplas perspectivas sobre temas que seguem despertando curiosidade e interesse no mundo atual.

Com os melhores cumprimentos,
Jonathan Moreira, Luis Carminati e Ian Moura

29 de dezembro de 2025.



A CONTEMPLAÇÃO DO *MUNDUS* NO *DE NATURA DEORUM*, L.2 DE CÍCERO

THE *CONTEMPLATIO MUNDI* IN *DE NATURA DEORUM*, CICERO'S BOOK II

Glauce de Souza Luz¹

RESUMO

O presente artigo trata-se de uma abordagem exploratória sobre o pensamento estoico da contemplação do mundo, presente no livro II do debate filosófico do *De natura deorum*, de Marco Túlio Cícero. Busca-se salientar a contemplação do mundo como via necessária à condução da vida do ser humano de maneira virtuosa. Nas experiências da vida, seja pela filosofia ou pela astronomia, muitos povos estabeleceram a conexão com o cosmos e os deuses para encontrar o sentido de suas existências. Os romanos, no século I A.E.C., procuraram com afincos essas respostas pela *contemplatio mundi*, ou seja, pela utilização dos sentidos da visão e da audição com vistas a encontrar o sentido existencial na harmonia do cosmos, na sua regularidade e ordem. Do mesmo jeito como o cosmos era organizado, belo e feliz, também o ser humano poderia ser na sua jornada terrena. Havia, desse jeito, um efeito reflexo, pois o homem fora criado pelos deuses à sua imagem e semelhança. Desse modo, busca-se nesse artigo explorar a contemplação do mundo como caminho da jornada de produção de sentidos na vida romana no referido século no debate filosófico do livro 2 do *De natura deorum*, no discurso de Lucílio Balbo, o estoico. Exploraremos o gênero literário e o uso da filosofia e do fomento de sua produção nesse período, levantando-se o porquê dessa grande produção e, por fim, ressaltaremos a importância da conjugação das virtudes por meio da contemplação do mundo.

Palavras-chave: *contemplatio mundi*; filosofia estoica; virtudes romanas.

ABSTRACT

This article is an exploratory approach to the Stoic thought of contemplation of the world, present in book II of the philosophical debate in *De natura deorum*, by Marcus Tullius Cicero. The aim is to emphasize the contemplation of the world as a necessary way to lead human life in a virtuous manner. In life's experiences, whether through philosophy or astronomy, many peoples have established a connection with the cosmos and the gods to find the meaning of their existence. The Romans, in the 1st century BC, diligently sought these answers through *contemplatio mundi*, that is, through the senses of vision and hearing with a view to finding existential meaning in the harmony of the cosmos, in its regularity and its order. In the same way that the cosmos was organized, beautiful and happy, human beings could also be so on their earthly journey. There was, in this way, a reflexive effect, as man was created by the gods in their image and likeness. Thus, this article seeks to explore the contemplation of the world as a path for the journey of meaning production in Roman life in that century in the philosophical debate of book 2 of *De natura deorum*, in the speech of Lucilius Balbus, the Stoic. We will explore the literary genre and the use of philosophy and the promotion of its production in this period, highlighting the reason for this great production and, finally, we will highlight the importance of combining virtues through the contemplation of the world.

Keywords: *contemplatio mundi*; Stoic philosophy; Roman virtues.

¹ Artigo desenvolvido para a disciplina de Religião, Conhecimento e Cosmologia ministrada pela Prof.^a Cláudia Beltrão da Rosa e sob a orientação dessa. Vínculo com a Capes-Proex e desenvolvido no doutoramento pelo PPGH-UNIRIO. Contato: glauceluz@edu.unirio.br



INTRODUÇÃO

Elaborar um tratado científico hoje, em gênero de prosa, é algo comum dentre os cientistas da atualidade. Talvez, a comunidade acadêmica tenha se atido à sistematização dos métodos científico-matemáticos e das comunicações de suas descobertas somente pelos tratados e pela publicação de artigos, por ser essa forma a mais segura e aceita pelo rigor do próprio campo epistemológico.

Na contramão do pensamento científico e sistematizado da academia nos dias atuais, o mundo antigo era versado na produção literária e científica de maneiras diversificadas. Não havia uma preocupação em sistematizar uma forma de comunicação e de circulação de descobertas científicas. A produção científica era publicada em diversos instrumentos de comunicação, como em cartas, poesias, tratados, palestras e comentários, debates filosóficos e textos-problemas. No presente artigo, estudaremos uma dessas formas de comunicação científica, um debate filosófico-teológico que nos auxiliará a compreender que a ciência antiga admitiu maneiras distintas de se apropriar do conhecimento e disseminá-lo (TAUB, 2008, p.1-2).

O *De natura deorum* de Marco Túlio Cícero é um diálogo filosófico, isto é, o autor não escreve a prosa em primeira pessoa, mas sim, compõe seu diálogo a partir das falas de três personagens, cada um de uma corrente filosófica da época, e em seguida, traça suas enunciações sobre o tema do diálogo, a saber, a natureza dos deuses.

Esse gênero literário da antiguidade era compreendido como prosa. A prosa, logo, como outras modalidades de texto, não possuía uma sistematização categórica. Da mesma maneira, isso se percebia em outros gêneros literários. Os cientistas e filósofos utilizavam-se dos mais diversos meios de produção literária, desde que fossem os mais didáticos e compreensíveis para seu público. Dependendo de sua audiência, poderiam se utilizar desses múltiplos suportes de comunicação científica com o objetivo de atingir diferentes tipos de público (TAUB, 2008, p. 1-30).

Quanto ao gênero do diálogo científico-literário, no qual o debate filosófico se insere, trata-se de um texto em prosa sob forma de diálogos escritos. Sabemos que a cultura oral era muito forte na Grécia e Roma antigas, no entanto, a opção de muitos autores pela escrita deu-se pela possibilidade de ampla circulação dos textos produzidos, como também, pela prática de acumular livros e montar bibliotecas. Apesar de a Roma tardo-republicana não ter bibliotecas públicas, durante todo o século I A.E.C. eram evidentes as práticas de montagem de bibliotecas privadas entre os membros da elite romana, nas suas moradias. Em especial, era comum o empréstimo de livros e textos entre eles. Dessa forma, muitos tratados foram escritos pela mesma elite e, atualmente pela investigação histórica, identificamos neles uma grande intertextualidade na qual os autores conversavam entre si



sobre assuntos convergentes aos seus interesses (TAUB, 2008, p. 21; MACRAE, 2016, p. 74-75; VOLK, 2021, p. 43).

Os debates filosóficos eram escritos por grupos específicos em Roma, nobres e homens novos². São esses mesmos grupos que recebiam uma educação literária e retórica em latim e grego, estudavam em centros de aprendizagem na Grécia e davam moradia a intelectuais gregos em seus lares. E, em muitas vezes, os debates produzidos por esse intercâmbio eram filosófico-teológicos. A elite romana que lia, comentava, estudava e praticava o culto religioso era o público-alvo desses mesmos debates filosóficos-teológicos numa retroalimentação contínua, e, sua grande produtora (MACRAE, 2016, p. 60; VOLK, 2021, p. 23-24). Além disso, essa mesma elite republicana também governava a República Romana.

Essa elite não se compunha de clero. Não falamos em um clero, até porque há papéis oscilantes entre os celebrantes dos ritos e aqueles que escrevem a teologia, podendo ser sacerdotes ou não. O que sabemos, por certo, é que muitos desses debates filosóficos-teológicos foram produzidos em meio às disputas políticas encabeçadas pelos autores que estavam, inclusive, no exercício de cargos religiosos no âmbito da República (MACRAE, 2016, p.57-59).

Ademais, os autores da elite civil publicavam suas obras e dedicavam-nas uns aos outros. Tais dedicatórias de livros sobre religião romana não desejavam retirar dos colégios sacerdotais a sua dose de autoridade, entretanto, refletiam uma dinâmica social na relação de amizade e reciprocidade que acabava construindo uma relação horizontal: a de paridade (MACRAE, 2016, p. 61; VOLK, 2021, p. 45).

Duncan MacRae (2016, p. 68-74) afirma que a elite romana, independentemente de sua especificidade, tinha conhecimento dos livros religiosos pela celebração dos *sacra* (rituais), e no preenchimento dos cargos religiosos por alguns de seus membros. Todo esse conhecimento da função religiosa importava prestígio e poder. Consoante a isso, produzir livros que tratavam do assunto de natureza teológica, o que indicava circulação na cidade, gerava uma relativa autoridade. Devemos, porém, ressaltar que os intelectuais romanos da elite não eram filósofos profissionais, poetas profissionais, entre outras carreiras.

Katharina Volk (2021, p. 34-39) constatou que a filosofia dos profissionais eruditos não era útil na moral e na vida romanas. Então, conseqüentemente, os romanos não apreciavam tal reconhecimento de um possível profissionalismo. Eles se consideravam como filósofos

² Segundo Géza Alföldy, os homens novos (*Homines novi*, em latim) eram os cidadãos romanos de origem plebeia, primeiros de sua linhagem familiar - geralmente tornados ricos na Roma antiga - que ao passar do tempo, receberam o direito de ocupar os cargos de alta magistratura romana no Fórum, a e.g., os cargos de Senador Romano e de Cônsul (ALFÖLDY, 1989, p. 69).



amadores, realizadores de *studia litterarum*; isto é, de estudos literários em conjunto, entre pares, no ócio ou nos negócios. Em muitas ocasiões, os seus estudos eram realizados mediante correspondências enviadas de um para o outro, ou ainda, conduzidas por conversas informais. Até mesmo a revisão dos livros publicados era realizada entrepartes, em relações de amizade intelectual, senão de verdadeira amizade (VOLK, 2021, p. 48-50).

Cícero, que produziu seus diálogos filosófico-teológicos entre 45 e 44 A.E.C, na retirada do exercício de sua atividade política e no fim de sua vida, pôde usufruir de muitas revisões de amigos intelectuais e de longa data. Por isso mesmo, Cícero foi muito feliz em estabelecer novas possibilidades de escrita, uma vez que ele não estava preocupado em tornar-se um célebre autor, poeta ou filósofo, mas em incorporar em seus textos uma presença constante na formação do conhecimento para servir à própria república, sobretudo, com suas obras em latim (STEEL, 2005, p. 48; WOOLF, 2015, p.3).

Destarte, há no *De natura deorum*, essa característica de debate filosófico-teológico que não busca alcançar verdades perfeitas, mas almeja aproximar-se daquilo que é o mais verossímil; isto é, o mais acurado dentre o que defendiam todas as posições filosóficas e correntes de pensamento da época. O autor também não poupou críticas às proposições filosóficas do epicurismo e do estoicismo através de suas personagens. A Cícero coube expô-las para atestar suas credibilidades e alcançar o *probabile*³ sobre a natureza dos deuses e a organização do cosmos (WOOLF, 2015, p. 36-37; SCHOFIELD, 2013, p. 84).

No *De natura deorum* há três personagens ativos no diálogo: Lucilio Balbo é o estoico, C. Aurelio Cotta é o neoacadêmico, e Caio Velleio é o epicurista. Nesse debate, três representantes de escolas filosóficas debatem o tema da natureza dos deuses, da ordem do universo, da racionalidade do universo, da criação do homem à imagem divina, o sentido da vida e a sua conexão com a divindade, a racionalidade humana e a importância dos sentidos na contemplação do mundo.

Nesse diálogo, Cícero privilegia a discussão do contraditório para refletir e argumentar livremente sobre questões vitais de ética e de política que levam à defesa da conduta ética do cidadão, com fins de manutenção da República Romana. A prática dialógica da filosofia, em sua obra, é um modelo para as discussões políticas a serem realizadas no ambiente da magistratura: o espaço cívico do fórum. Cícero se ocupa de debater filosofia, não somente no espaço privado e no momento de ócio, mas com a sua produção literária debutando o lugar da filosofia em espaço público (AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 20-22).

³ *Probabile* é um conceito cunhado por Marco Túlio Cícero que significa o mais verossímil, o alcançável dentro da veracidade de uma proposição filosófica. A autora Clara Auvray-Assayas (2018, p. 59-61) afirma que o conceito circunscreve a ideia de limite no qual o homem pode alcançar de conhecimento dentro de suas capacidades cognitivas.



Há, entretanto, uma quarta personagem expectadora, a de Marco. Essa não interfere no discurso dos personagens, ouve acuradamente e toma suas próprias conclusões. Contudo, ressaltamos que a personagem Marco e o autor Marco Túlio Cícero, apesar de serem o mesmo indivíduo, não compartilham da mesma opinião. O autor deixa suas conclusões em aberto para que o público possa assumir suas próprias posições. Já a personagem Marco, ao final do terceiro livro, assume um posicionamento parcial a favor do pensamento estoico de Balbo.

Nesse artigo não nos ocuparemos das duas outras visões filosóficas do diálogo, e estabelecemos como recorte a visão estoica do livro 2 do *De natura deorum*, em que Lucilio Balbo – o estoico – expõe a sua visão do universo e de seus fenômenos, e o quão eram importantes os aspectos de suas manifestações na vida romana. Balbo defendia que era por meio da contemplação do mundo, que esses fenômenos seriam mais bem compreendidos, estudados e cientificamente encaminhados para a apreensão da noção de felicidade e harmonia na vivência humana.

Devemos ressaltar que Cícero, em muitos de seus debates filosóficos, preocupou-se em salientar a necessidade de reflexão do homem sobre o seu papel na ação para com os deuses, a sua relevância nas práticas, nas crenças e na manutenção das instituições da cidade. Ainda que fosse importante conhecer a natureza dos deuses, o autor conhecia os riscos de nunca chegar a uma verdade exata da relação que os homens mantinham com os eles e com o mundo (AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 51). Da mesma maneira, não pretendemos aqui elaborar uma visão oclusa do pensamento estoico sobre a contemplação do mundo, mas exploratória, visto que temos em vista a complexidade filosófica do assunto.

No pensamento estoico do mundo, Lucilio Balbo estabelece que, para o homem compreender seu sentido de vida e buscar o entendimento dos fenômenos naturais, ele necessita, sobretudo, utilizar-se de seus cinco sentidos e observar diretamente os dados que esses lhe apresentam. A atitude de observar o céu interliga o homem ao divino e constitui uma conexão que transpõe a fronteira do mundo material. Ao absorver esse conhecimento, o ser humano toma ciência de seu lugar no mundo e da sua importância na manutenção da ordem enquanto tal. Opera-se, dessarte, uma relação entre o microcosmo e o macrocosmo em que o homem possuiria a possibilidade de liberdade de ação em direção à sua cidade e aos deuses, aproximando-se cada vez mais do divino ou *numen*; a saber, o poder dos deuses (AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 84).

De acordo com Auvray-Assayas (2018, p. 87), a contemplação do mundo, é, assim, a etapa que cada romano deveria desempenhar antes do exercício de sua função ou dever para a *res publica* Romana. Ela antecede a atividade de adquirir conhecimento para a



jornada terrena e para a realização da ética pessoal no serviço à *res publica*. A autora salienta que Cícero afirmava que “os homens comuns que se dedicam à conservação da República são os mesmos que voltam seu olhar para o lugar onde sua alma aspira viver” (AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 87). E, dessa maneira, continua a autora afirmando que “é somente a partir dessa contemplação que os homens podem ‘suspeitar’ da existência de princípios divinos e hierarquizar os valores da comunidade humana” (AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 106).

A partir disso, nesse trabalho estabelecemos duas seções: a primeira intitulada – *O que é contemplatio? O que é mundus?* e a segunda seção, denominada – *Contemplação para quê e para quem?* Nessas divisões, dialogaremos sobre o significado da contemplação do mundo no pensamento estoico e, também, o propósito de se admirar o céu. Ao final desse estudo exploratório, esperamos que nosso público-alvo possa tornar-se conhecedor de muitos outros meios de se realizar ciência e divulgá-la; e que, ao contribuirmos para disseminar esses meios variados, como faziam os antigos romanos, esses possam introduzir uma nova perspectiva dentro da produção científica e intelectual.

O QUE É CONTEMPLATIO? O QUE É MUNDUS?

Na ciência astronômica antiga, para se conhecer o céu e os fenômenos celestes, os movimentos regulares e circulares dos planetas e as trajetórias das estrelas usavam-se os cinco sentidos, em especial, a visão e a audição. No pensamento da filosofia estoica, os homens foram criados com esses dois sentidos não somente para terem uma vida feliz e agradável, mas, principalmente, para aproximá-los dos deuses. Feitos à sua imagem e semelhança, os homens sempre buscaram compreender o sentido de sua existência, e o dos fenômenos naturais. A ciência e seu conhecimento filosófico foram os meios pelos quais os seres humanos materializaram esse saber, seja pelos cálculos matemáticos ou mesmo pelas teorias teológicas.

Conhecimento científico e religião não estavam dissociados na vida civil, utilizavam-se ambas as maneiras de se explicar o mundo pelo uso dos cinco sentidos, porém com ênfase, especificamente, na visão e na audição. Era essa a via necessária dos romanos para compreender a existência dos deuses e a criação do mundo, a natureza e seus fenômenos, a manifestação e o governo do mundo e os eventos astronômicos – alinhamento dos planetas, movimentos celestes, constelações e presságios pela passagem de cometas, eclipses e tomada de auspícios como parte da sua manifestação. Essa via, por consequência, está na intersecção do estudo da ciência astronômica, da religião e da filosofia na



antiguidade. O ato de contemplar pelos sentidos é, então, a *contemplatio*.⁴ Logo, o que seria o *mundus*?

O *mundus* é o universo em perfeita harmonia⁵, o que os helenos chamavam de cosmos. Não se limita ao orbe terrestre, seu conceito é expansível ao universo inteiro, infinito e imortal; ou seja, o mundo natural no orbe terrestre é somente uma pequena parte dele. De acordo com o *corpus documental* do *De natura deorum* de Cícero, livro 2.16-18, Balbo, o estoico, expõe que “o universo foi criado pelos deuses, porque é muito superior a qualquer capacidade humana e à razão, e que todos os elementos da natureza: o fogo, água, ar e terra vieram do mesmo sopro divino”⁶⁷. Em *Nat. D.* 2.30 e 2.32, Balbo cria uma definição de que “o universo é deus, como também parte dele, e todo poder do mundo é divino. [...] O *mundus* é um ser animado. Podemos conceber que ele possui inteligência por constatar que o mundo sem dúvida é melhor que qualquer elemento”⁸. E ao homem cabe o ato de contemplar o *mundus*, como afirma Balbo em *Nat. D.* 2.37⁹:

⁴ A *contemplatio* significava admirar os céus pelos cinco sentidos, mas esse termo estava relacionado a um outro chamado de *templus*. Para uma melhor compreensão do termo, vamos relacioná-lo a esse outro. O *templus* é uma área circunscrita que é traçada pelo áugure na previsão de auspícios enviados pelos deuses. Não era somente um espaço sagrado delimitado pelo *lituus* (bastão augural) quando da cerimônia de inauguração, mas era o local onde era estabelecida a conexão com o cosmos e a manifestação dos deuses. Mais tarde, esse termo de origem divinatória passou a ser usado para designar os edifícios religiosos, os templos sobre o espaço consagrado com a estatuária dos deuses. No entanto, devemos ressaltar que no período tardo-republicano, a adivinhação pública era conduzida segundo a *contemplatio mundi*; ou seja, mediante o uso da visão e da audição pela admiração do céu eram tomados os auspícios, consultados os oráculos sibilinos e consultada a astrologia nessa circunscrição celeste que era o *templum*. Nos dias de hoje, compreendemos melhor esse termo *templus*, como abóboda celeste (SCHEID, J. 1998, p. 95-99). Para mais, ver SCHEID, John. *La religion des romains*. Paris, Armand Colin, 1998.

⁵ A ideia de harmonia no cosmos é também inserida no *De natura deorum* por Cícero como simetria. A simetria, equidistância ou harmonia, é uma ideia que tem origem no pensamento filosófico grego platônico. Platão defendia a ideia de que as formas simétricas eram mais harmônicas, portanto, mais belas e aprazíveis. No século VI A.E.C., Pitágoras construiu a ideia de harmonia das esferas celestes, na qual havia uma conformidade de notas musicais produzidas pelos movimentos regulares dos astros, formando, assim, uma música harmônica. Atualmente, a harmonia celeste é compreendida como a busca pelas leis físicas fundamentais que descrevem todos os fenômenos da natureza.

⁶ A tradução do latim para o francês do *De natura deorum* foi realizada pela autora francesa Clara Auvray-Assayas (2022, p.1-248) e a tradução do francês para o português foi de minha autoria. Seguiremos utilizando a tradução da autora francesa durante todo o artigo. Dessa maneira, os textos do original em latim seguir-se-ão em notas de rodapé.

⁷ “*Chrysippus quidem, quamquam est acerrimo ingenio, tamen ea dicit ut ab ipsa natura didicisse, non ut ipse repperisse videatur. “Si enim” inquit “est aliquid in rerum natura quod hominis mens quod ratio quod vis quod potestas humana efficere non possit, est certe id quod illud efficit homine melius; atqui res caelestes omnesque eae quarum est ordo sempiternus ab homine confici non possunt; est igitur id quo illa conficiuntur homine melius. id autem quid potius dixeris quam deum? Etenim si di non sunt, quid esse potest in rerum natura homine melius; in eo enim solo est ratio, qua nihil potest esse praestantius; esse autem hominem qui nihil in omni mundo melius esse quam se putet desipientis adrogantiae est; ergo est aliquid melius. est igitur profecto deus”.*

⁸ “*Videmus autem in partibus mundi (nihil est enim in omni mundo quod non pars universi sit) inesse sensum atque rationem. in ea parte igitur, in qua mundi inest principatus, haec inesse necessest, et acriora quidem atque maiora. quocirca sapientem esse mundum necesse est, naturamque eam quae*



Não há nada, com efeito, exceto o *mundus*, ao qual nada o falta e que é em todas as partes completo e perfeito, alcançado em todos seus elementos e todas as suas partes. Como o disse finamente Crisipo, do mesmo modo que a bainha está para o escudo, a bainha está para a espada, por isso todas as coisas, à exceção do *mundus*, foram criadas em vista de outras coisas: o trigo e suas produções da terra, em vista dos viventes, os animais, em vista dos homens – logo o cavalo, para carregar, o boi, para trabalhar, o cão para caçar e vigiar. O homem, ele, é nascido para contemplar o *mundus* e para imitá-lo; ele não é de modo algum perfeito, mas é uma parcela da perfeição¹⁰.

Portanto, o ato de contemplar o mundo é o de conhecer o universo, seus fenômenos e o de buscar o sentido da existência. A maneira como os seres humanos buscaram fazer isso foi pela astronomia e pela teologia, alcançando-se dessa forma, um conhecimento cosmológico. Logo, Balbo, em *Nat. D.* 2.58 afirma que “[...] o *mundus* é movido pelas inclinações e impulsos (*hormai*¹¹ em grego) que são movimentos da sua vontade, da mesma forma que o homem é movido pelo espírito e os sentidos, e, é por isso, que o *mundus* é sábio e inteligente e a ele nada falta, sobretudo, que há nele uma beleza eminente que o ornamenta”¹². Dessa maneira, ao homem cabe utilizar os cinco sentidos para fazer bom uso

res omnes complexa teneat perfectione rationis excellere, eoque deum esse mundum omnemque vim mundi natura divina contineri. Atque etiam mundi ille fervor purior perlucidior mobiliorque multo ob easque causas aptior ad sensus commovendos quam hic noster calor, quo haec quae nota nobis sunt retinentur et vigent(...) Audiamus enim Platonem quasi quendam deum philosophorum; cui duo placet esse motus, unum suum alterum externum, esse autem divinius quod ipsum ex se sua sponte moveatur quam quod pulsus agitur alieno. hunc autem motum in solis animis esse ponit, ab isque principium motus esse ductum putat. quapropter quoniam ex mundi ardore motus omnis oritur, is autem ardor non alieno impulsu sed sua sponte movetur, animus sit necesse est; ex quo efficitur animantem esse mundum. Atque ex hoc quoque intellegi poterit in eo inesse intellegentiam, quod certe est mundus melior quam ulla natura. ut enim nulla pars est corporis nostri quae non minoris sit quam nosmet ipsi sumus, sic mundum universum pluris esse necesse est quam partem aliquam universi. quod si ita est, sapiens sit mundus necesse est. nam ni ita esset, hominem qui esset mundi pars, quoniam rationis esset particeps, pluris esse quam mundum omnem oporteret”.

⁹“Neque enim est quicquam aliud praeter mundum quod nihil absit quodque undique aptum atque perfectum expletumque sit omnibus suis numeris et partibus. Scite enim Chrysippus, ut clipei causa involucrum vaginam autem gladii, sic praeter mundum cetera omnia aliorum causa esse generata, ut eas fruges atque fructus quos terra gignit animantium causa, animantes autem hominum, ut eum vehendi causa arandi bovem venandi et custodiendi canem; ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum; nullo modo perfectus sed est quaedam particula perfecti”.

¹⁰ Original em latim acima, na nota nº 8 de rodapé. Seguiremos utilizando a tradução de Clara Auvray-Assayas (2022).

¹¹ *Hormai* em grego significa impulso ou sopro pela vontade divina. Termo utilizado em filosofia grega que possui acepção estoica como o primeiro impulso do mundo, relacionada à alma do mundo. Também está intrinsecamente ligado à razão ou racionalidade. O *mundus* é racional para os estoicos (PETERS, 1967, p.87-88).

¹² “*ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coerces et continet, natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum oportunitatumque omnium. atque ut ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur augescunt continentur, sic natura mundi omnis motus habet voluntarios, conatusque et adpetitiones, quas ὀρμὰς Graeci vocant, et is consentaneas actiones sic adhibet ut nosmet ipsi qui animis movemur et sensibus. Talis igitur mens mundi cum sit ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit (Graece enim πρῶνοια dicitur), haec potissimum providet et in is maxime est occupata, primum ut mundus quam*



da sua jornada terrena, pois somente dessa forma conseguirá alcançar o significado de sua vida. Assim, cabe-nos indagar: como os seres humanos utilizavam-se da audição e da visão para compreender o *mundus*?

Ao observar o céu, pessoas nomearam as estrelas, os planetas e as constelações, dando formas imaginárias às estrelas, os asterismos. Assim, os seres humanos deram nomes aos seus deuses pela característica ou atributo que portavam. Dessa maneira, os poetas construíram poesias e fábulas que foram passando dos seus antepassados aos romanos do presente. Muitos aceitavam seus deuses como seus ancestrais dispuseram na religião tradicional, mas a maior parte dos romanos não era ignorante e questionava suas naturezas. Os estoicos viam a associação que os antigos realizaram entre o cosmos e a religião. Por meio da etimologia dos deuses, pelo ato de nomear, muitos deuses romanos foram constituídos e seus cultos arraigados pelo tempo. Em *Nat. D.* 2.66-70, Balbo explica a terminologia utilizada pelos ancestrais romanos:

O ar, sustentam os estoicos, que é situado entre o mar e o céu, é divinizado sob o nome de Juno, irmã de Júpiter, porque o ar se assemelha ao éter e a ele é intimamente unido. Nós o fizemos do sexo feminino e atribuído a Juno porque não há nada que lhe ofereça meios de resistência. Mas creio que o nome de Juno veio de *juvare*¹³. Restam a água e a terra, para se ater aos três reinos distinguidos pelas fábulas. [...]; a lua tira seu nome de luzir – *lucere*. [...]; as lunações, que representam os espaços do tempo medidos (*mensa*), são chamados de meses (*menses*). [...] Esse abuso produziu opiniões falsas, erros perturbadores e superstições que não são mais que contos de velhas mulheres¹⁴.

Consoante ao exposto, os deuses nos quais os estoicos acreditavam, e que tanto quanto os romanos questionavam, existiam. Eles governavam o *mundus* que possuía uma mente divina, um impulso que trazia ordem e regularidade aos movimentos celestes e às estações do ano. O *mundus* tinha sabedoria e era necessariamente governado pela providência divina; ou seja, o tempo e o destino dos homens eram ditados pelos deuses. Não há obras do acaso, como defendiam os epicuristas. Os deuses também eram os astros

aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxume autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus".

¹³ Verbo *iuvere*, no latim, significa socorrer. Mesma origem do nome Júpiter, que socorreu aos irmãos quando o céu, chamado de *Caelum* em latim ou *Cronos*, em grego, os engoliu.

¹⁴ "Aer autem, ut Stoici disputant, interiectus inter mare et caelum lunonis nomine consecratur, quae est soror et coniux Iovis, quod ei et similitudo est aetheris et cum eo summa coniunctio. effeminarunt autem eum lunonique tribuerunt, quod nihil est eo mollius. sed lunonem a iuvando credo nominatam. Aqua restabat et terra, ut essent ex fabulis tria regna divisa.(...) luna a lucendo nominata sit;(...)adhibetur autem ad partus, quod i maturescunt aut septem non numquam aut ut plerumque novem lunae cursibus, qui quia mensa spatia conficiunt menses nominantur;(...)Quae res genuit falsas opiniones erroresque turbulentos et superstitiones paene aniles".



celestes do universo (*mundus*), como Balbo esclarece em *Nat. D.* 2.80 e, posteriormente, em *Nat. D.* 2.84-85:

[...] Enfim, porque nós tivemos suficientemente comprovado que são os deuses aqueles de que nós vemos o emblema do poder e o aspecto luminoso (eu vou dizer o sol, a lua, os planetas, as estrelas fixas, o céu, o mundo ele mesmo e a totalidade das coisas que o mundo contém para a utilidade e a grande vantagem do gênero humano), isso resulta que tudo é regulado por uma inteligência e uma sabedoria divinas¹⁵.

[...] É também que a união das partes do mundo que é mantida graças aos movimentos em direção ao alto, abaixo, de uma parte e de outra dos elementos das quais todas as coisas são feitas. E essa união é necessária ou eterna, no mesmo harmonioso equilíbrio onde nós a vemos, ou pelo menos de duração muito longa, subsistente por um tempo muito longo e quase desmedido¹⁶.

Nesse sentido, para defender que os deuses também eram astros celestes, Balbo se utiliza, inclusive, dos *Aratea Carmina*¹⁷. Ao recitar os poemas sobre as constelações, ele se apropria do movimento das estrelas pelas estações do ano e dos movimentos planetários para asseverar a regularidade dos astros celestes como prova de uma inteligência divina, e a necessidade que os seres humanos possuem de contemplar o mundo com os olhos como meio de comprovar a imutabilidade da natureza e de seus fenômenos (LEHOUX, 2012, p. 184; GEE, 2013, p. 65). Por diversas vezes, refere-se à astronomia para defender a harmonia do mundo, que assegura a conservação no cosmos e a continuidade da vida nele. Sendo desse jeito, todos os astros celestes têm papel primordial na manutenção do cosmos e na produção dos fenômenos da natureza (GEE, 2013, p.72). Em *Nat. D.* 2.119, Balbo elucida que:

¹⁵“*nihil autem nec maius nec melius mundo; necesse est ergo eum deorum consilio et providentia administrari. Postremo cum satis docuerimus hos esse deos, quorum insignem vim et inlustrem faciem videremus, solem dico et lunam et vagas stellas et inerrantes et caelum et mundum ipsum et earum rerum vim quae inessent in omni mundo cum magno usu et commoditate generis humani, efficitur omnia regi divina mente atque prudentia. Ac de prima quidem parte satis dictum est*”.

¹⁶“*quaeque in medium locum mundi, qui est infimus, et quae a medio in superum quaeque conversione rutunda circum medium feruntur, ea continentem mundi efficiunt unamque naturam. Et cum quattuor genera sint corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est[...]. Quae aut sempiterna sit necessest hoc eodem ornatu quem videmus, aut certe perdiuturna, permanens ad longinquum et immensum paene tempus. quorum utrumvis ut sit, sequitur natura mundum administrari*”.

¹⁷ Os *Aratea Carmina* são poemas de Arato, poeta grego, que foi traduzido por Marco Túlio Cícero. O poema de Arato de Soli era também chamado de *Aratea*, foi encomendado por um rei macedônico, e se constituiu num poema de contexto astronômico e cosmológico por ter sido baseado num tratado de astronomia de Eudoxo de Cnido. Os *Aratea* foi utilizado como conteúdo tradicional na educação de todo romano para a compreensão e estudo da astronomia. Cícero desejava traduzir o texto para o latim e teve de realizar adaptações para que não perdesse o sentido. Tais adaptações renderam-lhe movimento às constelações, uma vez que esses aspectos não existiam nos *Aratea* originais. Logo, o que trouxe uma especialidade magistral ao poema.



Eu não irei mais me ater sobre a astronomia, nem sobretudo sobre as estrelas ditas errantes; sua harmonia é tal, malgrados seus movimentos muitos diferentes, que quando a estrela mais alta, aquela de Saturno, produz o frio, a estrela intermediária, a de Marte, é quente, a de Júpiter, situada entre as duas, dá uma luz e um calor temperado, enquanto que as duas estrelas abaixo de Marte obedecem ao sol, que o sol ele mesmo preenche com sua luz o mundo inteiro e que a lua, clareada por ele, traz as gravidezes, os partos e os nascimentos a termo. Se qualquer um não se comove por essa ligação das coisas, por essa combinação harmoniosa da natureza com vista da conservação do mundo, é porque jamais refletiu sobre essas questões, eu estou certo disso¹⁸.

E o que o ser humano recebe em contrapartida ao contemplar o céu e ver os astros, a não ser ver a beleza do mundo? Balbo, o estoico, esclarece no livro 2.140 do *De natura deorum*, que os deuses deram ao homem sentidos para que pudesse conhecê-los. Não se trata somente de conhecer o sentido de sua existência, mas também, o de criar laços com a divindade e comungar com o que é eterno e sagrado. Desse modo, em *Nat. D.* 2.140-141 e 2.145-146, Balbo discorre:

[...] De início a divindade os fez ficar sobre o chão, de tamanho alto e direito, por lhe permitir, em observando o céu, de adquirir o conhecimento dos deuses. Sobre a terra, os homens não são os indígenas ou os habitantes, mas por assim dizer os espectadores das realidades superiores do céu, cujo espetáculo não toca nenhuma espécie de seres vivos. Os sentidos, intérpretes e mensageiros das coisas, situados na cabeça como uma cidadela, são admiravelmente adaptados, uma vez por sua estrutura e por sua posição, às suas funções indispensáveis: os olhos, como mirantes, ocupa o lugar mais elevado, de onde podem exercer suas funções, inspecionando uma área muito grande. Os ouvidos também, que devem perceber o som, que naturalmente se volta para cima, são localizados como convém na parte superior do corpo [...].¹⁹

[...] Em primeiro lugar, com efeito, nossos olhos nas artes que são de sua responsabilidade, a pintura, a escultura e o cinzelamento, e também nos movimentos e atitudes dos corpos, discernem em muito das coisas com

¹⁸“*Nolo in stellarum ratione multus vobis videri, maximeque earum quae errare dicuntur; quarum tantus est concentus ex dissimillimis motibus, ut, cum summa Saturni refrigeret, media Martis incendat, is interiecta Iovis inlustret et temperet, infraque Martem duae soli oboediant, ipse sol mundum omnem sua luce compleat, ab eoque luna inluminata graviditates et partus adferat maturitatesque gignendi. Quae copulatio rerum et quasi consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio naturae quem non movet, hunc horum nihil umquam reputavisse certo scio*”.

¹⁹“(...)Qui primum eos humo excitatos celsos et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores sed quasi spectatores rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet. Sensus autem interpretes ac nuntii rerum in capite tamquam in arce mirifice ad usus necessarios et facti et conlocati sunt. nam oculi tamquam speculatores altissimum locum optinent, ex quo plurima conspicientes fungantur suo munere; et aures, cum sonum percipere debeant qui natura in sublime fertur, recte in altis corporum partibus collocatae sunt; itemque nares et, quod omnis odor ad supera fertur, recte sursum sunt et, quod cibi et potionis iudicium magnum earum est, non sine causa vicinitatem oris secutae sunt. iam gustatus, qui sentire eorum quibus vescimur genera deberet, habitat in ea parte oris qua esculentis et posculentis iter natura patefecit. tactus autem toto corpore aequabiliter fusus est, ut omnes ictus omnesque nimios et frigoris et caloris adpulsus sentire possimus (...)”.



mais sutildade; eles apreciam tanto a beleza das cores e das formas que sua ordenança e, por assim dizer, sua harmonia; eles distinguem mesmo das outras coisas mais importantes, porque eles reconhecem as virtudes e os vícios, o homem irritado ou benevolente, feliz ou triste, corajoso ou covarde, audacioso ou medroso. O discernimento dos ouvidos é também qualquer coisa de surpreendente por sua arte: nos cantos dos pássaros, nos sons das flautas e das cordas, eles julgam a diversidade dos sons, os seus intervalos, o seu timbre, e também dos mais numerosos tipos de vozes: claras e surdas, doces e rudes, graves e agudas, flexíveis e duras, distinções que somente os ouvidos humanos podem julgar [...]”²⁰.

E por que somente o ser humano com seus cinco sentidos, e não outros animais, puderam ser superiores ao ponto de conhecer os deuses pela contemplação? Balbo responde aos pares epicurista e neoadadêmico que a razão humana é a única capaz de penetrar o céu e conhecê-lo. Igualmente, em *Nat. D.* 2.153, Balbo expõe:

Mais o quê? A razão humana não penetrou nem mesmo no céu? Sozinhos entre os seres animados, nós conhecemos o nascer do sol, o pôr-do-sol e o curso dos astros; é o gênero humano que mediu o dia, o mês, o ano; ele conhece os eclipses do sol e da lua e prevê para todos as suas ocorrências, sua importância e suas datas. Para essa contemplação, o espírito adquire o conhecimento dos deuses, de onde é emitida a piedade e àquela são unidas à justiça e outras virtudes, de onde provém a vida feliz, equânime e semelhante àquela dos deuses; ela não é de forma alguma inferior aos seres celestes, a não ser a imortalidade, o que não tem importância alguma para a felicidade da vida. (...)”²¹.

Por fim, percebemos que a contemplação do *mundus* é a melhor maneira de se encontrar a felicidade da vida, objetivo de todos os seres humanos enquanto vivem. Não há contemplação sem o uso dos sentidos, em especial, a visão e a audição. Para Balbo, era impossível conhecer o mundo e ter piedade (*pietas*) para com os deuses sem usar dos sentidos e por meio desses, dados pelos deuses aos homens, eram a via necessária para o conhecimento desses e de sua criação. A natureza como parte integrante da criação divina não escaparia à observação humana, e estava lá para sua ciência e sua experiência. De certa maneira, não conseguimos nomear e imaginar aquilo que desconhecemos. Isto posto,

²⁰ “Primum enim oculi in his artibus, quarum iudicium est oculorum, in pictis fictis caelatisque formis, in corporum etiam motione atque gestu multa cernunt subtilius, colorum etiam et figurarum formam venustatem atque ordinem et ut ita dicam decentiam oculi iudicant, atque etiam alia maiora: nam et virtutes et vitia cognoscunt, iratum propitium, laetantem dolentem, fortem ignavum, audacem timidumque cognoscunt. Auriumque item est admirabile quoddam artificiosumque iudicium, quo iudicatur et in vocis et in tiliarum nervorumque cantibus varietas sonorum intervalla distinctio, et vocis genera permulta, canorum fuscum, leve asperum, grave acutum, flexibile durum, quae hominum solum auribus iudicantur[...]”.

²¹ “Quid vero hominum ratio non in caelum usque penetravit? soli enim ex animantibus nos astrorum ortus obitus cursusque cognovimus, ab hominum genere finitus est dies mensis annus, defectiones soliset lunae cognitae praedictaeque in omne posterum tempus, quae quantae quando futurae sint. Quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus [...]”.



contemplar o cosmos era o caminho que os astrônomos, os filósofos e os homens que almejavam a uma vida justa, virtuosa e feliz se utilizavam para encontrar sentido em tudo o que vivenciavam.

A CONTEMPLAÇÃO PARA QUÊ E PARA QUEM?

O ser humano vem ao longo de sua existência buscando o seu sentido de vida, a felicidade, a harmonia e como alcançá-los. Katharina Volk (2021, p.296-312) aquiesce que Marco Túlio Cícero afirmou em diversos debates filosóficos que os romanos, qualquer que esse fosse, um homem da plebe ou um magistrado, tinham como objetivo de vida viver virtuosamente. As virtudes eram a única via que permitia que os seres humanos encontrassem a felicidade e o sentido da vida. Ao atingi-las, os seres humanos vivenciavam a relação em direção aos deuses, chamada de *pietas* (piedade), que era uma relação de mão-dupla: os deuses também respondiam e se preocupavam com os seres humanos tanto quanto estes lhes rendiam o culto primoroso e devotado. Portanto, se o objetivo de vida de um ser humano era tornar-se virtuoso e feliz, a contemplação era o caminho.

Katharina Volk (2021, p.310-312) aduz que o desenvolvimento das virtudes levava a uma conduta moral correta que era imprescindível no desempenhar das funções dos magistrados e sacerdotes na vida cotidiana na República. Essas virtudes, no entanto, somente seriam percebidas pelo uso correto da razão humana. Da mesma maneira que o *mundus* era ordenado de modo racional, também o homem deveria se aperfeiçoar em comparação ao *mundus*. O rumo se dava por intermédio da contemplação e a finalidade era a de encontrar a razão, a sabedoria e as virtudes. Cabia a cada ser humano alcançar as virtudes, sob sua responsabilidade individual. Essa responsabilidade era dada pela razão, que possibilitava ao ser humano se aproximar dos deuses.

Volk defende (2021, p. 312) que, ao almejar uma vida plena, justa e feliz, o romano tinha o encargo de cultivar as virtudes e ser reconhecido por elas. Um ser humano de virtudes bem cultivadas era um exemplo de bom cidadão, era aquele que cumpria seu dever para com sua *civitas* e para com seus deuses. Dessa maneira, é sobretudo no próprio arbítrio individual e no próprio bom julgamento que os romanos dirigiram suas condutas na República. Em vista disso, esse é o propósito de se conhecer o *mundus* pela contemplação; uma vez que ao conhecê-lo, o ser humano conhece a si mesmo como parte desse todo e nele deve se espelhar para ser perfeito ou o mais próximo disso possível.

É dessa forma que o ser humano encontra a observância de seu lugar no mundo, compreendendo que, assim como o cosmos, ele também deveria ser um reflexo de toda a sua harmonia. Por consequência, o papel da religião romana seria guiar os homens nesse



caminho e sua importância não diminui nesse contexto. De acordo com Claudia Moatti (2015, p.184-187), para Cícero, à religião cabia guiar os homens ao conhecimento dos deuses, a *orthopraxis*²²; mas principalmente ao afastá-lo das fábulas e superstições. Desse modo, direcionando-o à liberdade de pensamento, sem dogmatismos, medo ou passividade.

De acordo com Moatti (2015, p.184-187), a religião tradicional romana, ainda que conservando o culto, bem como disseminado pelos seus ancestrais, era indispensável à coesão social e à ordem, mantinha a legitimação das leis da cidade mesmo com a utilização das fábulas e suas ficções. No entanto, incumbia a cada cidadão romano discernir o que era apropriado, e para isso, era necessário o estudo, a filosofia e o conhecimento da história e da religião de sua própria cidade. Em outras palavras, era por meio da razão que ele se afastava da ignorância e das superstições. Nesse momento, epicuristas e estoicos tinham visões distintas da mesma religião tradicional, as suas doutrinas avançavam ao longo do século I A.E.C. e, logo, por esse mesmo motivo era preciso preservar a religião, corrigindo suas inconsistências (e.g., o modelo de crença e o relacionamento para com os deuses) e alijando-se das superstições.

Ainda no tocante à religião romana, Daryn Lehoux (2012, p. 21-22) afirma que ela estava interligada à compreensão da natureza pelos romanos. Ele afirma que “havia uma crença disseminada entre eles de que a natureza demonstrava a beneficência e a magnificência dos deuses” (LEHOUX, 2012, p. 21-22). Por essa razão, a teologia e a política estavam a serviço da manutenção da ordem da cidade e, logo, da continuidade e da legitimação da República Romana, ainda mais nesse período, em que Roma passava por uma grave instabilidade política oriunda de sua expansão e pela luta interna de poderes representada no primeiro e segundo triunviratos²³.

²² Segundo John Scheid (1998, p. 126), *orthopraxis* é o mesmo que dizer a prática correta dos ritos de uma religião.

²³ O triunvirato era uma aliança política entre três generais com o assente do Senado romano, com finalidade de assegurar a estabilidade política romana que estivera abalada pela crise política instaurada pela sua expansão a outros territórios além-mar e, dessa forma, garantir a continuidade da *res publica* e a manutenção da sua extensão territorial e do poder de suas instituições políticas. Os três primeiros triúnviros que estiveram no poder, dividindo entre eles as regiões da *res publica*, que eram parte de Roma, realizaram uma aliança informal. Os triúnviros eram Caio Julio César, Cneu Pompeu Magno e Marco Licínio Crasso. Isso posto, os generais resolveram as insatisfações campesinas e sufocaram as revoltas escravas nas províncias romanas conquistadas e mantiveram o *imperium*, o controle político e militar de Roma e dos territórios sob seu domínio. Com o fim do acordo, pela morte da esposa de Pompeu, que era filha de César, e a morte de Crasso, a disputa política se seguiu entre os dois remanescentes. César tornou-se ditador, logo a seguir. Porém, com o medo de que a *res publica* viesse ao seu término, muitos membros do Senado articularam a morte de César. Com o seu falecimento, a disputa pelo poder sobre a *res publica* continuou e a guerra civil tornou-se mais evidente. Os segundos triúnviros, Marco Antônio, Otávio e Emílio Lépido, diferentemente do caso anterior, já realizaram uma aliança política formalizada mediante contrato e com assente do Senado. Da disputa, em síntese, Otávio saiu vitorioso e tornou-se o primeiro imperador de Roma (GRIMAL, 1988, p. 48).



Por conseguinte, a maneira como os romanos da camada superior – *optimates* e a *nobilitas* em geral – compreendiam como seus deuses agiam no mundo para legitimar a *res publica*, construía uma visão da própria ciência naquele momento e, também, construía uma visão de si mesmos como sábios. Desse modo, percebe-se que o viés romano da ciência é, principalmente ético, buscando-se a virtuosidade do bom cidadão.

A respeito da ciência, nesse contexto, a astronomia se desenvolvia com objetivos de não somente responder questões sobre a natureza, os seus fenômenos, o cosmos e a sua organização, mas também, ela buscava compreender além do mundo visível, a base fundamental de toda a matéria e energia não-visível a olho nu, as movimentações e os atos da sua vontade no cosmos. Para o pensamento estoico, peripatético e acadêmico, toda matéria criada pelos deuses no universo tinha seu princípio basilar. Por isso, para os romanos, conhecer a criação era o caminho para conhecer os seus deuses (*pietas*), ato que era exercitado tanto pela contemplação do mundo, como também, por meio da *religio* – da conexão que se tinha com os deuses – e pela *pietas*, pela devoção e dever que se cumpre a eles. Devemos ressaltar que a contemplação do mundo era uma atitude científica, num primeiro momento. Em uma segunda ocasião, a contemplação do mundo torna-se uma ação religiosa em direção aos deuses e, ainda mais, um dever de gratidão e afeição em direção à *res publica* romana (LEHOUX, 2012, p.26-29).

Ademais, o que o homem romano aufere na prática da contemplação do mundo? Distanciando-nos, em princípio, da ideia de dever aos deuses e à *res publica* Romana - a *religio* -, mas trazendo à baila a proximidade da natureza humana, ao observar o céu o ser humano vê, além dos astros, estrelas e seus asterismos, uma ordem cosmológica. E o que seria essa ordem? A noção de eternidade do mundo, das regras que compõem o cosmos, a noção de que as primeiras leis vieram da mente divina e de que o ser humano faz parte dela. Também, o conhecimento de que a justiça preexistia na mente dos deuses e na própria natureza. Desse modo, as leis do universo também direcionavam a mente dos homens, a ponto de constituir na sua jornada terrena um reflexo daquilo que os deuses pretendiam que tivessem: a harmonia e a felicidade (LEHOUX, 2012, p. 32). Destarte, os estoicos acreditavam que a ação dos deuses para com os homens era sempre benevolente nesse sentido.

Assim, a conexão para com os deuses, afirma Lehoux (2012, p. 39), advinha pela contemplação do mundo estudada e cuidadosamente realizada. Daí, emergia a própria *religio*. Era por meio do conhecimento e da compreensão dessa *contemplatio mundi*, de forma racional, que os homens mais sábios recebiam as suas autoridades moral e política elevadas. Da mesma maneira, eles concebiam seus deveres de cidadãos para com a *res publica* romana. Por outro lado, o autor defende que a preservação da religião tradicional é



primordial para a continuidade da ordem cosmológica e, desse jeito, cabe ao cidadão romano angariar meios de conhecê-la e preservá-la. De tal maneira que, em preservando a sua religião pode-se apreender que o panteão romano constituído em Roma encerra em si mesmo profundas raízes de conhecimento sobre o cosmos e seus meios de funcionamento.

E, ademais, se o bom cidadão romano praticar a contemplação do mundo de forma cuidadosa não irá somente alcançar o conhecimento de uma ordem cosmológica, na qual o mundo está inserido; mas além disso, a noção de que as virtudes são o fim último da jornada humana terrena. Um ser humano torna-se sábio pelo bom cultivo delas e é, em vista disso, pela consistência dessas virtudes e da devoção aos deuses, sem falsa performance, que a *res publica* romana se sustenta e a justiça se estabelece. Aliás, na derrocada das virtudes, em especial, a *pietas*, os deuses abandonariam os homens, já que não haveria mais confiança (LEHOUX, 2012, p. 39-41).

Por conseguinte, a ausência das virtudes na *res publica* romana importa na dissolução dessa, pois as virtudes são parte da religião tradicional e como essa é a base de sustentação da *res publica*, seu culto oficial se mantém por meio de duas das virtudes mais importantes: a *religio* e a *pietas*; ou seja, a conexão, a devoção e o culto piedoso aos deuses. E, uma vez sem a manutenção desse *status quo*, a própria noção de romanidade se desfaria, a justiça seria relegada ao esquecimento e a sociedade humana se perderia. Esse é o argumento de Cícero, no prefácio do *De natura deorum*. Ademais, nesse prefácio em *Nat. D.* 1. 3-4, Cícero afirmava que sem as virtudes - em especial a *pietas* em direção aos deuses - desapareceria a observação escrupulosa dos deveres religiosos, a boa-fé, o laço social do gênero humano e a justiça por excelência. Dessa maneira, com esse esvaecimento desencadearia uma grande desordem e uma reviravolta na vida cotidiana²⁴.

Desse modo, a manutenção da sociedade humana é alcançada através do cultivo das virtudes individuais e na prática dos deveres pelos cidadãos. Em razão disso, as virtudes seriam a vereda que aproxima o ser humano da própria divindade, ou daquilo no que mais se assemelha aos deuses. Consequentemente, é mediante a contemplação do mundo que se alcançam as virtudes e somente por elas se constitui a manutenção da harmonia do cosmos e a perpetuação da ordem político-religiosa da República Romana (LEHOUX, 2012, p. 41 e 185).

Toda a harmonia e a beleza do cosmos eram observadas de maneira racional pelos cinco sentidos e, em especial, a visão e a audição; e essas não poderiam ser

²⁴ “(...)in specie autem fictae simulationis sicut reliquae virtutes item pietas inesse non potest; cum qua simul sanctitatem et religionem tolli necesse est, quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio; (...)atque haut scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollatur (...)”.



compreendidas sem a observação científica da natureza (LEHOUX, 2012, p. 45-46). É nesse sentido que as virtudes se encontram na natureza do mundo e do homem e, por isso, são nelas que estão também construídas as fundações da própria República romana.

Com base nesse aspecto, o de que as virtudes conduzem a uma conduta ética na constituição do homem romano e são a sustentação da ideia de romanidade, a contemplação do mundo é em grande parte uma via útil, ainda que dentro do ponto de vista científico do qual todos compartilhavam; o de que para haver o conhecimento da natureza, esse último deveria estar relacionado ao dever ético humano (LEHOUX, 2012, p.178-179).

Dessa maneira, Daryn Lehoux (2012, p. 178), afirma que para estudar a natureza e conhecer o cosmos, os romanos utilizavam-se de métodos que podem nos parecer ecléticos, uma vez que percebiam que através do conhecimento tipicamente científico tal qual os utilizados pelos cientistas nos dias atuais, e.g., a redução dos fenômenos a explicações matemáticas, não conseguiriam abranger todas as respostas que gostariam de conseguir. Assim, ao utilizarem desses procedimentos os quais convergiam muitos saberes, eles explicavam outras partes da natureza ao explicar o cosmos. Foi, desse modo, que os romanos se interessaram particularmente pela ideia de simetria²⁵ no universo.

Essa simetria, também chamada de equidistância ou de reflexo, era algo físico, ético, teológico e psicológico em diferentes dimensões. É importante frisar que a contemplação do mundo é uma dessas metodologias confluentes em conhecimentos diversos. Por isso, constatamos aqui a importância da utilização desse método para descortinar outros saberes que poderiam ser alcançados e não somente a simetria, como acima ilustrado (LEHOUX, 2012, p. 179).

Devemos fazer uma ressalva aqui, a de considerar que os romanos se utilizaram desse método sem, no entanto, preocuparem-se em sistematizá-lo como os cientistas atuais o fariam. Dessa forma, os romanos se apropriaram de metodologias distintas e de linguagens variadas para compreender o cosmos e sua organização, dentre elas: a filosofia, a poesia, a matemática, os experimentos físicos, a teologia, entre outros (LEHOUX, 2012, p. 179-181).

Conforme o exposto, a contemplação do mundo é um meio investigativo do cosmos, uma atitude perscrutável que mantém a religião romana, sedimenta a política da República, auferir a possibilidade de se alcançar as virtudes e orienta o dever romano para com seus deuses e sua cidade. Portanto, ela assegura a estabilidade da ordem cósmica. Dessa forma,

²⁵ A ideia de simetria é muito complexa e ela possui diversos aspectos que a definem. Dentre esses aspectos temos: os psicológicos, os teológicos, os filosóficos e os físicos. A simetria aparece no *De natura deorum* também como harmonia, concerto ou estabilidade do universo. Para saber mais, ver nota de rodapé nº 5.



Lehoux (2012, p. 187-192) afirma que os deuses gostam de cidadãos motivados no bem comum de sua cidade e, logo, o bem político é acima de tudo o bem cósmico. E na defesa dessa ordem cívica e cósmica, o ser humano deveria operar no sentido de buscar a harmonia diante do caos, a simetria²⁶ entre o cosmos e a República Romana, e ainda mais, o inter-relacionamento entre a estabilidade do céu e da terra (GEE, 2013, p. 62).

À GUIA DE CONCLUSÃO

Como pudemos verificar, a contemplação do mundo é uma atitude de perscrutação utilizada pelas elites romanas para assegurar a estabilidade da República, e como método de investigação, busca não somente enlaçar o dever ético de cidadão que mantém os fundamentos materiais da sua continuidade, mas sobretudo, a harmonia e a felicidade do ser humano e a regularidade de uma ordem cósmica atestada na religião da *res publica*. Nos diálogos de Cícero, em especial no *De natura deorum*, verificamos que os magistrados em suas instituições, o Senado e os cônsules buscavam administrar seu mundo como os deuses governavam o universo, de modo justo, equânime e harmônico. Dessa maneira, encontrariam a felicidade da vida na *civitas* bem como o cosmos também possui felicidade com suas revoluções e movimentos estelares (WOOLF, 2015, p. 35).

A contemplação do mundo é acima de tudo uma via de autoconhecimento para o homem, de sua cidade, de sua religião, de seus deuses e da sua jornada existencial. Olhar para o céu era uma vereda, não somente para admirar seus ornamentos, sua beleza; mas para encontrar o sentido da vida em meio às conturbações da própria existência. Era, talvez, o maior presente dos deuses que o ser humano poderia receber: o de conhecer que como criatura era parte de todo o cosmos também. Isso era o que Balbo defendia, a ideia de que a mente divina operava o cosmos, trazia simetria²⁷, regularidade e estabilidade. E do modo como a mente divina o fazia lá, a sua criação mais racional - o próprio ser humano - deveria, inclusive, buscar o mesmo na terra.

A contemplação do mundo era, até mesmo, um método de inquirição e busca minuciosa de conhecimentos diversificados. Utilizada pelos cientistas na antiguidade, como pelos religiosos e filósofos, abrangia seus amplos usos na própria formação da elite romana

²⁶ A ideia de simetria é uma ideia filosófica trazida nos diálogos por Marco Túlio Cícero. Esta ideia presente nos argumentos de Lucilio Balbo, o estoico, nos diálogos de Cícero se refere à noção de que os deuses, as estrelas, o tempo, a política e a humanidade estão todos inter-relacionados e agindo uns sobre os outros. Assim como o cosmos possui estabilidade e regularidade, também a terra também as possui. E logo, como a República Romana é sustentada pela religião tradicional que tem como fundamento essa mesma ideia de simetria e ordem cósmica, teria, inclusive, a mesma regularidade e estabilidade. Quando essas deixarem de existir, o modelo de crença religioso estaria em xeque, como também, a própria República deixaria de existir.

²⁷ Para mais sobre a simetria, ver notas de rodapé nº 5, nº 25 e 26.



e era discutida em meios de produção literária, como em meio político e científico. O século I A.E.C. foi o período de maior florescimento intelectual e literário de Roma, quiçá porque esse foi contemporâneo a um momento de grandes mudanças políticas nas instituições romanas, como também ocorreu na República tardia. Desse modo, a contemplação do mundo era em muito debatida nesse momento por escolas filosóficas gregas, como o estoicismo e o epicurismo, da mesma forma que pelos neoacadêmicos (TAUB, 2008, p. 6).

Isso posto, a observação do céu pela audição e pela visão deveria ser realizada de maneira racional, a fim de se alcançar respostas para suplantarem as fábulas e as superstições e explicar os fenômenos da natureza. Ao constatar os fenômenos naturais e tomar nota desses, o ser humano, cientista ou não, buscaria o gênero no qual se identificaria mais com a finalidade de passar as informações retidas e estudadas cautelosamente (TAUB, 2008, p. 8-9). Como anteriormente defendido, na antiguidade não era muito comum uma separação rígida entre os gêneros literários e, assim, os autores romanos se utilizavam de maneiras mais viáveis e sedutoras para levar o conhecimento a circular e cativar o leitor (TAUB, 2008, p. 8-21).

Em suma, com o intuito de se conhecer a natureza e o universo e buscar o seu lugar no mundo e os sentidos da existência humana, o ser humano, propondo-se a conhecer pela *contemplatio mundi*, assegura para si uma via necessária para se aproximar dos deuses, de sua felicidade e de sua perfeição. A contemplação era um exercício de perscrutação para o decorrer da vida, no serviço à cidadania, na prática do dever dirigido aos deuses e à *res publica* romana. Não havia caminho melhor a seguir, segundo Lucílio Balbo, o estoico, para se aproximar dessa harmonia. A harmonia que se ausentava no drástico momento político em que se encontravam as instituições romanas na crise da República, e logo, para tal, era preciso buscar aos deuses e garantir neles o bem-estar de Roma (WOOLF, 2015, p. 54).

FONTES

CICÉRON. **La nature des dieux**. Traduit et commenté pour Clara Auvray-Assayas. Paris: Les Belles Lettres, 2022.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALFÖLDY, Géza. **A História Social de Roma**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p.69.

AUVRAY-ASSAYAS, Clara. **Cícero**. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

GEE, Emma. Wandering Stars. In: GEE, E. **Aratus and the Astronomical Tradition. Classical Culture and Society**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 57-80.



GRIMAL, Pierre. **A Civilização Romana**. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 48.

LEHOUX, Daryn. Dreams of a final theory. In: LEHOUX, Daryn. **What Did the Roman's Know? An inquiry into Science and Worldmaking**. Chicago: The University of Chicago Press, 2012, p. 176-199.

LEHOUX, Daryn. Nature, Gods and Governance. In: _____. **What Did the Roman's Know? An inquiry into Science and Worldmaking**. Chicago: The University of Chicago Press, 2012, p. 21-46.

MACRAE, Duncan. Letters of the Republic. In: MACRAE, Duncan. **Legible Religion: Books, Gods and Rituals in Roman Culture**. Cambridge, Mass. & London, England: Harvard University Press, 2016, p. 53-75.

MOATTI, Claudia. The experience of thought. In: MOATTI, Claudia. **The Birth of Critical Thinking in Republican Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 164-266.

PETERS, Francis E. **Greek Philosophical Terms: a History of Lexicon**. New York: New York University Press, 1967. p. 87-88.

SCHEID, John. **La Religion des Romains**. Paris: Armand Colin, 1998. p. 126.

SCHOFIELD, Malcolm. Writing Philosophy. In: Steel, Catherine (ed.). **The Cambridge Companion to Cicero**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 73-87.

STEEL, Catherine. **Reading Cicero: genre and performance in Late Republican Rome**. London: Duckworth, 2005. p. 21-48.

TAUB, Liba. Genres of scientific communication. In: TAUB, L. **Aetna and the moon. Explaining Nature in Ancient Greece and Rome**. Corvallis-Oregon: Oregon State University, 2008. p.1-30.

VOLK, Katharina. Res publica of letters. In: VOLK, K. **The Roman Republic of Letters. Scholarship, Philosophy, and Politics in the Age of Cicero and Caesar**. Princeton: Princeton University Press, 2021. p. 22-54.

WOOLF, Raphael. **The Philosophy of Roman Sceptic**. New York-London, Routledge: 2015.



BELEZA E ESTÉTICA NA COSMOLOGIA DE CÍCERO

BEAUTY AND AESTHETICS IN CICERO'S COSMOLOGY

Thirzá Amaral Berquó¹

RESUMO

Na filosofia grega dos períodos arcaico e clássico (séculos VI – IV A.E.C.) estabeleceu-se uma correlação entre as ideias de beleza, ordem e cosmos. Considerando o papel de Cícero na difusão da filosofia grega em Roma, como parte de seu projeto de criar tanto um vocabulário quanto uma filosofia romanas, o presente artigo examina como ele trabalha os conceitos de beleza e estética e sua relação com a cosmologia em sua filosofia neoacadêmica.

Palavras-chave: beleza; cosmologia; Cícero.

ABSTRACT

In Archaic and Classical Greek thought (6th–4th centuries BCE), a correlation was established between the ideas of beauty, order, and the cosmos. Considering Cicero's role in the dissemination of Greek philosophy in Rome, as part of his project to create both a Roman vocabulary and a Roman philosophy, this article examines how he addresses the concepts of beauty and aesthetics and their relationship with cosmology within his Neo-Academic philosophy.

Keywords: beauty; cosmology; Cicero.

ESTÉTICA, BELEZA E COSMOS NA FILOSOFIA GREGA

Em grego clássico, o que hoje traduzimos por estética é a palavra *aísthesis* (αἴσθησις), a qual é derivada do verbo *aísthánomai* (αἰσθάνομαι) que significa perceber, dando a esse substantivo o sentido de percepção, seja por meio dos sentidos ou do intelecto. Para os gregos antigos, *aísthesis* está relacionada a uma noção concreta de beleza (*kállōs*, κάλλος); e o que é belo (*tò kalón*, τὸ καλόν), observável na vida cotidiana em pessoas e objetos, a e.g., em contraste com a noção da época contemporânea, segundo a qual a estética é o estudo da sensação causada pela contemplação da beleza.

Segundo Matthew Sharpe (2021, p. 182-183), há, então, uma estética antiga com quatro áreas principais de concentração:

(...) podemos dizer que quatro principais áreas de interesse emergem dentro da “estética antiga”, se assumimos que este termo realmente

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - PPGH/UFRGS. Artigo desenvolvido para a disciplina externa remota de Religião, conhecimento e cosmologia ministrada pela Prof.^a Claudia Beltrão na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO. Contato: thirza.berquo@gmail.com



descreve as tentativas dos autores antigos para compreender teoricamente a beleza e as artes:

- i. A tentativa de entender beleza (*to kalon*) como uma qualidade “objetiva” em um mundo que caracteriza alguns objetos, pessoas e a natureza;
- ii. A tentativa de compreender o que nós chamaríamos a dimensão “subjéctiva” envolvida na responsividade humana à beleza e às artes: o modo como as coisas belas nos comprazem ou nos movem e o modo como o seu efeito sobre nós pode ser edificante, purificando-nos de crenças ou emoções negativas (*katharsis*), ou elevando-nos moralmente para ser melhores cidadãos ou melhores seres humanos (na *paideia*);
- iii. Tentativas de entender *como* os objetos artísticos, de poemas a esculturas, são produzidos seja por meio da loucura ou da inspiração, ou seguindo normas técnicas codificáveis e com que finalidades;
- iv. E, entre (i) e (ii), tentativas para teorizar a significância ética e política das artes, dadas as suas capacidades de afetar poderosamente e de transformar indivíduos ou grupos. (...) ²

Concentrando-se na primeira dessas áreas, sobre o conceito de beleza, desde o século VI A.E.C., a filosofia grega apresenta como foco a noção de ordem (*kósmos*, κόσμος), sendo o belo derivado da harmonia formada por essa ordem intrínseca ao objeto examinado. Conforme George Redding (1949, p. 63), a palavra *kósmos* possui de longa data a associação entre as ideias de ordem e beleza:

É derivada de uma raiz indo-germânica desconhecida, significando “arranjar, julgar como ordenado”, “tornar atraente, ornamental”. De fato, as ideias de “ordem” e “ornamento” são tão intimamente aliadas que os estudiosos têm uma opinião dividida sobre qual delas veio primeiro. (...) É bem possível que os dois significados se originaram, enquanto se desenvolviam, simultaneamente. (...) O arranjo ordeiro produz a beleza. ³

² No original: “(...) we can say that four different areas of concern emerge within “ancient aesthetics”, if we take the latter term to describe ancient authors’ attempts to theoretically comprehend beauty and the arts:

- i. The attempt to understand beauty (*to kalon*) as an “objective” quality in the world that characterises some objects, people, and nature;
- ii. The attempt to understand what we would call the “subjective” dimension involved in human responsiveness to beauty and the arts: the way that beautiful things please or move us, and the way that their effect upon us can be edifying, purifying us from negative beliefs or emotions (*katharsis*), or morally elevating us to be better citizens or human beings (in *paideia*);
- iii. Attempts to understand *how* artistic objects, from poems to sculptures, are produced whether through madness or inspiration, or by following codifiable technical norms and with what ends;
- iv. As it were in between (i) and (ii), attempts to theorise the ethical and political significance of the arts, given their capacities to powerfully affect and transform individuals or groups. (...)”.

³ No original: “It is derived from an unknown Indo-Germanic root meaning “to arrange, to adjudge as orderly”, “to make attractive, ornamental”. In fact, so closely allied are the ideas of “order” and “ornament” that scholars are divided as to which came first. (...) It is quite possible that the two meanings originated, as they were developed, simultaneously. (...) Orderly arrangement produces beauty.”.



A mudança semântica do termo *kósmos*, passando de ordem para mundo ou universo organizado, ainda é objeto de controvérsia. Tradicionalmente, a modificação no significado desse termo é atribuída a Pitágoras de Samos, no século VI A.E.C., com base em um fragmento do filósofo cético Favorino de Arles, que estaria ativo entre o final do século I E.C. e o início do século II E.C., preservado na doxografia (HORKY, 2019, p. 24).

De outro lado, Aryeh Finkelberg (1998, p. 127-128) defende que a modificação no uso do termo é de Platão, especialmente nos seus diálogos tardios:

Se eu estou correto ao dizer que a apresentação de *kósmos* como “mundo” em *Grg.* 508A3 e *Phdr.* 246C2 é errônea, daí emerge que este significado é encontrado apenas nos diálogos tardios, notadamente, o *Timeus*, *Político* e *Filebo* (e. g., presumivelmente a partir dos anos 50 do século IV A.E.C. em diante). Dado que estes diálogos parecem ser os primeiros textos gregos nos quais *kósmos* é usado com o sentido de “mundo” (...) parece razoável que este uso é uma inovação terminológica do próprio Platão. O modo como o termo é tratado em todos os três diálogos apoia esta conclusão.⁴

Porém, a abordagem de Finkelberg é bastante especulativa, por se apoiar principalmente na datação das obras de Platão, algo que também é objeto de muita controvérsia.

Em uma revisão da questão, Phillip Sidney Horky (2019) constata que não há nenhuma evidência decisiva, seja nos textos, seja na doxografia, que permita elucidar a data da mudança semântica do termo *kósmos*. Mesmo assim, ele aponta que Xenofonte e Platão, ambos escrevendo no século IV A.E.C., são os primeiros a mencionar que havia outros estudiosos usando *kósmos* com o sentido de “ordem do mundo”. Com base nisso, Horky (2019, p. 41) afirma que a mudança deve ter ocorrido por volta do início do século V A.E.C., de modo a já estar em voga na época da formação de Xenofonte e de Platão, e que o mais provável é a sua origem pitagórica:

Mas a evidência apresentada aqui sugere sim que os primeiros Pitagóricos do tipo experimental, os “esotéricos” que eram com frequência considerados Pitagóricos “outsiders” ou “científicos” pelas tradições posteriores, adotaram o termo *kósmos* para explicar a relação entre o que é obtido entre os modos recorrentes de alteração e mudança dentro do universo observável e o equilíbrio que é destinado a cingir os sistemas de justiça e equidade entre os participantes vivos do universo. A indicação de tradições doxográficas tardias, combinada com os fragmentos sobreviventes dos próprios

⁴ No original: “If I am correct that the rendering of *kósmos* as “world” in *Grg.* 508A3 and *Phdr.* 246C2 is erroneous, it emerges that this meaning is found only in the late dialogues, notably, the *Timaeus*, *Politicus*, and *Philebus* (i.e., presumably from the fifties of the fourth century B.C. onwards). Since these dialogues seem to be the first Greek texts in which *kósmos* is used in the sense of “world” (...) it seems reasonable that the usage was Plato’s own terminological innovation. The way in which the term is treated in all three dialogues supports this conclusion.”.



“Pitagóricos” de segunda e terceira geração, todos apontam na mesma direção, de volta ao enigmático e elusivo Pitágoras de Samos.⁵

A ocorrência dessa modificação e dilatação semântica não se deu ao acaso. Conforme Julián Pacho (2010, p. 143-144):

Os significados dos termos, palavras objetivas e palavras abstratas à mão muda com a progressão do pensamento filosófico e científico e sua fixação linguística. (...) Seu significado não muda aleatoriamente, mas ao seguir uma racionalidade específica que determina o novo pensamento.⁶

Em tal contexto a variação semântica é uma ferramenta utilizada pela filosofia grega para expressar a mudança de pensamento. Especificamente sobre o conceito de *kósmos*, Pacho (2010, p. 150-151) constata que há um processo de technicalização do termo e de complexificação simbólica:

O conceito de *kósmos* pode ter sido extraído da linguagem diária e transformado em um conceito técnico da filosofia em algum ponto durante o século V A.E.C. Quando se usava a palavra antes ou fora da filosofia, o pensamento de ordem como o resultado da produção e organização artesanal está presente em cada área. No entanto, a aplicação filosófica dessa palavra para o mundo como uma totalidade certamente representa “uma conquista especial de simbolização”. A fundação da ordem da natureza por um princípio imanente a ela torna *kósmos* em um termo técnico dentro da filosofia.⁷

De qualquer forma, observa-se que o termo *kósmos* já tinha incorporado o significado de “ordem do mundo” ou “ordem do universo” no século IV A.E.C. Essa dilatação semântica acabou por aproximar os sentidos anteriores de ordem e beleza à noção cosmológica, resultando no conceito de beleza da ordem universal. Essa aproximação e unificação de

⁵ No original: “But the evidence presented here does suggest that early Pythagoreans of the experimental sort, the ‘exoterics’ who were often considered ‘outsiders’ or ‘scientific’ Pythagoreans by later traditions, adopted the term kosmos and in order to explain the relationship that obtains between the recurrent modes of alteration and change within the observable universe and the balance that is meant to undergird systems of justice and fairness between the living participants of that universe. The indications of later doxographical traditions, combined with surviving fragments of the second- and third-generation ‘Pythagoreans’ themselves, all point in the same direction, back to the enigmatic and elusive Pythagoras of Samos.”.

⁶ No original: “The meanings of the terms, objects words and abstract words on hand change with the progression of philosophical and scientific thought and its linguistic fixation. (...) Their meaning does not change at random, but by following a specific rationality that determines the new thought.”.

⁷ No original: The concept of kosmos may have been taken from daily language and turned into a technical concept in philosophy at some time during the fifth century BC. When using the word before or outside philosophy, the thought of order as a result of artisan production and ordering is present in each area. However, the philosophical application of this word to the world as a totality surely represents “a special achievement of symbolization”. The foundation of the order of nature by a principle immanent to it turns kosmos into a technical term within philosophy.



sentidos aparece bem trabalhada na *Metafísica* de Aristóteles (*Arist. Metaph.* 1078a32-1078b2)⁸, que salienta a correlação da matemática com a beleza por meio da ordem:

Como o bem e o belo são diferentes (o primeiro, de fato, encontra-se sempre nas ações, enquanto o segundo encontra-se também nos entes imóveis), erram os que afirmam que as ciências matemáticas não dizem nada a respeito do belo e do bem. Com efeito, as matemáticas falam do bem e do belo e os dão a conhecer em sumo grau: de fato, se é verdade que não os nomeiam explicitamente, todavia dão a conhecer seus efeitos e suas razões e, portanto, não se pode dizer que não falam deles. As supremas formas do belo são: a ordem, a simetria e o definido, e as matemáticas os dão a conhecer mais do que todas as ciências.⁹

Essa associação entre beleza e ordem cósmica sedimentou-se nas diversas correntes filosóficas, como leciona Matthew Sharpe (2021, p. 186): “De fato, um senso de ordem cósmica e beleza está presente dentro de todas as filosofias antigas, talvez excetuando-se apenas os cétricos, mas incluindo até mesmo os seguidores de Epicuro (341-271 A.E.C.)”¹⁰.

A FILOSOFIA ROMANA E O PROJETO DE CÍCERO

A entrada da filosofia em Roma se deu por meio dos contatos com a civilização grega, principalmente com os encontros militares iniciados no século II A.E.C, seguindo-se a conquista da Grécia em 146 A.E.C (vide MOTTA, 2018, p. 325). Forma-se, então, um ambiente de filo-helenismo, “como o pensamento e as artes gregas ou de inspiração grega foram gradualmente se espalhando pelo Mediterrâneo, conquistando Roma culturalmente ao mesmo tempo em que a Grécia perdia sua independência política” (SHARPE, 2019, p. 195)¹¹.

Segundo Anthony Long (2006, p.184):

A filosofia tinha entrado em Roma como uma importação grega e aqueles que a ensinavam tinham origem predominantemente grega ou ainda de mais a leste da Itália. Os romanos que quisessem estudar filosofia

⁸ Utilizou-se a versão da *Metafísica* de Aristóteles na tradução de Marcelo Perine, São Paulo: Edições Loyola, 2002.

⁹ No original: “ἔπει δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἕτερον (τὸ μὲν γὰρ αἰεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις), οἱ φάσκοντες οὐδὲν λέγειν τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας περὶ καλοῦ ἢ ἀγαθοῦ ψεύδονται. λέγουσι γὰρ καὶ δεικνύουσι μάλιστα: [35] οὐ γὰρ εἰ μὴ ὀνομάζουσι τὰ δ’ ἔργα καὶ τοὺς λόγους δεικνύουσιν, οὐ λέγουσι περὶ αὐτῶν. τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὠρισμένον, 1078b 1 ἂ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστήμαι.”

¹⁰ No original: “Indeed, a sense of cosmic order and beauty is present within all of the ancient philosophies, perhaps excluding only the Sceptics, but including even the followers of *Epicurus* (341 – 2714 BCE)”.

¹¹ No original: “as Grecian and Greek-inspired thought and arts were gradually spread throughout the Mediterranean, conquering Rome culturally at the same time as Greece lost its political independence”.



geralmente viajavam para Atenas ou para outras cidades de língua grega. (...) não havia escolas exclusivamente romanas de filosofia, distintas dos já longamente estabelecidos Acadêmicos, Peripatéticos, Epicuristas e Estoicos.¹²

Nesse cenário, Lucrécio e Cícero foram pioneiros, ao escrever filosofia em latim, língua que ainda não possuía desenvolvimento suficiente para “expressar as nuances do grego filosófico” (LONG, 2006, p. 185).

Durante o seu período de afastamento da vida política romana (46-44 A.E.C.), Cícero desenvolveu um projeto filosófico de grande envergadura, cujo objetivo era apresentar a filosofia de forma abrangente em latim, como se observa no começo do livro II de *De divinatione* (I. 1-4 e II):

I 1 Indagando e pensando por muito tempo sobre como eu poderia ser útil a um maior número de pessoas possível, para não deixar de me preocupar, jamais, com a República, nada melhor me ocorria do que transmitir aos meus concidadãos os caminhos das nobres artes, o que penso que já consegui em numerosos livros. Pois exortamos o máximo que pudemos ao estudo da filosofia neste livro que é intitulado Hortênsio e mostramos nos quatro livros Acadêmicos a maneira de tratar de filosofia que julgávamos ser a menos arrogante e a mais coerente e elegante. 2 E estando os fundamentos da filosofia assentados nos fins do bem e do mal, esse ponto foi tratado profundamente por nós em cinco livros, para que se pudesse compreender o que era dito por cada um e o que era dito contra cada um dos filósofos. Em mesmo número, os livros seguintes, das Tusculanas, mostraram os requisitos mais necessários à vida feliz. Pois o primeiro é sobre o desprezo à morte; o segundo sobre a tolerância à dor; sobre o alívio da angústia, o terceiro; o quarto sobre as demais perturbações da alma; o quinto compreendeu este tópico que ilustra muito bem toda a filosofia, pois ensina que a virtude é suficiente por si mesma para a vida feliz. 3 Depois de publicar esses trabalhos, finalizaram-se os três livros sobre a natureza dos deuses, nos quais toda a discussão desse tema está contida. E para que ficasse totalmente completa e clara, começamos a escrever sobre a adivinhação nestes livros, aos quais se acrescentamos, como tenho a intenção, um sobre o destino, teremos esclarecido completamente toda essa questão. E a esses devem ser acrescentados seis sobre a República, que escrevemos quando tínhamos a administração da República. Um grande tema próprio da filosofia, tratado muito extensamente por Platão, Aristóteles, Teofrasto e por toda a escola dos peripatéticos. Pois o que eu poderia dizer a respeito da Consolação? Ele, que certamente cura a mim mesmo um pouco, será igualmente útil, creio, às demais pessoas. Há pouco veio se acrescentar também o livro que enviamos ao nosso amigo Ático sobre a velhice. Visto que o homem se torna bom e forte através da filosofia, o nosso Catão deve ser arrolado entre esses livros e entre os mais importantes. 4 Uma vez que Aristóteles e igualmente Teofrasto, homens excelentes, uniram não só com sutileza, mas também com eloquência, os

¹² No original: Philosophy had entered Rome as a Greek importation, and those who taught it mainly stemmed from Greece or from still further east of Italy. Romans who wished to study philosophy generally travelled to Athenas or to other Greek-speaking countries. (...) there were no exclusively Roman schools of philosophy, as distinct from the long-established Academics Peripatetics, Epicureans and Stoics.



preceitos da retórica à filosofia, também nossos livros de oratória parece que devem ser postos no mesmo número. Assim serão os três livros Sobre o Orador; o quarto, Bruto; o quinto, O Orador.

II Até o momento havia essas obras, às restantes nos dirigíamos mentalmente dispostos e preparados de forma que, a não ser que um motivo mais grave impedisse, não permitiríamos que houvesse algum tema da filosofia que não aparecesse elucidado nas letras latinas. Pois que benefício maior ou melhor podemos dar à República do que ensinarmos e instruímos a juventude? (...) ¹³¹⁴ (grifos acrescidos)

Assim, Cícero acaba por traduzir a filosofia, tanto da língua grega para a latina, como do contexto literário e cultural grego para o romano (vide WYNNE, 2019, p. 11). Mas isso não significa que Cícero fosse mero reproduzidor de ideias filosóficas pretéritas. Como aponta Anthony Long, “Embora ele não faça nenhuma reivindicação de ser um pensador com um conjunto novo de teorias ou metodologias, sua escrita filosófica é criativa em numerosas maneiras e está marcada pela sua personalidade poderosa.” (WYNNE, 2006, p. 198)¹⁵.

¹³ Utilizou-se a tradução de Beatris Ribeiro Gratti, Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero, Unicamp, Dissertação de Mestrado em Linguística, Campinas, São Paulo, 2009.

¹⁴ No original: “I 1 Quaerenti mihi multumque et diu cogitanti quanam re possem prodesse quam plurimis, ne quando intermitterem consulere rei publicae, nulla maior occurreret quam si optimarum artium vias traderem meis civibus; quod compluribus iam libris me arbitrator consecutum. Nam et cohortati sumus, ut maxime potuimus, ad philosophiae studium eo libro qui est inscriptus Hortensius, et quod genus philosophandi minime adrogans maximeque et constans et elegans arbitraremur quattuor Academicis libris ostendimus. 2 Cumque fundamentum esset philosophiae positum in finibus bonorum et malorum, perpurgatus est is locus a nobis quinque libris, ut quid a quoque et quid contra quemque philosophum diceretur intellegi posset. Totidem subsecuti libri Tusculanarum disputationum res ad beate vivendum maxime necessarias aperuerunt. Primus enim est de contemnenda morte, secundus de tolerando dolore, de aegritudine lenienda tertius, quartus de reliquis animi perturbationibus, quintus eum locum complexus est qui totam philosophiam maxime inlustrat; docet enim ad beate vivendum virtutem se ipsa esse contentam. 3 Quibus rebus editis tres libri perfecti sunt de natura deorum, in quibus omnis eius loci quaestio continetur. Quae ut plane esset cumulateque perfecta, de divinatione ingressi sumus his libris scribere; quibus, ut est in animo, de fato si adiunxerimus, erit abunde satis factum toti huic quaestioni. Atque his libris adnumerandi sunt sex de re publica, quos tum scripsimus, cum gubernacula rei publicae tenebamus. Magnus locus philosophiaeque proprius a Platone, Aristotele, Theophrasto totaque Peripateticorum familia tractatus uberrime. Nam quid ego de Consolatione dicam? quae mihi quidem ipsi sane aliquantum medetur, ceteris item multum illam profuturam puto. Interiectus est etiam nuper liber is quem ad nostrum Atticum de senectute misimus; in primisque, quoniam philosophia vir bonus efficitur et fortis, Cato noster in horum librorum numero ponendus est. 4 Cumque Aristoteles itemque Theophrastus, excellentes viri cum subtilitate tum copia, cum philosophia dicendi etiam praecepta coniunxerint, nostri quoque oratorii libri in eundem librorum numerum referendi videntur.

Ita tres erunt de oratore, quartus Brutus, quintus orator.

II Adhuc haec erant; ad reliqua alacri tendebamus animo sic parati ut, nisi quae causa gravior obstitisset, nullum philosophiae locum esse pateremur qui non Latinis litteris inlustratus pateret. Quod enim munus rei publicae adferre maius meliusve possumus quam si docemus atque erudimus iuventutem? (...)”.

¹⁵ No original: “Although he makes no claim to be a thinker with a fresh set of theories or methodologies, his philosophical writing output is creative in numerous ways, and it is marked throughout by his powerful personality.”.



Trata-se de uma reavaliação da obra de Cícero feita pela historiografia a partir do final do século XX e começo do século XXI: “Nas últimas décadas, excelentes estudiosos reexaminaram e estabeleceram a relevância do pensamento de Cícero, cuja atitude para com a filosofia grega não era passiva, mas criativa” (BELTRÃO, 2021, p. 129)¹⁶. Ainda, segundo Claudia Beltrão (2020, p. 87), a postura filosófica de Cícero é neoacadêmica, centrada num juízo de probabilidade ante a impossibilidade de alcançar uma verdade absoluta:

(...) em sua *refutatio*, Cícero especifica que o ser humano é constituído de tal modo que o torna incapaz de atingir a verdade absoluta – o que faz da Nova Academia uma filosofia antidogmática. Para Cícero, os mais notáveis e reconhecidos pensadores defenderam as opiniões mais diversas sobre os mesmos assuntos, portanto, é melhor evitar o absoluto assentimento a qualquer doutrina, mas pode-se aceitar contextualmente aquilo que parece ser mais provável. (...) o verdadeiro é identificado com o provável, e não com a certeza dogmática.

BELEZA E ESTÉTICA NA FILOSOFIA E COSMOLOGIA DE CÍCERO

A reflexão sobre a estética não aparece de forma proeminente na filosofia romana. Isso se deve, principalmente, ao ambiente sociocultural de Roma. Dessa maneira, segundo Leen (1991, p. 231):

Na política e na sociedade romanas era considerado inapropriado demonstrar muito interesse em arte. Arquitetura era outra coisa – era séria e funcional – mas a arte era meramente habilidade e seus admiradores, ao menos em público, meros diletantes, o que tendeu a desencorajar os oradores públicos de parecerem muito interessados nesse assunto.¹⁷

Consoante Christopher Hallett (2015, p.14), “Quando os romanos discutem arte na sua literatura, como eles frequentemente fazem, “arte” para eles significa arte *grega*”¹⁸. Ainda segundo Hallett (2015, p.19-20):

Arte romana é uma categoria moderna. (...) *Não há* uma categoria antiga chamada “Arte Romana”. Os romanos estavam bem prontos para comparar as figuras literárias romanas com as gregas; (...) No entanto, nenhum romano nunca se refere à existência de uma *ars Romana* – uma arte *visual* romana distinta para ser comparada com a arte grega. (...) O melhor paralelo aqui não é com a poesia ou a oratória, mas com a filosofia. Muitos

¹⁶ No original: “In the last decades, excellent scholars re-examined and established the relevance of Cicero’s thinking, whose attitude towards Greek philosophy was not passive but creative.”

¹⁷ No original: “In Roman politics and society it was considered inappropriate to display too much interest in art. Architecture was one thing – it was serious and functional – but art was merely craft and its admirers, at least in public, mere diletantes, which tended to discourage public speakers from appearing too much interested in the subject.”

¹⁸ No original: “When Romans discuss art in their literature, as they often do, ‘art’ for them means *Greek art*.”



romanos eram entusiastas da filosofia, de Lucrecio a Cícero, Sêneca a Marco Aurélio, e ela teve um papel importante na sociedade romana. Ainda assim, ela permaneceu como algo estrangeiro; ela nunca foi aceita como parte do *mos maiorum*. Assim também não foram as artes visuais.¹⁹

Assim, a arte era apreciada e consumida, mas não se tratava, em geral, de um objeto de reflexão filosófica *per se*.

No entanto, dentro de seu projeto filosófico, Cícero encontrou espaço para discutir a estética e a beleza e até mesmo a arte. Isso foi possível a partir de uma postura filosófica que não rejeita a percepção dos sentidos. Como Claudia Beltrão defende (2020, p. 87):

Para Cícero, as percepções sensíveis geralmente permitem percepções corretas dos objetos do mundo, e pode-se, portanto, fazer afirmações sobre esses objetos com base em tais percepções, mas em nenhum caso se pode estar absolutamente certo sobre elas. Isso porque a evidência dos sentidos é muitas vezes contraditória; os seres humanos são física e intelectualmente diferentes, o que causa distintas percepções individuais; (...).

Desse modo, a percepção empírica deve ser mediada pela razão (BELTRÃO, 2020, p.88-89):

Contudo, diz Cícero, se não é possível estabelecer a base segura para o *iudicium veritatis*, ou, por assim dizer, um critério de verdade para as percepções visuais, é possível buscar um “critério de verossimilhança” para o juízo. (...) *Species* é o termo que designa essa “base de aprovação”, o critério de verossimilhança, um termo associado a *aparência* e *visão*, que recebeu um sentido platônico no vocabulário ciceroniano. Cícero apresenta argumentos que defendem a percepção dos sentidos, especialmente a visual, como uma faculdade discriminatória passível de distinguir objetos em sua particularidade, e essa ideia é contrastada com a teoria da percepção estoica segundo a qual os sentidos passivamente recebem impressões cujo conteúdo é, então, sujeito à aprovação ou “assentimento” pela parte intelectual da alma.

Essa mediação pela razão se dá na forma de uma imagem mental a partir da ideia (BELTRÃO, 2020, p. 95):

No *Orator* e nos *Academica*, às ideias platônicas Cícero chama *species* e, para designar as realidades empíricas criadas pelo artista e observáveis pelos sentidos, usa *forma*, *signum* e *effigies*. Se as *speciei* dos deuses só podem ser vistas pela mente, elas se manifestam na realidade material e

¹⁹ No original: “Roman art is a modern category. (...) There *is* no ancient category “Roman art”. Romans were quite ready to compare Roman literary figures with Greek ones; (...) However, no Roman ever refers to the existence of an *ars Romana* – a distinctly Roman *visual* art to compare with Greek art. (...) The best parallel here is not with poetry or oratory, but with philosophy. Many Romans were enthusiastic about philosophy, from Lucretius to Cicero, Seneca to Marcus Aurelius, and it came to play an important role in Roman society. Yet, it remained something foreign; it was never accepted as part of the *mos maiorum*. Nor were the visual arts.”.



podem ser vistas nas estátuas divinas. Mas é preciso também observar que, distintamente de Platão, em Cícero não há nenhuma implicação de que *forma*, *signum* e *effigies* sejam enganadores, indeterminados, irrealis, ou reflexos de um reino das ideias. (...) Se há um viés platônico explícito, a *species* ciceroniana se vincula positivamente à realidade empírica.

Anna Motta (2018, p.327) salienta que essa teoria sobre a percepção dos sentidos e a criação artística é uma inovação de Cícero: “No entanto, a combinação de filosofia e arte e a aplicação da teoria das ideias para a arte emergiu primeiro não com o Neoplatonismo, mas – como eu defenderei – com Cícero.”²⁰ Com posicionamento similar ao de Claudia Beltrão, Anna Motta (2018, p. 332) observa que Cícero retrabalha as ideias platônicas de modo a dar conteúdo positivo à criação artística:

Enquanto Platão rejeita a φαντασία como algo que é responsável pelas imagens enganosas produzidas pela arte mimética, Cícero acredita que a imaginação fantástica tem um papel positivo e crucial na criação artística: é a faculdade que faz a mediação entre a mente humana e as ideias (as formas perfeitas), o meio para contemplar modelos não-sensíveis.²¹

Cícero apresenta sua concepção inovadora da criação artística pela imaginação em conexão com o conceito de beleza no prefácio do *Orator* (*Cir. De Orat.* 8-10)²², ao discutir as esculturas de Fídias:

8 Mas o que estou estabelecendo é que não há nada em algum gênero tão belo, com relação a que não seja isto mais belo, a partir do que aquilo se reproduza assim como uma máscara, por assim dizer, a partir de algum rosto, algo que nem pelos olhos, nem pelos ouvidos, nem por algum sentido pode ser percebido, apenas com o pensamento e com a mente compreendemos. Dessa forma, também não vemos nada mais belo do que as imagens de Fídias, em seu gênero, e do que aquelas pinturas que mencionei; no entanto, podemos conceber no pensamento coisas mais belas. 9 Ora, nem o famoso artífice, ao dar forma às estátuas de Júpiter ou de Minerva, contemplava uma pessoa, a partir da qual tomasse a semelhança, mas em sua mente se insinuava uma forma, como que separada, da própria beleza; observando-a e a ela preso, dirigia a mão e a arte à sua semelhança. Portanto, assim como nas representações e figuras existe algo perfeito e excelente, a cuja forma, percebida pelo pensamento, referem-se, por imitação, aquelas coisas que não se oferecem, por si

²⁰ No original: “However, the combining of philosophy and art and the application of the theory of the ideas to art, first emerged not with Neoplatonism but – as I will argue – with Cicero.”

²¹ No original: “Whereas Plato rejects φαντασία as that which is responsible for the deceptive images produced by the mimetic art, Cicero believes that the fantastic imagination plays a positive and crucial role in artistic creation: it is the mediating faculty between the human mind and the ideas (the perfect forms), the means to contemplate non-sensible models.”

²² Utilizou a tradução de Sidney Calheiros de Lima, Tradução de Cícero, *Orator* 1-19, *Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, [S. l.], v. 11, n. 1, 2023, p. 23–42. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/ronai/article/view/40515>.



próprias, aos olhos, do mesmo modo percebemos com a alma uma forma perfeita da eloquência, a representação nós alcançamos com os ouvidos.²³

Por conseguinte, na filosofia ciceroniana, “A beleza da representação artística é, então, dada pelo fato de que ela deriva de uma imagem intelectual (não inteligível) possuída pelo artista, que vê com a sua mente” (MOTTA, 2018, p. 339-340)²⁴.

Ao examinar o conceito de beleza (em latim, *pulchritudo*), Cícero retoma a noção grega de sua relação com a ideia de ordem e, como resultado, de ordem cósmica, como destaca David Konstan (2014, p. 167): “Em seus trabalhos filosóficos, Cícero, alinhado com as ideias gregas, define *pulchritudo* em termos de simetria e proporção e a vê particularmente como um atributo do universo, um sinal de sua ordem divina”²⁵.

Dentro de tal quadro conceitual, em *De natura deorum* (L. 2, 13-15), Cícero, ao discorrer sobre a natureza dos deuses, acaba abordando os conceitos de beleza, ordem e ordem universal, desenhando uma cosmologia com reminiscências da filosofia grega que foi o seu ponto de partida. Isso aparece principalmente na exposição de Balbo - o estoico, no Livro 2, como aponta Claudia Beltrão (2021, p.140):

De acordo com a apresentação de Balbo em *De natura deorum*, 2, 13-15, a origem da noção de deuses na mente humana tem ao menos quatro fundamentos: a adivinhação ou o conhecimento de coisas futuras (§13); a percepção dos benefícios da fertilidade da natureza e da abundância (§13); o medo dos fenômenos meteorológicos, terremotos, pestilências e prodígios (§14) e a admiração da regularidade e da proporção do universo (§15). (...) Balbo professa uma religião racional. (...) Além disso, ao contrário dos epicuristas, a beleza suprema não se funda na forma humana, mas na esfera e no círculo.²⁶

²³ No original: “8 Sed ego sic statuo, nihil esse in ullo genere tam pulchrum, quo non pulchrius id sit unde illud ut ex ore aliquo quasi imago exprimatur; quod neque oculis neque auribus neque ullo sensu percipi potest, cogitatione tantum et mente complectimur. Itaque et Phidiae simulacris, quibus nihil in illo genere perfectius videmus, et eis picturis quas nominavi cogitare tamen possumus pulchriora; 9 Nec vero ille artifex cum faceret Iovis formam aut Minervae, contemplabatur aliquem e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. Vt igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cuius ad cogitatam speciem imitando referuntur ea quae sub oculos ipsa non cadunt, sic perfectae eloquentiae speciem animo videmus, effigiem auribus quaerimus. 10 Has rerum formas appellat ἰδέας ille non intellegendi solum sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister Plato, easque gigni negat et ait semper esse ac ratione et intellegentia contineri; cetera nasci occidere fluere labi nec diutius esse uno et eodem statu. Quicquid est igitur de quo ratione et via disputetur, id est ad ultimam sui generis formam speciemque redigendum”.

²⁴ No original: “The beauty of artistic representation is therefore given by the fact that it derives from an intellectual (not intelligible) image possessed by the artist, who sees with his mind”.

²⁵ No original: “In his philosophical works, Cicero, in line with Greek ideas, defines *pulchritudo* in terms of symmetry and proportion and sees it particularly as an attribute of the universe, a sign of its divine order.”.

²⁶ No original: “According to Balbus’ presentation in *De natura deorum* 2. 13-15, the origin of the notion of gods in the human mind has at least four bases: the divination, or the knowledge of future things (§13); the perception of the benefits of nature’s fertility and abundance (§13); the fear of



Sobre a exposição de Balbo, Knut Kleve (1978, p. 73) aponta que, na visão estoica, o próprio cosmos é a divindade, com a forma matematicamente mais perfeita, que é a esfera:

Os estoicos determinam a existência de Deus *a priori*: *deve* existir um Ser mais perfeito do que todos, um *χράτιστον* ou um *ἀρίστη φύσις*, o qual ultrapassa todos os outros seres. Este Ser é Deus, que é identificado com o cosmo. Sua forma também pode ser determinada *a priori*: o Ser mais perfeito deve ter a forma mais perfeita, a qual é a esfera, e. g., a figura perfeitamente simétrica e estereométrica, a qual repousa sobre si mesma. (...) No entanto, quando os estoicos têm uma estima maior pela forma esférica do que pela humana, eles querem fundamentar isso em premissas objetivas e matemáticas.²⁷

Nas palavras de Balbo, o círculo e a esfera são a expressão figurada da perfeição e da ordem, gerando beleza (*Cic. Nat. D. 2. 47-48*):

47 (...) pois o que há de mais belo do que aquela figura, que sozinha contém todas as outras figuras reunidas e que não pode ter nenhuma aspereza, nenhuma aresta, nenhum inciso dos ângulos, nada com sinuosidades, nada saliente, nada lacunoso; e como duas são as formas mais notáveis: dos sólidos, o globo, pois é preferível traduzir assim *σφαῖραν*; dos planos, porém, o círculo ou órbita, que em grego se diz *κύκλος*, nestas duas formas apenas sucede que todas as suas partes sejam semelhantes entre si e tanto o extremo está distante do meio, quanto o meio do extremo, em que nada se pode realizar de melhor – 48 mas se não vedes isto, porque nunca alcançastes aquele pó erudito, ó físicos, não pudestes compreender nem mesmo isto: que aquela regularidade de movimento e constância de ordem não pôde ser conservada em outra figura? (...) ^{28 29}.

meteorological phenomena, earthquakes, pestilences and prodigies (§14), and the admiration for the regularity and proportion of the universe (§15). (...) Balbus professes a rational religion. (...) Furthermore, against the Epicureans, the supreme beauty is not found in human form but the sphere and the circle.”.

²⁷ No original: “The Stoics determine the existence of God *a priori*: there *must* exist a most perfect Being, a *χράτιστον* or an *ἀρίστη φύσις*, which surpasses all other beings. This Being is God, who is identified with the cosmos. His shape can also be determined *a priori*: the most perfect Being must have the most perfect form, which is the sphere, i.e., the perfectly symmetrical, stereometric figure, which rests in itself. (...) However, when the Stoics have a higher esteem for the spheric than the human form, they meant to base this on objective, mathematical premises.”.

²⁸ Utilizou-se a tradução de Willy Paredes Soares, *Da Natureza dos Deuses 2*, João Pessoa: Ideia, 2018.

²⁹ No original: “47 Ita efficitur animantem, sensus mentis rationis mundum esse compotem; qua ratione deum esse mundum concluditur. Sed haec paulo post facilius cognoscentur ex is rebus ipsis, quas mundus efficit. Interea Vellei noli quaeso prae te ferre uos plane expertes esse doctrinae. Conum tibi ais et cylindrum et pyramidem pulchriorem quam sphaeram uideri, nouum etiam oculorum iudicium habetis. Sed sint ista pulchriora dumtaxat aspectu – quod mihi tamen ipsum non uidetur; quid enim pulchrius ea figura, quae sola omnis alias figuras complexa continet, quaeque nihil asperitatis habere, nihil offensionis potest, nihil incisum angulis nihil anfractibus, nihil eminens nihil lacunosum; cumque duae formae praestantissimae sint, ex solidis globus (sic enim interpretari placet), ex planis autem circulus aut orbis, qui Graece dicitur, his duabus formis contingit solis ut omnes earum partes sint inter se simillimae a medioque tantum absit extremum, quo nihil fieri potest aptius 48 sed si haec non uidetis, quia numquam eruditum illum puluerem attigistis, ne hoc quidem physici intellegere potuistis, hanc aequabilitatem motus constantiamque ordinum in alia figura non potuisse seruari? Itaque nihil



Balbo percebe esta mesma ordem e perfeição na organização do cosmos (*Cic. Nat. D.* 2. 56):

56 Então no céu não há nada nem fortuito, nem ao acaso, nem em desvio, nem inconstante, e, ao contrário, toda ordem, verdade, razão, constância e aquelas coisas, inventadas e falsas, e cheias de erro, encontram-se em torno da terra abaixo da lua, que é a última de todos, e na terra. Aquele que pensa, portanto, que a admirável ordem e incrível constância celeste, a partir da qual nasce toda conservação e bom estado de tudo, seja privada de mente, ele mesmo deve ser considerado privado de mente.³⁰

Em *O Sonho de Cipião*, no Livro 6 de *De Re publica*, Cícero descreve a ordem do cosmos em sua beleza, que consiste na sua ordenação em círculos de esferas, sendo expressão da divindade suprema (*Cic. Rep.* VI.16-17):

16 (...) essa vida é via para o céu e para esta reunião daqueles que já viveram e afrouxados do corpo habitam aquele lugar que vês –e esse era um círculo luzente de esplendidíssimo candor entre chamas –que vós, como recebestes dos gregos, denominais Círculo Lácteo. A partir do que todas as coisas restantes a mim que contemplava pareciam preclaras e maravilhosas. E essas eram estrelas que nunca vimos a partir deste lugar e essas magnitudes de todas que nunca suspeitamos haver, das quais havia aquela menor que, mais distante do céu, mais próxima da terra, luzia com luz alheia. E as esferas das estrelas venciam facilmente a magnitude da terra. Já a própria terra pareceu-me assim pequena que tive pesar de nosso império pelo que tocamos como que um ponto dela.

17 Como olhasse mais, diz o Africano: “Por favor, até quando tua mente estará fixa no solo? Não vês a que templos viestes? A ti tudo foi conectado em nove círculos ou antes esferas, das quais uma só é celeste, a mais afastada, que abraça todas as outras, o próprio sumo deus que retém e contém as outras; nesta estão fixos aqueles cursos eternos das estrelas que são girados, à qual estão sujeitas as sete esferas, que são retrovertidos em movimento contrário, e para o céu. Destas, aquela que na terra denominam Saturnia possui uma única esfera. Depois é aquele fulgor próspero e salutar ao gênero humano que se diz de Júpiter. Então aquele rútilo e horrível à terra que dizeis marcial. Depois, abaixo, o sol obtém quase a região média, condutor, principal e moderador, dos restantes lumes, mente e temperança do mundo, com tanta magnitude que com sua luz lustra e completa todas as coisas. A este como companheiros seguem os cursos, um de Vênus outro de Mercúrio, e no ínfimo círculo a Lua incendiada pelos raios do Sol é girada. Abaixo já nada há senão mortal e decaído, exceto as almas dadas ao gênero humano por mercê dos deuses; acima da Lua todas as coisas

potest indoctius quam, quod a uobis adfirmari solet. Nec enim hunc ipsum mundum pro certo rutundum esse dicitis, nam posse fieri, ut sit alia figura, innumerabilesque mundos alios aliarum esse formarum”.

³⁰ No original: “56 Nulla igitur in caelo nec fortuna nec temeritas nec erratio nec uanitas inest contraque omnis ordo ueritas ratio constantia, quaeque his uacant ementita et falsa plenaque erroris, ea circum terras infra lunam, quae omnium ultima est, in terrisque uersantur. Caelestem ergo admirabilem ordinem incredibilemque constantiam, ex qua conseruatio et salus omnium omnis oritur, qui uacare mente putat is ipse mentis experts habendus est.”



são eternas. Pois aquela esfera que é média e nona, a Terra, nem se move e é ínfima, e para ela são levados todos os pesos por sua atração.^{31 32}

Retomando as lições pitagóricas, o texto de Cícero descreve como o movimento das esferas no cosmos produz música (*Cic. Rep.* 6. 18):

18 Como eu a olhasse estupefato, quando me refiz, digo: “Quê? este som, tanto e tão doce, que é que enche meus ouvidos?”. Ele diz: “Este é aquele que unido por intervalos desiguais, mas contudo em determinada proporção distintos racionalmente, realiza-se por impulso e movimento de seus próprios círculos e temperando agudos com graves harmoniosamente realiza várias sinfonias; de fato tamanhos movimentos não se podem impelir em silêncio, e a natureza sustenta que os extremos soem gravemente de uma parte, de outra agudamente. Por isso aquele sumo curso estelífero do céu, cuja conversão é mais concitada, move-se com som agudo e excitado, e este da Lua e ínfimo com som muitíssimo grave; pois a Terra, nona esfera, permanecendo imóvel está fixa sempre em um só assento, tendo encerrado um lugar no meio do mundo. Esses oito cursos em que a força de dois é a mesma, sete realizam sons distintos por intervalos, número que é como que o nó de todas as coisas; algo que os homens doutos, tendo imitado com cordas e cantos, abriam para si a volta a este lugar, como outros que com engenhos superiores cultivaram na vida humana dos divinos estudos.”³³

³¹ Utilizou-se a tradução de Juvino Alves Maia, O Sonho de Cipião no *De Re Publica*, de Cícero, *Scientia Traductionis*, n. 10, 2011, p. 241-257. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/article/view/1980-4237.2011n10p241/20018>.

³² No original: “16 Sed sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis tum in patria maxima est; ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem vides.’ Erat autem is splendidissimo candore inter flammam circus elucens. ‘Quem vos, ut a Graecis accepistis, orbem lacteum nuncupatis.’ Ex quo omnia mihi contemplanti praeclara cetera et mirabilia videbantur. Erant autem eae stellae, quas numquam ex hoc loco vidimus, et eae magnitudines omnium, quas esse numquam suspicati sumus; ex quibus erat ea minima, quae ultima a caelo, citima a terris luce lucebat aliena. Stellarum autem globi terrae magnitudinem facile vincebant. Iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret. 17 Quam cum magis intuerer: ‘Quaeso,’ inquit Africanus, ‘quousque humi defixa tua mens erit? Nonne aspicias, quae in templa veneris? Novem tibi orbibus vel potius globis conexa sunt omnia, quorum unus est caelestis, extimus, qui reliquos omnes complectitur summus ipse deus arcenset continens ceteros; in quo sunt infixi illi, qui voluntur, stellarum cursus sempiterni. Cui subiecti sunt septem, qui versantur retro contrario motu atque caelum. Ex quibus summum globum possidet illa, quam in terris Saturniam nominant. Deinde est hominum generi prosperus et salutaris ille fulgor, qui dicitur Iovis; tum rutilus horribilisque terris, quem Martium dicitis; deinde subter mediam fere regionem Sol obtinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine, ut cuncta sua luce lustret et compleat. Hunc ut comites consequuntur Veneris alter, alter Mercurii cursus, in infimoque orbe Luna radiis solis accensa convertitur. Infra autem iam nihil est nisi mortale et caducum praeter animos munere deorum hominum generi datos; supra Lunam sunt aeterna omnia. Nam ea, quae est media et nona, Tellus, neque movetur et infima est, et in eam feruntur omnia nutu suo pondera.’”

³³ No original: “18 Quae cum intuerer stupens, ut me recepi: ‘Quid hic?’ inquam, ‘quis est, qui complet aures, tantus et tam dulcis sonus?’ ‘Hic est,’ inquit, ‘ille, qui intervallis disiunctus imparibus, sed tamen pro rata parte distinctis, impulsu et motu ipsorum orbium efficitur et acuta cum gravibus temperans varios aequabiliter concentus efficit; nec enim silentio tanti motus incitari possunt, et natura fert, ut extrema ex altera parte graviter, ex altera autem acute sonent. Quam ob causam summus ille caeli stellifer cursus, cuius conversio est concitior, acuto et excitato movetur sono, gravissimo autem hic lunaris atque infimus; nam terra nona immobilis manens una sede semper haeret complexa medium mundi locum. Illi autem octo cursus, in quibus eadem vis est duorum, septem efficiunt distinctos intervallis sonos, qui numerus rerum omnium fere nodus est; quod docti homines nervis imitati atque



Logo, a análise das passagens supracitadas de *De natura deorum* e o Sonho de Cipião demonstra que Cícero retoma as múltiplas dimensões da palavra grega *kósmos* na elaboração de sua cosmologia. Com efeito, a cosmologia ciceroniana centra-se na noção de ordem, a qual gera a beleza, sendo ambas a expressão da perfeição que revela a existência da divindade.

CONCLUSÃO

Ao longo do presente artigo, examinou-se como se desenvolveu na filosofia da Grécia antiga uma estética centrada na percepção, tanto dos sentidos quanto do intelecto, que entendia a beleza como uma propriedade objetiva, observável na vida cotidiana, e diretamente relacionada ao termo *kósmos*, associando numa única palavra as noções de ordem e de beleza. Viu-se também que, a partir do século VI A.E.C., os filósofos gregos se utilizaram da palavra *kósmos* em suas reflexões, o que levou, pelo menos a partir do século V A.E.C., a um processo de tecnicização e complexificação simbólica, resultando na noção de que *kósmos* é também o mundo ou o universo, que é belo em razão de sua ordenação visível.

Em seguida, estudou-se a origem grega da filosofia romana, com os contatos militares a partir do século II A.E.C. e a subsequente conquista da Grécia em 146 A.E.C., resultando no desenvolvimento de um filo-helenismo. Ao final do período republicano, Cícero despontou como grande expoente dos estudos filosóficos romanos, realizando um ambicioso projeto de tradução e divulgação das correntes filosóficas em língua latina.

Durante o desenvolvimento desse projeto filosófico, fica claro o caráter criativo das reflexões filosóficas de Cícero, dando contribuições próprias, ao invés de ser um mero reproduzidor da filosofia que lhe precedeu. Abordou-se, como exemplo disso, as contribuições ciceronianas que relacionam a estética, a beleza e a cosmologia.

Isso foi possível porque Cícero, em sua postura neoacadêmica, aceitava a validade da percepção dos sentidos, desde que mediada pela razão em um critério de verossimilhança. A estética, assim, adquire um valor positivo quando Cícero estende a teoria platônica das ideias para incluir a imaginação criativa como modo de expressar as formas ideais vista com a mente e que podem ser concretizadas por um artista habilidoso, como se vê no seu elogio ao trabalho escultórico de Fídias no *Orator*, de Cícero (8-10).

Além disso, Cícero retoma as noções da filosofia grega que concentram na palavra *kósmos* as ideias de ordem, beleza e ordem universal, utilizando-as como a base de sua

cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum, sicut alii, qui praestantibus ingeniis in vita humana divina studia coluerunt.”.



cosmologia. Isso pode ser notado especialmente no discurso de Balbo, o estoico, no Livro 2 de *De natura deorum*, e nas descrições contidas no Sonho de Cipião, Livro 6 de *De Republica*. Nessas duas obras, Cícero defende que a beleza é o produto da ordem, expressa como simetria, proporção e harmonia, a qual pode ser diretamente observada na organização do universo, servindo como prova da existência da divindade. A expressão visual dessa ordem bela é, no plano tridimensional, a esfera e, no plano bidimensional, o círculo.

Portanto, a estética e a beleza são partes fundamentais da filosofia e da cosmologia elaboradas por Cícero. A análise realizada no presente artigo procurou demonstrar que as criações ciceronianas sobre este tema possuem como elemento fundante o termo grego *kósmos*, com toda a sua riqueza e amplitude polissêmica, interligando as noções de ordem, beleza e universo.

FONTES

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perine, São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CÍCERO. De divinatione. In: GRATTI, Beatris. **Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero**, Unicamp, Dissertação de Mestrado em Língua Portuguesa, Campinas, São Paulo, 2009. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalhe/772837>. Acesso em: 25 jun. 2024.

CÍCERO. De natura deorum, Livro 2. In: SOARES, Willy Paredes, **Da Natureza dos Deuses II**, João Pessoa: Ideia, 2018.

CÍCERO. Orator. In: CALHEIROS DE LIMA, S. Tradução de Cícero, Orator 1-19. **Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios**, [S. l.], v. 11, n. 1, 2023, p. 23–42. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/ronai/article/view/40515>. Acesso em: 10 jun. 2024.

CÍCERO. O Sonho de Cipião. In: MAIA JÚNIOR, Juvino Alves, O Sonho de Cipião no *De Re Publica*, de Cícero, **Scientia Traductionis**, n. 10, 2011, p. 241-257. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/article/view/1980-4237.2011n10p241/20018>. Acesso em: 10 jun. 2024.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELTRÃO, Claudia. Cicero on Divine Images and Human Thought. **Mediterraneo Antico**, XXIV, 1-2, 2021, p. 129-146.

BELTRÃO, Claudia. *Species Deorum*: Imagens e conhecimento em Cícero. In: BELTRÃO, Claudia; SANTANGELO, Federico (coords.). **Estátuas na Religião Romana**, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p. 81-98.

FINKELBERG, Aryeh. On the History of the Greek *kosmos*, **Harvard Studies in Classical Philology**, vol.98, 1998, p. 103-136. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/311339>. Acesso em: 10 jun. 2024.



HALLETT, Christopher. Defining Roman Art. In: BORG, Barbara (ed.), **A Companion to Roman Art**, Chichester: Wiley, 2015, p. 9-33.

HORKY, Phillip Sidney. When did *Kosmos* become the *Kosmos*? In: HORKY, Phillip (ed.) **Cosmos in the Ancient World**, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 22-41.

KLEVE, Knut. On the beauty of God. A discussion between Epicureans, Stoics and Sceptics, **Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies**, vol. 53, n. 1, 1978, p. 69-83.

KONSTAN, David. **Beauty: the fortunes of an Ancient Greek Idea**, Oxford and New York: Oxford University Press, 2014.

LEEN, Anne. Cicero and the Rhetoric of Art, **The American Journal of Philology**, vol. 112, n. 2, Summer, 1991, p. 229-245. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/294719>. Acesso em: 10 jun. 2024.

LONG, Anthony. Roman Philosophy. In: SEDLEY, David (ed.). **The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 184-210.

MOTTA, Anna. The Philosophy of Artistic Creation: Phidias, the Ideas, and Cicero, **Apeiron**, vo. 51, nº 3, 2018, p. 325-344.

PACHO, Julián. The Universe as Cosmos: On the ontology of the Greek World-Image. In: VOGEL, Hans Ulrich; DUX, Günter (eds.). **Concepts of Nature: a Chinese-European Cross-Cultural Perspective**, Brill, 2010, p. 136-160.

REDDING, George. ΚΟΣΜΟΣ from Homer to St. John, **The Asbury Seminarian**, vol. 4, n. 2, 1949, p. 63-65. Disponível em: <https://place.asburyseminary.edu/asburyjournal/vol4/iss2/7/>. Acesso em 10 jun. 2024.

SHARPE, Matthew. Ancient Aesthetics. In: VINO, Valery; HENDRICKS, Christina (eds.), **Introduction to Philosophy: Aesthetic Theory and Practice**, Montreal: Rebus Community, 2021, p. 182-201. Disponível em: <https://press.rebus.community/intro-to-phil-aesthetics/>. Acesso em: 10 jun. 2024.

WYNNE, J. P. F. **Cicero on the Philosophy of Religion: On the Nature of Gods and On Divination**, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.



ETHOPOEIA CICERONIANA E DRAMA CÓSMICO EM *DE HARUSPICUM RESPONSIS*

CICERONIAN *ETHOPOEIA* AND COSMIC DRAMA IN *DE HARUSPICUM RESPONSIS*

Eduardo de Oliveira¹

RESUMO

A proposta do artigo é apresentar uma leitura retórica do discurso *De haruspicum responsis*, em que ressaltaremos pontos essenciais da construção retórica do discurso. Na primeira parte, buscaremos identificar de que maneiras Cícero foi capaz de elaborar argumentos efetivos para realizar uma *ethopoeia* para seu adversário, Clódio, e para si mesmo, e na segunda parte, faremos um exame da cosmovisão ciceroniana apresentada no discurso, a fim de depreendermos as formas que o orador considerou serem efetivas de apresentar um drama cósmico para a audiência, a fim de persuadi-la de sua causa.

Palavras-chave: Cícero; *De haruspicum responsis*; retórica.

ABSTRACT

This article aims to present a rhetorical reading of Cicero's *De haruspicum responsis*, highlighting pivotal points in the oration's rhetorical structure. In the first part, we identify how Cicero elaborates effective arguments to construct an *ethopoeia* both for his adversary, Clodius, and for himself. In the second part, we explore Cicero's cosmovision as presented in the discourse, seeking to understand how the orator conceived the presentation of a cosmic drama to his audience as a means of persuading them of his cause.

Keywords: Cicero; *De haruspicum responsis*; rhetoric.

INTRODUÇÃO

A religião romana tem sido tema frequente de discussão historiográfica há décadas. Na vida cívico-religiosa romana, dava-se grande atenção aos ritos, devido à sua importância para a manutenção da boa relação com os deuses - a *pax deorum*. Claudia Beltrão nos diz que:

Os eventos públicos eram repletos de performances religiosas, e as decisões administrativas eram asseguradas através da correta execução dos procedimentos ritualísticos. Os festivais, com suas cerimônias, os juramentos, as festas de aniversário de templos e as celebrações aos seus deuses, o teatro, e a realização de eventos de ordem política e administrativa, tinham todos um caráter ritualístico, nos quais se buscava assegurar a boa vontade dos deuses (BELTRÃO, 2006, p. 140-141).

O zelo romano com as suas práticas religiosas pode ter resultado na proficuidade de colégios e autoridades sacerdotais oficiais em Roma, que atuavam frequentemente em momentos de decisão do Estado. Nesse sentido, se destacam os pontífices, os *epulones* e

¹ Graduado em História pela UNIRIO. Mestre em História pelo PPGH-UNIRIO, no qual desenvolveu o projeto intitulado *O Discurso Ciceroniano na Arena Política em De Haruspicum Responsis: Religião, Retórica e Drama Cósmico*. Bolsista CAPES. Contato: eduardodeoliveira@edu.unirio.br



os *virī sacris faciundis*. Havia outros colégios sacerdotais menores, como os *fetiales* e os *haruspices* (BELTRÃO, 2003, p. 31-32). Os últimos eram considerados especialistas na arte etrusca da adivinhação, e interpretavam sinais da natureza como formas de comunicação dos deuses, os *prodigia*. Como veremos, em 56 AEC, um estrondo foi ouvido no território latino, e os harúspices determinaram que o som foi um prodígio, que a relação entre os homens e os deuses estava em desarmonia, e elencaram cinco razões para os deuses terem enviado a mensagem.

Cícero, por sua vez, reinterpretou as respostas, depois de ter sido acusado por Clódio de ser o causador do prodígio². Articulando noções cosmológicas e teológicas, o orador conseguiu realizar um verdadeiro drama cósmico, e imputa a seu adversário todos os delitos relatados. A partir disso, analisaremos, no discurso, a sua construção retórica, para identificarmos de que maneiras Cícero foi capaz de realizar uma *ethopoeia*³ para seu inimigo e para si, e avaliaremos, a partir do drama cósmico ciceroniano, que cosmovisões dos romanos podemos inferir.

Para alcançarmos nossos objetivos, analisaremos o discurso a partir de sua disposição, inicialmente examinando o exórdio e a narração do texto, a fim de identificar quais foram as preocupações iniciais de Cícero para garantir uma boa recepção de sua audiência. Em seguida, apresentando a seção de confirmação e peroração do texto, identificaremos, a partir dos argumentos de Cícero, de que maneiras o autor considerou ser possível classificar, dentro do pensamento cívico-religioso romano, o seu adversário como um homem que não deveria conviver entre os outros cidadãos. Esperamos que, no fim, tenhamos realizado um exame apropriado sobre a mentalidade cívico-religiosa romana, de forma a esclarecermos as estruturas que davam sentido à disputa entre os dois políticos, e que também faziam ser efetivos os argumentos do orador.

² Na primavera de 56 AEC, meses depois do retorno de Cícero de um exílio causado por Públio Clódio Pulcro, tremores de terra foram reportados do norte do Lácio. Os senadores julgaram que a ocasião demandava uma investigação, e então convocaram os harúspices, que interpretaram o evento sísmico como um prodígio. Segundo os sacerdotes, uma das razões para a ira dos deuses era a profanação de lugares sacros (CORBEIL, 2018, p. 141). Clódio, que havia consagrado parte do terreno de Cícero à deusa Libertas enquanto o orador esteve ausente, aproveitou da interpretação dos harúspices para atacá-lo, afirmando que o seu rival era o causador da *ira deorum* (Cic. *Har. resp.* 30-33).

³ A palavra “*ethopoeia*” é composta por duas palavras gregas: *ethos* (caráter/personagem compreendendo-se tanto no sentido do indivíduo quanto do coletivo) e *poiein*, [que significa] fazer, criar, produzir, mas também reproduzir, representar, ou imitar, como sugerido pela etimologia de “*poet*” e “*poetry*” (CARVENALI, 2010, p. 7, tradução nossa). Ingo Gildenhard classifica a *ethopoeia* ciceroniana da seguinte forma: “Bastante da *ethopoeia* de Cícero é realizada na [linha entre] a *natura* e a *persona*, [como] um caráter essencial, papéis sociais e máscaras. Ele explora a possibilidade de alguém estar abusando ou saindo de sua essência natural, agindo, por alguma ou outra razão, fora de seu personagem (contra a sua natureza), ou experienciando um conflito entre seu personagem (*natura*) e o papel social (*persona*) que a ele é exigido performar.” (GILDENHARD, 2010, p. 65).



CÍCERO E (É) A REPÚBLICA: A *ETHOPOEIA* CICERONIANA NO EXÓRDIO E NA NARRAÇÃO

Faz-se necessário apontarmos nossa compreensão de retórica. Entendemos a retórica como a arte de persuadir, e a persuasão - embora carregada de conotação pejorativa na comunicação casual - nada mais é do que levar alguém a acreditar em alguma coisa. Se suspendermos nossos preconceitos para entender o que isso significa, podemos entender que "levar alguém a acreditar em algo" é, muitas vezes, uma atitude de valor moral positivo. A educação familiar, a educação pedagógica, e muitas outras formas que temos de nos instruímos muitas vezes são ensinadas a partir da mesma premissa. Portanto, a retórica é interpretada, neste artigo, simplesmente como a "arte da persuasão".

Devemos, entretanto, esclarecer o método de interpretação dessa arte aqui empregado. Há trabalhos singulares no campo de estudo da retórica, como *Tratado de Argumentação* (PERELMAN; TYTECA, 2014) e *Narrative Discourse: An Essay In Method* (GENTTE, 1983), mas contamos com as contribuições de Olivier Reboul e o seu livro *Introdução à Retórica* (2004). Debatendo seus pontos de vistas, muitas vezes, com os dois autores citados anteriormente, Reboul propôs um método de interpretação que abrange interpretações contrastantes de autores anteriores, e apresenta uma metodologia versátil e funcional.

Segundo Reboul (2004, p. 24-44), a retórica tem as seguintes funções: argumentação e oratória; hermenêutica; heurística; e a pedagógica. Na primeira função, a arte é utilizada para a elaboração e a exposição do discurso, e o orador idealiza a forma de seu texto, e a sua performance - gestos e intercalações no tom de voz são complementos fundamentais para o conteúdo do discurso, pois sem a ação, o texto não se torna interessante para as consciências da audiência, e há o risco de dispersão da atenção. Na segunda função, analisamos a forma em que o texto foi construído e avaliamos as escolhas na performance do orador. A partir do estudo, podemos fazer uma análise crítica do discurso⁴, e temos a possibilidade de mapear as intenções argumentativas e as maneiras eficientes empregadas⁵. Na terceira função, a retórica é utilizada no exercício dialético, e sem uma

⁴ A esse ponto, é válido definirmos, brevemente, o que é um discurso. Reboul nos diz que o discurso é "[T]oda produção verbal, escrita ou oral, constituída por uma frase ou por uma sequência de frases, que tenha começo e fim e apresente certa unidade de sentido. (...) [A] retórica não é aplicável a todos os discursos, mas somente àqueles que visam a persuadir, o que de qualquer modo representa um belo leque de possibilidades. [Temos como discursos não retóricos] poema lírico, tragédia, melodrama, comédia, romance, contos populares, piadas. Acrescentamos os discursos de caráter puramente científico ou técnico." (REBOUL, 2004, p. 14)

⁵ No nosso caso, estamos restritos ao corpo textual do discurso *De haruspicum responsis*, mas, como veremos adiante, isso não necessariamente desqualifica a qualidade da pesquisa: o discurso só se tornou texto porque, na República Tardia, a circulação de discursos senatoriais era uma forte maneira de autopromoção política e intelectual (VOLK, 2021, p. 22-54). Nesse sentido, Cícero se mostrou



resposta previamente apropriada para ser apresentada, os interlocutores discutem possíveis soluções para uma questão, e a resposta se apresenta quando não há mais maneiras de refutá-la. Na quarta função, a retórica é utilizada para instruir, e para isso, o orador cria o seu discurso de forma a parecer convincente, enquanto mantém a atenção de seus ouvintes, e para realizar os dois objetivos, o comunicador precisa adaptar o conteúdo de sua mensagem para uma linguagem didática e cativante, como o professor faz em sala de aula com o conteúdo que, inicialmente acadêmico, passa pela transposição didática e então se torna inteligível para crianças.

Os discursos possuem três gêneros – epidíctico, judiciário e deliberativo –, e são constituídos por quatro partes essenciais: a invenção, que consiste na busca de argumentos por parte do orador; a disposição, que consiste na escolha da forma em que os argumentos são alocados no texto; a elocução, que consiste na escolha de linguagem utilizada, a partir da audiência de referência; e a ação; que diz respeito à performance vocal e corporal do orador. No nosso caso, só nos interessam a invenção e a disposição do texto.

Esclarecidos os conceitos, podemos assumir a nossa principal tarefa a seguir: a Leitura Retórica. Nos tópicos a seguir, realizaremos uma leitura hermenêutica do texto, mas ela não será eficiente sem respondermos às primeiras perguntas do método. Essas perguntas (REBOUL, 2004, p. 139-144) são fundamentais para a compreensão do nosso texto, mas para que não nos prolonguemos, responderemos a elas de maneira direta, sem repetidas citações a cada uma. No fim, teremos uma síntese básica sobre o discurso e seu contexto.

Inicialmente, apresentamos o que há de persuasivo no texto: os argumentos de Cícero destinados a: 1) a defesa da posse integral de seu terreno⁶, que, embora a questão de sua

especialmente interessado em registrar seus casos, estendendo o seu escopo de produção a materiais de natureza filosófica, teológica e poética (sobre a produção intelectual de Cícero, ver AUVRAY-ASSAYAS, 2018, p. 27-56). Além disso, pelo mesmo motivo de os discursos circularem entre homens de círculos sociais em comum, é improvável que Cícero considerasse modificar o seu texto de maneira significativa, pois alguns de seus possíveis leitores também puderam ouvi-lo.

⁶ Em 62 AEC, durante os ritos destinados à deusa *Bona Dea*, Clódio foi flagrado infiltrado na celebração que ocorria na casa do *pontifex maximus*, Júlio César (GRIMAL, 1990, p. 70). O ato de Clódio foi considerado um crime contra a *salus publica*, uma vez que o ritual era tradicionalmente associado como em nome do povo romano. Além do delito na esfera religiosa, Clódio também tornava a sua posição como cidadão romano moralmente comprometida, uma vez que o seu comportamento poderia ser considerado excessivo, traço que os romanos costumavam repudiar (LEACH, 2001, p. 338-339; TATUM, 1999, p. 66-67). O caso foi julgado pelos senadores, e Clódio solicitou a Cícero que atuasse como seu álibi no julgamento, mas o orador negou a afirmação de Clódio (GRIMAL, 1990, p. 70). Clódio foi absolvido, mas a relação entre os dois se transformou significativamente (DAETWYLER, 2019, p. 97), e em 58 AEC, depois de ser eleito tribuno da plebe (se tornando plebeu através de um processo de adoção) (GRIMAL, 1990, p. 72), propôs a *lex de capite civium* (Lei sobre as cabeças dos cidadãos), que efetivamente excluía do convívio social aqueles que foram responsáveis pela morte de cidadãos sem o devido julgamento. Nesse sentido, Clódio buscava perseguir a Cícero, que embora tenha recebido a autorização do Senado para



casa estivesse juridicamente já resolvida, ainda era alvo de escrutínio por parte de Clódio, que acusava Cícero de uma falta religiosa grave; 2) a interpretação dos prodígios relatados pelos harúspices, todos sendo atribuídos a Clódio; 3) a conseqüente necessidade de exclusão de Clódio do meio comum, pois ele não teria espaço entre os bons cidadãos.

Ao lado da nossa primeira questão, o método dispõe de questões adicionais: “quem é o orador? quando se passa o evento? contra o quê [ou a favor] ele discursa, por que e como? (DE OLIVEIRA, 2023, p. 31; REBOUL, 2004, p. 140). Podemos conferir, em *De haruspicum responsis*⁷, que o discurso foi proferido por Cícero no Senado Romano, em maio de 56 AEC (BELTRÃO, 2003, p. 25), contra Públio Clódio Pulcro. Ao buscarmos responder a essas duas perguntas, que de antemão parecem improfícuas, nós conseguimos lembrar de que, ao analisarmos a figura do orador localizando-o no tempo, nós necessariamente o encaixamos em um contexto histórico, em que cosmovisões são passíveis de serem identificadas, e suas influências na construção do discurso mapeadas. Dessa forma, o discurso perde o seu caráter de personalidade e ganha um caráter histórico⁸.

Agora, resta uma última pergunta, que guiará o nosso trabalho: “como ele diz?” Para respondermos a ela, faremos uma análise das quatro seções principais do discurso (com breve consideração à digressão) e buscaremos alcançar os nossos objetivos.

A fins de informação e organização, gostaríamos de apresentar a nossa divisão interpretativa do discurso *De haruspicum responsis*:

Exórdio	1-7
Narração	8-10
Confirmação	11-45; 53-57
Digressão	46-52
Peroração	58-63.

ordenar a execução dos conspiradores do contexto das *Catilinárias*, eles não foram julgados pelas vias jurídicas comuns. Antes que a lei fosse votada, Cícero se retirou de Roma. Posteriormente, promulgou sua segunda lei contra Cícero: *lex de exilio Ciceronis* (Lei de exílio contra Cícero), em que o ex patricio oficialmente fazia ser aprovado o exílio de Cícero, tornava seus bens proscritos, e destruía também suas casas em Túsculo e no Palatino (GRIMAL, 1990, p. 73-75). Depois da destruição da casa do Palatino, Clódio consagrou uma imagem da deusa *Libertas* em parte do terreno da casa do orador, o que tornava a parte do terreno *ius sacrum*, posse de direito divino (CAIRO, 2017, p. 487; CORBEILL, 2018, p. 177; KENTY, 2018, p. 246).

⁷ Edição utilizada: CARPINETTI, L. C. L.; CORRÊA, L. B. *O Discurso de Cícero De Haruspicum Responsis*: Guia de leitura. São Paulo: Annablume, 2013.

⁸ Aqui, ecoamos a definição que Georg Simmel reproduz a respeito da diferença entre um “conteúdo da realidade”, que ordinariamente existiu em um determinado momento do passado, e um “conteúdo histórico”, que possui uma relação possível de ser encontrada e assimilada a um contexto mais amplo (SIMMEL, 2011, p. 9).



Cícero inicia o seu discurso com duas passagens que apresentam imagens antitéticas. A primeira passagem se inicia com a menção da sessão do Senado ocorrida no dia anterior, e Cícero se refere a ela representando comoção, demonstrando-se respeitoso à *dignitas* dos senadores e à presença dos cavaleiros presentes (Cic. *Har. resp.* 1). Em seguida, na segunda passagem, Cícero apresenta Clódio como uma figura destoante no Senado: errático e sem capacidade de argumentação, o ex-tribuno "bateu-se repentinamente em retirada da cúria com certas ameaças desarticuladas e vãs" (Cic. *Har. resp.* 2)⁹, e o orador foi em seguida reverenciado pelos outros senadores. Essa introdução é interessante para Cícero, uma vez que, evidentemente, o orador sente a necessidade de justificar o seu comportamento na ocasião, quando precisou reprimir "todo o ímpeto e a ferocidade de um gladiador"¹⁰ (Cic. *Har. resp.* 1)¹¹, como se refere a Clódio. Uma vez que a função do exórdio é "tornar o auditório dócil, atento e benevolente" (REBOUL, 2004, p. 55) para a causa daquele que discursa, a introdução ciceroniana nos indica de que maneira Cícero acreditou ser efetivo conquistar a sua recepção: através da *ethopoeia* da figura do sábio e a figura do louco.

O orador aponta que o seu comportamento foi ponderado, e não resultado de raiva momentânea, e contra-ataca, afirmando não lutar apenas por si, mas também pelo bem-comum (Cic. *Har. resp.* 3). Clódio, Gabínio e Pisão (os dois últimos, referenciados por terem deixado que fossem aprovadas as leis do primeiro contra Cícero) investiram contra o orador, mas também contra a *res publica* (Cic. *Har. resp.* 3). A narrativa de Clódio como inimigo da república é estruturada, e Cícero relembra à sua audiência o escândalo dos ritos da *Bona Dea*¹² (Cic. *Har. resp.* 4). Ao apontar a falha religiosa de seu oponente, o orador então tem

⁹ Texto original: "*exsanguis atque aestuans se ex curia repente proripuit, cum quibusdam fractis iam atque inanibus minis*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

¹⁰ Joanna Kenty aponta para a forma que Cícero usa a classificação de gladiador como uma forma de "invocar" eventos ou personagens ao seu discurso. Sobre o uso em *De domo sua*, por exemplo, ela aponta que: "A [escolha de palavras] de Cícero invoca [as imagens] de revoltas de escravos e da revolta dos gladiadores de Espártaco em particular, sempre [retratando] uma ameaça iminente, e elenca os seguidores de Clódio como *outsiders* invasores, em vez de uma facção política." (KENTY, 2020, 184-185, tradução nossa). De fato, essa é uma forma de fazer uso das concepções das consciências de seu auditório, e nesse caso o orador faz uso da memória romana recente à época. Cícero se refere a Espártaco também em *De haruspicum responsis*, indagando: "Este indivíduo me faz menção também de suas raízes, quando preferiu celebrar os jogos pelo exemplo de Atênio ou de Espártaco, em vez de C. Ápio, da família Claudia?" (*Har. resp.* 26).

¹¹ Texto original: "*verbis omnem impetum gladiatoris ferociamque compressi*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

¹² Filha ou esposa do deus Fauno, foi uma deusa constantemente associada, também, a Ceres e Vesta (BROUWER, 1989, p. 232. Acreditava-se que era uma deusa capaz de proporcionar prosperidade e fertilidade. Seus ritos aconteciam em âmbito público e privado, e, enquanto se sabe que as festividades públicas aconteciam, anualmente, no dia 4 de dezembro, na casa do mais alto magistrado do ano em questão, pouco se sabe sobre as espécies de cerimônias privadas, assim como não se há certeza sobre seu verdadeiro nome (*ibid.*, p. 233-234; *Har. Resp.* 37). Dado ao fato



as bases para, a partir do fato de que o seu inimigo atacou a ele e atacou também a ordem divina, transpor a sua *persona* com a imagem da república romana, narrando um verdadeiro cenário catastrófico:

Certamente não se aproximou de mim depois, com muito ódio; de fato, nada fez contra mim com ódio de mim, mas com ódio do rigor, com ódio da dignidade, com ódio da República; não violou mais a mim do que ao senado, do que aos cavaleiros romanos, do que a todos os bons, do que à Itália inteira; enfim, não foi mais criminoso contra mim do que contra os próprios deuses imortais: com efeito, violentou-os com aquele crime com o qual ninguém antes havia violentado; contra mim, teve a mesma disposição que também o seu achegado Catilina teria tido, se tivesse vencido. (Cic. *Har. resp.* 5)¹³.

Através do recurso da amplificação¹⁴, Cícero estabelece que, uma vez que Clódio o atacou e ataca a tudo que é bom, o orador, logo, representa aquilo que é bom. A menção a Catilina – inimigo público romano que intentou uma revolta armada na cidade em 62 AEC – é bastante eficiente também: o risco e a urgência do contexto das *Catilinárias* eram recentes às consciências dos senadores presentes na audiência do discurso, e a associação entre Clódio e Catilina se torna interessante para fins de vilipêndio.

O exórdio se encerra com um elogio de Cícero a Tito Ânio Milão, nos capítulos 6 e 7. Milão é comparado a Cipião Emiliano, e como ele, que foi “nascido para a derrota e destruição de Cartago”, (Cic. *Har. resp.* 6) Tito Ânio “parece ter nascido para frear, extinguir, destruir completamente aquela ruína e, por uma espécie de presente divino, ter sido concedido à República.” (Cic. *Har. resp.* 6). Mais uma vez, Cícero recorre ao imaginário social romano. A história militar é relembrada, e Clódio é novamente comparado a um inimigo público.

Uma vez cativada a audiência e, como podemos conferir, - Cícero a conquistou delimitando muito claramente os papéis que seu oponente e ele representariam em sua narrativa - o orador deve apresentar a sua narração. Nessa seção do discurso, Reboul indica, os argumentos da ordem do *logos* devem prevalecer, pois é o momento de apresentação das questões referentes à causa deliberativa. Diferente do exórdio, em que

de que suas celebrações eram de participação estritamente feminina, depreende-se então a razão de sua obscuridade, uma vez que os ritos eram intencionalmente mantidos em sigilo (TREJO, 2017).

¹³ Texto original: "*non multum mihi sane post ad odium accessit. nihil enim contra me fecit odio mei, sed odio severitatis, odio dignitatis, odio rei publicae. non me magis violavit quam senatum, quam equites Romanos, quam omnes bonos, quam Italiam cunctam; non denique in me scelerior fuit quam in ipsos deos immortales. etenim illos eo scelere violavit quo nemo antea; in me fuit eodem animo quo etiam eius familiaris Catilina, si vicisset, fuisset.*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

¹⁴ *Amplificatio*. Segundo Reboul, a amplificação é um *topoi* (um lugar comum) na oratória, e “como lugares de amplificação, servem para persuadir os juízes de que a causa ultrapassa a pessoa do réu, que ela compromete o futuro” (REBOUL, 2004, p. 51).



Cícero precisou articular razões éticas (*ethos*) e passionais (*pathos*), buscando despertar sentimentos como a reprovação moral e o repúdio, envolvendo emocionalmente a sua audiência, nesta seção, o orador precisa empenhar três qualidades em sua fala: clareza, brevidade e credibilidade (REBOUL, 2004, p. 56).

A seção tem início com o relato da acusação de Clódio contra Cícero, que se tornou a razão para o proferimento do discurso do arpinate. De maneira sarcástica, o orador se refere ao discurso proferido por Clódio, e caçoa de sua autoridade religiosa¹⁵ (Cic. *Har. resp.* 8). O humor como recurso no discurso pode, certamente, ter potencial para o escrutínio vulgar, mas também pode ser utilizado de maneira interessante para a construção da figura do orador como uma pessoa séria. Cícero caçoa de Clódio através da contradição. A figura de seu oponente se torna ridícula, mas sem que seja necessário que o orador zombe dele. O relato do discurso deliberativo religioso, e em seguida a contraposição com a sua atuação vacilante no caso da *Bona Dea*, gera o contraditório – é a ironia em sua pura forma. Aproveitando o espaço para o uso do recurso, Cícero indaga: "que diferença há se, expulso dos altares muito sagrados, ele se queixa dos sacrifícios e dos cultos religiosos ou se, saindo do quatinho das suas irmãs, ele defende o pudor e a castidade?" (Cic. *Har. resp.* 9)¹⁶, utilizando de um rumor muito popular na época sobre a relação supostamente incestuosa de Clódio com suas irmãs¹⁷.

Após a análise das duas primeiras seções do discurso, nós conseguimos interpretar as intenções de Cícero. Os personagens do orador e de seu inimigo já foram apresentados e, na próxima seção, veremos como o orador articulará os argumentos necessários para inserir as duas *personae* em uma narrativa que inclui toda a República romana e os deuses. Cícero, representante da ordem e vítima dos mesmos inimigos que a República – em um

¹⁵ Maria Emília Cairo destaca a construção de uma autoridade religiosa por parte de Cícero no discurso. Segundo Cairo, "(...) Cícero constrói a existência de duas autoridades religiosas (por um lado, [a] dos homens doutos que deixaram por escrito seus conhecimentos sobre os deuses; por outro lado, os ancestrais romanos, cujos saberes foram transmitidos oralmente)" (CAIRO, 2017, p. 491). A observação de Cairo é interessante para o nosso artigo, pois Cícero possivelmente sentiria a necessidade de apresentar um embasamento teológico próprio na resolução da questão, enquanto tentava diminuir a de Clódio, que era parte do colégio dos *virii sacris faciundis*.

¹⁶ Texto original: "*itaque nunc proxima contio eius exspectatur de pudicitia. quid enim interest utrum ab altaribus religiosissimis fugatus de sacris et religionibus conqueratur, an ex sororum cubiculo egressus pudorem pudicitiamque defendat?*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

¹⁷ Em uma nota de rodapé (nº 16), Joanna Kenty nos aponta que: "César Estrabão explicitamente menciona o uso do humor como uma forma de ataque inteligente em *De Orat.* 2.236. Hickson-Hann fala sobre piadas sobre incesto: "os ouvintes podem focar mais na técnica humorística do que no conteúdo tabu [invocado] e a hostilidade agressiva. Aliás, sempre há a desculpa "[foi só uma piadinha]". Ouvintes sentem prazer com a [liberdade de] expressão de hostilidade sexualmente agressiva contra o adversário e ficam do lado do orador que deu esse prazer a eles." (KENTY, 2020, p. 30). Acreditamos que, uma vez que os rumores sobre a relação entre Clódio e suas irmãs repercutiam entre os membros da audiência, eles provavelmente se sentiam eufóricos com a referência, e se divertiam com o assunto sendo citado em público, em plena sessão senatorial.



jogo de contraposições no qual ambos se tornam um só – elencará uma série de razões para que não permaneçam sombras de dúvidas a respeito da urgente necessidade que há de que se retire Clódio do meio dos homens bons.

CLÓDIO, O “PERVERSO E O EXCLUÍDO”: COSMOVISÃO ROMANA NA CONFIRMAÇÃO E PERORAÇÃO

Antes de apresentar as evidências de sua causa - o objetivo de toda seção de confirmação em discursos -, Cícero inicia a sua narração representando-se, como fez no início do exórdio, como um homem de "espírito resignado", e que buscará "purificar a religião" de sua casa, mas se, entre algum dos homens, uma dúvida sobre essa questão permanecer, ele responderá "contente, aos sinais calamitosos dos deuses imortais e à religião" (Cic. *Har. resp.* 11).

Ele prossegue lembrando à sua audiência os julgamentos realizados em relação à sua casa, citando processos, ora se dirigindo diretamente a pontífices que estiveram presentes no processo, ou ao cônsul, ora se referindo a outros que provavelmente não estavam presentes na audiência. Em suma, Cícero invoca o nome e a lembrança de mais de vinte homens, e é interessante pensarmos que, ao defender mais uma vez a sua casa, elencando as autoridades religiosas romanas e o Senado como suas garantias, Cícero reflete duas preocupações: a de que, mesmo depois de todos os devidos processos, ele sentia que a integridade da posse de seu terreno ainda precisava ser defendida; e de que Cícero, ao citar os processos institucionais romanos (e os nomes dos envolvidos) que lhe deram a causa justa, transformava, indiretamente, qualquer tipo de problema jurídico-religioso que pudesse enfrentar, em um problema geral (Cic. *Har. resp.* 12-16). Ele orgulhosamente se refere à reconstrução de sua casa, aprovada e custeada pelas instituições do Colégio dos Pontífices e do Senado. Entretanto, antes que houvesse tempo para que seu orgulho fosse interpretado como soberba, Cícero se justifica, indicando que o que poderia ser considerado arrogância era apenas a sua gratidão ao reconhecimento dos seus pares. Ele conclui sua apologia:

Aliás, quem não me perdoaria se, consumido por tantas fadigas em prol da salvação comum, certa dor do espírito me levasse por vezes à glória, para refutar as maledicências dos homens maus? (...) Pode um homem virtuoso, experimentado em grandes empreendimentos alvos de inveja, sem fazer seu próprio elogio, responder bastante categoricamente às afrontas do inimigo? (...), Mas, já que minha causa foi resolvida, vejamos agora o que diriam os harúspices (*Har. resp.* 17-18)¹⁸.

¹⁸ Texto original: "*quamquam si me tantis laboribus pro communi salute perfunctum efferret aliquando ad gloriam in refutandis maledictis hominum improborum animi quidam dolor, quis non ignosceret? (...) potest quisquam vir in rebus magnis cum invidia versatus satis graviter inimici contumeliis sine*



Até aqui, a *persona* de Cícero tem sido representada de maneira concisa. Ele é um homem sábio, ponderado, e que busca representar e defender os interesses da República. A partir do capítulo 18, o orador atribui à sua figura mais uma qualidade: a de representante dos deuses (PINA POLO; MARCO SIMÓN, p. 2002). Antes de se lançar à interpretação das respostas dos harúspices, Cícero primeiramente se preocupa em se apresentar como um “comovido” admirador das práticas religiosas tradicionais, fazendo referência à ligação íntima entre a religião e a política romana, assim como também é capaz de citar momentos da história militar romana em que os deuses interviram a favor da República. De todos os povos, o povo romano se distinguiu e os subjugou graças não ao poder bélico, numérico, artístico ou intelectual, “mas [superaram] todas as raças e nações, porque [viram] claramente que, pelo poder dos deuses, todas as coisas são reguladas e governadas” (Cic. *Har. resp.* 19)¹⁹.

Dessa forma, a cosmovisão romana apresentada por Cícero, que ele usará como base para validar seus próximos argumentos, é a de uma república habitada por deuses em um universo divinamente ordenado. Graças aos esforços dos romanos em manter a boa relação com as divindades, elas “regulam” e “governam” a favor deles, e até o momento da disputa retratada, atuaram de maneira benevolente. Essa relação, entretanto, está em constante negociação, e quando há um desequilíbrio na ordem divina, graças à ação imprudente de algum dos homens, os deuses se comunicam através da natureza (BEARD, 2012, p. 25-26). Neste caso, “no território latino, ouviu-se um estrondo como um retinir” (Cic. *Har. resp.* 20)²⁰. A partir do relato do prodígio, Cícero assume a posição da interpretação, e indaga a sua audiência: “nós não podemos, por acaso, ser harúspices?” (Cic. *Har. resp.* 20)²¹.

Cícero, antes de relatar integralmente a resposta dos harúspices, apresenta a expiação indicada pelos sacerdotes: “Sobre este assunto, foi escrito: reparações existirem para Júpiter, Saturno, Netuno, Télus, deuses celestes. Ouço a quais deuses violados é devida uma expiação, mas busco saber por quais delitos humanos é devida (...)” (Cic. *Har.*

sua laude respondere? (...) Sed quoniam mea causa expedita est, videamus nunc quid haruspices dicant.” (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

¹⁹ Texto original: “*quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos nec robore Gallos nec calliditate Poenos nec artibus Graecos nec denique hoc ipso huius gentis ac terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus.*” (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

²⁰ Texto original: “*quod in agro latiniensi auditus est strepitus cum fremitu*” (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

²¹ Texto original: “*nos nonne haruspices esse possumus?*” (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).



resp. 20-21)²². O orador apresenta a solução para os delitos cometidos contra os deuses antes de relatá-los e, embora pareça contraintuitivo à primeira vista, veremos que Cícero cita a expiação para que, quando interpretar as respostas dos harúspices, possa atribuir causas relacionadas diretamente aos deuses previamente citados como violados. Em uma comparação contemporânea, é como se soubéssemos o fim da peça enquanto assistimos o início do desenvolvimento dela: ao fim de cada cena, iremos esperar que os acontecimentos se relacionem com o final que já esperamos da história.

As consciências da audiência, nesse ponto, sabem quais foram os deuses violados, e então só basta saberem como, por quem, e o porquê. Se Cícero houvesse citado suas interpretações sobre o prodígio e a relação com Clódio, e só no fim revelasse a que deuses suas ações afligiram, era possível que muitos já não estivessem mais concentrados no discurso. Assim, acreditamos que essa foi uma escolha estratégica de Cícero, pois se torna mais interessante citar os deuses violados inicialmente, antes de explicar como, pois, se choca a audiência e se obtém (ou se reconquista) sua atenção.

Então, o primeiro delito é relatado: “jogos terem sido celebrados com menos cuidado e profanados” (Cic. *Har. resp.* 21)²³. Esse é um delito que poderia ser facilmente atribuído a Cneu Cornélio Lêntulo Marcelino, uma vez que ele era pontífice e cônsul em 56 AEC. Ciente disso, Cícero utiliza dessa possibilidade como um recurso que, efetivamente, lhe garante apoio na causa: ele questiona se foi Lêntulo – que presidia a sessão do Senado – o responsável (Cic. *Har. resp.* 21).

Que jogos? Faço apelo a ti, Lêntulo (...): quais foram os jogos celebrados com pouquíssimo cuidado, quando ou com que ato criminoso foram profanados? Responderás que, tanto para ti quanto para os teus colegas, como também para o colégio dos pontífices, nada foi ou omitido por negligência de ninguém ou profanado por ato criminoso e que todos os ritos solenes e regulares dos jogos foram cumpridos, com todos os detalhes observados, com a mais escrupulosa cerimônia. (Cic. *Har. resp.* 21)²⁴

Avaliando a possibilidade de que o delito fosse do cônsul, mas o defendendo em seguida, Cícero pôde conquistar a boa vontade do presidente da sessão para com o discurso. Ele provavelmente não gostaria de assumir essa responsabilidade, e então

²² Texto original: "*de ea re scriptum est: postiliones esse ioui, saturno, neptuno, telluri, dis caelestibus. audio quibus dis violatis expiatio debeat, sed hominum quae ob delicta quaero.*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

²³ Texto original: "*ludos minus diligenter factos*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

²⁴ Texto original: "*quos ludos? te appello, Lentule (...): qui sunt ludi "minus diligenter facti", quando aut quo scelere "polluti"? respondebis et pro te et pro collegis tuis, etiam pro pontificum collegio, nihil cuiusquam aut neglegentia contemptum aut scelere esse pollutum, omnia sollemnia ac iusta ludorum omnibus rebus observatis summa cum caerimonia esse servata.*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).



podemos acreditar que ele se tornaria mais inclinado a apoiar a interpretação ciceroniana que responsabilize outra pessoa. Lântulo, na verdade, prossegue Cícero, foi o responsável por salvar os jogos megalésios. O orador cita uma ocasião em que, durante as festividades em celebração à Mãe do monte Ida (Cibeles²⁵ ou Grande Mãe), escravos receberam a permissão de participar dos eventos, e descreve a situação de maneira caótica, em um cenário de horror generalizado (Cic. *Har. resp.* 22). O edil que havia permitido a presença dos escravos teria sido Clódio, e Lântulo aplacou a situação. Os jogos, entretanto, não foram realizados da maneira devida, mas o papel do responsável está bem definido, e a simpatia do cônsul à causa de Cícero garantida (Cic. *Har. resp.* 21-23).

Mas, se queremos recordar aquelas coisas que nos foram transmitidas acerca de cada divindade, esta Grande Mãe, cujos jogos foram violados, profanados, convertidos quase em mortandade e em funerais para a cidade, nós ouvimos dizer que esta percorre os campos e os bosques com um certo estrépito e retinir. Foi esta, pois, que a vós, esta que ao povo romano mostrou os indícios dos crimes e revelou os sinais dos perigos. (...) Ó deuses imortais! Vós poderíeis falar mais conosco, se estivéssemos e vivéssemos conosco? (Cic. *Har. resp.* 24-25)²⁶

Podemos perceber que, segundo os harúspices, a Grande Mãe não teria sido violada. Não há menção da divindade no relato ciceroniano das expiações devidas. Mas, fazendo uso de seu conhecimento teológico – referindo-se às crenças sobre a divindade e a sua forma de agir -, Cícero insere uma nova personagem no drama cósmico, e ela convenientemente se adequa ao objetivo de acusar Clódio. Ele foi o responsável pela má celebração dos ritos da deusa, e então ela marchou pelo território latino para se comunicar com os cidadãos romanos (Cic. *Har. resp.* 24).

A primeira acusação contra Clódio se estende, e Cícero acrescenta uma acusação religiosa, buscando atribuir mais um prodígio a seu inimigo. “O que pode ser considerado mais sujo, deformado, alterado e perturbado que toda a escravaria, libertada por permissão de um magistrado?” (Cic. *Har. resp.* 25)²⁷, o orador questiona, indicando uma concepção antropológica sobre a natureza humana²⁸. Através do que Cícero indica, os escravos são

²⁵ Cf. CAIRO, 2020, p. 76.

²⁶ Texto original: “*ac si volumus ea quae de quoque deo nobis tradita sunt recordari, hanc Matrem Magnam, cuius ludi violati, polluti, paene ad caedem et ad funus civitatis conversi sunt, hanc, inquam, accepimus agros et nemora cum quodam strepitu fremituque peragraré. haec igitur vobis, haec populo Romano et scelerum indicia ostendit et periculorum signa patefecit (...) pro di immortales! qui magis nobiscum loqui possetis, si essetis versareminique nobiscum?*” (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

²⁷ Texto original: “*quid magis inquinatum deformatum, perversum conturbatum dici potest quam omne servitium permissu magistratus liberatum in alteram caveam immissum, alteri praepositum, ut alter consessus potestati servorum obiceretur, alter servorum totus esset?*” (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

²⁸ Ingo Gildenhard (2010, p. 31-50) discorre de forma bastante valiosa a respeito do caráter antropológico da retórica ciceroniana.



essencialmente “sujos e deformados”, incabíveis no mesmo espaço público que os cidadãos romanos. A natureza dessas pessoas é tão “alterada e perturbada”, que suas presenças constituem, por si só, um prodígio (Cic. *Har. resp.* 25-27).

Nos capítulos 28 e 29, Cícero relaciona mais uma vez Clódio à profanação de jogos. Embora esse último argumento não nos interesse diretamente aqui, vale citarmos que, caso Públio Clódio Pulcro não fosse visto como culpado da falta relatada através da acusação que envolve os jogos megalésios, Cícero havia reservado mais uma acusação de mesma natureza, ao citar que Clódio permitia que Brogítaro, um usurpador, presidisse as celebrações religiosas em Pessinunte – região de origem do culto da Grande Mãe, segundo Cícero -, enquanto o rei legítimo, declarado pela autoridade senatorial, era Dejótaro (Cic. *Har. resp.* 28-29). Podemos ter, razoavelmente, a impressão de que Cícero estaria “forçando a barra” um pouco além no seu argumento, mas não podemos perder de vista o papel cosmológico que a autoridade senatorial romana poderia exercer, refletida nesse argumento. A falta religiosa, nesse caso, teria sido causada pelo descumprimento do que foi acordado no Senado.

A segunda acusação de Cícero é sobre os “lugares sagrados e religiosos” (Cic. *Har. resp.* 30)²⁹ que, como os jogos, foram também profanados. É a partir dessa causa que Clódio investiu contra Cícero, se referindo à porção do terreno de Cícero onde estava a estátua da deusa *Libertas*. Dessa vez, o orador não se preocupa em se defender, mas em imputar a Clódio a mesma acusação. Cícero, entretanto, conta com evidências: “declaro que existiu uma capela; pelas tábuas dos censores e pela memória de muitos, vou estabelecer e expor isso” (Cic. *Har. resp.* 30)³⁰. O orador se refere à casa de Clódio, que antes havia sido de Quinto Seio, um cavaleiro romano. Segundo Cícero, havia o registro oficial da construção da capela no terreno, e Clódio a demoliu. A capela, entretanto, era destinada a Télus, e além de Cícero se declarar responsável por sua curadoria, ele cita uma evidência natural de que o problema estava relacionado à falta de Clódio: “esterilidade dos campos, [e] a carência das colheitas” (Cic. *Har. resp.* 31)³¹. Télus era a deusa dos campos e da prosperidade, e, portanto, a carestia de gêneros alimentícios só poderia significar um desacordo entre a sua boa vontade para com os homens³². Cícero, portanto, conta com três evidências contra

²⁹ Texto original: “*Sequitur de locis sacris, religiosis*” (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

³⁰ Texto original: “*sacellum dico fuisse (et) aras. tabulis hoc censoriis, memoria multorum firmabo ac docebo*” (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

³¹ Texto original: “*hac caritate annonae, sterilitate agrorum*” (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

³² Télus era constantemente associada à deusa Cibele, que era tradicionalmente vista como a “deusa da fertilidade e a amante da natureza selvagem” (LENAGHAN, 1970, p. 113), a qual Clódio supostamente havia ofendido com a forma que os jogos megalésios se sucederam (LENAGHAN, 1970, p. 114-115).



Clódio, no que diz respeito a sua falta para com a divindade: os registros das tábuas, a memória dos homens, e a natureza. Como em sua primeira interpretação, Cícero inclui uma acusação secundária – e não sabemos dizer se sua preocupação era acumular acusações, estabelecer "acusações reservas", para o caso em que ele pudesse ser refutado, ou simplesmente pelos dois motivos -, em que se refere aos partidários de Clódio, Lúcio Pisão e Sexto Serrano, e suas atividades de destruição e saque de templos (Cic. *Har. resp.* 32). Nesse caso, a falta de Clódio se tornaria a de associação - e se ele tem ao lado homens torpes, ele não poderia ter uma natureza distinta.

Essa associação é fundamental para a terceira acusação de Cícero, que diz mais respeito a Pisão do que a Clódio. Inicialmente, Cícero reconhece que a terceira resposta dos harúspices, "oradores foram assassinados contra o direito dos homens e o dos deuses" (Cic. *Har. resp.* 34)³³ possa dizer respeito a um grupo de embaixadores alexandrinos assassinado, como já haviam interpretado, como indica Cícero ao dizer "Vejo que este colóquio é sobre os alexandrinos; o qual eu não refuto" (Cic. *Har. resp.* 34)³⁴. Mas ele também sugere uma acusação contra Clódio, indicando que o inimigo de Hermarcos de Quios - filósofo grego com quem Públio Clódio havia "feito contratos" (Cic. *Har. resp.* 34)³⁵ -, Teodósio, um legado de uma cidade livre enviado a Roma, havia sido assassinado. Cícero não apresenta evidências para relacionar Clódio à fatalidade, e talvez por isso não se estenda no assunto. Em seguida, ele admite: "não amontoou agora sobre ti somente todas as acusações" (Cic. *Har. resp.* 35)³⁶, e se refere ao assassinato de Plator de Oréstida, também legado, por Pisão. Não há muito o que se debater sobre a forma de acusação de Cícero, ele descreve o assassinato, mas não há evidências. Há, porém, a indagação: "quem desconhece [o fato]?" (*Har. resp.* 35)³⁷. Nessa passagem, Cícero nos mostra o que Reboul chama de acordo prévio:

Orador, auditório: é impossível que um se dirija ao outro se não houver entre ambos um acordo prévio. (...), Mas esse acordo é revelado pelo próprio texto: pelo não-dito, pela ausência das provas que seriam de esperar, por suas fórmulas estereotipadas, alusões, expressões como: "é certo que", "todos sabem", "deve-se admitir" etc. (REBOUL, 2004, p. 142-143).

³³ Texto original: "*oratores contra ius fasque interfectos*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

³⁴ Texto original: "*de Alexandrinis esse video sermonem; quem ego non refuto.*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

³⁵ Texto original: "*qui cum Hermarcho Chio syngraphas fecit*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

³⁶ Texto original: "*nec confero nunc in te unum omnia*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

³⁷ Texto original: "*quis Platorum ex Orestide, quae pars Macedoniae libera est, hominem in illis locis clarum ac nobilem, legatum Thessalonicam ad nostrum, ut se ipse appellavit, "imperatorem" venisse nescit?*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).



Portanto, o que podemos melhor inferir a partir dessa passagem, é a ideia de que, provavelmente, havia rumores generalizados entre os senadores a respeito do assassinato de Plator por Pisão.

A quarta acusação de Cícero, como a terceira, é menos densa. Parece que, entre a segunda e a quinta acusação, o orador buscou ser menos prolixo, seja por dispor de menos evidências, ou talvez para que ele não se estendesse muito antes da quinta acusação, dado ao que se considerava a “ordem homérica” dos argumentos. Segundo Reboul, “*Cícero, em Do orador (II, 313), preconiza a ordem “homérica” [da confirmação], que consiste em começar pelos argumentos fortes, continuar com os mais fracos e terminar com outros argumentos fortes.*” (REBOUL, 2004, p. 58. Grifo nosso). Vejamos, entretanto, a sua quarta interpretação. Segundos os harúspices, “a fidelidade e o juramento foram negligenciados” (Cic. *Har. resp.* 36)³⁸. A essa resposta, Cícero relaciona o escândalo em que Clódio se envolveu em 61 AEC, quando se infiltrou em uma celebração destinada à deusa *Bona Dea*, e a sua conseqüente absolvição no julgamento, o acusando de suborno de júri (Cic. *Har. resp.* 36).

No caso do escândalo de Clódio e a absolvição supostamente comprada por ele, tenderíamos a contar segundo o seguinte plano: a) Clódio se vestiu com roupas femininas e se infiltrou em uma festividade da *Bona Dea*; b) Clódio foi pego e todos ficaram sabendo do escândalo; c) Clódio foi julgado e absolvido, devido a um suborno. Mas não é dessa forma que Cícero insere essa narrativa em seus ataques a Clódio. Como a acusação de suborno depende de evidências e acusações diretas, a exploração desse ponto não se torna interessante, pois o orador não pode ir além da exaustiva reprovação moral do ato. A ação de se infiltrar, em trajes femininos, em um festival religioso, é um tema mais profícuo, pois além de não tocar no ponto da absolvição – é importante mantermos em mente que, nesse momento, era possível que muitos membros do júri também estivessem presentes na audiência deste discurso –, abre espaço para o vilipêndio a partir da ótica religiosa, que efetivamente possuía um potencial de maior impacto nas consciências romanas.

Assim, Cícero trata o tema do suborno em uma breve passagem, iniciando o capítulo seguinte com a quinta resposta dos harúspices: “sacrifícios antigos e secretos foram celebrados menos diligentemente e profanados” (Cic. *Har. resp.* 37)³⁹. Diferente da seção anterior, essa é extensa, e em muitos aspectos se faz interessante apresentar.

³⁸ Texto original: “*fidem iusque eurandum neglectum*” (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

³⁹ Texto original: “*sacrificia vetusta occultaque minus diligenter facta pollutaque*” (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).



Primeiro, Cícero indaga: "Quem, além desta única pessoa?" (Cic. *Har. resp.* 37)⁴⁰, ressaltando o fato de que a ação de Clódio não teria precedentes na história romana. E ele continua, vividamente, a frisar o quanto seu adversário agiu de maneira exótica, e argumenta: "que sacrifício é tão antigo quanto este que, contemporâneo desta cidade, recebemos dos reis?" (Cic. *Har. resp.* 37)⁴¹. A história romana convencional se inicia com a monarquia, e usá-la como referência temporal para indicar que a cerimônia profanada foi a da *Bona Dea* é a primeira evidência apresentada por Cícero para responsabilizar Clódio por essa resposta. Então, reforça mais uma vez a bizarrice da atitude de seu adversário, utilizando a figura de pensamento da gradação, a fim de enfatizar a sua excentricidade:

Sacrifício que, certamente, ninguém antes de Públio Clódio, com toda a lembrança, violou, ninguém nunca abordou, ninguém negligenciou, nenhum homem não teve o horror de espiar, que é celebrado pelas virgens vestais, que é celebrado em prol do povo romano, que é celebrado na casa que está no exercício do poder, que é celebrado com incrível veneração, que é celebrado para aquela deusa da qual não é permitido aos homens sequer saberem o nome, a qual este indivíduo, por esta razão, chama de Boa, porque lhe teria dado o perdão em tão grande crime. Não perdoou, crê em mim, não mesmo. Salvo se talvez acredites que a ti se deu o perdão, porque os juízes soltaram-te, arruinado e esgotado, absolvido por seu julgamento, mas condenado pelo julgamento de todos, ou porque não perdeste a visão, como é a crença daquele culto. (Cic. *Har. resp.* 37)⁴²

É interessante avaliarmos que, no fim, Cícero indica o castigo destinado aos homens que assistiam a cerimônia: a cegueira. Clódio, entretanto, não se tornou fisicamente cego, e a partir do ponto de vista teológico, isso poderia indicar que o adversário do orador era inocente, ou que a deusa não tinha poderes de castigar a ninguém. Cícero, porém, atento a esse detalhe, emprega uma primeira justificativa: "Quem (...) antes de ti havia visto aquelas cerimônias sagradas, de modo que qualquer um poderia saber o castigo que se seguiria àquele crime?" (Cic. *Har. resp.* 38)⁴³. Dessa forma, Cícero habilmente anula a defesa teológica que Clódio poderia fazer uso: ele não ficou fisicamente cego, mas ninguém realmente havia ousado fazer isso antes, e ao enfatizarmos o caráter inédito da ação e

⁴⁰ Texto original: "*quis praeter hunc unum?*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

⁴¹ Texto original: "*etenim quod sacrificium tam vetustum est quam hoc quod a regibus aequale huius urbis accepimus?*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

⁴² Texto original: "*quod quidem sacrificium nemo ante P. Clodium omni memoria violavit, nemo umquam adiit, nemo neglexit, nemo vir aspicere non horruit, quod fit per virgines Vestales, fit pro populo Romano, fit in ea domo quae est in imperio, fit incredibili caerimonia, fit ei deae cuius ne nomen quidem viros scire fas est, quam iste idcirco Bonam dicit quod in tanto sibi scelere ignoverit. non ignovit, mihi crede, non: nisi forte tibi esse ignotum putas, quod te iudices emiserunt excussum et exhaustum, suo iudicio absolutum, omnium condemnatum, aut quod oculos, ut opinio illius religionis est, non perdidisti.*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

⁴³ Texto original: "*quis enim ante te sacra illa vir sciens viderat, ut quisquam poenam quae sequeretur id scelus scire posset?*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).



simplesmente ignorarmos o problema teológico da crença sobre a cegueira, então nossas atenções se desviam da questão “Clódio é inocente?” e se dirigem à afirmação “Clódio é um monstro sem precedentes”. E, como Cícero havia afirmado, a deusa não perdoou a Clódio, e ele recebeu o seu castigo: "Mas aplicado pelos deuses imortais, qual castigo para o homem pode ser maior que o furor e a demência?" (Cic. *Har. resp.* 39)⁴⁴.

Como indicado por Ingo Gildenhard (2010, p. 99-140), a acusação de loucura é um recurso retórico bastante utilizado por Cícero em seus discursos. Em *De haruspicum responsis*, confere-se se que no drama cósmico ciceroniano, o ímpio não necessariamente sofre o castigo da lei, assim como aquele que é castigado também não é, necessariamente, um homem ruim. Pessoas inocentes podem ser julgadas de maneira equivocada pelos juízes. Mas o homem sem virtude, o homem que é torpe, o homem que é assassino, ele não é capaz de fugir do castigo divino. Dessa forma, ao retratar Clódio como um homem louco, Cícero está indicando a todos que, independentemente do status de seu adversário, independente da estima popular que ele possa carregar, e independente do resultado da avaliação dos outros senadores, Clódio é um criminoso, e vive em falta com a república, que por sua vez faz parte da ordem divina.

A escolha de Cícero de explorar a acusação de invasão de Clódio no festival da *Bona Dea* por último, depois de se referir ao episódio do suborno, que se passa depois do primeiro evento citado, foi possivelmente estratégica, e vemos a coroação de seu ataque contra Clódio, quando Cícero consegue atribuir uma coesão a todas as respostas dos harúspices, e sugere evidências adicionais, para concluir que Clódio se tornou encegueirado e ensandecido (Cic. *Har. resp.* 39). Tendo concluído a sua interpretação das respostas dos harúspices, Cícero fala sobre os conselhos dados pelos sacerdotes, para que reconquistem a boa vontade dos deuses:

[...] que não se criem, pela discórdia e pela dissensão dos aristocratas, mortandades e perigos para os senadores e os dirigentes e que não sejam privados do auxílio da parte dos deuses, através do que as coisas voltariam ao comando de uma só pessoa e sobreviveria o abalo e o quebrantamento do exército. As palavras dos harúspices são todas estas, nada acrescento de meu. Quem maquina, pois, esta discórdia dos melhores? Este mesmo, não por alguma força de talento ou de sua deliberação, mas por algum erro nosso que aquele indivíduo com certeza percebeu facilmente (...) (Cic. *Har. resp.* 40)⁴⁵.

⁴⁴ Texto original: "A dis quidem immortalibus quae potest homini maior esse poena furore atque dementia?" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

⁴⁵ Texto original: "ne per optimatum discordiam dissensionemque patribus principibusque caedes periculaque creentur auxilioque divinitus deficientur, qua re ad unum imperium pecuniae redeant exercitusque pulvis dominatioque accedat. haruspicum verba sunt haec omnia, nihil addo de meo. quis igitur hanc optimatum discordiam molitur? idem iste, nec ulla vi ingeni aut consili sui, sed quodam errore nostro; quem quidem ille, quod obscurus non erat, facile perspexit" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).



A partir dessa seção, os temas são menos fixados às respostas dos harúspices, e Cícero tem a liberdade de acrescentar novas ofensas. Compara Clódio a Tibério e Caio Graco, para no fim classificar os irmãos Graco como melhores que ele, pois ao menos tinham qualidades. Cita outros cidadãos da história romana que se envolveram com disputas domésticas (Cic. *Har. resp.* 41), e a todos eles reconhecem um ou mais traços valiosos, enquanto sobre Clódio, indaga: "[a] este indivíduo (...), pelos deuses imortais, o que é? O que vale?" (Cic. *Har. resp.* 42)⁴⁶, de maneira retórica, pois a sugestão está clara: ele não é comparável a nenhum dos outros cidadãos que se desviaram, ele é um inimigo comum a todos os *boni*, mas não tem valor algum. O orador prossegue nas passagens seguintes neste e em outros temas sobre ofensas menores, concluindo a *ethopoeia* de Clódio. Ao concluí-la, ele fortalece a sua:

Foi lançada sobre a república uma tocha ignominiosa e deplorável; foi atacada a vossa autoridade, a gravidade das ordens mais ilustres, o consenso de todos os bons, enfim todo o fundamento da cidade. Pois estas coisas com certeza eram atacadas, quando sobre mim, o conhecedor de todas estas coisas, era lançada aquela tocha ardente daqueles tempos. Eu a recebi e fui o único a queimar-me muito em lugar da pátria, porém igualmente assim como vós, cercados em torno pelos mesmos fogos, me veríeis ser o primeiro atingido e fumegando em lugar de vós. (Cic. *Har. resp.* 45)⁴⁷.

Os capítulos 46-52 podem ser vistos como um momento de digressão do discurso. Os temas continuam presentes, as passagens se relacionam com Clódio - o orador indica maneiras com que Clódio causou a dissidência entre outros senadores - mas pode-se observar que as preocupações de Cícero nas referidas seções podem ser interpretadas como um elogio a Pompeu e expressar algumas considerações sobre o contexto político romano daquele momento. Como não nos cabe aqui realçarmos todas as nuances da dinâmica política do ano de 56 AEC, optaremos por seguir o discurso de Cícero em seu retorno aos temas que nos são pertinentes.

Cícero retorna à seção de confirmação do discurso enfatizando que Clódio deve ser interpretado como causador das dissidências citadas pelos harúspices (Cic. *Har. resp.* 53-54), o relacionando também à advertência "para que a república não seja prejudicada por

⁴⁶ Texto original: "*hic vero de quo ego ipse tam multa nunc dico, pro di immortales! quid est, quid valet, quid adfert, ut tanta civitas, si cadet,— quod di omen obruant! — a viro tamen confecta videatur?*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

⁴⁷ Texto original: "*iniecta fax est foeda ac luctuosa rei publicae; petita est auctoritas vestra, gravitas amplissimorum ordinum, consensio bonorum omnium, totus denique civitatis status. haec enim certe petebantur, cum in me cognitorem harum omnium rerum illa flamma illorum temporum coniciebatur. excepi et pro patria solus exarsi, sic tamen ut vos isdem ignibus circumsaepi me primum ictum pro vobis et fumantem videretis.*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).



projetos secretos" (Cic. *Har. resp.* 55)⁴⁸, e a isso Cícero indica momentos em que Clódio interveio no funcionamento de algumas instituições romanas, como o Senado, o erário e os tribunais (Cic. *Har. resp.* 55).

Sobre a advertência "para que não seja aumentada a honra dos homens perversos e excluídos" (Cic. *Har. resp.* 56)⁴⁹, o orador novamente atribui as duas características relatadas a Clódio. Indica que, ao se comportar da maneira que se comporta e ao permitir e participar de liberalidades, o seu adversário se exclui dos homens bons, dos estrangeiros, e até mesmo da própria família. Como perverso, Clódio é "general e dirigente", porque nem mesmo os poetas mais talentosos poderiam inventar um personagem com mais vícios e falhas de caráter que ele (Cic. *Har. resp.* 57). Assim, Cícero encerra a confirmação do discurso.

A peroração é o fim do discurso, e Olivier Reboul apresenta um plano-tipo comum de sua construção que funciona a partir da seguinte sequência: a) amplificação, na qual o orador relembra que a sua causa é de importância para todos que o escutam; b) o patético, em que o orador busca causar piedade ou indignação em sua audiência; c) e a recapitulação, que resume os argumentos do discurso (REBOUL, 2004, p. 59). Vejamos, a seguir, se o plano se aplica à peroração do nosso discurso. Começamos ainda em §57, na qual Cícero inicia a transição da confirmação para a peroração:

É a nossos pais e aos deuses imortais e à pátria que a natureza primeiramente nos une, pois, ao mesmo tempo, somos dados à luz, e somos enriquecidos por este sopro celeste, e somos inscritos em um assento determinado da cidade e da liberdade. (Cic. *Har. resp.* 57)⁵⁰

Dessa forma, Cícero realiza uma *amplificação*, pois consegue inserir a todas as pessoas que lhe interessavam o apoio da causa em uma mesma classificação. Ao fazer isso, nos indica uma noção cosmológica interessante, em que o aspecto natural e cósmico e o aspecto cívico se tornam um só na experiência romana. A família, os deuses celestes e a República, a partir dessa descrição, se inserem na mesma ordem natural e divina. Um dos principais objetivos da passagem, evidentemente, é estruturar uma noção cosmológica, para que Clódio seja representado como contrastante Cícero indica que Clódio manchou o nome da sua família, assim como desprezou os cultos familiares e de Estado, além de ter atuado de forma destrutiva para com a pátria, instigando a violência e alterando o funcionamento

⁴⁸ Texto original: "*Monent enim eidem ne occultis consiliis res publica laedatur*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

⁴⁹ Texto original: "*Sequitur illud, ne deterioribus repulsique honos augeatur*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

⁵⁰ Texto original: "*Parentibus et dis immortalibus et patriae nos primum natura conciliat; eodem enim tempore et suscipimur in lucem et hoc caelesti spiritu augeamur et certam in sedem civitatis ac libertatis adscribimur.*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).



das instituições e da própria ordem natural, o que derivou em sinais meteorológicos prodigiosos (Cic. *Har. resp.* 57-58). É uma amplificação que se resulta na exclusão de seu inimigo.

No capítulo 59, podemos interpretar o uso do patético. Depois de apontar o comportamento errático de Clódio em relação ao bem comum, Cícero narra a forma que o seu inimigo lida com o próprio corpo e a própria vida.

Quão grandes são aqueles crimes que contra si mesmo e que contra os seus cometeu! Quem alguma vez poupou menos os acampamentos dos inimigos do que ele a todas as partes de seu corpo? Que navio num rio público alguma vez foi tão entregue a todos do que a tenra idade deste sujeito? Que dissipador alguma vez enroscou-se tão livremente com as prostitutas do que este com as irmãs? Enfim, que Caribde⁵¹ tão medonha os poetas puderam representar pela imaginação (...)?" (Cic. *Har. resp.* 59).⁵²

É uma descrição quase piedosa, mas efetivamente construída para causar repúdio. Clódio não é capaz de reconhecer a necessidade do autocuidado, ele se macula da mesma forma que aflige a República e aos homens bons. Cícero não está coroando a descrição, depois de uma longa seção de confirmação, objetivando que seu inimigo seja visto como mais um dos inimigos da história da República Romana, mas sim falando de um homem excepcional em defeitos, de natureza única.

Os capítulos finais (60-63) são efetivamente uma recapitulação, em que Cícero cita novamente advertências dos harúspices como resposta aos prodígios meteorológicos e as relaciona a Clódio. Entretanto, uma atenção apropriada deve ser aplicada à seção de conclusão, pois podemos identificar uma cosmovisão consistente, que dava sentido aos argumentos aplicados durante todo o texto.

Os dois primeiros capítulos da seleção final são construídos de forma enfática, e devem ser interpretadas como complementares. Cícero se assume, explicitamente, diferente de como se representou no exórdio, como um mensageiro dos deuses.

É por esta razão que aquilo que está como último na resposta dos harúspices, precavei-vos "a que a estabilidade da República não sofra alteração". (...) Houve outrora a tal ponto esta cidade firme e vigorosa, que o senado podia suportar a negligência ou mesmo as injúrias dos cidadãos. Já não pode mais: o erário está nulo, os que resgataram não desfrutam dos impostos, a autoridade dos dirigentes caiu, o acordo das ordens foi rompido,

⁵¹ Caribde era um lendário monstro marinho. Para mais informações a respeito, confira (BEEKES, 2010).

⁵² Texto original: "*ea quanta sunt quae in ipsum se scelera, quae in suos edidit! quis minus umquam pepercit hostium castris quam ille omnibus corporis sui partibus? quae navis umquam in flumine publico tam vulgata omnibus quam istius aetas fuit? quis umquam nepos tam libere est cum scortis quam hic cum sororibus volutatus? quam denique tam immanem Charybdim poetae fingendo exprimere potuerunt(...)*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).



os julgamentos pereceram, os boletins distribuídos estão nas mãos de poucos, o espírito dos bons cidadãos já não estará mais pronto para um movimento de nossa ordem, doravante procurareis em vão um cidadão que se oponha ao ódio pela salvação da pátria. (Cic. *Har. resp.* 60)⁵³

O tom de Cícero está diferente na conclusão. Em vez de projetar o futuro, apresentando os possíveis cenários consequentes da permissividade em relação à presença de Clódio no meio dos bons cidadãos, o orador retrata o cenário trágico no presente, o que efetivamente aumenta o senso de urgência do seu argumento. É interessante avaliarmos que a descrição de Cícero intercala sua interpretação da situação, “o erário está nulo (...) a autoridade dos dirigentes caiu, o acordo das ordens foi rompido” (Cic. *Har. resp.* 60) com uma resposta dos harúspices, a de que “os julgamentos pereceram” (Cic. *Har. resp.* 60), e dessa forma, Cícero insere a sua própria narrativa patética⁵⁴ em um argumento lógico⁵⁵, atribuindo paixão ao *logos* e lógica ao *pathos*. O que se resulta a partir disso pode ser interpretado como um argumento lógico aprazível, ou como um argumento patético com a autoridade da verdade que o *logos* carrega.

Cícero, que sugeriu o afastamento ou a morte de Clódio durante o discurso, conclui que suas sugestões são todas em nome da “concordia” (Cic. *Har. resp.* 61). A deusa *Concordia*, invocada em sua última seção, traz o tom divino ao que poderia ser considerado um discurso odioso, e a sugestão de exílio ou assassinato de Clódio recebe o caráter de purificação⁵⁶. Pina Polo argumenta que a referência à concordia é uma autossugestão à figura de Cícero, por “identificar expressamente o templo dedicado a *Concordia* como símbolo de seu consulado” (MARCO SIMÓN; PINA POLO, 2002, p. 266), em referência a uma passagem do *Pro Sestio*. Essa é uma consideração interessante e valiosa de ser

⁵³ Texto original: “*Qua re, id quod extremum est in haruspicum responso, providete ne rei publicae status commutetur; etenim vix haec, si undique fulciamus iam labefacta, vix, inquam, nixa in omnium nostrum umeris cohaerebunt. fuit quondam ita firma haec civitas et valens ut neglegentiam senatus vel etiam iniurias civium ferre posset. iam non potest. aerarium nullum est, vectigalibus non fruuntur qui redemerunt, auctoritas principum cecidit, consensus ordinum est divolsus, iudicia perierunt, suffragia descripta tenentur a paucis, bonorum animus ad nutum nostri ordinis expeditus iam non erit, civem qui se pro patriae salute opponat invidiae frustra posthac requiretis.*” (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

⁵⁴ De *pathos*.

⁵⁵ Da ordem do *logos*.

⁵⁶ Jack Lennon já destacou a *ethopoeia* ciceroniana de Clódio como um agente de poluição religiosa em *Pollution and Ritual Impurity in Cicero's De Domo Sua* (2010). Segundo o autor, a “Poluição religiosa (...) pode ser [considerada] um papel central na [retórica ciceroniana] para a garantia do resultado favorável a Cícero. (...) seu ataque meticulosamente bem construído à Clódio no tocante ao ritual e à religião pode ser interpretado como profundamente efetivo no contexto da [audiência do] Colégio dos Pontífices” (LENNON, 2010, p. 430, tradução nossa). Embora Lennon tenha falado sobre o contexto da oração do *De domo sua*, a sua interpretação pode ser aplicada no caso de *De haruspicum responsis* também. Muitos dos senadores presentes eram também parte de grupos sacerdotais, e até mesmo quem não era, não poderia fugir do escrutínio religioso arraigado à moralidade romana. Portanto, a associação à poluição religiosa pode ser considerada efetiva no Senado, como foi entre os pontífices.



mencionada, mas gostaríamos de destacar que a autossugestão política de Cícero, nesse sentido, só pode ser bem-sucedida a partir de uma cosmovisão compartilhada entre o orador e sua audiência. Neste caso, podemos interpretar que Cícero considerou efetivo fazer referência à deusa como parte da sua solução apresentada, e isso indica uma compreensão romana a respeito dos embates políticos domésticos: eles surgem quando a deusa não está atuando a favor do povo romano. Para que esse cenário se reverta, portanto, é necessário purificar (expulsar ou eliminar) a poluição (Clódio).

A relação entre o universo observável e uma ordem divina, que rege a natureza e os acontecimentos entre os homens, se torna evidente na raiz etimológica da palavra, no cognato grego *kósmos*, que poderia significar, em nossos termos, tanto “ordem” como “universo” (CORBEILL, 2010, p. 759-760). Entre os gregos, entretanto, essa concepção divergiu em sentidos: muitas vezes se admitia que o *kósmos* era o espaço divino, mas as divindades nem sempre eram consideradas agentes na vida terrestre (TAUB, 2008, p. 35). Em Roma, o conhecimento teológico associado ao estudo da natureza observável em conjunto com a observação dos astros influenciou em uma cosmovisão na qual a própria cidade e seus eventos políticos faziam parte da ordem divina (LEHOUX, 2012, p. 44-45). O estudo cosmológico como parte das atribuições do cônsul, para o bom gerenciamento da República, se torna uma referência do próprio discurso aqui trabalhado. Durante a digressão, Cícero diz:

(...) Então ele começou a dizer tanto aqui quanto nas assembleias populares que foram suportadas contra os auspícios as leis julianas, em cujas leis figurava aquela lei curiata, que abrangia todo o seu tribunato; mas que, cego pela demência, não via. Apresentava um homem bastante corajoso, M. Bíbulo, buscava saber dele se, estando C. César a trazer as leis, sempre havia feito observação do céu; aquele indivíduo dizia que sempre o havia observado. Perguntava aos áugures quais coisas, nessas condições, haviam sido manifestadas e se haviam sido manifestadas corretamente; diziam-lhe que haviam sido manifestadas com deficiência. (Cic. *Har. resp.* 48)⁵⁷.

O capítulo apresentado faz referência ao ano de 59 AEC, em que Clódio teve sua adoção aprovada por César, enquanto Bíbulo⁵⁸ manteve-se em casa, observando os astros

⁵⁷ Texto original: "*tum leges Iulias contra auspicia latae et hic et in contionibus dicere, in quibus legibus inerat curiata illa lex quae totum eius tribunatum continebat, quod caecus amentia non videbat. producebat fortissimum virum, M. Bibulum; quaerebat ex eo, C. Caesare leges ferente de caelo semperne servasset. semper se ille servasse dicebat. augures interrogabat, quae ita lata essent rectene lata essent. illi vitio lata esse dicebant.*" (Tradução para o português por Luiz Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa, 2013).

⁵⁸ Marcus Calpurnius Bibulus, político que teve sucessivos momentos de tensão com Júlio César, e em 59 AEC foi cônsul com ele. Depois de atacar as leis agrárias de seu companheiro de consulado, se retirou para sua casa, afirmando estar interpretando sinais divinos (LENAGHAN, 1969, p. 173-174).



(ARENA, 2020, p. 35). O cônsul, ao observar os astros, na realidade “os consultava”, buscando interpretar possíveis sinais divinos. A referência de Cícero pode ser interpretada como uma maneira de inferir que, se as observações de Bíbulo resultaram em desaprovação à atuação de César como cônsul, o próprio tribunato de Clódio teria sido inválido, e conseqüentemente suas leis. O que nos interessa, aqui, é destacar a relação entre os eventos políticos e naturais, como a desavença entre os cidadãos, prodígios – como tremores de terra e carestias nos campos – e as noções cosmológicas.

O conhecimento cosmológico era, portanto, considerado um estudo da própria realidade, uma vez que o cosmos influenciava o pensamento teológico e político. Cícero destaca a forma da comunicação divina, expressando a atenção que deve ser dada aos sinais da natureza, pois os deuses não se comunicam como os homens (Cic. *Har. resp.* 62). Em seu último capítulo, ele ressalta o caráter representativo de seu discurso. Retira a personalidade da sua oração, e afirma que suas palavras foram a voz dos próprios deuses (Cic. *Har. resp.* 63).

Destacamos, ao longo do texto, a *ethopoeia* constante na oração ciceroniana trabalhada aqui, e pontuamos como ela era realizada a partir de uma axiologia. Essa axiologia, entretanto, se apresenta intrinsecamente relacionada a uma cosmovisão com divindades regentes e ativas entre os homens. Cícero, ao apresentar o seu discurso deliberativo a respeito dos sinais divinos revelados pelos harúspices, envolve todo o cosmos em sua narrativa, desenvolvendo um drama cosmológico.⁵⁹

No espetáculo retórico ciceroniano, os homens e os deuses possuem papéis essenciais, e o orador assimila e busca representar características efetivas para a boa recepção do discurso, construindo *personae* para os deuses, seus adversários e para si. Quando Hitchcock afirmou que “*drama is life with the dull bits cut out*” (LYONS, 1956, p. 19)⁶⁰, ele inferiu um sentido muito caro a nós: a de que a diferença entre o drama e a vida, é que no drama a interpretação da realidade pode se tornar mais aprazível, e é através desse prazer que identificamos que o orador pode cativar, criar seu próprio personagem, representar o adversário e a própria realidade em si de forma efetiva para a sua audiência. Cícero, no caso, usa os papéis sociais (GILDENHARD, 2010, p. 65) e as noções cosmológicas como pano de fundo para a sua *ethopoeia*, para a descrição de cenários, e a apresentação de narrativas. A essa espécie de retórica dramática, chamamos de drama cósmico.

⁵⁹ Ingo Gildenhard se refere à mesma ideia como uma *teodiceia ciceroniana* (GILDENHARD, 2010, p. 341-342).

⁶⁰ “O drama é a vida com as partes chatas cortadas”, tradução nossa.



CONCLUSÃO

A partir do exercício da leitura retórica, apresentamos as *personae* criadas pela *ethopoeia* ciceroniana. Além disso, buscamos inferir os fundamentos teológico-cosmológicos nos quais o drama cósmico ciceroniano pôde ser proferido.

Desde o exórdio, Cícero fez uso das imagens antitéticas, e essa é a principal demarcação entre os dois personagens: enquanto o seu inimigo representa a perversidade e impiedade para com os deuses, o orador é ponderado e representante da ordem divina. Clódio diz o que nenhum outro homem jamais teria a ousadia de dizer ou fazer, enquanto Cícero diz e faz apenas o que os deuses aprovam que seja dito e feito. Para que a *ethopoeia* ciceroniana pudesse ser compreendida, apresentamos de que formas ela era fundada nas concepções cosmológicas comuns à audiência de Cícero, e a partir da articulação de papéis sociais e o argumentos teológicos, o orador apresentava o que achamos apropriado chamar de drama cósmico – porque os personagens, cenários e as narrativas são todas fundadas a partir de uma cosmovisão que compreendia o universo observável, a natureza e os acontecimentos políticos como partes de uma mesma ordem divina.

Ao realizarmos nosso exame, pudemos identificar os recursos retóricos utilizados por Cícero para persuadir a sua audiência de sua mensagem. Esses recursos envolveram não somente a boa organização da disposição de seus argumentos, como também uma boa seleção de temas para indicar, objetivando constantemente o que havia de mais reprovável para as consciências de sua audiência e perigoso para a manutenção da ordem natural e cósmica.

FONTES

CÍCERO, *De haruspicum responsis*. Edição utilizada: CARPINETTI, Luis C.; CORRÊA, Lara B. **O Discurso de Cícero De Haruspicum Responsis: Guia de leitura**. São Paulo: Annablume, 2013.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENA, Valentina. Cicero, the Augures, and the Commonwealth in *De Legibus*. In: BELTRÃO, C.; SANTANGELO, F. (eds.). **Cicero and Roman Religion: Eight Studies**. Stuttgart: University Press, 2020, p. 73-86.

AUVRAY-ASSAYAS, Clara. **Cícero**. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

BEARD, Mary. Cicero's 'Response of the haruspices' and the Voice of the Gods. **The Society for the Promotion of Roman Studies**, v. 102, 2012, p. 20–39.

BEEKES, Robert S. P. **Etymological Dictionary of Greek**. Boston: Brill, 2010.



BELTRÃO, Claudia. De haruspicum responsis: religião e política em Cícero. **Mirabilia** n. 3, 2003, p. 20-42.

BELTRÃO, Claudia. Retórica, ética e política no *Pro Sulla* de Cícero. **Phoïnix**, n. 12, 2006, p. 87-104.

BROUWER, Hendrik. H. J. **Bona Dea: the sources and a description of the cult**. Leiden: E. J. Brill, 1989.

CAIRO, Maria Emilia. A Reading of Cicero's *De Haruspicum Responsis*: Some Reflections on Roman Identity. In: BELTRÃO, Claudia; SANTANGELO, Federico. (eds.). **Cicero and Roman Religion: Eight Studies**, Stuttgart: University Press: 2020, p. 73-86.

CAIRO, Maria Emilia. Autoridad religiosa y Autoridad política en *De haruspicum responsis* de Cicerón. **Maia**, v. 69, 2017, p. 486-500.

CARVENALI, Barbara. Literary Mimesis and Moral Knowledge: The Tradition of "Ethopoeia". Tradução de "Mimésis littéraire et connaissance morale: la tradition de l'éthopée", in: **Annales, Histoire, Sciences Sociales**, v. 65, n. 2, 2010, p. 291-322.

CORBEILL, Anthony. Clodius' Contio de haruspicum responsis. In: BALBO, Andrea.; GRAY, Christa; MARSHALL, Richard M. A.; STEEL, Catherine. **Reading Republican Oratory: Reconstructions, Contexts, Receptions**. Oxford University Press: 2018, p. 171-190.

CORBEILL, Anthony. The function of a divinely inspired text in Cicero's *De haruspicum responsis*. IN: BERRY, Dominic H.; ERSKINE, Andrew. **Form and Function in Roman Oratory**. Cambridge: University Press, 2010, 139-154.

DAETWYLER, J. L. Cícero e Clódio: uma disputa pela autoridade religiosa. **Romanitas: Revista de Estudos Greco-latinos**, Vitória, n. 13, p.93-108, 2019.

DE OLIVEIRA, Eduardo. **A caracterização do inimigo no discurso ciceroniano: o uso do pathos em De haruspicum responsis**. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2023 [Monografia].

GENTTE, Gerard. **Narrative Discourse: An Essay in Method**. Cornell: University Press, 1983.

GILDENHARD, Ingo. **Creative Eloquence: The Construction of Reality in Cicero's Speeches**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

GRIMAL, Pierre. **Cicerón**. Argentina: Editora Gredos, 1990.

KENTY, Joanna. **Cicero's Political Personae**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

KENTY, Joanna. The Political Context of Cicero's oration *De Domo Sua*. **Ciceroniana online**, vol. II, n. 2, 2018, p. 245-264.

LEACH, Eleanor W. Gendering Clodius. **The Classical World**, v. 94, n. 94, 2001, p. 335-359.

LEHOUX, Daryn. **What Did the Romans Know? An Inquiry into Science and Worldmaking**. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.



LENAGHAN, John. O. **A Commentary on Cicero's Oration De Haruspicum Responso**. Paris: Mouton, 1969.

LENNON, Jack. Pollution and Ritual Impurity in Cicero's De Domo Sua. **Classical Quarterly**, v. 60, n. 2, 2010, p. 427-445.

LYONS, Leonard. **The Lyons Den**. The Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2 mar. 1956.

MARCO SIMÓN, Francisco; PINA POLO, Francisco. Cicerón, elegido por los dioses: la reprobación religiosa del adversario político como recurso retórico. In: **Religión y propaganda política en el mundo romano**. Universitat de Barcelona, 2002, p. 57-69.

PERELMAN, Chaim; TYTECA, Lucie O. Tratado da argumentação: A nova retórica. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

REBOUL, O. **Introdução à Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SIMMEL, Georg. **Ensaio sobre teoria da história**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

TAUB, Liba. **Aetna and the Moon. Explaining Nature in Ancient Greece and Rome**. Corvallis-Oregon, 2008.

TATUM, W. J. **The patrician tribune: Publius Clodius Pulcher**. North Carolina: University of North Carolina Press, 1999.

TREJO, Malena. Formas del stuprum en el discurso *De haruspicum responso* de Cicerón. **Circe**, Santa Rosa, vol. 21, 2017, p. 41-55.

VOLK, Katharina. **The Roman Republic of Letters: Scholarship, Philosophy, and Politics in the Age of Cicero and Caesar**. Princeton: University Press, 2021.



APROXIMAÇÕES ENTRE O DIVINO, O COSMOS E A POLÍTICA: UMA ANÁLISE DA OBRA *DE CLEMENTIA*, DE SÊNECA

**APPROXIMATIONS BETWEEN THE DIVINE, THE COSMOS AND POLITICS:
ANALYSIS OF SENECA'S *DE CLEMENTIA***

Ana Paula Saraiva Ferreira¹

RESUMO

O seguinte artigo tem como objetivo dissertar sobre as relações entre o humano e o divino desenhadas no tratado *De clementia*, escrito pelo ilustre filósofo Sêneca. As aproximações entre o divino e o humano construídas pelo autor permitem o exercício de uma leitura a partir da análise da relação entre a política e o cosmos. Destinada ao jovem imperador Nero, *De clementia* é uma obra muito relevante que, além de refletir as concepções do filósofo, elabora novos moldes para as conexões entre o divino e o humano. Ao elevar Nero à grandeza que somente os deuses possuíam, Sêneca estabelecia uma linha tênue entre os dois mundos.

Palavras-chave: Sêneca; estoicismo; Nero.

ABSTRACT

This article aims to discuss the relationships between the human and the divine as presented in the treatise *De Clementia*, written by the philosopher Seneca. The approximations between the divine and the human constructed by the author allow for an analysis based on the relationship between politics and the cosmos. Addressed to the young emperor Nero, *De Clementia* is a highly relevant work that, beyond reflecting the philosopher's conceptions, proposes new frameworks for the connections between the divine and the human. By elevating Nero to a level of greatness traditionally attributed only to the gods, Seneca establishes a subtle boundary between the two realms.

Keywords: Seneca; stoicism; Nero.

INTRODUÇÃO

A obra "*De Clementia*" de Sêneca foi e continua sendo objeto de análise de diversos estudos, pois as obras do autor transcenderam a finitude de sua passagem no mundo. Susanna Braund (2015, p. 15) narra como, na obra dos *Anais* de Tácito, é possível saber que Sêneca, ao descobrir seu infortúnio destino, defende que sua morte é um ato político e filosófico (*Ann.* 15.62). Ele honra isso ao oferecer a imagem de sua vida aos seus amigos, imagem essa que, felizmente, não findou ao tempo. A trajetória do filósofo e suas inúmeras obras continuam a ser admiradas, questionadas e discutidas por gerações. Sêneca não ofereceu a imagem de sua vida apenas aos seus amigos ou ao cenário da Roma Antiga, mas a gerações que seguem tentando desvendar suas ações, reflexões e escritas.

¹ Mestranda em História na Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP. Artigo elaborado para a disciplina externa remota Religião, Conhecimento e Cosmologia, ministrada pela Professora Dra. Claudia Beltrão da Rosa, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO. Contato: ana.psf@aluno.ufop.edu.br



Sêneca foi um homem multifacetado - escritor, filósofo estoico, político. Neste artigo, pretendemos destrinchar um pouco de suas facetas e das construções que envolvem o tratado intitulado como *De Clementia*, obra construída no início do principado do Imperador Nero Claudio César Germânico (37–68 d.C.) (MALASPINA, 2014, p.176). Mais especificamente, verificaremos as aproximações realizadas por Sêneca entre o cosmos e a política. Ao escrever esse tratado, o conselheiro do jovem Imperador Nero compõe a relação entre o homem e o divino como forma de guiar o *princeps* em suas ações, demonstrando o peso e a grandeza da posição que ocupa, em uma linha tênue entre os dois mundos. Nero é concebido tanto como alguém que deve agir em nome dos deuses, quanto como alguém que desfruta dos poderes supremos.

Inserido em um âmbito político complexo, é possível perceber como a mobilização das divindades na obra reflete nas intenções de Sêneca de reconfigurar a relação entre Nero, o Senado e o poder. A partir de um anseio por moderação, o filósofo compõe um tratado filosófico com aspectos imperiais que demonstram não só o agir por meio da clemência, mas também contrapõem os governos tirânicos, estes que se afastam totalmente dos deuses. Percebe-se, então, que Sêneca propõe a construção de um modelo de *princeps* ideal, que tem como modelo de conduta os próprios deuses.

Para uma melhor compreensão da obra e dos modos como o divino era mobilizado na Roma Antiga, primeiramente, o artigo fará um apanhado rápido do cenário da República Tardia, momento em que o cosmos e a política estavam fortemente alinhados. Por conseguinte, será feita uma breve explanação de como ocorreu a recepção das ideias de religiosidade e divinização no período Imperial e, de como autores antigos, especificamente Sêneca e a escola estoicista, se relacionaram com essa mobilização e trouxeram novos moldes para a relação. Dito isso, será realizada uma exposição acerca da trajetória de Sêneca e a forma como sua relação com Nero, pauta discutida nas principais fontes², decorreu ao longo do principado. Ao entender o cenário no qual a obra *De Clementia* está inserida, será possível compreender as movimentações políticas que formaram o motor propulsor para a escrita da obra e seus conteúdos. O objetivo do artigo é trazer à luz novas perspectivas sobre essa obra, ao explorar as nuances entre o divino e o humano presentes na escrita de Sêneca, observando não só o cenário em que o filósofo estava inserido, como também, explorando um pouco da trajetória desses saberes e do próprio filósofo.

² As principais fontes que tratam sobre o assunto são os Anais de Tácito, especificamente nos livros XII a XIV, a biografia de Nero contida no livro Os Dozes Césares de Suetônio e a obra História Romana, especificamente nos livros 62 e 63 de Dião Cássio.



A RELAÇÃO ENTRE O DIVINO E A SOCIEDADE NA REPÚBLICA TARDIA

Para entender um pouco mais sobre a relação do divino e do humano composta por Sêneca em *De Clementia*, é necessário primeiro voltar no tempo e esmiuçar como essa relação acontecia na República Tardia (tradicionalmente entre 133 a.C. e 27 a.C), período que antecede a era Imperial de Roma. No período republicano, a teologia romana reconhecía a influência divina na natureza, que tinha como poder reforçar a legitimidade do governo republicano (LEHOUX, 2012, p. 21). Em um entrelaçamento complexo, Cícero, a e.g., em sua obra *De Divinatione*, argumenta que é necessário entender as leis e a justiça a partir da natureza, que se relaciona diretamente com a sociedade (LEHOUX, 2012, p.30-31). Para Cícero, a natureza da justiça se encontra na própria natureza do homem, sendo esta a lei de racionalidade mais elevada (LEHOUX, 2012, p. 31).

A interligação entre a natureza e os deuses era algo concreto. Desse jeito, ela permitia que em momentos como os de contemplação cuidadosa da natureza, os seres humanos pudessem ter a oportunidade de adquirir conhecimento que seriam aplicados, inclusive, no âmbito político (LEHOUX, 2012, p. 38-39). Dessa maneira, não existia uma barreira entre ciência e religião, ambas caminhavam juntas ao buscarem por respostas sobre o cosmos e sobre a vida. Essa característica pode ser observada a partir das obras de Cícero e de Ptolomeu, autores antigos que escreveram, a e.g., sobre a relação entre as notas musicais e os sons celestes e a simetria que os torna próximos (LEHOUX, 2012, p. 176-181). Assim, a relação entre esses âmbitos ia além de uma mera proximidade, esses elementos se moviam uns através dos outros, havia uma forte correlação (LEHOUX, 2012, p. 191).

Essa breve explanação sobre a relação entre o cosmos e a política na República Tardia revela seus alinhamentos, mas como essas ideias da teologia romana sobreviveram ao período imperial? A recepção dessas ideias é um tópico que pode ser explorado no Principado de Augusto (63-14 d.C.), primeiro imperador a assumir o poder. Duncan MacRae, em seu livro *Legible Religion*, trata desse assunto a partir de uma perspectiva interessante, visto que, segundo o próprio autor, suas ideias vão na contramão de alguns estudos que não consideram o material teológico produzido no período republicano e sua influência no período imperial (MACRAE, 2016, p.102). Apesar de a discussão do autor girar em torno da religião romana, ele relata como essas obras de teor religioso influenciaram os imperadores como Augusto e Claudio. MacRae argumenta que, ao utilizar esses livros, os imperadores poderiam fazer demonstrações de suas ações piedosas e justificar suas ações por meio da tradição romana (MACRAE, 2016, p. 104). Logo, o uso da teologia romana era aplicado tanto no âmbito político quanto no religioso.



COSMOLOGIA ESTOICA: UMA BREVE APRESENTAÇÃO

Conforme o principado trabalhava com as obras citadas anteriormente - como as de Cícero e Ptolomeu - novos autores surgiam com concepções que podiam se aproximar ou distanciar das visões da teologia romana. Nesse sentido, MacRae posiciona Sêneca, no reinado de Claudio e Nero, como um dos autores que tem uma recepção mais radical ao que concerne à teologia civil (MACRAE, 2016, p.117). Tal crítica provém, em parte, de sua linha estoica, que considera o conhecimento filosófico como essencial para a construção de um homem sábio. Para Sêneca, a teologia está ligada à física e, assim, ele compreendia o cosmos como a manifestação do deus cósmico. Portanto, escrever filosoficamente sobre as virtudes não podia ocorrer sem se conhecer propriamente a divindade (SETAIOLI, 2014, p. 379).

A escola estoicista, que cresceu e se tornou uma das principais escolas também durante o Império de Augusto (LAPIDGE, 1989, p. 1393), via o cosmos como racional, pois além de possuir uma inteligibilidade, ele também estava sujeito à processos racionais (SALLES, 2013, p.50). O entendimento do cosmos como racional provinha, principalmente, de três vieses: 1) Era um corpo esférico completo que contém todo os seres, sejam animados, sejam inanimados e se localizava em um vazio infinito; 2) Se comportava como um deus, visto que a ordem cósmica era indestrutível; 3) deus e o cosmos eram idênticos, logo, assim como o deus era inteligente, o cosmos também era (SALLES, 2013, p.52). Além disso, o cosmos se manifestava como racional, visto que tudo que acontecia no mundo estava de acordo com o governo divino, assim seu poder se estendia sobre todas as coisas (BOERI, 2009, p.187). A física estoica era outro viés que reforçava como o universo era racionalmente ordenado, uma vez que segundo essa, tudo o que ocorria, acontecia pelos melhores motivos, e sempre havia uma necessidade por trás de cada acontecimento (HINE, 2010, p. 11). Sendo assim, tudo que permeava a natureza era racional, e tudo que era racional, era também natural (BOERI, 2009, p.187).

Nesse íterim, Sêneca e outros estoicos consideravam essencial que os seres humanos possuíssem conhecimento acerca do cosmos e insistiam que era preciso que vivessem em harmonia com a natureza, pois esse seria o caminho para contemplar o universo e moldar suas ações (LAPIDGE, 1989, p.1398). Tal conhecimento pode ser alcançado por meio da filosofia, haja visto que para os estoicos, ele estava pautado na lógica, na física e na ética. Portanto, o estudo da filosofia necessitava abarcar o estudo dos deuses, do cosmos como um todo e como o sistema entre deuses, humanos e natureza funcionava em conjunto. Segundo o próprio Sêneca, em sua obra *De Otio* (*De Otio*. 8), o estudo do cosmos proporcionava ao ser humano não só orientação moral, mas também concedia ao ser humano a oportunidade de realizar aquilo que era seu propósito. Sendo



assim, esse estudo tinha o poder de libertar nosso corpo e integrar nossa natureza ao divino, promovendo uma estreita e única conexão com o deus cósmico (BOERI, 2009, p.197).

Outro ponto a ser discutido a partir dessa relação entre ser humano e o cosmos era que os estoicos, e mais precisamente Sêneca, entendiam que o indivíduo fazia parte da natureza universal e que, de diferentes formas, o próprio refletia isso (BOERI, 2009, p.188-189). Assim, para os estoicos, era preciso que o ser humano exibisse aquilo que era excelente, pressuposto que só poderia ser alcançado caso o indivíduo vivesse de acordo com a virtude, que refletia a excelência do ser vivo racional (BOERI, 2009, p.188-189). Segundo Sêneca, por fazermos parte desse todo, a racionalidade que habitava em nós era algo divino, uma vez que também fazemos parte do deus cósmico (BOERI, 2009, p.198).

Era nesse meio que adentrava a virtude da *clementia* (clemência), apresentada como elemento essencial para que o jovem governante Nero alcançasse a excelência na posição em que ocupava. Para o filósofo, a clemência significava agir com moderação da mente, por meio de uma brandura que impede que o governante peque pelos excessos (*Clem. I. 2.2.; Clem. II. 3.1*). Nesse sentido, é possível retomar a ideia de Sêneca de que o pensamento filosófico precisava estar atrelado a ação (SEAL, 2015, p.214-215). A clemência assumia a posição de guiar Nero em suas ações como *princeps*. Assim, a clemência não era somente uma emoção, mas sim um dispositivo a ser mobilizado, uma virtude que se sustentava sobre a racionalidade (KONSTAN, 2015, p.178).

Em vista disso, percebe-se como essas construções que perpassavam a relação entre o cosmos e o ser humano, se conectam diretamente com as escritas de Sêneca em *De Clementia*. O filósofo conseguiu não só criar um tratado que alinhasse suas crenças estoicas, mas também compeliu Nero a refletir sobre sua posição como imperador, introduzindo uma virtude que o levasse a agir com prudência.

SÊNECA E NERO

Já que se sabe um pouco sobre como Sêneca se posicionou frente aos pensamentos religiosos, nesse momento faz-se necessário expor um pouco mais sobre a sua trajetória e seu envolvimento com o Imperador Nero. Desse modo, destacamos o contexto histórico na qual a obra *De Clementia* se insere.

O filósofo *Lucius Annaeus Sêneca*, nasceu em Córdoba, aproximadamente entre os séculos I a.C. e IV a.C. E, sendo filho de Sêneca e Hélvia, cresceu numa família de bons recursos (HABINEK, 2014, p.6; BRAUND, 2015, p. 15). Apesar de nascido em Córdoba, Sêneca foi ainda jovem para Roma, onde seguiu seus estudos na área da retórica, e lá também estudou filosofia (BRAUND, 2015, p. 25).



Sua trajetória foi repleta de uma vasta construção de textos e tragédias. O filósofo escreveu diversas obras para além do *De Clementia*, como *De ira* (Sobre a Ira), *Apocolocyntosis* (Apocolocintose)³ e *Ad Polybium de Consolatione* (Consolação a Políbio). Em cada uma delas, o autor constrói reflexões que envolvem seu próprio ser, questões políticas e seu pensamento estoico. Apesar de se ter um vasto conhecimento sobre suas obras, Sêneca ainda é visto como um autor complexo de se ler, já que seus textos e ações nem sempre coincidiam (DRINKWATER, 2019, p. 53).

No ano de 41 d.C., houve uma grande reviravolta na vida de Sêneca. O filósofo foi acusado por Messalina, esposa do Imperador Claudio, de ter cometido adultério com Júlia Livila, irmã do Imperador Calígula (BRAUND, 2015, p.23; HABINEK, 2014, p.9). O filósofo só retornou a Roma no ano 49 d.C., por intermédio de Agripina⁴, mãe de Nero e nova esposa do Imperador Claudio. Agripina ansiava em ter Sêneca como tutor de seu filho (BRAUND, 2015, p.23; HABINEK, 2014, p.9). O filósofo se tornou tutor de Nero quando o jovem ainda tinha doze anos e pôde acompanhá-lo durante sua ascensão e por vários anos de seu principado.

Assim, Sêneca atuou em grande parte de sua trajetória como conselheiro do jovem Nero, último imperador da linhagem Júlio-Cláudia, e se tornou um dos membros mais importantes da corte do *princeps* (DRINKWATER, 2019, p.60). O jovem imperador assumiu com apenas dezesseis anos de idade, logo, seu tutor Sêneca foi essencial para a apresentação de Nero ao Senado e aos seus súditos (BRAUND, 2015, p. 22; MARSHALL, 2014, p.41). Além de Sêneca, Nero também teve o apoio de Burro⁵, comandante da guarda pretoriana, citado pelas fontes como um aliado do filósofo e que possuía uma influência equiparada à de Sêneca para com o Imperador (Tac. *Ann.* 13.2.1.). Citado inúmeras vezes pelas principais fontes que tratam sobre o *princeps*, Sêneca é concebido como um homem que auxiliou Nero na era intitulada posteriormente por estudiosos como “*Quinquennium Neronis*” – esse termo se refere ao período que o Império de Nero foi considerado positivo

³ É importante pontuar que a obra Apocolocintose tem sua autoria contestada. Sendo assim, alguns autores e estudiosos defendem que quem escreveu a obra foi Ps-Sêneca, ou seja; Pseudo-Sêneca.

⁴ Agripina Menor nasceu no 15 d.C., era filha de Germânico e Agripina, a Maior, irmã de Calígula, sobrinha e esposa de Claudio. Ela se casou com Domiciano no ano 28. d.C. e teve seu primeiro e único filho Nero no ano de 37 d.C. Em 39 d.C., Agripina e sua irmã Livia foram acusadas de conspiração e exiladas pelo Imperador Calígula. O retorno de Agripina a Roma acontece somente após Calígula ser assassinado e Claudio assumir o poder. Após a morte de Messalina (esposa de Claudio), Agripina foi escolhida como a nova esposa do Imperador e o casamento aconteceu no ano de 49 d.C. Agripina convenceu Claudio a adotar Nero no ano 50 d.C. e arranhou para que o jovem se casasse com a filha de Claudio, Otávia. Para saber mais sobre Agripina (PAGÁN, 2023).

⁵ Sexto Afrânio Burro provavelmente nasceu em Vaison, na província Gallia Narbonensi. Burro se tornou-se tribuno militar ainda jovem, também atuou como superintendente das propriedades de Livia Augusta, Tibério e Cláudio. Burro conseguiu uma promoção para atuar como comandante da guarda pretoriana de Agripina, que garantiu que ele ficasse no centro do poder e próximo de Nero. Para saber mais sobre Burro (PAGÁN, 2023).



pelos senadores. Há diversas teorias sobre quais seriam os anos exatos, e algumas dessas assumem que o esse período aconteceu no início de seu principado, entre 54 e 59 a.C.⁶

Além dessa discussão, as fontes Os Doze Césares, de Suetônio, e os Anais, de Tácito, também apresentam essa divisão entre um período positivo e negativo no principado de Nero, cada uma à sua maneira. Na obra de Suetônio não há como destrinchar em termos cronológicos qual foi o período positivo, mas o biógrafo relata brevemente como o início do principado de Nero foi marcado por características como a clemência, virtude que é indicada quando Suetônio narra como Nero desejava não saber escrever para não ter que sentenciar um condenado (Suet. *Nero.10.1*). Já Tácito, no livro XIII dos *Anais*, compõe o cenário do Império deixando mais explícito como a presença de Sêneca, Burro e Agripina eram essenciais para Nero manter um comportamento moderado. No livro XIV, também dos *Anais*, Tácito narra que, sem eles, o *princeps* agia de modo impulsivo e irresponsável, e seu mau comportamento é associado a Popeia, sua segunda esposa. Outra fonte que também pode ser citada é História Romana, de Dião Cássio⁷. O autor também atrela a presença de Sêneca, Agripina e Burro a um período de governo moderado, enquanto na presença de más companhias, Tigelinus e Popeia⁸, Nero age de modo impetuoso e inclemente. Esse contraponto pode ser percebido no livro LXII, momento em que a presença de Tigelinus é trabalhada em paralelo com o mau comportamento de Nero. Desse modo, percebe-se como houve uma relevância da figura de Sêneca no lançamento de Nero como Imperador para as principais fontes que tratam sobre o principado do último Júlio-Claúdio.

Por meio das fontes, também sabemos que a relação entre o *princeps* e o filósofo apresentou diversas nuances. Apesar de ser relatado um vínculo de proximidade e confiança entre Nero e Sêneca tal relação não conheceu apenas momentos positivos (HOOLEY, 2017, p.123). Após a morte de Agripina, no ano 59 d.C., a ligação de Sêneca e Burro começou a enfraquecer, movimento esse que se declinou ainda mais após a morte de Burro em 62 d.C. (DRINKWATER, 2019, p.136). O filósofo solicitou a Nero seu afastamento, mas isso não lhe foi concedido. Assim, Sêneca começou a se afastar dos seus trabalhos de campo e voltou a se dedicar aos textos literários (HABINEK, 2014, p.13). Até que em 65 d.C., Sêneca se posicionou contra o *princeps* durante a Conspiração Pisoniana⁹ e foi

⁶ Sobre o tema *Quinquennium Neronis*, (FAVERSANI, 2020).

⁷ DIÃO CÁSSIO. Roman History V. IX (Historia Romana). Texto traduzido por Earnest Cary, London: William Heinemann, 1925.

⁸ Sobre o tema dessas personagens femininas (AZEVEDO, 2012).

⁹ Tácito relata que a Conspiração Pisoniana (65 d.C.) teve início quando diversos senadores, equestres, soldados e mulheres compartilhavam de um sentimento de ódio contra Nero, ao passo que concordavam com as ideias de C. Piso (*Tac. Ann.* 15. 48-50). A motivação que os guiava era o anseio pelo fim do governo de Nero e por uma substituição no trono. Piso era considerado como o possível sucessor ao trono. Contudo, a Conspiração não obteve sucesso. Anthony Barrett (2016, p.191) narra que o motivo para isso era a falta de uma força motriz por trás da Conspiração. Para saber mais



acusado de estar tramando contra a sua vida. Nero, então, convidou Sêneca a retirar sua própria vida (HABINEK, 2014, p.15). As fontes relatam de modos distintos como aconteceu a morte de Sêneca. Mas voltando ao que foi dito na introdução deste artigo, Sêneca, segundo Tácito, tratou sua morte como um ato político e filosófico.

DE CLEMENTIA

Após delinear as relações entre o filósofo e o *princeps*, observemos o objeto desta análise, *De Clementia*. O cenário no qual a escrita deste tratado está inserida é justamente no início do principado, mais especificamente, entre o final do ano 55 d.C. e o final do ano 56 d.C., primeiro e segundo ano do principado do jovem Nero (KASTER, 2010, p. 133). Apesar de Sêneca já conhecer Nero há anos, quando esse escreveu o tratado, muito da relação entre Nero e Sêneca era mediada por Agripina. Contudo, ao assumir o Império, Nero se deparou com um novo mundo no qual ele tinha o pleno poder de governar. Ao analisar a obra *De Clementia*, percebe-se uma tentativa de Sêneca de guiar Nero em sua trajetória, mobilizando uma ordem superior. O filósofo tinha como objetivo fazê-lo conhecedor, de modo muito poético, o quão poderoso ele era e como deveria agir de modo clemente e, como tinha em suas mãos uma grande responsabilidade.

Acerca da composição da obra, sabe-se por meio do próprio tratado, como seria feita a organização dos textos. Sêneca relata como seria a composição de suas escritas, dando a entender que a obra seria composta por três livros (*Clem.* 1.3). Infelizmente, apenas o primeiro e o início do segundo livro chegaram à contemporaneidade, e não se sabe se Sêneca parou de escrever ou se o resto da obra não sobreviveu ao tempo. Ao propor a clemência, uma virtude ligada aos princípios do estoicismo (CARDOSO, 2005 p. 147 *apud* BUENO, 2020) e que representa um equilíbrio da mente, um poder de agir conforme a moderação, Sêneca instrui Nero para não pecar pelo excesso, principalmente no que concerne às paixões (KASTER, 2010, p. 137-140). A mente clara que o filósofo descreve, faz parte como já mencionado, de um comportamento baseado na racionalidade (BUENO, 2020, p. 201). Ademais, agir de modo clemente seria uma das formas pelas quais Nero garantiria o amor de seus súditos, o que para Griffin (2001, p. 138), seria a única forma de um governante alcançar a segurança. Para Nero conseguir atuar como um governante benevolente, ele não poderia deixar que suas emoções o dominassem, mesmo que as sentisse.

Contudo, o filósofo foi além. Como forma de reverberar e construir um impacto maior em torno de suas enunciações, Sêneca realizou o movimento de elevar e invocar as

sobre a Conspiração Pisoniana, acesse (BARRETT, 2016).



divindades no âmbito político. As aproximações entre o homem e divino¹⁰ se estreitavam no *De Clementia*, de modo que Nero não era somente alguém que foi guiado e escolhido por deuses, algo que já revela grande honra e mérito, mas sim alguém que tinha seu poder equiparado às divindades, seja na extensão do poder de suas decisões, seja na grandeza do cargo que ocupava. Além disso, no estoicismo, as crenças são o que permitem que as emoções sejam moldadas. Assim, Sêneca instituiu esse entrelaçamento com os deuses e com a virtude *clementia* como forma de evitar que Nero pecasse pelos excessos (KONSTAN, 2015, p. 178).

Um elemento interessante a ser mencionado é que essa projeção de Nero à grandeza não aconteceu apenas em *De Clementia*. Ao escrever *Consolação a Políbio*, durante seu exílio, Sêneca já faz menções do que seria o *princeps* ideal, algo que passa um pouco despercebido, segundo Fillion-Lahille (1989, p. 1615), em meio às considerações que o filósofo tece sobre a vida e a morte. Nessa obra, o autor também faz referência ao âmbito astral, mais especificamente ao tratar como o *princeps* deve agir para com seus súditos (CHAUMARTIN, 1989, p. 1710).

Por meio da utilização desse artifício divino, Sêneca demonstrou que ao evocar as divindades, o cosmos e o mundo político estavam mais próximos do que imaginamos. Desse jeito, examinaremos essa relação entre o divino e a política nos próximos parágrafos. Além disso, a nossa análise terá como objetivo explorar como essas evocações também refletem os princípios estoicistas defendidos por Sêneca e suas concepções acerca da relação entre a racionalidade e o divino.

ENTRELAÇAMENTOS ENTRE O DIVINO E NERO: A CONSTRUÇÃO DO ESPELHO DO PRINCEPS

Sêneca citou os deuses dezesseis vezes durante o tratado¹¹. Para esta análise, foram selecionados alguns desses trechos que mencionam as divindades¹². Além da citação direta dos deuses, Sêneca também utilizou o artifício de mobilizar palavras como “grandeza”,

¹⁰ Sêneca não foi o único autor que realizou esse movimento entre governantes e divindades. Plínio também tem uma série de cartas trocadas com o Imperador Trajano que tratam sobre os deuses. Apesar de as obras terem características distintas, ambas tratam desse paralelo entre o divino e a política.

¹¹ Essa contagem foi realizada na seguinte edição: *Tratado sobre a clemência / Lucius Annaeus Seneca*; introdução, tradução e notas de Ingeborg Braren. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. Vozes de Bolso.

¹² Os trechos não serão apresentados na mesma ordem do tratado, a seleção e montagem da ordem irá acontecer de acordo com a argumentação do artigo. Todos os trechos traduzidos presentes neste artigo foram retirados da seguinte versão do tratado: *Tratado sobre a clemência / Lucius Annaeus Seneca*; introdução, tradução e notas de Ingeborg Braren. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. – Vozes de bolso.



“superioridade” e “supremacia” para designar a posição que Nero ocupava¹³. A mensagem que Sêneca transmitiu é precisa e poderosa, o poder que reside nas mãos de Nero era absoluto e conseguia reverberar ainda mais ao vincular o poder do Imperador não à qualquer instituição humana, mas aos deuses (FEARS, 1975, p. 489).

No início do tratado, Sêneca mencionou que, como um espelho, o filósofo se propunha a mostrar que o jovem Nero estava prestes a receber o maior dos prazeres (*Clem.* I.1.1.). A abordagem inicial do filósofo revelava sua intenção para com o novo *princeps*: enunciar a grandiosidade envolvida em se tornar Imperador. Segundo a cosmologia estoica, cada um e todo ser humano possui um papel único a ser assumido (BOERI, 2009, p.188). Dessa maneira, a posição que Nero estava assumindo sempre havia sido dele. Contudo, ao chegar ao poder, também era preciso que sua excelência fosse alcançada, e, para tal, era necessário que o *princeps* agisse por meio da virtude, único modo de viver uma vida racional com perfeição (BOERI, 2013, p.188-189). Desse modo, Sêneca demonstra nesse espelho como Nero iria atingir o aspecto virtuoso necessário para governar, mostrando-lhe a imagem da clemência (STACEY, 2017, p. 294). Apesar de não ser uma citação direta aos deuses, a supremacia relacionada ao cargo já revela os caminhos que Sêneca percorrerá para cumprir sua missão. A primeira menção vem algumas estrofes depois (*Clem.* I. 1,2):

Será que por acaso eu, entre todos os mortais, agradei e fui eleito para desempenhar na terra o papel dos deuses? Eu sou o árbitro de vida e de morte desta gente. Está em minhas mãos a qualidade da sorte e da posição que cabe a cada pessoa.¹⁴

Sêneca, então, realizou um monólogo em que Nero é posicionado como alguém que foi escolhido, entre tantas pessoas, para desempenhar um papel na terra que refletisse as vontades dos deuses. Mais uma vez, o autor incitou o princípio da cosmologia estoica citada acima.

Ser Imperador era o destino de Nero. A eleição divina que levou Nero ao poder também é aquela que o ajudou a percorrer esse caminho, pois, assim como Sêneca serviu de espelho para demonstrar a Nero, seu papel, esse seria o espelho que refletiria as vontades e ações dos deuses, ponto também ressaltado por Bernard Mortureux (1989, p.1670). Além disso, a conexão com o cosmos e o conhecimento sobre ele, segundo o estoicismo, é o que possibilita o indivíduo de se conectar com o divino e viver bem (INWOOD, 2009, p. 217). E, no caso de Nero, era o que permitia que governasse bem e

¹³ As seguintes palavras aparecem nos trechos a seguir: Grandeza: *Clem.* I. 3.2; *Clem.* III.5.3.; *Clem.* VI. 8.3; *Clem.* XVIII. 20. 3 – Superior: *Clem.* II. 3.1; *Clem.* III.5.6 – Supremo: *Clem.* XVIII. 20. 3.

¹⁴ *Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui in terris deorum vice fungerer ? Ego vitae necisque gentibus arbiter; qualem quisque sortem statumque habeat, in mea manu positum est.* (*Clem.* I. 1,2). Tradução de Braren (2013, p.43).



mudasse a forma de agir do *princeps* para melhor.

Então, a escolha de Nero para ser imperador não havia de ser em vão, o governante tinha sido escolhido justamente porque ele detinha da virtude necessária para governar, enquanto outros nasceram para serem governados (GUIMARÃES, 2019, p. 52). Diante disso, seria uma escolha do *princeps* decidir os futuros que teriam finais fortuneiros ou infortunios, ação essa que só poderia ser realizada também pelos deuses (FEARS, 1975, p.489). Dessa forma, nesse momento, é importante conceber que há uma dualidade nesse poder, pois ao mesmo tempo que Nero se aproxima dos deuses como uma pessoa que age em favor de suas vontades, ele também desfruta de um poder similar. Desse modo, percebe-se que ele não era somente alguém que iria agir em nome dos deuses, ele poderia agir tal qual os deuses.

Nesse ínterim, é importante ressaltar que os antigos acreditavam que após um período ruim de governo, um novo e melhor viria a substituir aquele. Dessa maneira, iniciava-se um novo ciclo (COELHO, 2021, p.77). O tratado surge, então, tanto para o engrandecimento do próprio Nero como imperador quanto para a sua legitimação no governo de Roma. Havia a necessidade de afastar a imagem de Nero de seu antecessor Claudio e lançá-lo como um novo tipo de imperador (KASTER, 2010, p. 133).

Seu antecessor e pai adotivo, Claudio, não era visto como um exemplo positivo de imperador na época em que assumiu. Claudio era conhecido por ser alguém cruel e arbitrário (SCHOFIELD, 2015, p. 68; KASTER, 2010, p. 133). Logo, Sêneca utiliza *De Clementia* para afastá-lo dessa imagem e concebê-lo como o imperador que seria o filho dos deuses e que possuía como referência seu próprio familiar (*Clem. I.9.1*), o Imperador Augusto, descrito por Sêneca como um *princeps* que foi abençoado pelos deuses e que não governou por meio da raiva (DRINKWATER, 2019, p.15; KER, 2015, p.110).

As seguintes passagens também fazem referência a esse poder divino que residia nas mãos do jovem Nero. Sêneca discorre, mais uma vez, sobre o poder de decisão sobre a vida ou a morte que o *princeps* detinha. Dessa vez, Sêneca relaciona o poder de salvar multidões à virtude da *clementia*, característica essencial que todo *princeps* devia possuir (*Clem. I. 26.5*):

A verdadeira felicidade consiste em proporcionar salvação a muitos e, da própria morte, fazê-los retornar à vida, merecendo a coroa cívica pela clemência. Não há ornamento mais digno da proeminência do príncipe e nada mais belo do que a famosa coroa: “por ter salvo a vida de cidadãos”, nem os carros manchados de sangue dos bárbaros, nem os despojos obtidos na guerra. Este é um poder divino, o de salvar multidões e em massa. Na verdade, matar muitos e indistintamente é poder do fogo e da destruição.¹⁵

¹⁵ *Felicitas illa multis salutem dare et ad vitam ab ipsa morte revocare et mereri clementia civicam.*



A partir deste trecho, insta salientar que no âmbito cosmológico estoico, esse estreitamento entre o deus e a mente permite que a morte e o infortúnio fossem postos em perspectiva (INWOOD, 2009, p.217). Dessa maneira, Sêneca discorria neste trecho e em muitos outros (*Clem.* I.1.2.; I.1.7; I.3.4; I.5.6; I.11.4) acerca dessa perspectiva, em que Nero, como um bom governante, poderia salvar muitos, ao passo que governos tirânicos matavam indistintamente, ou seja, não refletiam sobre essas vidas ou destinos. Sêneca, então, reforçava mais uma vez a boa governança aos deuses, e afastava a presença das divindades dos governos tiranos. Portanto, percebe-se como o filósofo instruída que o governante, caso precisasse usar a violência, o fizesse de maneira seletiva e calculada, algo que ele teria o poder de alcançar mobilizando a racionalidade por meio do atrelamento do divino e da mente. Este paralelo também pode ser observado na seguinte passagem, momento em que Sêneca realizava uma súplica por misericórdia e questionava a existência de determinados governantes (*Clem.*, I. 26.3):

Bons deuses, que maldição é esta: matar, seviciar, deleitar-se com o ruído dos grilhões, cortar as cabeças de cidadãos, derramar muito sangue por toda parte em que tiver passado e, com sua aparência, aterrorizar e afugentar? Que outro tipo de vida haveria, se os leões e ursos reinassem, se a direção do poder fosse dada às serpentes ou a qualquer animal muito mais nocivo para nós?¹⁶

Mais uma vez, Sêneca realizava esse movimento de afastamento entre os governos tirânicos e os deuses. Segundo a escola estoicista, as ações viciosas e virtuosas derivavam das crenças que cada um possuía (SEAL, 2015, p.216). Então, é possível perceber que Sêneca construía, em sua obra, como o governo de Nero poderia seguir dois caminhos: o do sucesso ou o do fracasso, e as suas crenças apontavam para qual caminho seu governo seguiria (LEIGH, 2017, p. 28). Ao associar a *clementia* e seus conselhos, Sêneca apostava no sucesso de Nero, enquanto os governos tirânicos se associavam ao fracasso.

Além disso, ao passo que realizava esse vínculo dos governos tirânicos com os animais, Sêneca refletia um princípio estoico em que havia uma distinção entre os animais e os seres humanos. Enquanto os seres humanos eram capazes de realizar processos de rejeição e seleção, os animais não possuíam tais capacidades (HINE, 2010, p.11). Outro ponto que se percebe a partir deste trecho sobre os animais e os governantes era a

Nullum ornamentum principis fastigio dignius pulchriusque est quam illa corona ob cives servatos, non hostilia arma detracta victis, non currus barbarorum sanguine cruenti, non parva bello spolia. Haec divina potentia est gregatim ac publice servare; multos quidem occidere et indiscretos incendii ac ruinae potentia est. (Clem. I. 26.5). Tradução de Braren (2013, p.82)

¹⁶ *Quod istud, di boni, malum est occidere, saevire, delectari sono catenarum et civium capita decidere, quocumque ventum est, multum sanguinis fundere, aspectu suo terrere ac fugare? Quae alia vita esset, si leones ursique regnarent, si serpentibus in nos ac noxiosissimo cuique animali daretur po- testas? (Clem, I. 26.3). Tradução de Braren (2013, p.81)*



similaridade com uma das seções do discurso de Balbo no livro *De Natura Deorum*, Sobre a natureza dos Deuses, de Cícero. Balbo refletia em suas falas muitas das crenças estoicas que existiam sobre o cosmos, a natureza, os deuses e sua relação com os seres humanos.

Em uma das seções do discurso, Balbo expressava como cada ser possuía seu lugar no mundo, escolhido pela divindade e ao agir de acordo com a natureza, estaria agindo em consonância com a razão divina (*Nat. D.* 2.87). A posição de cada ser era ponderada a partir de uma razão moderadora e pela providência divina (*Nat. D.* 2.87). Logo, percebe-se que Sêneca realizava esse paralelo entre seres humanos e os animais para demonstrar a atuação irracional que os animais teriam como governantes, comportamento que se equiparava com aquele os governos tirânicos tinham para com seus súditos. É importante entender que havia uma ordem que instituía o lugar próprio de cada ser do mundo. Portanto, Nero tinha a chance de agir com excelência e cumprir seu papel, se alinhando à natureza e à ordem divina.

Nota-se, então, como esse movimento de elevar Nero às divindades foi uma das formas pelas quais o filósofo mobilizou o divino. Os motivos que levaram à essa escolha pode ser relacionado ao fato de que Sêneca, conhecendo Nero, sabia que um caminho mais eficaz para chamar a atenção do *princeps* era produzir um tratado que, segundo Griffin, o elevasse a um “super-homem”, escolhido pelos deuses, para que, dessa forma, o jovem pudesse agir como o governante ideal que Sêneca projetava em sua obra (GRIFFIN, 2001, p. 160). Além do mais, o filósofo não afirmava que Nero foi escolhido pelos deuses como uma justificativa de seu supremo poder, mas sim para indicar a extensão desse (GRIFFIN, 2001, p. 204).

Sêneca oscilava em colocar Nero como esse ser que desfrutava do poder dos deuses e, ao mesmo tempo, colocá-lo como alguém que ainda servia aos deuses. Essa dualidade pode ser compreendida, a partir do entendimento que Sêneca possuía sobre a necessidade de haver uma constante procura pela perfeição, e que mesmo alcançada, ela precisava ser mantida. Para Aldo Setaioli (2014, p. 394), Sêneca utilizava a evocação das divindades, pois o ser humano era dotado de razão até um certo ponto. Por isso, o ser humano estava sujeito a sofrer impulsos. Dessa maneira, apesar de Sêneca elevar Nero a uma posição máxima de poder e supremacia, e instigar que o poder do *princeps* se igualava ao que os deuses possuíam, as divindades seguiam ainda com uma posição elevada e deviam estar sempre à frente das decisões que fossem formuladas por Nero.

No trecho abaixo, mais uma vez, podemos verificar como o filósofo propunha a Nero, que ele, como governante, devesse estabelecer seu comportamento por meio da relação que o próprio tivesse para com os deuses. Em concomitância a isso, em suas Epístolas



(*Ep.* 31.10-11), Sêneca reflete como o divino habita somente o corpo que consegue alcançar uma alma virtuosa. Logo, ao propor esse paralelo entre as condutas, o filósofo também reforça a concepção de que o *princeps* tinha uma conexão especial com os deuses e de que possuía a alma virtuosa necessária para agir como o *princeps* clemente e moderado (*Clem.* I. 7.1):

Já que fiz menção aos deuses, seria ótimo que eu estabelecesse um modelo de formação de príncipe, que quisesse ter para com os seus súditos as mesmas disposições que os deuses têm para com ele. Há proveito, pois, em ter divindades implacáveis diante de nossos pecados e erros? Há proveito em tê-los hostis até nossa final destruição? ¹⁷

É evidente como a obra ressalta vividamente a centralização do poder presente nas mãos do Imperador Nero, contemplando-o como corpo e alma do governo (*Clem.* I.3.5; *Clem.* III.5.1). Contudo, o filósofo restringia esse poder a uma categoria de *princeps* ideal, que era clemente e não agia por impulsividade.

Percebe-se, então, que o filósofo projetava em Nero um comportamento que se alinhava com o que um sábio deveria ter em sua posição (RIST, 1989, p. 2006). Apesar de ter consciência do poder absoluto que residia nas mãos de Nero, Sêneca tomou como propósito instruí-lo a agir com cautela. Ao mobilizar que ele se espelhasse no divino, Sêneca se assemelhava com uma passagem de sua obra *Naturales Questiones* (Questões Naturais). O filósofo dissertava que, ao mobilizar a virtude moral, a mente estaria pronta para fazer grandes descobertas e seria possível ocupar um lugar ao lado dos deuses (*Nat. Q.* I. 6–8). Assim, ao estabelecer esse modelo de *princeps* por meio da racionalidade e da virtude *clementia*, Nero seria capaz de agir da mesma forma que os deuses, alcançando seu lugar ao lado deles. Em virtude disso, Sêneca também estabelecia em suas Epístolas que, apesar de termos naturezas distintas dos deuses por sermos mortais, somos capazes de construir uma natureza similar por meio de um comportamento alinhado à natureza divina (*Ep.* 124. 14).

Outro ponto interessante concernente a essa formulação de modelo de *princeps* realizada por Sêneca, era como na própria obra, em sua versão em latim, o filósofo utilizava da palavra *princeps* (príncipe) para se referir a Nero e não *rex* (rei) – palavra conhecida como um título inimigo da tradição política romana (KASTER, 2010, p.184). Além de ser um termo que tinha raízes republicanas, a escolha por chamar Nero de *princeps* demonstrava uma influência helenística em suas escritas. Miriam Griffin (2001, p.143) também concorda

¹⁷ *Quoniam deorum feci mentionem, optime hoc exemplum principi constituam, ad quod formetur, ut se talem esse civibus, quales sibi deos velit. Expediit ergo habere inexorabilia peccatis atque erroribus numina, expediit usque ad ultimam infesta perniciem? Et quis regum erit tutus, cuius non membra haruspices colligant?* (*Clem.* I. 7.1). Tradução de Braren (2013, p.59).



que a composição do *De Clementia* teve como inspiração os tratados reais produzidos no período helenístico.

Essa associação com o estilo helenístico tinha total concomitância com a própria trajetória do Imperador. Nero tinha um grande apreço pelo o universo das artes e, conseqüentemente, pelo mundo grego. Essa relação não alterou apenas a forma como Nero governava, mas também como seus retratos foram construídos. As representações de Nero o colocavam como alguém que tinha vida em abundância e um estilo muito elegante, características que remetem ao estilo helenístico (MRATSCHEK, 2013, p. 47). Outro tipo de representação muito comum no campo helenístico era a comparação do Imperador Nero com a figura de *Helios*, deus-sol na cultura grega (MRATSCHEK, 2013, p.49). Desse modo, Nero era associado a um simbolismo solar que o colocava como alguém que representava esse deus e tinha como função observar o mundo e ser o guardião da ordem cósmica (MRATSCHEK, 2013, p.49). Na literatura de Sêneca, Apolo era o deus que aparecia representando o sol. Apesar de ser na obra *Apocolocintose*, na qual Sêneca faz uma menção direta a essa relação sol-Nero¹⁸, traços desta simbologia também podem ser observados na obra *De Clementia*.

Além da relação direta estabelecida por Sêneca com os deuses, como já visto, ele mobilizava essa dualidade de funções em Nero: 1) como imperador, Nero tinha a missão de atuar a partir da *clementia* para com seus súditos, agindo por meio de um pensamento moderado e não se deixando ser tomado pela impulsividade; 2) como filho dos deuses, Nero tinha como objetivo agir por meio do nome dos deuses, representando as características que os deuses seguiam e praticavam em seu governo. Atuando, dessa maneira, como o guardião do mundo cósmico.

Mais uma vez, podemos identificar como essa associação com Nero e os deuses carregava uma força não somente no âmbito simbólico, mas também na forma como o governante era reconhecido pelos outros. Nero não se aproximava do modelo de governo de seus antecessores e se destacava ao mudar a forma como a glória era concebida em seu governo (JOLY, 2020, p.302). Paralelo a isso, Sêneca reverberava essas características em sua obra e reforçava a ideia de aproximação que existe entre o cosmos e a política.

Há também um trecho muito interessante em que Sêneca realizava uma espécie de lembrete para Nero. O filósofo defendia que a *clementia*, virtude real essencial para se garantir a boa governança, devia partir inicialmente e de modo sincero do próprio *princeps*, colocando em pauta que Nero agia por meio do livre-arbítrio e que ele tinha consciência de

¹⁸ Outro autor antigo que faz uma menção interessante a Nero, comparando-o ao sol, foi Suetônio. No início da biografia de Nero, o autor dissertou que o nascimento do jovem governante ocorreu durante o nascer do sol, e por sorte, o sol lhe tocou antes da terra (Suet. *Ner.* 1.6).



suas ações (MORTUREUX, 1989, p. 1676). Dessa forma, em *Clem. I, 1.4.*, Sêneca expõe que:

Mantenho minha severidade resguardada, porém a clemência de prontidão. Assim, contendo-me como se eu tivesse de prestar contas às Leis que, do abandono e das trevas, chamei à luz. Deixei-me comover pela pouca idade de uns e pela muita idade de outros. Recompensei alguns por sua dignidade e outros por sua humildade. Todas as vezes que não encontrara nenhum motivo de compaixão, poupei por minha conta. Hoje, se os deuses imortais me requisitarem uma prestação de contas, estarei apto a apresentar-lhes o número total da raça humana.¹⁹

Ao ter acionado essa prestação de contas, mais uma vez Sêneca restringia a posição de Nero como alguém ainda subjugado aos deuses. Por mais que pudesse vivenciar os poderes que os deuses lhe agraciaram, se ele não agisse de acordo, os deuses o chamariam para realizar uma prestação de contas (FEARS, 1975, p. 490). Ao mobilizar a *clementia* e descrever detalhadamente os caminhos que Nero deveria seguir, Sêneca desenvolveu, por meio da racionalidade, o modo pelo qual Nero poderia ser bom e confiava essa apresentação de Nero aos deuses. Ademais, havia outro trecho um pouco à frente no tratado que ressaltava “(...) [que] ninguém pode sustentar uma máscara durante longo tempo. Muito cedo, as coisas fingidas recaem em sua própria natureza”. (*Clem. I.1.6*). Portanto, a busca por essa racionalidade do agir devia acontecer de forma genuína.

Em suas epístolas, Sêneca também pontuava que o agente só encontrava o bem quando encontrava a razão (*Ep. 124. 8–9*). Dessa maneira, o bem só poderia se tornar perfeito quando o agente (ser humano) se esforçava para alcançar a perfeição. Portanto, Sêneca demonstrava como as ações do *princeps* deviam partir de uma racionalidade que devia perpetuar e permear a mente de Nero e suas ações como imperador. Esse ponto era reforçado quando Sêneca evocava no trecho acima que, mesmo não encontrando motivos para compaixão, ele a teve, demonstrando como a racionalidade estava inerente a sua mente.

CONCLUSÃO

Sêneca construiu para Nero um tratado que dissertou acerca dos caminhos que o jovem governante devia traçar para alcançar o espelho do *princeps* clemente. Desse modo, o filósofo por meio da virtude da *clementia* e da racionalidade, ambas providas pela providência divina, trouxe ao jovem imperador um guia para se tornar um *princeps* ideal.

¹⁹ *Severitatem abditam, at clementiam in procinctu habeo ; sic me custodio, tamquam legibus, quas ex situ ac tenebris in lucem evocavi, rationem redditurus sim. Alterius aetate prima motus sum, alterius ultima ; alium dignitati donavi, alium humilitati; quotiens nullam inveneram misericordiae causam, mihi peperci. Hodie dis immortalibus, si a me rationem repetant, adnumerare genus humanum paratus sum.* (*Clem. I, 1.4*). Tradução de Braren (2013, p.43-44).



Sêneca buscou atuar como um mestre estoico deveria, a fim de que seus saberes refletissem na atuação do novo governante e, muito além, buscou guiá-lo não só pela busca incessante pela excelência por meio da razão, como também, pela mobilização dos deuses, esses que regem todos os seres do mundo e que escolhem para cada um deles o seu lugar ideal. Ao utilizar de seus conhecimentos sobre a natureza perfeita e o cosmos, Sêneca projetou a criação do *princeps* perfeito, aquele agia com brandura e cautela, procurando atingir o patamar da excelência, para que assim, estivesse alinhado com o cosmos e refletisse a perfeição que só os deuses possuíam.

Outro ponto que foi possível explorar através da análise foi o de como Sêneca, sutilmente e de modo muito eficaz, exaltou esse principado focado no poder absoluto de Nero. Em resumo, verificou-se que a construção em torno do *princeps* em concomitância com as divindades, perpassou por três áreas: 1) Nero foi o ser mais qualificado, justamente por ser escolhido pelos deuses; 2) O poder e ações do imperador precisavam atender à virtude *clementia*, que só poderia ser conseguida por meio da racionalidade e que aproximava Nero dos deuses, 3) Caso Nero não obedecesse e respeitasse as divindades, o *princeps* estava sujeito a prestar contas aos deuses.

Considerando-se o período político da época e as disputas que estavam em jogo, podemos constatar que o tratado *De Clementia* criava um universo em que a figura do *princeps* estava entrelaçada aos deuses e ao um poder imensurável que carregava grandes responsabilidades, e essa aproximação ia além simplesmente de uma metáfora (MORTUREUX, 1989, p. 1664). A aproximação entre o mundo político e o mundo divino que Sêneca criara em sua obra não aproximava somente Nero das divindades, mas também todos aqueles que seguiam o *princeps*.

FONTES

CICERO. **Sobre a Natureza dos Deuses**. Texto traduzido por Leandro Abel Vendemiatti. Campinas, SP: [s.n.], 2003.

SENECA, Lucius Annaeus. **Cartas a Lucílio**. Tradução, Prefácio e Notas de J.A. Segurado e Campos. Lisboa, 2004.

SENECA, Lucius Annaeus. **Natural Questions**. Texto traduzido por Harry M. Hine. University of Chicago Press, 2010.

SENECA, Lucius Annaeus. **Tratado sobre a Clemência**. Introdução, tradução e notas de Ingeborg Braren. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. – Vozes de bolso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Sarah Fernandes Lino de. **História, Retórica e Mulheres no Império Romano:**



Um estudo sobre as personagens femininas e a construção da imagem de Nero na narrativa de Tácito. In: Coleção Impérios Romanos-Série: Estudos. Editora UFOP, 2012.

BARRETT A., Anthony; FANTHAM, Elaine; YARDLEY, C. John. **The Emperor Nero: A Guide To The Ancient Sources.** Princeton University Press, New Jersey, 2016.

BOERI, Marcelo D. Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics. In: SALLES, Ricardo (ed.) **God and Cosmos in Stoicism.** Oxford: OUP, 2009, 275 p.

BRAUND, Susana. Seneca Multiplex: The Phases (and Phrases) of Seneca's Life and Work. In: BARTSCH, Shadi; SCHIESARO, Alessandro. **The Cambridge Companion to Seneca.** Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

BUENO, Taynam Santos Luz. Manutenção e legitimação do poder em Sêneca: A Clemência como Atributo do Bom Governante. In: **Perspectiva Filosófica**, vol. 47, n. 1, 2020.

CHAUMARTIN, Francois-Regis. Le "De Vita Beata" et le "De Beneficiis" de Sénèque. In: HAASE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildegard. **Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW).** De Gruyter, 1989.

COELHO, Ana Lucia Santos. **As Metamorfoses de Nero: um estudo da construção da tradição literária sobre o último Júlio-Claúdio e o seu Principado (I-III d.C.),** 2021. 403 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2021.

DRINKWATER, John F. **Nero: Emperor and Court.** Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2019.

FAVERSANI, Fábio. **Quinquennius Neronis e a ideia de um bom governo.** In: Phoênix, v. 20, n. 1, p. 158-177, 2020.

FEARS, J. Rufus. Nero as the Vicegerent of the Gods in Seneca's De Clementia. In: **Hermes.** 103 (4):486-496, 1975.

FILLION – LAHILLE, Janine. "Les Consolations" et le "De ira" de Sénèque. In: HAASE, Wolfgang, TEMPORINI, Hildgard. **Aufstieg und Niedergang Der Romischen Welt (Anrw).** Walter de Gruyter, 1989.

GRIFFIN, Miriam. **Seneca: A Philosopher in Politics.** Oxford: Clarendon Press, 2001.

GUIMARÃES, Jéssica Luiza da Silva. De Clementia: A Construção Ideológica do Príncipe Ideal de Sêneca. In: **Humanidades em Revista.** Rio de Janeiro- CCH-UNIRIO. v.1, nº 2, 2019-2.

HABINEK, Thomas. Imago suae vitae: Seneca's Life and Career. In: DAMSCHEN, Gregor; HEIL, Andreas. **Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist.** Brill's Companions in Classical Studies. Leiden; Boston: Brill, 2014.

HOOLEY, Daniel. "Ain't Sayin'": Persius in Neroland. In: BARTSCH, Shadi; FREUDENBURG, Kirk; LITTLEWOOD, Cedric. (Eds). **The Cambridge Companion to the Age of Nero.** Cambridge University Press, 2017.

INWOOD, Brad. Why Psysics? In: SALLES, Ricardo (ed.) **God and Cosmos in Stoicism.** Oxford: OUP, 2009, 275 p.



JOLY, Fábio. D. Nero, um artista no poder. In: REDE, M. (Org.). **Vidas Antigas**. 1ª ed. São Paulo: Intermeios, 2020, v. 2, p. 279-304.

KASTER, Robert A. **Anger, Mercy, Revenge**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

KER, James. Seneca and Augustan Culture. In: BARTSCH, Shadi; SCHIESARO, Alessandro (Eds.). **The Cambridge Companion to Seneca**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

KONSTAN, David. Senecan Emotions. In: BARTSCH, Shadi; SCHIESARO, Alessandro (Eds.). **The Cambridge Companion to Seneca**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

LAPIDGE, Michael. Stoic Cosmology and Roman Literature, First to Third Centuries A.D. In: HAASE, Wolfgang, TEMPORINI, Hildgard. **Aufstieg und Niedergang Der Romischen Welt (Anrw)**. Walter de Gruyter, 1989.

LEHOUX, Daryn. **What Did the Romans Know? An Inquiry into Science and Worldmaking**. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

LEIGH, Matthew. Nero the Performer. In: BARTSCH, Shadi; FREUDENBURG, Kirk; LITTLEWOOD, Cedric. (Eds.). **The Cambridge Companion to the Age of Nero**. Cambridge University Press, 2017.

LENTANO, Mario. *De beneficiis*. In: DAMSCHEN, Gregor; HEIL, Andreas. **Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist**. Brill's Companions in Classical Studies. Leiden; Boston: Brill, 2014.

MACRAE, Duncan. **Legible Religion: Books, Gods, and Rituals in Roman Culture**. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

MALASPINA, Ermanno. *De Clementia*. In: DAMSCHEN, Gregor; HEIL, Andreas. **Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist**. Brill's Companions in Classical Studies. Leiden; Boston: Brill, 2014.

MARSHALL, Charles W. The Works of Seneca the Younger and Their Dates. In: DAMSCHEN, Gregor; HEIL, Andreas. (Eds.) **Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist**. Brill's Companions in Classical Studies. Leiden; Boston: Brill, 2014.

MRATSCHEK, Sigrid. Nero the Imperial Misfit: Philhellenism in a Rich Man's World. In: BUCKLEY, Emma; DINTER, Martin (Eds.). **A Companion to the Neronian Age**. John Wiley & Sons, 2013.

MORTUREUX, Bernard. *De Clementia*. In: HAASE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildegard. **Aufstieg und Niedergang Der Romischen Welt (Anrw)**. Walter de Gruyter, 1989.

OSGOOD, Josiah. Nero and the Senate. In: BARTSCH, Shadi; FREUDENBURG, Kirk; LITTLEWOOD, Cedric (Eds.). **The Cambridge Companion to the Age of Nero**. Cambridge University Press, 2017.

PAGÁN, Victoria Emma (Ed.). **The Tacitus Encyclopedia**. John Wiley & Sons, Incorporated, 2023.

RIST, M. John. Seneca and Stoic Orthodoxy. In: HAASE, Wolfgang, TEMPORINI, Hildgard. **Aufstieg und Niedergang Der Romischen Welt (Anrw)**. Walter de Gruyter, 1989.



SALLES, Ricardo. La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas. **Anuario Filosófico**, 46 (1), 2013, p. 49-77.

SEAL, Carey. Theory and Practice in Seneca's Writings. In: In: BARTSCH, Shadi; SCHIESARO, Alessandro (Eds.). **The Cambridge Companion to Seneca**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

SCHOFIELD, Malcolm. Seneca on Monarchy and the Political Life: *De Clementia*, *De Tranquillitate Animi*, *De Otio*. In: BARTSCH, Shadi; SCHIESARO, Alessandro (Eds.). **The Cambridge Companion to Seneca**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

SETAIOLI, Aldo. Physics III: Theology In: DAMSCHEN, Gregor; HEIL, Andreas. **Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist**. Brill's Companions in Classical Studies. Leiden; Boston: Brill, 2014.

_____. Seneca and the Ancient World. In: BARTSCH, Shadi; SCHIESARO, Alessandro (Eds.). **The Cambridge Companion to Seneca**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

STACEY, Peter. The Image of Nero in Renaissance Political Thought. In: BARTSCH, Shadi; FREUDENBURG, Kirk; LITTLEWOOD, Cedric (Eds.). **The Cambridge Companion to the Age of Nero**. Cambridge University Press, 2017.



O “VERDADEIRO SÁBIO ESTOICO” COMO IDEAL: RECEPÇÕES E USOS DO ESTOICISMO ROMANO PELA BRASIL PARALELO

THE “TRUE WISE STOIC” AS AN IDEAL:
RECEPTION AND USES OF ROMAN STOICISM BY BRASIL PARALELO

Ian Moura Gomes do Nascimento¹

RESUMO

Este trabalho pretende apresentar uma análise dos usos das ideias estoicas antigas na extrema-direita e no conservadorismo brasileiros a partir do estudo de caso da Brasil Paralelo. O estoicismo atualmente passa por um processo de crescente popularização de suas bases filosóficas de bem-estar pessoal e como modelo ético e moralista que conduziria a um bem-estar condicionado a modos de se “viver bem”. Essa caracterização moralista de discursos filosóficos pela Brasil Paralelo frequentemente relaciona determinadas práticas à ideia de decadência e relativização da moral e dos bons costumes. Nos usos da antiguidade clássica da Brasil Paralelo, as ideias que se têm acerca dos estoicos são estruturadas por um conceito principal: a consolidação da tradição virtuosa do homem sábio, baseada em dinâmicas de *apatheia* emocional, determinação divina e moralidade. Com esse trabalho, portanto, questiona-se até que ponto a recepção do pensamento estoico pela Brasil Paralelo, baseada em uma visão conservadora, distorce elementos clássicos do conhecimento estoico. Por meio do estudo das visões cosmológicas e éticas dos estoicos e das dinâmicas de recepção e usos do passado que são feitos dos antigos, também investiga-se em que medida elementos da antiguidade ainda são apreendidos e apropriados como meio de legitimidade.

Palavras-chave: estoicismo; Brasil Paralelo; usos do passado.

ABSTRACT

This paper aims to present an analysis of the uses of ancient Stoic ideas within the Brazilian far right and conservatism, based on a case study of Brasil Paralelo. Stoicism has recently undergone a process of increasing popularization, particularly regarding its philosophical foundations related to personal well-being and its appropriation as an ethical and moralistic model that promises well-being through prescribed ways of “living well.” This moralistic framing of philosophical discourses by Brasil Paralelo frequently associates certain practices with notions of decadence and the relativization of morality and traditional values. In Brasil Paralelo’s appropriations of classical antiquity, representations of the Stoics are structured around a central concept: the consolidation of a virtuous tradition of the wise man, grounded in dynamics of emotional *apatheia*, divine determination, and morality. This paper therefore examines the extent to which Brasil Paralelo’s reception of Stoic thought, shaped by a conservative worldview, distorts core elements of classical Stoic knowledge. Through an analysis of Stoic cosmological and ethical perspectives, as well as of the dynamics of reception and uses of the past, the study also investigates the extent to which elements of antiquity continue to be apprehended and appropriated as sources of legitimacy.

Keywords: stoicism; Brasil Paralelo; uses of the past.

INTRODUÇÃO

A Brasil Paralelo Entretenimento e Educação S/A é uma empresa brasileira privada de jornalismo, entretenimento e educação fundada em 2016, que atualmente conduz uma

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO. Artigo elaborado a partir da disciplina Religião, Conhecimento e Cosmologia na Roma Tardo-republicana, ministrada pela professora Claudia Beltrão da Rosa. Contato: inmouranascimento@edu.unirio.br



plataforma própria de *streaming* voltada para a produção e criação de conteúdo original, como documentários e filmes independentes, assim como filmes e desenhos externos, além de programação gratuita em canais abertos digitais. A gênese da empresa se deu em 2014 por Lucas Ferrugem, Filipe Valerim e Henrique Viana, diante do cenário político vigente com a reeleição da ex-presidenta Dilma Rousseff, como uma forma de criar uma plataforma digital midiática de mobilização política e educação pública com base em valores alinhados à direita política que consiste em uma visão socialmente conservadora e economicamente liberal.

Acerca das produções originais, está descrito em seu site: “Os Originais BP englobam documentários, séries, trilogias, entrevistas, programas e cursos. Produzimos até um filme. Os temas variam entre história, ciência política, filosofia, arte, atualidades e economia, dentre outros”². O site da BP³ conta com diversas produções escritas, como colunas de opinião, notícias e artigos. Grande parte das publicações do site é constituída por artigos produzidos de forma editorial, assinados sob a alcunha “Redação Brasil Paralelo”, preservando, assim, o anonimato dos autores. Desse modo, sem o nome do autor, a autoridade da pessoa que escreve é substituída pela legitimidade da produtora enquanto canal de comunicação.

No artigo intitulado *O que é estoicismo? Conheça a escola filosófica da fortaleza e do autocontrole, praticada há mais de 2300 anos*⁴, publicado em setembro de 2021, a redação discorre sobre a popularidade do estoicismo nos dias atuais. Ao questionar se seus ensinamentos promovem uma indiferença perante a vida, a redação estabelece que eles são voltados para a força, racionalidade e prática diária, tomando como modelo o “verdadeiro sábio estoico” presente no artigo⁵ (BRASIL PARALELO, 2021a).

Nesse sentido, é possível pensar as recepções e os usos feitos do estoicismo romano pela Brasil Paralelo através da caracterização do chamado “sábio estoico”, concebido como uma representação idealizada de uma figura masculina virtuosa. A questão norteadora deste trabalho é compreender como a ideia de sabedoria estoica é apropriada por grupos conservadores e de extrema-direita — juntamente com as concepções dos antigos sobre destino e natureza humana — como um direcionamento para conquistar o “autocontrole para se manter firme”, “escolher o que é moralmente bom” e livrar-se de “corrupções

² Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/o-que-e-a-brasil-paralelo>. Acesso em: 18 jul. 2024.

³ Para facilitar a leitura, ocasionalmente o termo “Brasil Paralelo” será substituído pela abreviação “BP”.

⁴ Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/o-que-e-estoicismo>. Acesso em: 18 jul. 2024.

⁵ *Ibid.*



morais”.⁶ Mas antes de examinar os usos dos estoicos romanos, é importante caracterizar as principais ideias recepcionadas dentro desses núcleos conservadores.

DESTINO, NATUREZA HUMANA E SABEDORIA NA FILOSOFIA ESTOICA ROMANA

A filosofia estoica é caracterizada não somente por suas considerações sobre a importância da física, da lógica e da ética como bases para uma reflexão acerca do mundo à sua volta, mas também pela identificação da influência no *kosmos* pelo divino (TAUB, 2023, p. 73). Os estoicos compreendiam que o cosmos e seus componentes funcionavam em uma relação de mútua sensibilidade na qual o *pneuma* e todas os seres materiais fariam parte de um todo maior (HINE, 2010, p. xxii). Essa relação de entrelaçamento e afinidade mútuas (*sympatheia*) eliminava a possibilidade de existência de qualquer coisa que não fizesse parte do cosmos ou que não estivesse inserida dentro desse sistema de coisas. O *pneuma* seria esse substrato vital que permearia toda a extensão cósmica, mantendo a coesão e a ligação entre todas elas. John Sambursky (1987) identifica que essa propriedade do *pneuma*, como uma forma de coerência entre as partes da matéria, pode ser encontrada na filosofia antiga desde os pré-socráticos, com a ideia de que o ar seria o elemento primordial que traria as coisas à existência.

No sexto livro do *Quaestiones naturales*, Sêneca estabelece que o destino segue um percurso cíclico, através de aproximações e distanciamentos que ocorrem conforme sua vontade. Segundo o filósofo romano, caso o destino se afaste de alguma coisa por muito tempo, acaba por retornar a ela. Ele se aproxima de algumas coisas com menos frequência e de outras com mais, não permitindo que nada permaneça imune e ileso (*Sen. QNat.* 6.13).⁷ O determinismo compreendido pelos estoicos é intrinsecamente ligado às suas concepções cosmológicas, suas visões sobre a estrutura do universo e suas noções de física através das ações do *pneuma*, das forças contínuas e da coerência do intrincamento das partes do universo (SAMBURSKY, 1987, p. 108).

Acerca da natureza do destino, Sêneca afirma que:

Não apenas nós, humanos, que nascemos criaturas frágeis e de vida curta, mas também as cidades, e as costas e margens da terra, e até mesmo do

⁶ Os trechos citados pertencem ao artigo *O que é estoicismo? Conheça a escola filosófica da fortaleza e do autocontrole, praticada há mais de 2.300 anos*, publicado no site da Brasil Paralelo, em 2 de setembro de 2021, disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/o-que-e-estoicismo>. Acesso em: 18 jul. 2024.

⁷ “Not only we humans, who are born short-lived, frail creatures, but cities, and the coasts and shores of the land, and even the sea, are enslaved to fate. And yet we promise ourselves that all the blessings of fortune will last, and we believe that someone will find that happiness, which of all human possessions is the most fleeting and fickle, has substance and permanence”. Trecho de tradução nossa. Tradução original, notas e introdução de Harry M. Hine, publicado em Chicago/London, por The University of Chicago Press, 2010.



mar, somos escravizados ao destino. E, no entanto, prometemos a nós mesmos que todas as bênçãos da fortuna durarão e acreditamos que alguém descobrirá que a felicidade, que de todas as posses humanas é a mais passageira e inconstante, tem substância e permanência (Sen. *Q.Nat.* 6.14).

A filosofia estoica é caracterizada principalmente por sua ênfase na importância dos conhecimentos físicos, tal como a constituição do cosmos, associados aos conhecimentos lógicos e éticos (TAUB, 2023, p. 73). Essas três áreas de conhecimento são trabalhadas em conjunto para a compreensão do mundo. Em *De tranquillitate animi*, Sêneca considera que toda a vida é uma escravidão, pois não há como mudar o destino, no entanto, é possível tornar a existência mais leve por meio da razão e do aumento da tolerância à própria condição (Sen. *Tranq.* 10.3-4).⁸

Em *Meditações*, Marco Aurélio escreve que tudo o que vem dos deuses está imbuído de providência, e que o que é da fortuna não está separado da natureza ou da providência, das quais todos fazem parte. Para o autor, isso faz parte da preservação do universo e de suas mudanças, que devem ser suficientes para que possa ser grato aos deuses, sem desejos exagerados (M. Aur. *Med.* 2.3).⁹

No *Manual de Epicteto*, por outro lado, o elemento da causalidade do cosmos não é amplamente discutido, pois o foco do início ao fim da obra está na compreensão das coisas que estão fora do controle humano, dos encargos pessoais e públicos, e do processo de aceitação dessa realidade (Epict. *diss.* 1.1-5).¹⁰ A obra também trata das considerações do estoico sobre a benevolência da natureza, já que, para ele, “a natureza do mal não existe no cosmos” (Epict. *diss.* 26-27).

Desse modo, para Sêneca, Marco Aurélio e Epicteto, a compreensão física (cosmológica e cosmogônica) do movimento natural das coisas, que inevitavelmente caminhavam para seu destino, era associada à compreensão ética e lógica da necessidade da ociosidade, da leveza, da autoanálise e da aceitação de seu destino. O ensino dos pensamentos e ensinamentos estoicos estão sempre contornados por dinâmicas para lidar com as adversidades através do controle de emoções negativas, do autoconhecimento, da privação de sentimentos e do exercício da paciência. Isso se deve a características deterministas do pensamento estoico romano, que livrava os indivíduos das escolhas e caminhos que definiam suas vidas, pois tudo já estava definido conforme a natureza do cosmos.

⁸ Tradução e notas de José Eduardo S. Lohner, publicado em São Paulo, por Penguin Classics e Companhia das Letras, 2014.

⁹ Tradução, notas e introdução de Alexandre Pires Vieira, publicado pela Montecristo Editora, 2019.

¹⁰ Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien, publicado em São Cristóvão – SE, pela Universidade Federal de Sergipe, 2012.



USOS DO ESTOICISMO COMO MODELO MASCULINO

As recepções da antiguidade e usos do passado estão presentes em inúmeros lugares, visto que sempre são criadas, recriadas, adaptadas e reformuladas novas formas de se interagir e se apropriar desses aspectos antigos na contemporaneidade. A partir das teorias de recepção tornou-se possível compreender como se dão os processos de transmissão de informações entre emissores e receptores de mensagens, por meio do uso da teoria da comunicação (WILLIS, 2018, p. 5).

No entanto, a busca pela compreensão das ideias presentes nas obras que transitavam pelo mundo e a forma como os leitores as recebiam tornou necessária a utilização de métodos empíricos e historiográficos. Esses métodos englobavam as dinâmicas da teoria da comunicação, com análises de contextos e ideologias dos emissores e receptores dessas obras. A compreensão de que as formas de interação humana com as ideias disponíveis no mundo, sejam elas filosóficas, científicas ou midiáticas, são muito complexas para serem analisadas apenas na dinâmica emissor-receptor, torna-se cada vez mais evidente. Dessa forma, outros métodos de compreensão, como o dos usos do passado (SILVA *et al.*, 2017) e novas observações sobre o campo (HARDWICK e GILLESPIE, 2007; LEONARD E PRINS 2010; BUTLER, 2016; RICHARDSON, 2019), viabilizaram a identificação de elementos semióticos do passado, permeando as relações de poder, apropriações e usos políticos do passado.

Nos usos do estoicismo por grupos conservadores, um dos principais focos entre os três elementos basilares do estoicismo (física, ética e lógica) é a ética, visto que ela inclui, como um de seus ensinamentos, a mudança das formas de sentir o mundo por meio da atenuação das paixões (*pathe*), ou seja, *apatheia*. Donna Zuckerberg (2018), em seu livro *Not All Dead White Men: Classics and Misogyny in Digital Age*, identifica em comunidades de extrema-direita masculinistas, como a *Red Pill*¹¹ e o movimento supremacista branco estadunidense diversas, interpretações do estoicismo com concepções “complexas e muitas vezes contraditórias sobre gênero, sexo e justiça social” (ZUCKERBERG, 2018, p. 48–49). Os participantes desses movimentos masculinistas adotam uma posição de sujeito

¹¹ O movimento *Red Pill* surgiu com mais força devido ao crescimento da sub-comunidade (*subreddit*) masculinista *r/TheRedPill*, criada em 2012 na rede social *Reddit*. O nome da sub-comunidade faz alusão a uma cena do filme *The Matrix*, que simboliza a escolha entre “tomar a pílula azul” e permanecer em uma experiência satisfatória e confortável ao retornar a uma realidade falsa, ou decidir “tomar a pílula vermelha” e conhecer o perturbador mundo real e aceitar se transformar completamente através dessa experiência. Essa alusão é feita porque os integrantes dessas sub-comunidades acreditam ter adquirido consciência das estruturas políticas inerentes à sociedade contemporânea — que, segundo eles, privilegia mulheres e minorias políticas e pretende enfraquecer os homens através da ideologia progressista. Desse modo, eles se denominam como pensadores independentes para refletir sobre essas supostas formas de dominação hegemônica progressista (Ver mais em Cousineau, 2021).



normativamente masculina e branca, que se percebem como alvos de *Social Justice Warriors* – termo pejorativo dado a pessoas que lutam por direitos igualitários, especialmente na internet ou meios midiáticos¹² e feministas. Desse modo, esses homens acabam por justificar seu comportamento inadequado e violento através de uma narrativa de vitimização e apropriação da linguagem da política de identidade (MARWICK; CAPLAN, 2018, p. 547).

Zuckerberg identifica que muitos homens são atraídos pelo movimento *Red Pill* não apenas porque lhes proporciona uma comunidade de outros homens com ideias semelhantes, mas também porque eles buscam conselhos sobre como melhorar a si mesmos. Nesse sentido, como o estoicismo foca explicitamente em elementos de melhoria pessoal, ele é facilmente apropriado para o propósito de autoajuda das comunidades da *Red Pill* (ZUCKERBERG, 2018, p. 59).

Além disso, há a representação da figura de “sábio”, que, entre as suas diversas capacidades, inclui também a *apatheia*, conceito estoico distorcido por eles. A *apatheia* é entendida como a crença de que as paixões são “o resultado de dar consentimento ou endossar falsas impressões – resultando em uma má interpretação de coisas que são preferíveis, ou indiferentes, como coisas que são inerentemente boas”¹³ (ZUCKERBERG, 2018, p. 52).

O CASO DO “O QUE É ESTOICISMO? [...]”

Dentre os usos do estoicismo por grupos conservadores, os feitos pela Brasil Paralelo no artigo *O que é estoicismo? [...]* são um pouco diferentes dos ligados ao movimento *Red Pill*. As características dos usos dos estoicos pela Brasil Paralelo se assemelham mais àqueles realizados por empreendedores e *coaches* de autoajuda, um tipo de uso que tem crescido consideravelmente devido à expansão de popularidade das ideias estoicas. Em sua publicação *Why is Stoicism Having a Cultural Moment?* (2015), Chiara Sulprizio analisa que a crescente identificação com os estoicos antigos pode ocorrer por meio de uma identificação com suas ideias, seja através de uma concepção de cosmopolitismo e sentimento de comunidade que transcende as limitações e diferenças locais, seja por meio da busca de filosofias que sirvam para modelos de autoajuda em momentos difíceis (SULPRIZIO, 2015).

Esse artigo da Brasil Paralelo apresenta algumas inconsistências que são importantes de ressaltar neste trabalho, principalmente acerca das referências usadas para fundamentar

¹² <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/sjw>.

¹³ “*Passions (pathē) are the result of giving assent to or endorsing false impressions—the result of misunderstanding things that are preferable, or indifferent, as things that are inherently good*”. Tradução nossa.



a escrita. Algumas das obras citadas para fundamentar o texto, como os livros *A Handbook for New Stoics* (2019), dos filósofos Massimo Pigliucci e Gregory Lopez, e *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (2001), da filósofa Martha Nussbaum, são significantes por trazer pessoas com visões ideológicas contrastantes com as apresentadas pela Brasil Paralelo.

Massimo Pigliucci (2002) é um filósofo crítico de modelos de educação pautados em ideias pseudocientíficas e criacionistas. Seus livros trazem diversos pareceres que se contrapõem a artigos disponíveis no site da Brasil Paralelo, como *Fé e Razão podem se unir ou são opostas? Veja a opinião de João Paulo II, Freud, Santo Agostinho e outros*¹⁴ (BRASIL PARALELO, 2022), que tentam conciliar cristianismo e racionalismo. No artigo da BP, a menção de Pigliucci segue dessa forma:

O Estoicismo é uma escola de filosofia fundada na Grécia Antiga. Esta filosofia busca ter uma boa vida focando apenas no que é possível controlar, deixando de sofrer por aquilo que não está no controle humano, afirma o filósofo Massimo Pigliucci no livro *A Handbook for New Stoics*. Um dos principais significados da filosofia estoica é se afastar de uma vida guiada pelos sentimentos e prazeres carnisais, focando na razão e no bem moral (BRASIL PARALELO, 2021).

Além disso, a omissão do nome de Gregory Lopez, coautor do livro *A Handbook for New Stoics* (2019) é notável. O autor é um filósofo estoico e budista secular, sendo provavelmente a principal base teórica do livro por ser especialista na área, enquanto Pigliucci (2002) direciona suas pesquisas mais para o campo do racionalismo contemporâneo.

Vale destacar a contradição do uso de Martha C. Nussbaum (2001), filósofa feminista cujo livro *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* é citado para corroborar a ideia de que o estoicismo é uma influente corrente filosófica do helenismo antigo. O livro trata sobre a moralidade na filosofia grega, mas disserta sobre diversos aspectos do estoicismo, tanto em sua parte grega quanto a posterior romana. Seu principal ponto é a fragilidade do bem-estar social (*eudaimonia*) dentro do pensamento sobre a ética, riqueza, vulnerabilidade social e cidadania na filosofia antiga.

Nesse sentido, algumas contradições surgem no uso das obras de Nussbaum como arcabouço teórico do artigo. A primeira delas emerge com as diversas publicações recentes da Brasil Paralelo que agrupam discursos de justiça social para grupos minoritários sob a ótica de um “relativismo moral”, a partir de um projeto político contrário à verdade e aos valores morais cristãos, como descrito no artigo *O que é relativismo moral? É uma filosofia*

¹⁴ Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/fe-e-razao>. Acesso em: 18 jul. 2024.



ou a negação dela?¹⁵ (BRASIL PARALELO, 2023), encontrado no site. Em textos como *Sex and Social Justice* e *From Disgust to Humanity* (1999; 2010), Nussbaum reflete sobre questões de sexualidade, feminismo e gênero a partir da constituição legal e das ideias filosóficas de justiça social, gênero, feminismo e a aversão aos indivíduos homossexuais e deles contra si mesmos (ver NUSSBAUM, 1999; NUSSBAUM, 2010), assuntos comumente abordados de forma pejorativa nas produções da BP.¹⁶ A segunda contradição se dá em termos mais técnicos acerca do estoicismo, já que no prefácio de *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Nussbaum identifica nas ideias do estoicismo romano a liberdade como um objetivo central do bom governo, definindo o "regime misto" como superior à monarquia, além de conduzir um "ataque radical às hierarquias moralmente irrelevantes de classe, posição, honra" (NUSSBAUM, 2001, p. xxi–xxii). A autora esclarece que os estoicos compreendiam que os "bens externos" da vida, como riqueza, honra, dinheiro, comida, abrigo, saúde, integridade física, amigos, filhos, entes queridos, cidadania e atividade política não teriam valor genuíno. No entanto, apesar dessas ideias estarem presentes em parte das ideias estoicas, Nussbaum critica a ausência de uma agência na filosofia estoica sobre aqueles que viviam em uma situação de vulnerabilidade social, já que de certa forma esses tinham sua condição endossada por suas ideias (NUSSBAUM, 2001, p. xxii). Essa crítica, embora pontual, vai de encontro às ideias apresentadas pela Brasil Paralelo em outros artigos que utilizam a filosofia estoica de maneira empresarial, criando uma discrepância entre as ideias fundamentais das obras de Nussbaum com seu uso pela BP.

Essas contradições entre as bases teóricas e ideológicas de ambos os autores e as ideias comumente difundidas pela Brasil Paralelo sugerem uma clara falta de pesquisa sobre as referências usadas na produção do artigo. Portanto, elas se tornam indícios de que os usos dos estoicos nessas produções são característicos de uma busca por um ponto de autoridade que possa corroborar com suas ideias conservadoras. Isso torna-se mais evidente conforme o tom moralista do texto se intensifica, principalmente quando a principal ideia estoica — a "acomodação à natureza" — é abordada de maneira a levar o leitor a pensar os contrastes da filosofia estoica com o cristianismo. Dentro dessa linha de raciocínio, afirma-se que "a vida sempre frustra os desejos humanos", portanto "os estoicos buscaram viver mais conformados à natureza, distanciando-se das coisas superficiais e

¹⁵ Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/relativismo-moral>. Acesso em: 18 jul. 2024.

¹⁶ Em diversas produções, como nos documentários "A face oculta do feminismo" (2022), "As Grandes Minorias: Episódio 02 - Geração sem Gênero" (2020) e nos artigos "O que é feminismo? Entenda a Vasta Influência do Movimento" (2021), "Consequências do movimento feminista - entenda como o feminismo inverteu a cultura ocidental" (2022), dentre outras, a visão empregada sobre movimentos feministas e de gênero é feita através do viés conservador.



ilusórias do mundo”. Desse modo, o ser humano deveria “harmonizar-se com esse mundo, com essa natureza. O que é chamado de mau é, na verdade, uma inadequação entre a vida e a natureza”. E ainda, a “alma tem que reproduzir em si mesma a harmonia do cosmos, já que não é possível modificá-la” (BRASIL PARALELO, 2021a).

As considerações sobre o cristianismo feitas no artigo comparam as similaridades e diferenças de ideias estoicas com ideias do cristianismo. Afirma-se que algumas características da filosofia de Sêneca como “[a defesa de uma] fraternidade universal, renúncia dos bens materiais, domínio das paixões, indiferença diante das imposições do destino, a dignidade da natureza humana e a obrigação de respeitar os humildes” (BRASIL PARALELO, 2021a) foram ressignificadas pelo contexto católico. Há também o argumento de que a filosofia estoica estava presente no imaginário romano enquanto os cristãos eram perseguidos e continuou a exercer influência quando “a fé católica se tornou oficial no Império” (BRASIL PARALELO, 2021a). Além disso, é mencionado que Paulo de Tarso teve contato com o estoicismo através dos escritos de Arato, o que pode ser confirmado por um trecho de *Fenômenos* utilizado em uma pregação feita por Paulo no Areópago (Aratus, *Phaen.* 5).¹⁷ No entanto, o cristianismo, apesar de ser relacionado ao estoicismo no artigo, posteriormente foi responsável pelo uso dos ensinamentos estoicos como forma de controle dos sujeitos, por meio da confissão, instaurando a soberania e a disciplina sobre o sujeito do desejo e seus prazeres (NASCIMENTO; MILANEZ, 2021, p. 11). Tais observações sobre as similaridades do estoicismo e do cristianismo estão presentes no texto do artigo “*O que é estoicismo? [...]*” como forma de legitimidade para seu público. Ou seja, para a BP, demonstrar as semelhanças entre o cristianismo, as formas de racionalidade gregas e romanas e suas características de civilização através de suas produções serve para conduzir o público ao pensamento de que todas essas ideias são produtos derivados de uma “cultura ocidental” (BRASIL PARALELO, 2021a).¹⁸

O objetivo da recepção dessas práticas, portanto, assim como o exposto por Zuckerberg (2018), é desenvolver a habilidade de se tornar um sábio estoico capaz de manter suas emoções em seu estado mínimo, alcançar a virilidade e a virtuosidade, e suportar todas as provações como um “verdadeiro sábio estoico”. Como Nascimento e Milanez apontam:

¹⁷ O uso desse trecho de Arato por Paulo de Tarso é confirmado pela quinta nota de rodapé da tradução disponível na revista *Cadernos de Tradução* (n. 38) escrita por José Carlos Baracat Junior, que organiza a edição.

¹⁸ No artigo *A última cruzada: tempo e historicidade na série da produtora Brasil Paralelo*, Everton de Oliveira Moraes e Murilo Prado Cleto analisam muito bem o discurso civilizatório da Brasil Paralelo no documentário *A Última Cruzada*, publicado pela Brasil Paralelo em 2017 (MORAES; CLETO, 2023).



essa desconfiguração da proposta de um modo de vida estoico se torna imprescindível para observarmos, atestarmos e produzirmos intervenções sobre práticas que enquadram, assujeitam e constroem os sujeitos, fugindo ao exercício de uma prática do sujeito sobre si mesmo, o si político que o gere e que lhe abre vias para práticas libertárias (NASCIMENTO; MILANEZ, 2021, p. 11).

Assim como em muitas outras plataformas que utilizam o estoicismo como uma de suas bases teóricas, como nas já mencionadas sub-comunidades masculinistas, há uma associação comum dos estoicos antigos a dinâmicas de autoaperfeiçoamento, administração pessoal, controle emocional e gestão empresarial. Como exemplo, na coluna *Conhecer a si mesmo não é luxo, mas uma valiosa ferramenta de gestão* (2024), o empresário Tallis Gomes discorre sobre como aceitar as suas próprias vulnerabilidades o permitiu adotar uma postura “antifrágil” perante as dificuldades. As aplicações dessas práticas para a promoção de um bem-estar psicológico podem ter se tornado muito populares como estratégia de *coaching*, mas quando associadas a discursos civilizatórios, moralistas e conservadores, como os encontrados nas produções da Brasil Paralelo e em outras plataformas de extrema-direita, tornam-se usos imperialistas do passado que alimentam práticas condicionantes ao princípio neoliberal.¹⁹

O modelo sobre “o que significa ser uma pessoa estoica” estabelecido no artigo caracteriza dez princípios que permitem a alguém viver uma vida autoconsciente (BRASIL PARALELO, 2021a). As descrições desses princípios estoicos selecionados no artigo da BP são apresentadas aos leitores como práticas de autoajuda para aqueles que buscam se tornar estoicos. Essa abordagem é particularmente relevante para pensar como os antigos (e, portanto, os estoicos que acabam sendo depositados dentro desse conjunto) são apropriados pela Brasil Paralelo. O princípio “seja virtuoso”, descreve que para tornar-se virtuoso, é necessário seguir as quatro virtudes cardeais gregas: sabedoria, coragem, temperança e justiça. Ademais, destaca-se que essas virtudes foram definidas por Platão, mas que influenciaram “os estoicos, filósofos helenísticos e pensadores cristãos” (BRASIL PARALELO, 2021a).

Dessa maneira, os usos do estoicismo pela Brasil Paralelo se distanciam do conjunto de pensamento dos antigos em razão do foco exclusivo às práticas estoicas sem a associação aos seus conceitos cosmológicos e cosmogônicos, toma a forma de uma apropriação dos estoicos romanos sem o peso determinista de suas crenças e a concepção

¹⁹ O neoliberalismo, segundo Wendy Brown, é uma ideia de “economização” de diversas áreas da vida. A economização é a ideia de conversão de domínios, atividades e sujeitos não econômicos em econômicos, porém, “a atual economicização neoliberal da vida política e social se distingue por uma produção discursiva que converte toda pessoa em capital humano – de si mesma, das empresas e de uma constelação econômica nacional ou pós-nacional”, onde “consumo, educação, capacitação e escolha de parceiros são configurados como práticas de investimento em si mesmo, sendo o ‘si mesmo’ uma empresa individual” (BROWN, 2018, p. 5–6).



cíclica acerca do cosmos que norteia suas ideias. Lorna Hardwick (2003, p. 9) define a apropriação como uma das formas de recepção dos clássicos em que se utiliza uma imagem ou texto antigo para “(...) sancionar ideias ou práticas subsequentes (seja explícita ou implicitamente)”²⁰. Nesse sentido, essa cisão entre prática e filosofia estoica — que é indissociável dos elementos cosmológicos e cosmogônicos associados a ela, como descrito anteriormente — faz com que essas práticas sejam preenchidas por um sentido neoliberal contemporâneo, que não faz jus à complexidade do pensamento estoico antigo, associando-as a conceitos cristãos e ideias empresariais contemporâneos.

Essa consideração é interessante para pensar outros usos de “virtude” feitos pela Brasil Paralelo, como a coluna escrita por Marcelo Danucalov intitulada *Será que você sabe o que é virtude e ética?*²¹ (2024). Nesta coluna, é dito que o uso da palavra ética é feito de forma incorreta atualmente e “tem ajudado a transformar as novas gerações em um exército de medíocres”, já que a “crença pós-moderna faria com que os gregos da antiguidade gargalhassem de nós”. Danucalov (2024) identifica que o significado da ética na Grécia antiga, um dos “berços da nossa civilização”, era mais sofisticado, já que dentro da concepção de universo dos antigos a ordem e o equilíbrio reinavam e tinham uma função específica, assim como os homens. A virtude seria, portanto, a conformidade com essa ordem cósmica, “o bem, o belo e o verdadeiro”, a partir de uma excelência teórica, prática e moral. Danucalov (2024) coloca que a visão “pós-moderna”, oposta à da virtude e da ética gregas, seria defendida por “psicólogos e psicopedagogos contaminados pelos frágeis e infantilizados pressupostos da Nova Ordem Mundial”, que inverteria radicalmente os valores da “civilização ocidental” que ajudava a forjar homens fortes.

Há nesse discurso, portanto, uma narrativa amplamente presente na visão conservadora brasileira: a ideia de “reforma cultural”. Termo utilizado frequentemente nas produções da Brasil Paralelo, como em seus documentários *1964: o Brasil entre armas e livros* (2019) e *Pátria Educadora* (2020), entre outras obras, e popularizado por Olavo de Carvalho, surge através da ideia de que “a esquerda se imiscuiu na cultura para, sorrateiramente, destruir os valores da civilização ocidental” (MORAES; CLETO, 2023, p. 3). Ao identificar que os pressupostos da ética contemporânea (como se esta não fosse socialmente disposta e multifacetada) são comandados por uma certa “Ordem Mundial”, o tom conspiratório revela o fundamentalismo ideológico subjacente ao uso do conceito de ‘virtude’ na Brasil Paralelo, que assume uma característica agora associada a um discurso civilizatório conservador.

²⁰ “(...) *taking an image or text and using it to sanction subsequent ideas or practices (explicitly or implicitly)*”. Tradução nossa.

²¹ Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/colunas/sera-que-voce-sabe-o-que-e-virtude-e-etica>. Acesso em: 13 ago. 2024.



CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR QUE OS ANTIGOS?

Uma questão pode ser levantada quando nos propomos a ler e analisar essas produções: por que buscar na antiguidade esses modelos de virtude? Estes usos dos estoicos apenas são uma parcela dos diversos usos políticos dos antigos por grupos conservadores. Acerca da idealização dos antigos, *The Postclassicism Collective* (2020, p. 20) caracteriza que:

Entre os classicismos, a 'antiguidade clássica' — a glória que foi a Grécia, a grandeza que foi Roma — tornou-se repetidamente um objeto de saudade transcendente e idealizado, um ideal privilegiado, muitas vezes institucionalizado, em qualquer caso, autoritário — um espaço único em uma época única, um monumento para todos os tempos. Tal idealização anda de mãos dadas com o desejo de restauração, imitação, emulação, herança, realização, personificação. E também com seus descontentamentos: o desejo de reconhecer e recriar a excelência do passado no mundo moderno, com a própria compreensão da modernidade como uma característica que também pode manter o clássico à distância, que torna o clássico a própria condição da modernidade.²²

Essa cooptação dos gregos e romanos como pilares da civilização pelo chamado “Ocidente” no mundo moderno apaga não somente a pluralidade dos antigos, mas também alimenta discursos que partem do desejo de certas “culturas ocidentais” de “se colocarem numa relação especial com a tradição clássica”, como afirma Lynette Mitchell (2011, p. 134). Há nas produções da Brasil Paralelo, como descrevem muito bem Everton de Oliveira Moraes e Murilo Prado Cleto (2023), a busca em “fazer do passado um instrumento de autoafirmação do presente, uma vez que se trata não apenas de reconhecer nos heróis do passado os seus antecessores, mas de se identificar com os empreendedores de outrora” (MORAES; CLETO, 2023, p. 10). Nessas produções, os antigos acabam por servir apenas como uma ferramenta narrativa (muito eficaz) de utilizar o passado como forma de legitimidade para discursos do presente.

Apesar das ligações indissociáveis entre as três áreas de conhecimento estoicas (física, ética e lógica), diversas recepções e usos que são feitos dos estoicos atualmente dão enfoque apenas às questões práticas da filosofia estoica, muito relacionadas a práticas de *coaching* que visam tranquilizar os indivíduos perante as adversidades da vida e motivar a conquistar novos caminhos. Esses usos contemporâneos do estoicismo frequentemente

²² “Across classicisms, thus, ‘classical antiquity’ — the glory that was Greece, the grandeur that was Rome — has repeatedly become a transcendent, idealized object of longing, a privileged, often institutionalized, in any case authoritative ideal — a unique space in a unique era, a monument for all time. Such idealization goes hand in hand with desire for restoration, imitation, emulation, inheritance, fulfillment, embodiment. And also with its discontents: the wish to recognize and recreate the excellence of the past in the modern world, with the very understanding of modernity as a feature that likewise can keep the classical at arm’s length, that makes the classical the very condition of modernity.” Tradução nossa.



se distanciam das ideias antigas e compreendem ideias empresariais de indivíduo e corpo em relação com o mundo sob um regime neoliberal.

No caso da Brasil Paralelo, o uso da filosofia estoica serve para criar um modelo que se alinha às premissas que a produtora busca promover sobre seu público. A ideia de empresarialização do sujeito através das práticas estoicas surge por meio da figura do sábio, aquele que perdura impassível em meio às adversidades, ascende socialmente e vive conformado à natureza. Entretanto, as concepções do estoicismo estão ali norteadas por uma constelação de convicções conservadoras, neoliberais, civilizatórias e imperialistas.

FONTES AUDIOVISUAIS

1964: O Brasil entre armas e livros. Direção: Lucas Ferrugem e Filipe Valerim. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2019. *On-line – YouTube* (51 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yTenWQHRPIg>. Acesso em 13 ago. 2024.

A FACE Oculta do Feminismo. Direção: Guilherme Freire. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2022. *On-line – Streaming* (59 min.) son., color. Acesso em: 13 ago. 2024.

AS GRANDES Minorias – Episódio 02: Geração Sem Gênero. Henrique Zingano. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2020. *On-line – YouTube* (38 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E0dcJ7JuiXk>. Acesso em: 13 ago. 2024.

PÁTRIA Educadora: Capítulo 1. Direção: Lucas Ferrugem e Filipe Valerim. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2020. *On-line – YouTube* (51 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EU5sAWPKgMc>. Acesso em: 13 ago. 2024.

FONTES DIGITAIS

CONSEQUÊNCIAS do movimento feminista - Entenda como o feminismo inverteu a Cultura Ocidental. In: **Brasil Paralelo**, 2 mai. 2022. Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/consequencias-do-movimento-feminista>. Acesso em: 18 jul. 2024.

DANUCALOV, Marcello. Será que você sabe o que é virtude e ética? In: **Brasil Paralelo**, 25 jun. 2024. Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/colunas/sera-que-voce-sabe-o-que-e-virtude-e-etica>. Acesso em: 13 ago. 2024.

FÉ e Razão podem se unir ou são opostas? Veja a opinião de João Paulo II, Freud, Santo Agostinho e outros. In: **Brasil Paralelo**, 28 out. 2022. Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/fe-e-razao>. Acesso em: 18 jul. 2024.

GOMES, Tallis. Conhecer a si mesmo não é luxo, mas uma valiosa ferramenta de gestão. In: **Brasil Paralelo**, 24 abr. 2024. Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/colunas/conhecer-a-si-mesmo-nao-e-luxo-mas-uma-valiosa-ferramenta-de-gestao>. Acesso em: 18 jul. 2024.



O QUE é estoicismo? Conheça a escola filosófica da fortaleza e do autocontrole, praticada há mais de 2.300 anos. In: **Brasil Paralelo**, 2 set. 2021a. Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/o-que-e-estoicismo>. Acesso em: 18 jul. 2024.

O QUE é feminismo? Entenda a Vasta Influência do Movimento. In: **Brasil Paralelo**, 18 nov. 2021b. Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/o-que-e-feminismo>. Acesso em: 18 jul. 2024.

O QUE é relativismo moral? É uma filosofia ou a negação dela? In: **Brasil Paralelo**, 26 abr. 2023. Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/relativismo-moral>. Acesso em: 18 jul. 2024.

NASCIMENTO, Rodrigo Barbosa; MILANEZ, Nilton. Empreender-se a si mesmo e cuidado de si: como o coaching desvirtua a filosofia estoica ao bel prazer do neoliberalismo. In: **Pórtico de Epicteto**, [S. l.], v. 4, n. 4, p. 3–12, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/Epict/article/view/16742>. Acesso em: 22 dez. 2024.

FONTES DOCUMENTAIS

ARATO. Fenômenos. Tradução e notas de José Carlos Baracat Junior (org.) *et al.* Porto Alegre: **Cadernos de Tradução**, n. 38, p. 1–84, 2016. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/cadernosdetraducao/article/view/66800>. Acesso em: 09 ago. 2024.

EPICTETO. **O Manual de Epicteto**. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão, SE: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Tradução, notas e introdução de Alexandre Pires Vieira. Montecristo Editora, 2019.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Natural Questions**. Tradução, notas e introdução de Harry M. Hine. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2010.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Sobre a brevidade da vida. Sobre a firmeza do sábio. Diálogos**. Tradução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma. Diálogos**. Tradução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROWN, Wendy. **Cidadania sacrificial: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade**. Tradução Juliane Bianchi Leão. Zazie Edições, [S. l.], 2018.

BUTLER, Shane (ed.). **Deep Classics: Rethinking Classical Reception**. London: Bloomsbury, 2016.

COUSINEAU, Luc S. 'A Positive Identity for Men?': Pathways to Far-Right Participation through Reddit's /r/MensRights and /r/TheRedPill. In: DEVRIES, Melody; BESSANT, Judith;



WATTS, Rob. (Orgs.). **Rise of the Far Right: Technologies of Recruitment and Mobilization**. United Kingdom: Rowman & Littlefield, 2021.

HARDWICK, Lorna. **Reception Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

HARDWICK, Lorna; GILLESPIE, Carol (eds.). **Classics in Post-Colonial Worlds**. New York: Oxford University Press, 2007.

LEONARD, Miriam; PRINS, Yopie. Foreword: Classical Reception and the Political. In: **Cultural Critique**, [S. l.], n. 74, p. 1–13, 2010.

MARWICK, Alice E.; CAPLAN, Robyn. Drinking male tears: language, the manosphere, and networked harassment. In: **Feminist Media Studies**, [S. l.], v. 18, p. 543–559, 2018.

MITCHELL, Lynette. Em busca da antiguidade. In: BELTRÃO, Claudia; MARQUES, Juliana Bastos; TACLA, Adriene Baron; MENDES, Norma Musco (orgs.). **A Busca do Antigo**. Rio de Janeiro: Trarepa/Nau, 2011.

MORAES, Everton de Oliveira; CLETO, Murilo Prado. A última cruzada: tempo e historicidade na série da produtora Brasil Paralelo. In: **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 15, n. 38, e0108, 2023. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180315382023e0108>. Acesso em: 13 ago. 2024.

NUSSBAUM, Martha C. **From Disgust to Humanity**. New York: Oxford University Press, 2010.

NUSSBAUM, Martha C. **Sex & Social Justice**. New York: Oxford University Press, 1999.

NUSSBAUM, Martha C. **The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2001.

PIGLIUCCI, Massimo. **Denying Evolution: Creation, Scientism and the Nature of Science**. Sunderland, MA: Sinauer, 2002.

PIGLIUCCI, Massimo; LOPEZ, Gregory. **A handbook for new Stoics: How to thrive in a world out of your control**. New York: Experiment, 2019.

RICHARDSON, Edmund. **Classics in Extremis: The Edges of Classical Reception**. London: Bloomsbury, 2019.

SAMBURSKY, Samuel. **Physics of the Stoics**. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

SILVA, Glaydson José da; GARRAFFONI, Renata Senna; FUNARI, P. P. A.; GRALHA, J.; RUFINO, R. A. N. (orgs.). **Antiguidade como presença: antigos, modernos e os usos do passado**. Prismas, 2017.

SULPRIZIO, Chiara. Why is Stoicism Having a Cultural Moment? In: **Eidolon**, 17 ago. 2015. Disponível em: <https://eidolon.pub/why-is-stoicism-having-a-cultural-moment-5f0e9963d560>. Acesso em: 19 jul. 2024.



TAUB, Liba. **Ancient Greek and Roman Science: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2023.

THE POSTCLASSICISMS Collective. **Postclassicism**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2020.

WILLIS, Ika. **Reception**. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2018.

ZUCKERBERG, Donna. The Angriest Stoics. In: ZUCKERBERG, Donna. **Not All Dead White Man: Classics and Misogyny in the Digital Age**. Cambridge: Harvard University Press, 2018.



DE JÚLIO CÉSAR À *DIUUS IULIUS*: CÍCERO E A DIVINIZAÇÃO DE CAIO JÚLIO CÉSAR (46-42 A.C.)

FROM JULIUS CAESAR TO *DIUUS IULIUS*:
CICERO AND THE DIVINIZATION OF GAIUS JULIUS CAESAR (46-42 B.C.)

Jonathan Cruz Moreira¹

RESUMO

Nos idos de março de 44 a.C., a ditadura de Júlio César, iniciada em 49 a.C., chegou ao fim com seu assassinato, apunhalado 23 vezes na Cúria de Pompeu. Esse evento deu início a um período de acomodação entre seus assassinos e aqueles que reivindicavam seu legado. Parte desse processo incluiu a aprovação de suas leis e honrarias, culminando em sua divinização, iniciada em 46 a.C. e consolidada em 42 a.C., com a construção de seu templo no Fórum Romano. Este artigo reflete sobre a divinização de César, analisando especialmente as cartas de Cícero, que estava envolvido nos debates teológicos e filosóficos de sua época. Observa-se que, no final da República, a relação entre homens e deuses passou por transformações significativas, com conexões pessoais e familiares ao divino sendo usadas como legitimadoras de poder. No caso de César, as honras divinas entraram em conflito com projetos de memória promovidos por seus opositores, que buscavam justificar sua morte por meio da acusação de tirania.

Palavras-Chave: religião romana; divinização; Caio Júlio César.

ABSTRACT

In the Ides of March of 44 BCE, Julius Caesar's dictatorship, which had begun in 49 BCE, came to an end with his assassination, when he was stabbed twenty-three times in the Curia of Pompey. This event initiated a period of accommodation between his assassins and those who claimed his legacy. Part of this process included the ratification of his laws and honors, culminating in his divinization, which began in 46 BCE and was consolidated in 42 BCE with the construction of his temple in the Roman Forum. This article examines Caesar's divinization, focusing particularly on Cicero's letters, as he was deeply engaged in the theological and philosophical debates of his time. It is observed that, by the late Republic, the relationship between humans and gods underwent significant transformations, with personal and familial connections to the divine increasingly used as legitimizing factors of power. In Caesar's case, divine honors clashed with alternative memory projects promoted by his opponents, who sought to justify his assassination through accusations of tyranny.

Keywords: Roman religion; divinization; Gaius Julius Caesar.

A divinização de um mortal é um tema de difícil compreensão no mundo contemporâneo, seja no senso comum, seja na historiografia. Ittai Gradel (2002, p.69.), comentando sobre as honras divinas conferidas a Júlio César entre 46 a.C. e 44 a.C., as classifica como uma divinização em vida, mas cujo significado se distancia sobremaneira do que se pode considerar divino no mundo judaico-cristão. O autor afirma que o ponto importante nestas homenagens é o de expressar um *status* super-humano de poder, uma

¹ Doutor em História pelo PPGH/UNIRIO. Artigo elaborado para a disciplina Religião, Conhecimento e Cosmologia, ministrada pela Professora Dra. Claudia Beltrão da Rosa, na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO. Contato: jonathan.cruzmoreira@edu.unirio.br



divindade em sentido relativo. A concepção de um homem tornado deus no sentido dado por Gradel é complexa para modernidade, habituada a uma fronteira estanque entre céu e terra, divino e humano, mas cujas linhas divisórias estavam mais e mais turvas na Roma do século I a.C., de modo que o tema, a possibilidade de que humanos se tornassem ou não deuses era parte do debate intelectual do tempo.

Este artigo propõe uma reflexão sobre o intrincado processo de elevação de Caio Júlio César, cônsul em 59 a.C. e ditador de Roma entre 49 e 44 a.C., o *Diuus Iulius*, considerado um entre outros deuses e, de certo modo, inaugurando o que seria o culto imperial posteriormente. Embora seu templo fosse inaugurado apenas em 42 a.C., as homenagens que culminariam na divinização de César teriam início em 46 a.C., ou seja, 2 anos antes de seu assassinato por outros senadores na Cúria de Pompeu, nos Idos de Março. Buscaremos observar estes processos com os olhos e a pena de Marco Túlio Cícero, orador e político que fazia forte oposição ao ditador, embora gozasse de uma posição e interlocução privilegiadas. Daremos preferência às suas cartas, buscando observar, onde couber, quais as atitudes do orador diante das honras divinas conferidas à César antes e após a morte, mediadas também por discursos, como as *Filípicas* (44 a.C.), ou diálogos como *De Natura Deorum* (45 a.C.). Consideramos que Cícero critica a divinização de César, mas que seu principal foco não era religioso, e sim, político. Concordamos com Katharina Volk quando a autora afirma que o que de fato preocupava Cícero não era que César tivesse um templo e um sacerdote seus, mas sim o perigo real de que se tornasse rei, uma vez que a divinização, do ponto de vista religioso, embora fosse um tema espinhoso, não era estranho a Cícero (VOLK, 2021, p.107).

Após a morte de César, Cícero preocupava-se com a memória do episódio, sobre como a morte de César seria lembrada. Este artigo divide-se, em primeiro lugar, na questão da posição de Cícero no tema da divinização. Havia uma posição clara do orador? Quais as condições filosóficas e teológicas que permitiram que a divinização de César fosse considerada? Em seguida, abordaremos o processo de divinização de Júlio César e suas principais fases, apresentando como estas fases eram tratadas por Cícero em suas cartas, bem como em seu discurso contra Marco Antônio, em 44 a.C. Por fim, trataremos de outra frente da divinização de César, a que respondia a uma suposta demanda popular, seja na construção de um altar clandestino no fórum, seja pela progressiva e intensa associação do seu jovem filho adotivo, Otaviano, à imagem do pai, como elevado aos céus na forma de uma estrela, poucos meses após sua morte.

Parte importante do debate sobre a divinização foi proposta por Marco Túlio Cícero em sua obra *De Natura Deorum*, na qual, o estoico Balbo, o epicurista Veleio e o acadêmico



Cotta debatiam temas que expunham as diferenças entre suas escolas de pensamento e sua relação com os deuses. A obra é vista, muitas vezes, como um testemunho da opinião de Cícero sobre a apoteose e suas contradições nos complicados anos 40 a.C. Vejamos como alguns de seus principais argumentos sobre o tema são expostos. Sobre a possibilidade ou não da divinização de seres humanos, Veleio traz a tradicional visão epicurista da distância dos deuses do mundo humano, e nega a possibilidade de que homens possam tornar-se deuses, embora admita posteriormente que Epicuro tenha alcançado esta posição (Cic. *Nat. D.* 38-39; 1.43).²

O debate então coloca em choque Cotta e Balbo. Balbo, o estoico, defende que não apenas que qualidades abstratas, forças da natureza e benefícios eram venerados entre os gregos, mas os antepassados dos romanos acertadamente consideravam tais benefícios, como saúde (*Salus*), a confiança (*Fides*), e a concórdia (*Concordia*), a colheita (*Ceres*) e mesmo o vinho (*Liber*) eram tão divinos que só poderiam ter origem entre os deuses e que, assim, deveriam ser reverenciados de forma divina: “A própria coisa, na qual há um grande poder, é chamada de forma que esta mesma é nomeada como deus.”³ Balbo, então, vai além, e considera que homens que demonstravam estes mesmos benefícios divinos também eram elevados aos deuses pela vontade dos homens, tais como Rômulo (Quirino), Hércules, Esculápio, Castor e Pólux.⁴

Por fim, Cotta, o neacadêmico, confronta a possibilidade da apoteose como uma influência do grego Euêmero, cuja doutrina de divinização de seres humanos destruía a base da religião tradicional, na qual os deuses eram imortais. Os túmulos dos deuses, como afirma o personagem, seriam algo contrário à religião (*religione abhorrent*), parte de uma superstição, e questiona Balbo: Se há a apoteose, como ela ocorre e por que ela não ocorre mais?⁵ Parte da historiografia considerou a opinião cética de Cotta como a expressão da opinião de Cícero sobre o tema (COLE, 2013, p.150, n3).⁶ Outros, como Spencer Cole

² *Ea qui consideret quam inconsulte ac temere dicantur, venerari Epicurum et in eorum ipsorum numero de quibus haec quaestio est habere debeat. Solus enim vidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem inpressisset ipsa natura. quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum, quam appellat πρόλημψιν Epicurus id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest. quouis rationis vim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri de regula et iudicio volumine accepimus. Tradução nossa.*

³ Cic. *Nat. D.* 1.60-61: *Tum autem res ipsa, in qua vis inest maior aliqua, sic appellatur ut ea ipsa vis nominetur deus.*

⁴ Cic. *Nat. D.* 2.62.

⁵ Cic. *Nat. D.* 3.42: *Quam ob rem agnosco me necessitati cedere atque adductum ut credam nec id fieri posse sine deorum numine. Sed quaero cur idem isti, qui ex hominibus ad deos pervenerunt, postea numquam esse factum dicatur?;*

⁶ Para bibliografia sobre este ponto de vista. Koortbojian considera que Cotta transmite, sim, a opinião de Cícero, porém apenas no que se refere à natureza divina de Júlio César (KOORTBOJIAN, 2013, p.4).



(COLE, 2013, p.149-184), por outro lado, consideram que a visão de Marco Túlio Cícero não estava expressa pelo personagem cético do diálogo mas que, tal como o diálogo em si, estava aberto a diferentes opiniões sobre a divinização dos humanos. É possível considerar que o ambiente social, filosófico e político daquele tempo tivesse confundido ou aproximado cada vez mais o divino e o humano, e que Cícero estava imerso na questão e era, ao mesmo tempo, partícipe dela (VOLK, 2021, p.291). Embora Cotta, em Cícero, sugerisse que a divinização era algo arcaico e que não fazia mais parte do seu mundo, o próprio Cícero havia sido objeto de homenagens divinas quando de seu período na Ásia.⁷ Assim como seu personagem Balbo, Cícero já havia defendido, em 63 a.C., a apoteose de Rômulo aos deuses *ob virtutem*, ou seja, a partir da virtude, e em seu *De re publica*, Cícero demonstrava crer que a virtude permitia que pessoas de excelência ascendessem aos céus.⁸

Mesmo em sua vida particular Cícero sugere ter uma opinião complexa sobre o tema. Em 45 a.C., após a morte prematura de sua filha, Túlia, em fevereiro de 45 a.C., Cícero confienciava ao amigo Ático que pretendia construir não um túmulo apenas, mas sim um altar (*fanus*) em honra sua filha. Sua principal preocupação, revelam suas cartas do período, não era a de incorrer em alguma crítica, embora sugira possível, mas em tornar inequívoco que não era um túmulo, e sim, um alta (Cic. *Att.* 12.36: *Sepulcri similitudinem effugere non tam propter poenam legis studeo quam ut maxime adsequar ἀποθέωσιν*). A dor da morte da filha e o interesse em honrá-la de forma divina ocupava a mente de Cícero de modo que repassava com preocupação as questões práticas, como onde colocar o altar, visto que poderia vender suas propriedades, e qual o local mais frequentado (*celebritatem*), uma vez que sonhava em ter o espaço conhecido. Como interpreta Michael Koortbojian (2013, p. 2 – 3), Cícero queria que o local se tornasse um objeto de culto, um memorial da apoteose (ἀποθέωσιν) da filha. Optou por sua fazenda em Túsculo, mas aparentemente seu plano terminaria abortado pela morte de César e, depois, por sua própria morte.⁹ As influências do tempo que marcavam Cícero e eram marcadas também por ele no que se refere à divinização, como destaca Katharina Volk, eram múltiplas, e no caso da apoteose de Júlio César, tratou-se da interlocução de desenvolvimentos políticos e de novas teorias e práticas religiosas e filosóficas (VOLK, 2021, p.292).

O tema da divinização de Júlio César é, na historiografia, um debate de difícil solução. Embora as nossas fontes não sejam de todo lacônicas a respeito, ou são posteriores ao processo e diretamente influenciadas pela origem grega dos autores e pelo culto imperial, ou são de difícil interpretação. Soma-se a isso, o que Ittai Gradel chama de um excessivo

⁷ cf. WEINSTOCK, 1971, p. 290; VOLK, 2021, p. 294; Cic. *Q.Fr.* 1.1.26; *Att.* 5.21.6.

⁸ Cic. *Cat.* 3.2; *Rep.* 1.12; 64; 2.17; 6.13.

⁹ Cic. *Att.* 12.36-37.



cuidado dos autores modernos ao considerar de difícil compreensão o movimento do tempo, ou de admitir Júlio César como um homem considerado com atributos divinos, posteriormente confirmados pelos triúnviros após sua morte. Para o autor, a incredulidade da historiografia moderna se deve sobretudo a uma interpretação cristã das fontes, na qual a dicotomia entre deus *versus* homem é superestimada (GRADEL, 2002, p.58). Chama a atenção, por outro lado, o fato de que o templo de *Diuus Iulius* e todo o aparato religioso no que se refere ao culto à César tenha tomado forma não apenas após a sua morte, mas como consequência de desenvolvimentos políticos posteriores. É possível considerar que César era reverenciado como um deus ainda em vida? Quais informações Cícero nos traz sobre o processo que culminou no novo deus?

O oferecimento de culto a mortais, vivos ou já mortos em Roma, na altura da morte de César, possuía alguns precedentes. Tibério e Caio Graco, quando assassinados entre 133 a.C. e 121 a.C., teriam recebido honras divinas e oferendas. C. Mário, mesmo em vida, também havia recebido libações em homenagem à sua vitória contra os Cimbrós e Teutões no fim do séc. II a.C., e pouco depois Marco Mário Gratidiano também teria feito jus a cultos populares associados ao culto aos *Lares compitales* (FLOWER, 2017). Stefan Weinstock apresenta uma longa seleção de casos nos quais oferendas e honras divinas foram oferecidas de maneira privada a generais e magistrados romanos, o que, segundo o autor, partia de uma influência combinada de elementos das homenagens funerárias tradicionais romanas, e de cultos gregos a heróis e reis, estátuas em monumentos funerários, oferendas familiares e festividades em honra aos ancestrais (*Diui parentum*, WEINSTOCK, 1971, p. 288-291).

As honras divinas conferidas a e por romanos nos turbulentos anos 40 a.C. representam um processo de transformação na cosmovisão latina sobre a relação entre deuses e homens. Katharina Volk chamou este processo de cooptação do cosmos, do qual um aspecto importante era um aumento do uso de procedimentos religiosos bem estabelecidos para interesses políticos. Segundo a autora:

Por definição, o culto estatal dizia respeito ao bem-estar do todo o povo romano; uma vez que, no entanto, no final da República a classe dominante estava fraturada e num estado de conflito perpétuo, os indivíduos começaram cada vez mais a reivindicar o apoio divino para si próprios e para as suas próprias iniciativas, ao mesmo tempo que sustentavam que os seus oponentes não tinham a aprovação dos deuses (VOLK, 2021, p. 244).

Religião e Estado, em Roma, eram indissociáveis, uma vez que a observância criteriosa dos procedimentos religiosos era a própria garantidora do Estado, e os cargos religiosos eram honras disputadas pela classe dirigente. Assim, embora não fosse um fenômeno inédito, a cooptação da autoridade religiosa e suas práticas intensificou-se,



tornando-se parte central de debates e polêmicas, ou como associação direta de uma família ou um indivíduo.¹⁰ Mais do que isso, segundo Volk, Roma passava por transformações importantes que permitiram as condições para que honras divinas fossem dadas a homens. Para a autora, pode-se observar ao menos quatro aspectos deste processo que se desenrolava desde o séc. II a.C.

Em primeiro lugar, a partir do séc. II a.C. e, com ainda mais intensidade, no séc. I a.C., a rivalidade política crescente acabava por observar nas estritas regras que regiam as práticas religiosas, obstáculos às suas próprias agendas. Com isso, mais intervenções nas práticas tradicionais, como a observação dos auspícios, o oferecimento de sacrifícios e outros procedimentos que faziam parte da intrincada relação entre religião e Estado eram ou utilizadas como ferramenta política, ou eram burladas de diferentes maneiras. Volk destaca, por exemplo, o impasse criado durante o consulado de Júlio César em 59 a.C. no qual seu adversário e colega, cônsul M. Bíbulo passou a publicar suas observações do céu (*de caelo seruare*) a partir de sua casa, reafirmando seu direito enquanto cônsul, e cobrindo com um véu de desconfiança as iniciativas legislativas que foram levadas à cabo enquanto o cônsul olhava os céus. A disputa levaria a apresentação, no tribunato da plebe de P. Clódio, de legislação que restringia o direito dos magistrados ao *obnuntiatio*, ou seja, a prática de interromper trabalhos públicos a partir dos auspícios (VOLK, 2021, p.246).¹¹

Em segundo lugar, novas crenças e práticas religiosas se proliferavam e, entre a classe dirigente, o contato entre o cosmos e os homens tornava-se cada vez mais direto. O aproveitamento de formas pessoais de predições e adivinhação como a astrologia, seduziam a classe dirigente romana na busca por respostas sobre seu destino pessoal. Na África, no auge da guerra contra Jugurta, C. Mário teria buscado respostas sobre seu futuro militar e político em oráculos de Útica.¹² Décadas depois, segundo Salústio e Cícero, um dos conjurados de Catilina, P. Cornélio Lêntulo Sura, era movido pela crença em uma profecia de que ele seria o terceiro Cornélio a exercer o poder sobre Roma. Havendo ou não tal profecia, a crença das nossas fontes na sua possível existência atesta o quão comum havia

¹⁰ L. Cornélio Sula, retornado da campanha na Ásia, passou a nomear a si próprio *Epaphroditus*, ou protegido de Afrodite, razão de sua sorte ou *felicitas*, nos anos 80 a.C. Júlio César traçava a origem de sua família desde a própria Vênus, a quem dedicou um templo posteriormente, não atoa chamado Vênus *genetrix*. O futuro Augusto buscava associar-se a Apolo, enquanto Marco Antônio se dizia um descendente direto de Hércules. Em um dos muitos episódios de embate entre Cícero e P. Clódio, o segundo acusava Cícero de dizer a que era ele mesmo o próprio Júpiter e irmão de Minerva. Ao que Cícero respondeu com a acidez que lhe era peculiar, que Minerva não era irmã de Júpiter, mas que ao menos, se ele havia feito isso, reivindicava para si uma irmã virgem, coisa que Clódio não permitiria acontecer, lembrando os boatos de incesto que caíam sobre ele (Cic. *Dom.* 92).

¹¹ Sobre a lei proposta por Clódio sobre o tema, ver Mitchel, 1986.

¹² C. Mário teria buscado o oráculo, já munido de um profundo interesse em candidatar-se ao consulado contra a vontade de Mételo, então comandante na África. O oráculo então o teria assegurado que todos os seus desejos seriam realizados. Sall. *Jug.* 63-4; Ver Volk, 2021, p. 248.



se tornado a busca pessoal por respostas nos astros, tendência que explica o sucesso de publicações astrológicas como os *phaenomena*, de Aratus, traduzidos por Marco Túlio Cícero.¹³

A publicação de Cícero se somava também, a uma miríade de publicações de caráter antiquário que se dedicavam a antigas tradições religiosas e práticas como a *disciplina etrusca*, sobre leis religiosas e a observação dos auspícios. Estas publicações não se limitavam a membros da classe dirigente ativos em colégios sacerdotais, mas eram publicados e difundidos por outros pensadores, o que nos leva ao terceiro e último aspecto, o da construção de ideias científicas e filosóficas sobre o cosmos, frequentemente em choque com crenças religiosas tradicionais. A resposta a isso, segundo Volk, é o que a autora chama de balcanização, ou seja, a compartimentação da elite dirigente e religiosa romana entre o que eram crenças científicas da época, e a ortopraxia dos costumes religiosos de Estado, que permitiam que diferentes compreensões do cosmos, como aquelas expressas por Cícero em seu *De Natura Deorum*, convivessem com uma escrupulosa manutenção das tradições e procedimentos (VOLK, 2021, p. 252-253).

Neste complexo conjunto de transformações, Cícero também expunha em suas publicações parte das concepções sobre a possibilidade de que mortais ascendessem aos céus, coabitando entre os deuses. Como vimos acima, em *De Natura Deorum*, diferentes abordagens teólogo-filosóficas eram colocadas em debate. Já em seu famoso *Sonho de Cipião*, parte de *De Re Publica*, Cícero apresenta P. Cornélio Cipião Emiliano, general romano envolvido nas campanhas da Hispânia, sonhando com a aparição de seu pai, P. Cornélio Cipião Africano, conquistador de Cartago. No sonho, Africano exorta o jovem a seguir o caminho da piedade e do sacrifício à pátria, caminho por meio do qual os grandes homens, cuja alma é da mesma substância de outras chamadas celestiais como as estrelas e constelações “*iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis*”, poderiam então desprender-se do corpo assim, em meio à Via Láctea, conviver com os outros deuses e os astros “*ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum [...] orbem lacteum*”.¹⁴ Como demonstra o Sonho que Cícero compõe à Cipião, havia, ao menos entre alguns grupos, a crença de que os grandes homens poderiam ser deuses. A concepção reforçada por uma aproximação

¹³ VOLK, 2021, p. 248; Sall. *Iug.* 47; Cic. *Cat.* 3.9. Cícero comenta também que tanto César quanto Pompeu buscavam respostas sobre o final da guerra em astrólogos, embora ambos tenham recebido promessas de um futuro longo e brilhante, não foi isso que o destino os reservou. Cic. *Div.* 2.99.

¹⁴ “E ele recebeu uma alma daqueles fogos eternos que vocês chamam de estrelas e planetas [...] Tal vida é o caminho para os céus, para aquela reunião daqueles que completaram suas vidas terrenas e foram libertados do corpo, e que jazem naquele lugar que você agora vê [...] e que vocês na terra, tomando emprestado um termo grego, chamam de Círculo Lácteo”. Cic. *Rep.* 6. 15-17.



cada vez mais personalíssima do divino, suas atribuições e características, encontra seu ápice nas honras conferidas à Júlio César ainda em vida¹⁵.

As honras divinas conferidas à César, veremos, não tinham rival na memória cultural de Roma. Elas devem, porém, ser compreendidas neste mesmo contexto, envolto ainda em uma névoa de incertezas sobre o curso da ditadura de César, e sobre as atitudes de um senado ainda substancialmente anti-cesariano (GRADEL, 2002, p.52).¹⁶

Três fases podem ser observadas nas honras conferidas a César. A primeira delas, logo após a vitória em Tapsus, foi a dedicação de uma estátua no Capitólio, com os pés pousados sobre um globo terrestre; uma carruagem voltada à Júpiter e a inscrição, na base da estátua, ἡμίθεος, semideus.¹⁷ A inscrição, defende Gradel, foi traduzida por Cássio Dio de um original latino, algo como *Senatus Populusque Romanus Diui Caesaris*¹⁸. A conclusão de Gradel, reputa o autor, é relevante, pois contribui para o argumento de que, de certo modo, a divinização ocorreu mais cedo do que 42 a.C. (GRADEL, 2002, p.52). David Wardle, por sua vez, argumenta que há comentários em latim sobre a inscrição que confirmam o termo grego empregado por Dio, o que significa que a base da estátua carregava a inscrição em grego. A natureza da inscrição é relevante na medida em que também caracteriza o próprio monumento. A inspiração religiosa helenística tornava-se ainda mais patente e, de certo modo, perigosa. Não surpreende, portanto, que César tenha recebido as honras *in absentia*, e teria feito apagar a inscrição (WARDLE, 2009, p.106).

Sobre esta estátua, Cícero faz uma única referência, não em suas cartas, mas no discurso em favor de Deiotário, no qual sugere, de forma astutamente laudatória a César, que sua estátua, uma em especial, era alvo de críticas e objeto de desconfianças, que Zanker crê se tratar da estátua de César como semideus (ZANKER, 2009, p. 290).

Em uma segunda fase, após 45 a.C. e a vitória em Munda, César foi honrado com uma estátua em marfim, a ser mantida no templo de Quirino. A estátua era carregada nos jogos e, em cartas, Cícero comentava com ironia a presença de César carregado entre os deuses. Em carta a Ático, de 26 de maio de 45 a.C., Cícero ironizava o fato de não ter enviado uma carta que César esperava receber dele: “Bom, agora, você acha que esse

¹⁵ Assim como Cícero, César também estava a par dos debates astrológicos e filosóficos do seu tempo, tendo ele próprio participado da adaptação do calendário romano cuja irregularidade, já que contava com um ano de 355 dias com um mês a mais intercalado de tempos em tempos e regido pelos pontífices frequentemente resultava em polêmicas religiosas e políticas. O ano juliano, com 365 dias e 366 dias a cada quatro anos, alinhado ao ano solar, seria defendido por César em seu já perdido *De Astris* (VOLK, 2021, p. 248).

¹⁶ Zecchini (2001, p. 59), destaca o fato de que é difícil supor que parte significativa do senado teria simplesmente passado a simpatizar com o ditador após Tapsus, em 46 a.C.

¹⁷ Cf. GRADEL, 2002, p. 54; ZECCHINI, 2001, p. 47; WEINSTOCK, 1971, p. 281-287; WARDLE, 2009, p. 106; VOLK, 2021, p.287.

¹⁸ Do senado e o povo Romano ao Divino César. *Tradução nossa*.



deus da procissão, esse colega de quarto de Quirino, é capaz de se sentir gratificado pelas cartas equilibradas que eu devo escrever?” Cícero afirmava que não era a adulação que o impedia, nem a desonra, mas a pura e simples falta do que dizer, afinal, não era nem um jovem ambicioso, nem outro eloquente que buscava manter seu espaço (Cic. *Att.* 13.28). Poucos dias antes, em outra conversa com Ático, comentava que soube que seu amigo seria vizinho de César, provavelmente citando novamente o templo de Quirino, completando com uma pitada de humor que preferia que César dividisse templos com Quirino do que com Salus, o deus que representava a saúde, claramente não desejando boa sorte ditador (Cic. *Att.* 12.45). No mês de julho, provavelmente durante os *Ludi Apollinaris*, Cícero comentaria novamente a estátua de César em procissão, agora criticando a procissão como um todo, mas comemorando que a estátua de César não teria recebido tantos aplausos, mesmo carregada ao lado da Vitória, dando à deusa tão mau vizinho (Cic. *Att.* 13.44). As críticas feitas por Cícero mostram, às vezes com bom humor, uma progressiva adulação à César, certamente irritante, mas que não parece, a partir de Cícero, significar uma imediata divinização.

Há discussões sobre a inscrição presente na base desta imagem. Cássio Dio nos traz a informação de que, na base da estátua, estava a inscrição *deus invicto*, no grego, Θεῶ ἀνικῆτω. Para Duncan Fishwick (1975, p. 62-63) e Gradel (2002, p. 62-63), a inscrição teria a intenção de associar César a Rômulo, já representado como Quirino. César estaria, então, ainda mais próximo do fundador da cidade. Koortbojian, porém, coloca um questionamento importante. Se César, como afirma Dio, teria mandado apagar a inscrição que o marcava como semideus, por qual razão teria mantido outra, que o considerava deus? (KOORTBOJIAN, 2013, p. 87). Uma resposta prática está em Giovanni Zecchini, que nos lembra que a inscrição estaria na forma dativa, não nominativa, o que significa que o mais provável é que fizesse referência ao deus invencível, Quirino, cuja associação familiar com os *Iulii* remontava a Alba Longa (ZECCHINI, 2001, p. 46).

A terceira fase entre as honras divinas recebidas por César é comentada por Cícero não nas cartas, mas em um de seus discursos contra Marco Antônio, proferido por volta de 19 de setembro de 44 a.C. Em uma das suas *Filípicas*, Cícero diz (Cic. *Phil.* 2.110):

E você é então diligente em fazer honra à memória de César? Você o ama mesmo agora que ele está morto? Que maior honra ele obteve do que ter uma almofada sagrada (*pulvinar*), uma imagem (*simulacrum*), templo (*fastigium*) e um sacerdote? (*flamen*) Como então Júpiter, Marte e Quirino têm sacerdotes, assim também Marco Antônio é o sacerdote do deus Júlio. Por que então você demora? Por que você não é empossado? Escolha um dia; selecione alguém para inaugurar você; somos colegas; ninguém



recusará. Oh, homem detestável, seja você o sacerdote de um tirano ou de um homem morto!¹⁹

Algumas das honras divinas às quais Cícero faz referência, como o *simulacrum*, ou estátuas, ou *pulvinar*, a almofada sagrada que carregava as estátuas dos deuses nos jogos, já haviam sido conferidas desde 46 a.C. Outras eram recentes, e datavam dos últimos meses de vida do ditador, tais como a nomeação de um *flamen*, um sacerdote, que seria Marco Antônio. Cássio Dio comenta com mais detalhes, afirmando que um templo teria sido aprovado em honra não diretamente a César, mas à *Clementia Caesaris*. Segundo o historiador grego, a *sellae* dourada de César e uma coroa também seriam colocadas nos jogos, um novo colégio sacerdotal seria inaugurado junto aos Luperciais em homenagem à César, e os senadores passariam a chamá-lo Júpiter Júlio.²⁰

Cícero aqui não critica a divinização de César em si. A crítica está em Marco Antônio e tem como principal alvo o fato de que Antônio manipulava os decretos aproveitando-se da posição de cônsul e mesmo da morte do ditador, ignorando partes das leis de César, acrescentando outras e mesmo se negando a pôr em prática leis que ele mesmo havia proposto anteriormente. Em cartas, Cícero confidenciava a Ático que Marco Antônio explorava a posição que tinha para incluir seus próprios desígnios valendo-se da aprovação dada pelo senado aos atos de César. (Cic. *Att.* 14.12; Cic. *Att.* 15.4; Cic. *Att.* 15.11; Cic. *Fam.* 12.23). No discurso, o orador lança mão do fato de que, embora Marco Antônio se apresente como um defensor do legado do ditador caído, ele recuava em pôr em prática tais honras divinas.

Embora Gradel considere a lista dada por Cícero como uma evidência inequívoca de que houve uma tentativa de divinizá-lo ainda em vida, já que aqui estavam presentes todo o aparato religioso necessário (GRADEL, 2002, p.5), outros autores vão considerar central o fato de que Cícero também deixa claro que a parte mais relevante para a criação do culto, o *flamen* e o colégio sacerdotal, não foram inaugurados. O templo, se aprovado, fazia referência a um atributo de César, *clementia*, mas, no entanto, não seria dedicado a César e também não foi construído. O colégio sacerdotal não foi organizado. Cícero ainda lembra que um dia a mais nos jogos, provavelmente os *Ludi Romani* em meados de setembro, seria incluído em honra a César, e sequer esta inovação de Marco Antônio era respeitada, menos ainda o *pulvinar* com a estátua de César. Era flagrante, denunciava Cícero, o uso pessoal da religião por Marco Antônio: “Ou tire a religião em todos os casos, ou preserve-a em todos os

¹⁹ Koortbojian compreende o termo *fastigium* não como templo, mas como casa pública mantida com fundos públicos (KOORTBOJIAN, 2013, p.105).

²⁰ Cic. *Phil.* 2. 43. 110 (19 de setembro de 44); Cass. Dio 44. 4ff.; App. *BCiv* 2. 106; Suet. *Caes.* 76.1; 84.



casos.”²¹ Por fim, Cícero lembra que ele próprio não havia aprovado nada disso. Mas, Marco Antônio sim. Qual seria, então, a razão para que defendesse alguns atos de César, e ignorasse outros?²²

A resposta parece simples e Cícero sabia muito bem. Otaviano estava de volta à Roma desde abril, e sua rivalidade com Marco Antônio crescia (Cic. *Att.* 16.8; 16.11). Aprovar honras desta natureza à César seria também considerar Otaviano, filho adotivo de César, o filho de um deus. Marco Antônio e Otávio exemplificavam àquela altura a disputa descrita por Volk sobre a cooptação de atributos e simbologias divinas (KOORTBOJIAN, 2013, p. 36; VOLK, 2021, p. 289).

Por fim, é importante considerar porque, afinal, Marco Antônio àquela altura não era um *flamen* de César. Apenas sob os triúmviros Marco Antônio seria inaugurado como tal, em janeiro de 42 a.C.²³ Segundo Gradel, o momento conturbado logo após a morte de César impediu os trabalhos (GRADEL, 2002, p. 58). O discurso de Cícero, porém, nos chama atenção no tom provocativo com o qual cita as possíveis honras divinas, sobre as quais trata de forma jocosa em suas cartas. Ao desafiar Marco Antônio a buscar sua inauguração definitiva, além de impor um dilema contra o rival, Otaviano, Cícero sugere ser um passo claramente perigoso e politicamente impopular tornar-se *flamen* de um tirano ou de um homem morto.²⁴ Gradel tem razão ao afirmar que aceitar as honras vindas do senado impunha um equilíbrio delicado. A negativa podia e era vista frequentemente como ofensa, e mesmo Cícero sugere em suas cartas que uma grande quantidade de aduladores cercava César (GRADEL, 2002, p.59; Cic. *Att.* 13.28; Cic. *Att.* 12.45). Embora, como afirma Cássio Dio, César aceitasse algumas e negasse outras honrarias, o ditador, ao que parece, nunca aceitou de fato os títulos seja de *rex* seja de *deus*, e mesmo foi crítico a ponto de rasurar um de seus monumentos que fazia referência a um caráter divino ou semidivino. Wardle lembra, ainda, que César na qualidade de pontífice máximo poderia ter tomado providências necessárias para inaugurar o colégio sacerdotal, o templo e Marco Antônio como seu *flamen*. Embora Wardle vá além e considere que havia uma intenção de César de aprovar uma divinização após a morte, é difícil observar qualquer plano real do ditador, e a evidência ciceroniana não corrobora também tal hipótese (WARDLE, 2009, p.107). De fato, Cícero nos mostra uma especial preocupação com os atos legais de César, prontamente aprovados quase sem resistência no dia 17 de março, alguns dias após os Idos de março.²⁵

²¹ Cic. *Phil.* 2.110: *Aut undique religionem tolle aut usque quaque conserva.*

²² Cic. *Phil.* 2.111: *Sed tu qui acta Caesaris defendis quid potes dicere cur alia defendas, alia non cures?*

²³ Cass. Dio. 47.18; Suet. *Div. Iul.* 88.

²⁴ Cic. *Phil.* 2.110. *Sive quod tyranni sacerdos es sive quod mortui.*

²⁵ Cic. *Att.* 14.4. Confirmação dos *Acta* de César: Cic. *Phil.* 1.15-26; 3.30.



Sobre a divinização de César, Zecchini traz um argumento interessante. O autor dá crédito à passagem de Cássio Dio na qual César teria recebido sem levantar-se, no templo de Vênus, o comunicado do senado que trazia diversas honrarias votadas e aprovadas em sua ausência (Cass. Dio. 44.8). Segundo o autor, esta atitude interpretada como desdém sugere uma reação às vezes fria, às vezes de oposição por parte de César, talvez consciente do que também afirmava Cássio Dio, que parte das honrarias conferidas a César tinham de fato o interesse de torná-lo odiado o quanto antes (ZECCHINI, 2001, p.59):

Não me parece legítimo negar a priori a fiabilidade desta linha de defesa, que apresenta César em desacordo com o Senado e quase esmagado pelas contínuas iniciativas honoríficas tomadas em relação a ele: é difícil que em tão pouco tempo, o Senado de Roma, massivamente anti-cesariano, foi reduzido a ser completamente aquiescente e em perfeita harmonia com o ditador.

O argumento de Zecchini, de que ao menos parte das honras divinas conferidas a César tinham como objetivo caracterizá-lo como cobiçoso ou expô-lo ao ridículo parece ir de encontro com a informação de Cássio Dio de que muitas outras honras excessivamente extravagantes eram propostas.²⁶ O tema não parece ter uma resposta definitiva. É provável que houvesse, por outro lado, uma multiplicidade de intenções por trás das honras divinas dadas a César e, por parte de César, um balanço calculado em aceitá-las, com todos os lados sentindo o terreno conforme suas intenções. Algumas das honrarias, como uma estátua entre os reis de Roma no Capitólio, por exemplo, permitiam e ainda permitem múltiplas interpretações (Cass. Dio. 43.45; WEINSTOCK, 1971, p.145; GRADEL, 2002, p. 60). É bem verdade, porém, que se a intenção de parte de seus adutores fosse a de caracterizar César como alguém que ambicionava a tirania, instigando possíveis algozes, o plano foi bem-sucedido. Os efeitos da morte repentina de César e o acúmulo de honrarias públicas de caráter semidivino, porém, podem ter iniciado um processo difundido para além das estreitas fronteiras da elite senatorial. Como afirma Weinstock (WEINSTOCK, 1971, p. 281-287), na cultura helenística, líderes políticos eram honrados como deuses, e após a morte de César, ao menos dois episódios sugerem um interesse popular em consolidar a divinização de Júlio César, o que viria de encontro a interesses políticos do jovem Otaviano, já em 44 a.C.

Pouco após o caótico funeral de Júlio César, um monumento foi erigido por um certo Amácio, que afirmava ser neto do antigo general Caio Mário.²⁷ O suposto neto do general,

²⁶ Tais como o direito de deitar-se com quaisquer mulheres que quisesse, por exemplo. Cass. Dio.44.7.

²⁷ Segundo Cyril Courrier, Amácio teria sido um liberto, pertencente ao que chama de plebe média, ou seja, uma camada da plebe ligada aos negócios urbanos que conquistou um padrão de vida que lhe



além do altar, teria reunido entorno de si um grupo de indivíduos que perseguia os assassinos de César pela cidade (App. *BCiv.* 2.1-6; Cic. *Att.* 14.5). A forma deste monumento é difícil precisar, embora pareça claro que foi instalado no espaço da pira funerária de César. Segundo Cássio Dio e Apiano, tratava-se de um altar (*bomos*, Cass. Dio. 44.51.1; App. *BCiv.* 3.1.2). A descrição de Suetônio é mais detalhada, e descreve uma coluna em mármore numídico, de aproximadamente 20 pés de altura com a inscrição *Parentis Patriae*. Aos pés do monumento, segundo Suetônio, eram feitos sacrifícios, votos e juramentos. Concordamos com Koortbojian (2013, p. 25), que considera plausível que se tratasse de ambos, coluna e altar, em um único monumento, no qual imagens também eram mantidas (Suet. *Div. Iul.* 85.1).²⁸ Weinstock, por sua vez, estabelece uma cronologia diversa, na qual Amácio e seus aliados não teriam tido tempo hábil para concluir o monumento que, tendo chamado atenção das autoridades, foi destruído, mas que a coluna teria sido construída pouco depois como um outro monumento (WEINSTOCK, 1975, p. 364-366; DENIAUX, 2003). O que de fato nos interessa aqui, é que resta claro que o espaço onde a pira funerária de César foi acesa tornou-se, em muito pouco tempo, um espaço de culto popular, e que, como sugere uma carta ansiosa de Brutus a Marco Antônio, datada do final de maio, um mês depois do desbaratamento do culto de Amácio, veteranos ainda demandavam o reerguimento do altar (Cic. *Fam.* 12.2; WEINSTOCK, 1971, p. 365).

A correspondência de Cícero sobre o altar e sobre os grupos liderados por Amácio demonstram a preocupação do orador com a violência que se aproximava dos algozes de César, bem como com as implicações do crescimento de um culto popular a ele dedicado. Em 11 de abril de 44 a.C., Cícero já se mostrava preocupado com o que chama de conspiração dos libertos de César.²⁹ O orador afirmava a seu amigo Ático que esse imbróglia terminaria facilmente assim que Marco Antônio, então cônsul, decidisse pôr as mãos sobre os revoltosos: “sobre essa conspiração dos libertos de César, ela teria sido facilmente derrotada, se Antônio tivesse colocado sua atenção sobre ela” (Cic. *Att.* 14. 5).³⁰ A carta prossegue, criticando a inércia dos magistrados, em especial do cônsul Marco Antônio, responsável pela insegurança dos assassinos de César, criticando o fato de que homens que, segundo ele, deveriam ser cercados e protegidos pelos olhares de todos, estavam agora confinados às suas casas. A instabilidade daqueles tempos logo após a

permitia influência no grupo, embora distante das principais ordens. Sobre Amácio, ver Courier, 2014, p. 593.

²⁸ Cf. Cic. *Att.* 14.15.1; *Phil.* 2.107; 14.16.2.

²⁹ Cícero já havia tido um primeiro contato com Amácio e seu grupo, segundo carta de 19 de maio de 45 a.C., quando Cícero diz ter sido contactado por um suposto neto de C. Mário interessado em seus serviços de advogado. O orador recusava o pedido, recomendando com certa ironia que este aproveitasse suas supostas relações com César para resolver seu problema: Cic. *Att.* 12. 49.

³⁰ Tradução nossa.



morte de César, aliada aos bandos de Amácio na busca de vingança eram, para Cícero, materiais que podiam facilmente entrar em combustão (Cic. *Att.* 14. 5; 14.6).³¹

Já em 15 de abril, em resposta à carta de Ático que trazia notícias sobre a morte de Amácio, o orador, que o chama Mário, se mostrava aliviado: “Sobre Mário, excelente! Eu já simpatizava com o neto de L. Crasso. Estou satisfeito que a condução de Marco Antônio (sobre o caso) tenha sido tão aprovada, mesmo pelo nosso amigo Brutus (Cic. *Att.* 14. 8.)”³² A condução dos fatos aos quais Cícero faz referência demandou uma ação enérgica dos cônsules Marco Antônio e Dolabela, arrastando os revoltosos e lançando-os no Tibre Cic. *Phil.* 1.5; App. *BCiv.* 3.3). Segundo Apiano, a crise teria ido muito além do altar, e seguidores de Amácio se reuniram enfurecidos no Fórum, exigindo que o altar fosse reconstruído e que o senado o consagrasse oficialmente, desafiando as tropas enviadas por Marco Antônio (App. *BCiv.* 3.2.2-3).

Somente com o envio de reforços e com um grande banho de sangue a plebe foi contida com grande resistência. Embora em abril, Cícero tenha reservadamente dado os créditos a Marco Antônio, já em maio e munido de mais informações durante viagem que fazia em seus domínios na Itália, o orador passava então a atribuir a P. Cornélio Dolabela a destruição do culto. Em 1 de maio, quando em Cumas, Cícero comenta com Ático:

Meu admirável Dolabela! Pois agora posso chamá-lo meu. Antes disso, acredite, eu tinha minhas dúvidas secretas. É de fato uma grande conquista. Execução pela rocha, na cruz, a remoção da coluna e o contrato para a pavimentação do local.³³

A contenção, ainda que temporária, do culto a César em sua forma inicial, para Cícero, era heroica e urgente, estancando o que parecia parte de uma crescente sensação de lamento pela morte de César. Segundo Cícero, se profundamente enraizado, este costume se tornaria perigoso para os tiranidas.³⁴ A ação enérgica de Dolabela, naquele momento, renunciava para Cícero alguma esperança contra aqueles que, para o orador, a pretexto de paz, defendiam atos nefastos (*Se pacem velle simulant, acta nefaria defendunt*).³⁵ As *acta nefaria* citadas por Cícero, compreendiam os atos administrativos de César, todos confirmados, bem como seus atributos divinos pouco a pouco aprovados tanto em vida, quanto pouco após a sua morte. Embora Cícero mantivesse a esperança, nestas primeiras

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

³³ Cic. *Att.* 14.12: *O mirificum Dolabellam meum! iam enim dico meum; antea, crede mihi, subdubitabam. magnam αναθεώρησιν res habet, de saxo, in crucem, columnam tollere, locum illum sternendum locare! quid quaeris? Heroica.*

³⁴ *Idem, sustulisse mihi videtur simulationem desiderii adhuc quae serpebat in dies, et inveterata verebar ne periculosa nostris tyrannoctonis esset.*

³⁵ *Idem.*



semanas após o desmantelamento do culto popular, logo observaria que as raízes deste mesmo culto permaneceriam fortes o suficiente para, de certo modo, influenciar outro jovem no qual Cícero ainda depositava esperanças, Otaviano.

Em julho de 44 a.C., como registraria posteriormente em suas memórias, o futuro Augusto teria avistado uma estrela durante a celebração dos *Ludi veneris genetrix*. Nas memórias do já *princeps*, a plebe considerou o fenômeno como a ascensão da alma de César aos deuses. Por isso, o jovem Otaviano teria então adicionado uma estrela à estátua de César por ele dedicada pouco depois (Plin. *HN*.2.94; Suet. *Div. Iul.*88.)³⁶

Segundo Koortbojian (2013, p. 241), a estátua a qual se refere Augusto em suas memórias teria sido dedicada no templo de Vênus *Genetrix*. O culto a *Diuus Iulius*, no entanto, somente seria oficialmente definido alguns anos depois, em 42 a.C. Ainda segundo o autor, embora a observação de cometas fosse, em geral, interpretada como sinal de mau agouro, a opção de Otaviano por adicionar uma estrela ao conjunto simbólico de César significava a intenção de posicioná-lo nos céus onde estaria, então, permanentemente. Além disso, era uma resposta de Otaviano a um desejo que, ao menos segundo suas memórias, era expresso pelo *uulgus*.

Segundo Koortbojian (2013, p. 28), se os cometas eram sinais negativos, as estrelas eram interpretadas como bons sinais, e Otaviano, em disputa simbólica pela memória de César, agradava a plebe enquanto também fortalecia sua própria posição. Se tomarmos a dedicação do altar de Amácio como exemplo, nos parece plausível este mesmo ânimo popular alegado por Otaviano em julho de 44 a.C. Sobre o aparecimento da estrela, Cícero silencia em suas cartas. É possível observar, no entanto, desconfiança do orador em relação a Otaviano, pessoa na qual depositava esperanças por sua rivalidade contra Antônio.

Em maio, Cícero confidenciava a Ático o seu desconforto com a pompa preparada para os jogos e o envolvimento de amigos próximos (Cic. *Att.* 15.2). Segundo o autor, faltavam opções para a restauração da República, e as consequências dos Idos de março eram cada vez mais distantes dos objetivos iniciais. Por isso, aproximar-se de Otaviano e garantir que ele contribuísse para a proteção dos libertadores era parte central de sua estratégia política em 44 a.C. Em carta de junho, no mês anterior, o orador se mostrava esperançoso de que o jovem Otaviano, além de habilidoso, era também tão bem disposto para com os libertadores, aquém chama heróis, quanto ele poderia desejar.³⁷ Como afirma Weinstock, o retorno de Otaviano a Roma, em maio, já teria dado lugar a disputas sobre a divinização de César entre ele e Marco Antônio (WEINSTOCK, 1971, p. 365-369). Em 22 de

³⁶ Segundo Gradel, o ocorrido se deu nos *Ludi Victoria Caesaris* (GRADEL, 2002, p. 321). Ver Zanker, 2009, p. 298.

³⁷ Cic. *Att.* 15.12: *In Octaviano, ut perspexi, satis ingeni, satis animi, videbaturque erga nostros ἦρωας ita fore ut nos vellemus animatus.*



maio, Cícero comemoraria a ação dos tribunos em impedir que a *sella*, assento dourado de César dedicada pelo senado, fosse apresentada nos jogos juntamente com a sua coroa. Segundo Apiano, a resistência contou com Marco Antônio (App. *BCiv.* 3.28.105; Cic. *Att.* 15.3.2: *De sella caesaris bene tribuni*).

A posição de Cícero no que se refere às honras recebidas por César que apontavam para sua divinização parecem revelar, à primeira vista, senão alguma indiferença, um olhar quase jocoso pela posição inédita do ditador, acompanhando a Vitória nas procissões ou fazendo companhia a Quirino no seu templo; ao mesmo tempo que criticava a pronta adulação dos colegas e a excessiva inclinação de Otaviano à memória do recém-falecido pai adotivo. É na aprovação das *acta* de César que a preocupação de Cícero parece mais evidente. É importante considerar, como vimos, que as fronteiras eram até então embaralhadas, e honras divinas eram concedidas em Roma, talvez, sem que Cícero anteviesse de fato um culto organizado quando desafiava Marco Antônio a inaugurar-se *flamen* de César. Um último aspecto a considerar é o evidente conflito que Cícero via, sobretudo, na aprovação das leis de César e por conseguinte, na manutenção do culto a César, e o que o orador pretendia para a memória do ditador. Peter Wiseman, em *Remembering the Roman People*, destaca como Cícero, ao justificar a violência perpetrada contra César, buscava associá-lo à figura do tirano. Em suas *Filípicas*, dizia Cícero sobre o recém-assassinado César (Cic. *Phil.* 2.116. WISEMAN, 2009, p. 205) :

Ele cativou a plebe ignorante com shows, construções, benesses e banquetes. Ele unia seus próprios seguidores com recompensas, seus adversários por demonstrações de clemência. Em resumo, ele foi bem-sucedido em habituar uma comunidade livre à servidão, parte por medo, parte por meio de um longo sofrimento.³⁸

A tirania, para Cícero, era a forma degenerada de governo cujas características, a ambição, a violência, a aproximação ao povo ignorante, a depravação eram a consequência da concentração de poderes em quaisquer formas de governo (GILDENHARD, 2011, p. 88; Cic. *Rep.* 1.68). Pouco após a morte de César, Cícero diria em *De Officiis*, que longe de ser um crime, matar um tirano era o mais belo dos feitos (Cic. *Off.*3.32).³⁹ César estava morto. Mas, como afirma Cícero em suas cartas, a sua tirania seguia viva e ativa, já que o legado de César era mantido e homenageado de forma que, libertos por heróis, contudo, não eram livres (Cic *Att.*14.14.).

³⁸ *Muneribus, monumentis, congiariis, epulis multitudinem imperitam delenierat; suos praemiis, adversarios clementiae specie devinxerat. quid multa? attulerat iam liberae civitati partim metu partim patientia consuetudinem serviendi. Tradução nossa.*

³⁹ *Qui ex omnibus praeclaris factis illud pulcherrimum existimat. Tradução nossa.*



Cícero conhecia bem o destino dos tiranos. Seus atos deviam ser cancelados, seu funeral proibido, seus bens confiscados e casas derrubadas (Cic. *Dom.* 101). Cícero, em suas cartas, não poupava César da acusação de tirania. Para o orador, em abril, os tiranicidas deveriam estar sendo exaltados aos céus, mas os atos do tirano eram confirmados (Cic. *Att.* 14.6).⁴⁰ Em maio, lamentava novamente que o tirano estava morto, mas a tirania viva em seus atos (Cic. *Att.* 14.9)⁴¹ de forma que, diria ainda em maio, se seus queridos amigos foram alçados aos céus pela morte de César, não foram capazes de dar a liberdade aos romanos (Cic. *Att.* 14.14).⁴² Não por falta de aviso, diria o mesmo Cícero, em junho, ao recordar que o amigo Ático havia alertado que se César tivesse um funeral, algo que os tiranos não podiam ter, tudo estaria acabado. César teve um funeral, embora, segundo C. Suetônio, fosse interesse de seus assassinos carregar seu corpo e lançar ao Tibre. O funeral, a pira funerária e a *laudatio* proferida por Marco Antônio foram parte do processo que divinizaria César, e alguns anos depois, o mesmo lugar da pira funerária que Cícero queria evitar seria consagrado como o templo do deus, *diuus Iulius* (Cic. *Att.* 14.10).⁴³

É possível um mortal tornar-se deus? Essa pergunta, que aos olhos contemporâneos parece de fácil resposta, na antiguidade despertava o interesse dos autores e era objeto de uma intensa troca cultural e aprendizado. Este estranhamento moderno nos compele a buscar quais os termos do debate na antiguidade, e como ele se refletiu nas práticas religiosas. O processo de divinização de Júlio César nos parece uma oportunidade interessante para isso. Como sugere Cícero em seu *De Natura Deorum*, diferentes escolas filosóficas tinham diferentes respostas para o tema. Da indiferença divina dos Epicuristas, à crença estoica na divinização dos valores divinos e dos homens agraciados por eles, até o ceticismo dos acadêmicos, este não era de modo algum um tema fechado (Cic. *Nat. D.* 38-39; 1.43).

O que Katarina Volk (2021) chamou de cooptação do cosmos, porém, criou condições para que o debate se consubstanciasse de uma vez por todas nos anos 40 a.C., em carne e osso, coroas e estátuas. As fronteiras superlativas da rivalidade e da ambição da elite política e militar romana esgarçavam as grades que restringiam os escrúpulos religiosos,

⁴⁰ *Quam tyrannoctonos in caelo esse, tyranni facta defendi. Tradução nossa.*

⁴¹ *O di boni! vivit tyrannis, tyrannus occidit! eius interfecti morte laetamur cuius facta defendimus! Tradução nossa.*

⁴² Ver Wiseman, 2009, p. 201, n.144.

⁴³ *Iam pridem perieramus. meministine te clamare causam perisse si funere elatus esset? At ille etiam in foro combustus laudatusque miserabiliter servique et egentes in tecta nostra cum facibus immissi.* Sobre os interesses dos assassinos de César em descartar seu corpo e impor outras punições de memória: Plut. *Caes.* 66. 1-14; Suet. *Iul.* 82. Cic. *Att.* 14.10; Cic. *Phil.* 1.1; App *BCiv.* 3.18; Cass. Dio, 44.50. Sobre as punições de memória durante a república, veja Flower, 2006.



tornando-os ora ferramentas da luta política, ora burlando ou modificando os limites que se impusessem.

Além disso, formas pessoais de adivinhação e de consulta aos astros e oráculos, se somavam ao fato de que a proximidade pessoal ou familiar com diferentes divindades se tornava um trunfo legitimador das posições de comando e de poder. Por último, o crescente interesse na astrologia e em teorias científicas e filosóficas sobre o universo, do qual os deuses faziam parte, tornavam a cultura política e religiosa romana ainda mais permeável a tradições helenísticas que, há muito já haviam estabelecido o costume de honrar líderes militares e reis como deuses. A divinização de César, com um rápido acúmulo de honrarias de inspiração helenística é o resultado desta cooptação do cosmos. Há, é claro, um debate importante a ser feito sobre os reais interesses do senado romano ao conferir tais honrarias. Uma sincera homenagem à *clementia* de César? Um escrupuloso plano para tornar César à imagem dos antigos tiranos fadados a serem mortos? É provável que os interesses fossem muitos e difusos, até mesmo contraditórios. Cícero observava em suas cartas, às vezes com ironia, que César ocupava de forma ilegítima o espaço dos deuses em procissões e templos (Cic. *Att.* 13.28; 44; 12.45).

Após a sua morte, Marco Antônio receava inaugurá-lo de vez entre os deuses, o que Cícero explorava politicamente. Nos parece claro, pela análise das cartas de Cícero, que o autor encarava com desconforto e com oposição a lenta divinização de César, mas sua real preocupação e o que lhe ocupava de fato era, antes, a possibilidade de que César sucumbisse à ambição de ser rei. E depois, que o tiranicídio de César fosse ignorado e que a veneração à sua memória trouxesse um perigo derradeiro à república e aos tiranicidas. Cícero não viveria para ver o desfecho definitivo do assassinato de Júlio César. A cooptação do cosmos se faria definitiva com a dedicação do templo do Divino Júlio, no fórum, e Otaviano, em quem Cícero depositava suas esperanças, se tornaria não apenas o primeiro imperador, mas também o primeiro *diui filius*, o filho do deus.

FONTES

Cicero, Marcus Tullius., and D. R. Shackleton Bailey. **Letters to Friends**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

Cicero, Marcus Tullius., Titus Pomponius. Atticus, and D. R. Shackleton Bailey. **Letters to Atticus**. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1999.

Cicero. **Philippics I-VI**. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Revised by John T. Ramsey, Gesine Manuwald. Loeb Classical Library 189. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.



Cicero. **In Catilinam 1-4. Pro Murena. Pro Sulla. Pro Flacco.** Translated by C. Macdonald. Loeb Classical Library 324. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

Cicero. **Pro Archia. Post Reditum in Senatu. Post Reditum ad Quirites. De Domo Sua. De Haruspicum Responsis. Pro Plancio.** Translated by N. H. Watts. Loeb Classical Library 158. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.

Cicero. **On the Republic. On the Laws.** Translated by Clinton W. Keyes. Loeb Classical Library 213. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.

Appian. **Roman History**, Volume III: The Civil Wars, Books 1-3.26. Translated by Horace White. Loeb Classical Library 4. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913

Dio Cassius. **Roman History, Volume I: Books 1-11.** Translated by Earnest Cary, Herbert B. Foster. Loeb Classical Library 32. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

Plutarch. **Lives, Volume I -X:** Translated by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 102. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919-1920.

Valerius Maximus. **Memorable Doings and Sayings, Volume I: Books 1-5.** Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Loeb Classical Library 492. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Suetonius. **Lives of the Caesars, Volume I: Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula.** Translated by J. C. Rolfe. Introduction by K. R. Bradley. Loeb Classical Library 31. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COLE, S. **Cicero and the Rise of Deification at Rome.** University of Cambridge Press: Cambridge, 2013.

COURRIER, C. **La Plèbe de Rome et sa culture (fin du IIe siècle av. J.-C. - fin du Ier siècle ap. J.-C.).** Rome: École française de Rome, 2014.

DENIAUX, E. Images du culte populaire et images du culte officiel au Forum romain. Le temple de César divinisé. **Cahier des thèmes transversaux ArScAn**, 2003,3. p. 109-112.

FLOWER, H. **The Art of Forgetting: Disgrace & Oblivion in Roman Political Culture.** Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006.

FLOWER, H. **The Dancing Lares and the Serpent in the Garden: Religion at the Roman Street Corner.** Oxford: Princeton University Press, 2017.

GILDENHARD, I. **Creative Eloquence: The Construction of Reality in Cicero's Speeches.** Oxford: Oxford University Press, 2011.

GRADEL, I. **Emperor Worship and Roman Religion.** Clarendon Press: Oxford, 2002.

KOORTBOJIAN, M. **The Divinization of Caesar and Augustus. Precedents, consequences, and implications.** Cambridge University Press: New York, 2013.



MITCHELL, T. N. The Leges Clodiae and obnuntiatio. **The Classical Quarterly**, New Series, v. 36, n. 1, 1986, p. 172-176.

VOLK, K. **The Roman Republic of Letters: Scholarship, Philosophy, and Politics in the Age of Cicero and Caesar**. Princeton University Press, 2021.

WARDLE, D. Caesar and Religion. In: GRIFFIN, M. **A Companion to Julius Caesar**. Blackwell Publishing: Oxford, 2009.

WEINSTOCK, S. **Divus Julius**. Oxford: Clarendon Press, 1971.

WISEMAN, T. P. **Remembering the Roman People: Essays on Late-Republican Politics and Literature**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

ZANKER, P. The Irritating Statues and Contradictory Portraits of Julius Caesar. In GRIFFIN, M. **A Companion to Julius Caesar**. Blackwell Publishing: Oxford, 2009, p. 288-315.

ZECCHINI, G. **Cesare e il *mos maiorum***. Franz Steiner Verlag: Stuttgart, 2001.



RELIGIÃO ROMANA E FILOSOFIA DA NATUREZA EPICURISTA NO *DE RERUM NATURA*

ROMAN RELIGION AND EPICUREAN PHILOSOPHY OF NATURE IN *DE RERUM NATURA*

Maria Eichler¹

RESUMO

Propomos, no presente artigo, investigar as implicações cosmopolíticas e religiosas da teologia física desenvolvida por Lucrecio no *De rerum natura*. Na senda do florescimento de uma literatura teológica na Roma de meados do século I AEC, o poeta engendrou uma teologia natural epicurista de consequentes implicações cívicas. Ele criticou, sistematicamente, em sua obra os pressupostos das manifestações rituais prescritas pela religião romana: esquemas tradicionais de culto e cerimônias cívicas conheceram novos usos e funções. Em contrapartida, os conteúdos religiosos, então reformulados pelo seu escrutínio, se tornaram matéria para fundamentar o conhecimento racional e estimular o exercício ético-moral dos ensinamentos do epicurismo.

Palavras-chave: filosofia da natureza; religião romana; Lucrecio.

ABSTRACT

In this article, we propose to investigate the cosmopolitical and religious implications of the physical theology developed by *Lucretius* in *De rerum natura*. Following the flourishing of theological literature in mid-first-century BCE Rome, the poet developed an Epicurean natural theology with consequent civic implications. In his work, he, systematically, criticized the presuppositions of the ritual manifestations prescribed by Roman religion: traditional schemes of worship and civic ceremonies acquired new uses and functions. In contrast, religious content, then reformulated by their scrutiny, became material for grounding rational knowledge and stimulating the ethical and moral exercise of Epicurean teachings.

Keywords: philosophy of nature; Roman religion; Lucretius.

INTRODUÇÃO

Desde meados do século II AEC, os intelectuais e homens públicos romanos estreitaram o diálogo com as correntes filosóficas gregas e helenísticas. Como consequência, a tradição religiosa escapou do restrito círculo das magistraturas e dos colégios sacerdotais instituídos, e se tornou alvo de vivas controvérsias e acirrados debates. Os intelectuais romanos submeteram-na ao crivo de novas possibilidades cognitivas, agindo sobre ela e a modificando profundamente (RÜPKE, 2009, p. 123-144, 2012; BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 14).²

¹ Doutora em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da UNIRIO. Contato: mariaeichlerfgv@gmail.com

² Roma esteve, pelo menos desde o século VI AEC, aberta a trocas culturais com as colônias gregas do sul da península itálica e com seus vizinhos parcialmente helenizados, os etruscos. Contudo, as condições para que a elite iniciasse uma comunicação mais direta e sistemática com as escolas filosóficas gregas e helenísticas se estabeleceram a partir do século II AEC, com o aprofundamento das campanhas imperialistas, uma vez que a expansão da dominação romana pelas cidades gregas



Com a obra *Antiquitates rerum diuinarum* (40 AEC), Varrão (116-27 AEC) introduziu a “teologia tripartite” na literatura do século I AEC. Com esse modelo, o autor propôs a distinção entre uma teologia mítica (dos poetas e dramaturgos, inventando enredos e histórias sobre os deuses), uma teologia física ou natural (dos filósofos, produzindo interpretações físicas da religião e dos seres divinos) e uma teologia civil (a que convém à cidade) (BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 12). Conforme se intensificava a aproximação entre os campos da filosofia e da religião pública, uma teologia civil foi sistematizada e regulamentada em Roma (MOMIGLIANO, 1984, p. 202; SCHEID; LINDER, 1993, p. 47-62).

Além de Cícero (106-43 AEC) e Varrão, Lucrécio também contribuiu para o florescimento dessa literatura teológica (RÜPKE, 2009, p. 123-144, 2012). Sendo assim, Lucrécio ao refletir sistematicamente sobre a *religio* romana fez do *De rerum natura* uma forma de conhecimento religioso *per se*. A análise da contribuição do poeta romano se faz ainda mais necessária em razão do mesmo não ter compartilhado das ideias filosóficas dos dois intelectuais supracitados. Afinal, Lucrécio recorreu à doutrina de Epicuro, a partir da qual elaborou sua teologia e sua compreensão da natureza dos seres divinos e do seu modo de ação (BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 13-14). Nos seis livros do poema, o autor expõe diligentemente as ideias da filosofia da natureza epicurista, a visão cosmológica e a orientação ética extraídas dos princípios de sua física. Em *Lucr. 3* e *Lucr. 4*, a exposição e o tratamento de temas cosmológicos conduzem à passagem decisiva da física à ética: questões e problemas de natureza político-social assumem o primeiro plano de sua combativa linha argumentativa.

Cumprido ressaltar o comprometimento dessa literatura teológica com os procedimentos de crítica e racionalização. Lucrécio tomou parte nesse esforço de racionalização da religião ao recorrer às categorias conceituais e aos métodos e recursos de formalização da *physica* epicurista. Portanto, a orientação da *ratio* epicurista foi determinante na formalização de novas ideias teológicas. O próprio autor se mostra cômico da necessidade de conduzir essas discussões mediante o uso rigoroso da razão: *et certa ratione probatumst* (*Lucr. 2.94*: “e isto ficou provado por um raciocínio seguro”³). Portanto, a *ratio* é o elemento conceitual ordenador, ideia-chave do sistema de pensamento epicurista, que dá sentido e sustenta a estrutura retórico-argumentativa e especulativa do *De rerum natura*. A *ratio* trouxe às diferentes práticas discursivas romanas que compõem o poema – religiosa, jurídica, política

da costa oriental do Mediterrâneo, levou muitos cidadãos a servir além-mar e intensificou o intercâmbio com a cultura e o pensamento dos povos submetidos. Estabelecidas essas novas condições de apropriação cultural, os romanos adquiriram um conhecimento, podemos dizer “de primeira mão” desses conteúdos (BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 13; RÜPKE, 2007, p. 3).

³ Trad. de Cerqueira, 2015.



etc. – uma notável exigência de racionalidade. Lucrécio (2. 1041-45) inicia seu leitor/ouvinte na dúvida e o incita a experimentar, ele próprio, os novos métodos de julgar:

[...] mas avalia antes
com juízo rigoroso, e, se te parecem coisas verdadeiras,
rende-te a elas, ou então, se é falso, pega em armas para
as combater.
O espírito, com efeito, procura uma explicação,
sendo infinita a totalidade do espaço exterior
para além destas muralhas do mundo.⁴

Na senda do desenvolvimento de uma teologia física em Roma, que propunha explicações racionais sobre a religião e as divindades, Lucrécio (1. 44-49) engendrou uma teologia epicurista, de conseqüentes implicações políticas (BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 12; RÜPKE, 2009, p. 123-144, 2012). Para compreendê-la, é necessário atentar para o campo de tensões e sobreposições entre as suas vertentes física e cívica. O poeta romano criticou, sistematicamente, os pressupostos das manifestações rituais prescritas pela religião romana: esquemas tradicionais de culto e cerimônias cívicas conheceram novos usos e funções (MOATTI, 2008, p. 14, 17, 27, 40, 251-252). Em contrapartida, os conteúdos religiosos, então reformulados pelo seu escrutínio, se tornaram matéria para fundamentar o conhecimento racional e estimular o exercício ético-moral dos ensinamentos do epicurismo.

O autor tomou partido na disputa pelo controle sobre o conhecimento, a respeito das formas de atividade dos deuses, e buscou subverter um dos princípios fundamentais da teologia cívica romana. Tal princípio pressupõe a adesão a hipóteses objetivas referentes à capacidade de ação dos seres divinos: por meio das formas tradicionais da adivinhação pública, da prece, dos juramentos e de outras fórmulas religiosas, demandas, auxílio ou a simples mediação deles são solicitados. Através do esclarecimento das leis de funcionamento da natureza segundo a *physica* epicurista, Lucrécio exortou, em seus versos, os romanos a acolher a ideia de que não é da natureza das divindades se imiscuir nos assuntos humanos (NORTH, 1990, p. 49-71; RÜPKE, 2005, p. 217-219).

O *De rerum natura* representa um dos momentos da literatura do final da República em que a “batalha semântica” pelo instrumental conceitual com que magistrados e autoridades religiosas regulavam o acesso às potências divinas atingiu um impasse, o que em parte explicaria a “conjuração silenciosa” a que a obra foi submetida (cf. MANSFELD, 1999, p. 442-444; SCHIESARO, 1987, p. 39, 41, 43, 61). Tal impasse não deve nos levar a acolher a interpretação equivocada de que a religião atingiu, na República Tardia, altos níveis de secularização. Essa ressalva é fortemente indicada para o caso de Lucrécio, cuja

⁴ *sed magis acri / iudicio perpende, et si tibi uera uidentur, / dede manus, aut, si falsum.* Trad. de Cerqueira, 2015.



concepção de piedade foi articulada na base da *ratio* epicurista. Nesse ponto, é necessário levar em consideração a trama de disputas e rivalidades entre as diferentes escolas de pensamento em circulação no século I AEC. Um dos padrões mais comuns de invectiva direcionado aos adeptos do epicurismo e, em menor medida, aos estoicos e aos cétricos, era a atribuição de um caráter “antirreligioso”, ou ainda mais grave, “ateísta”, e a crítica moderna tendeu a assumir irrefletidamente essa visão como verdadeira (BELTRÃO, 2014, p. 5; EICHLER, 2015, p. 101).

A NATUREZA DOS DEUSES, AS FORMAS DE AGÊNCIA DIVINA E A RELAÇÃO DELES COM OS SERES HUMANOS SOB A ÓTICA DA FILOSOFIA EPICURISTA DE LUCRÉCIO.

Não havia, nas correntes de pensamento da Antiguidade, distinção entre a tentativa de compreender o universo físico e a natureza dos deuses: o conhecimento teológico e o esforço de se pensar racionalmente o divino eram premissas epistemológicas constitutivas da *physica*. Como consequência, os debates travados pelos intelectuais romanos, motivados pelo estudo das concepções cosmológicas articuladas pelas diferentes filosofias da natureza, instalaram uma “polêmica deísta” no século I AEC (LEHOUX, 2013, p. 2; LONG, 1977, p. 63- 69). No curso dessas discussões, acirrou-se a controvérsia a respeito de dois problemas de fundamental importância: a questão da “providência”, ou seja, das relações entre deuses, o mundo e os humanos, e as implicações entre conhecimento humano e divino (MANSFELD, 1999, p. 442-444).

Com sua teologia epicurista, Lucrécio buscou corrigir, no *De rerum natura*, os erros de juízo e as crenças, ou pressuposições vazias ou falsas, a respeito da natureza dos seres divinos. O embate do poeta romano se deu, sobretudo, com a tese estoica do “providencialismo” ou da governança divina do mundo, a cuja variante correspondente, embora bastante “atenuada”, Cícero fez concessões no *De legibus*. Nesse diálogo, os deuses são apresentados como “legisladores” da ordem do mundo. Não obstante, as duas escolas de pensamento helenísticas concordaram que o curso da natureza é determinado por leis racionais, havia para os estoicos a figura de um “legislador”, os deuses, que atuavam tal qual uma “providência benfeitora” organizando o cosmos segundo um propósito relacionado com os seres humanos. Uma vez que tinham, em alguma medida, consciência de sua participação na natureza, os seres humanos estão ao alcance dessa razão natural e divina, e, para o seu próprio bem, estão compelidos a obedecer à lei que dela emana (BRUNT, 1997, p. 186-187; ASMIS, 2007, p. 88).⁵

⁵ Interessante observar que alguns decênios depois, Augusto buscou na religião tradicional e na crença estoica na governança divina do mundo, uma forma de instrumento de controle social e de construção de poder, ou seja, de legitimação e estabilidade para o Principado (BRUNT, 1997).



Nos versos 4. 6-7, Lucrécio afirma: “porque ensino coisas grandiosas e procuro libertar o espírito dos nós da religião”⁶. O vocábulo latino *nodus* significa uma “complicação ou dificuldade que detém” (ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 443) ou “restringe” (GLARE, 1968, p. 1184) e, por isso, é escolhido pelo autor para aludir ao escrúpulo religioso prescrito pela tradição, que estimula a seu ver temor excessivo e irracional (BELTRÃO, 2007, p. 19; HADOT, 1999, p. 172, 178, 190). Mesmo se considerarmos o sentido de *nodus* apenas como “ligação”, que pode ser de *amicitia*, *religionis* etc., é possível argumentar que ele esteja se contrapondo àquele ligame primordial que une os seres humanos aos seres divinos, invocado por Marco no *De legibus* (1. 23; 16-17). Atacar esse vínculo no seu âmago é necessário para Lucrécio (2. 174-82) reformular o “pacto cívico” com os deuses:

Mas quando imaginam
que os deuses tudo organizaram por causa dos homens,
quer-me parecer que se afastaram completamente do
raciocínio correto.
Na verdade, ainda que eu não soubesse o que são os
átomos,
eu ousaria, contudo, a partir da observação dos
fenômenos celestes,
afirmar e corroborar com muitos outros argumentos que
de maneira nenhuma o mundo foi para nós criado por
obra divina,
pois está cheio de defeitos muito grandes,
coisas que posteriormente, ó Mêmio, te hei-de
patentear.⁷

O poeta romano se esforça para combater o medo do julgamento dos deuses por meio da problematização das opiniões e das crenças que levam ao terror religioso. Tal combate se dá no campo da *physica*, em cujo âmbito é oferecido o esclarecimento das leis de funcionamento do cosmos segundo a mecânica da natureza (BELTRÃO, 2007, p. 19; HADOT, 1999, p. 178, 190). Lucrécio (1. 44-49) estabeleceu que os deuses não interferem na mecânica de funcionamento da natureza e, por conseguinte, não intervêm nos assuntos humanos:

É necessário, com efeito, que todo o ser divino
frua por si de uma vida eterna em excelsa tranquilidade,
afastado de nossas coisas e separado delas a grande
distância,
Na verdade, isento de todo sofrimento, isento de todos os

⁶ *primum quod magnis doceo de rebus et artis / religionum animum nodis exsoluere pergo*. Trad. de Cerqueira, 2015.

⁷ *quorum omnia causa / constituisse deos cum fingunt, omnibus rebus / magno opere a uera lapsi ratione uidentur. / nam quamuis rerum ignorem primordia quae sint, / hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim / confirmare aliisque ex rebus reddere multis, / nequaquam nobis diuinitus esse creatam / naturam mundi: tanta stat praedita culpa. / quae tibi posterius, Memmi, faciemus aperta*. Trad. de Cerqueira, 2015.



perigos,
forte com os seus próprios recursos, não precisando de
nós para nada,
não é influenciado pelas nossas boas ações nem se deixa
tocar pela cólera.⁸

A aceitação por parte do autor do princípio epicurista da não-intervenção dos deuses nos assuntos humanos não nos autoriza a pensar que, na sua perspectiva, eles estariam completamente ausentes da experiência humana. Nas “Cartas a Heródoto” e a “Pítocles”, Epicuro se esforçou em provar que os seres divinos, constituídos de associações fortuitas de átomos, como todos os outros corpos, habitam os *intermundia*, isto é, regiões vazias entre os mundos, não se preocupam com os seres humanos e gozam de uma paz e felicidade imperturbáveis (BELTRÃO, 2007, p. 19; HADOT, 1999, p. 178, 190). No livro 3, Lucrécio declara que trataria da bem-aventurada morada dos deuses, e oferece nos versos 18 a 22 uma breve descrição (NARDUCCI, 1992, p. 21):

Aparecem o *nume* dos deuses e as suas tranquilas
moradas,
que nem os ventos fustigam nem as nuvens aspergem
com as chuvas, nem profana a neve, condensada com
intenso frio, caindo branca, moradas que sempre cobre
um éter sem nuvens,
derramando risonho a sua luminosidade em profusão.⁹

No *De natura deorum*, Cícero (1. 2, 63) afirmou que poucos eram os filósofos rigorosamente ateístas. Quanto a Epicuro, ele considerou que sua conduta não contrariou a religião tradicional: o sábio grego não deixou de oferecer preces e sacrifícios em conformidade com as leis, e nem de estar presente nos ritos públicos, e insistiu na fidelidade aos juramentos. Nos seus escritos, invocou apropriadamente os nomes das divindades. Os cidadãos romanos, por sua vez, mesmo os mais cétricos, versados nos temas filosóficos gregos e helenísticos, tomavam lugar nos rituais cívicos, e se fossem magistrados ou sacerdotes, conduziam as cerimônias religiosas de acordo com a disciplina, pela qual expressavam legitimamente sua obediência à lei (BRUNT, 1997, p. 184, 186-188). É salutar, portanto, manter afastada uma concepção “antirreligiosa” do *De rerum natura*.

Lucrécio exorta seus leitores/ouvintes a expor a *fides* ao escrutínio da razão, ou seja, o questionamento metódico do temor divino adentra o campo da especulação científica. Logo

⁸ *omnis enim per se diuum natura necessest / immortalis aeuo summa cum pace fruatur / semota ab nostris rebus seiunctaque longe / nam priuata dolore omni, priuata periclis, / ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri, / nec bene promeritis capitur nec tangitur ira.* Trad. de Cerqueira, 2015.

⁹ *apparet diuum numen sedesque quietae, / quas neque concutiunt uenti nec nubila nimbis / aspergunt neque nix acri concreta pruina / cana cadens uiolat semper[que] innubilis aether / integit et large diffu.* Trad. de Cerqueira, 2015.



nos primeiros versos, o autor (Lucr. 1. 24-25; 54-57; 146-48) afirma seu propósito de subtraí-los do terror religioso mediante o estudo da *physica*, e o refirmará ao longo de todo o livro 1:

Quero que acompanhes a escrita dos meus versos
que me esforço por entoar sobre a natureza das coisas
[...]
Vou, de fato, começar a expor-te a derradeira explicação
do céu e dos deuses e revelarei os elementos primordiais
da matéria
a partir dos quais a natureza forma todas as coisas, as faz
crescer e as sustenta
e em que a natureza as dissolve quando elas são
destruídas,
[...]
Ora, é preciso que afastem este temor e estas trevas do
espírito, não os raios de sol nem os luminosos dardos do
dia,
mas a contemplação da natureza e a sua compreensão.¹⁰

Em diferentes seções ao longo do *De rerum natura*, Lucrécio busca demonstrar, na senda de Epicuro, que o universo é eterno e infinito, e que tudo que existe é composto pelos átomos e pelo vazio (Lucr. 2.1048 - 1089; 5.235 - 246). Já no livro 2, é feita uma análise pormenorizada da formação e do movimento dos compostos atômicos. O autor esclarece que os átomos atuam e se movimentam tal qual agentes autônomos, e a formação de agregados ocorre de acordo com uma causalidade “livre”, quer dizer, independente de uma lei externa. Cumpre ressaltar que, nesse desenvolvimento, Lucrécio transpõe, audaciosamente, a fronteira entre dois sistemas cosmológicos bastante distintos: de um lado, um mundo cujas leis são controladas pela agência divina, para o benefício ou para a punição dos seres humanos e de outro, um mundo composto de átomos, que se movimentam de acordo com sua “livre iniciativa”. A instrumentalização do conceito epicurista de *sponte sua* representa o momento exato da perigosa passagem de uma cosmologia à outra, ao mesmo tempo que representa também a passagem decisiva da física à ética, na qual questões e problemas de natureza político-social assumem o primeiro plano da sua combativa linha retórico-argumentativa (LEHOUX, 2013, p. 16).

A imputação, por parte dos estoicos, de uma causação divina ou um propósito inerente ao mundo aos fenômenos naturais regulares levou parte expressiva dos especialistas a avaliar que os epicuristas, ao contrário dos primeiros, foram incapazes de oferecer uma resposta satisfatória aos acontecimentos regulares. Tornou-se ortodoxa a leitura imprecisa, segundo a qual eles teriam negado que os fenômenos da natureza obedeciam às rigorosas

¹⁰ *te sociam studeo scribendis uersibus esse, / quos ego de rerum natura pangere conor [...] nam tibi de summa caeli ratione deumque / disserere incipiam et rerum primordia pandam, / unde omnis natura creet res auctet alatque / quoue eadem rursum natura perempta resoluat [...] hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest / non radii solis neque lucida tela diei / discutiant, sed naturae species ratioque.* Trad. de Cerqueira, 2015.



leis da necessidade e da causalidade, sendo então atribuídos a movimentos contingentes ou indeterminados. Tais críticos insistiram que Epicuro reconheceu a presença de eventos acidentais em sua concepção de mundo. Além disso, eles argumentaram que o sábio grego atribuiu ao *clinamen* (isto é, ao desvio das partículas atômicas) a ocorrência de acontecimentos supostamente aleatórios na natureza. Porém, chama atenção nessa controvérsia, o fato de os oponentes gregos e romanos do epicurismo terem recorrido com frequência ao *clinamen* para forjar suas invectivas contra a escola no terreno da ética, reservando para segundo plano a sua aplicação para relativizar ou negar a consistência dessa teoria no terreno da regularidade das causas naturais.

A partir da década de 80 do século XX, a crítica corrente admitiu, por fim, que as ocorrências indeterminadas são muito mais limitadas na filosofia de Epicuro do que anteriormente apontado. Aumentou, entre os especialistas, o consenso de que o sábio grego compreendia que todos os fenômenos observáveis formam uma necessária cadeia de eventos e obedecem a uma causação contínua e estritamente mecânica. Contudo, é necessário salientar, Epicuro considerou uma única exceção ao domínio das rigorosas leis naturais: o comportamento humano, capaz de gerar ações espontâneas. E única e exclusivamente no campo das ações humanas ocorreria a interferência do *clinamen*. De fato, não encontramos nos seus escritos supérstites nenhuma aplicação sistemática do desvio atômico no desenvolvimento de algum tema de filosofia natural. Entretanto, o *clinamen* traz implicações éticas fundamentais em suas obras de caráter moral, como na “Carta a Meneceu” (133-5), em que o destino, na condição de “implacável necessidade”, é rejeitado. Ao mesmo tempo, porém, a interferência de forças ou causas instáveis na vida do homem sábio é descartada (LONG, 1977, p. 63-69).

Nesse quesito, Lucrécio segue os passos de Epicuro, e não associa o *clinamen* a fenômenos do mundo aleatórios ou fortuitos. O autor (Lucr. 2. 216-93) recorre ao desvio atômico, em um primeiro momento, para justificar, de um ponto de vista teórico, a necessidade de introduzir o *genitalis motus* na sua concepção de física natural: os átomos deixam de se movimentar na mesma direção, e, empurrando-se uns contra os outros (*sponte sua*), compõem aglomerações. Com isso, é oferecida a premissa indispensável para a criação dos mundos: a formação do *magnarum rerum exordia*:

Desejamos que a este propósito tu saibas também que,
quando os corpos se deslocam verticalmente para baixo
pelo vazio
devido ao seu próprio peso, se desviam um pouco do seu
trajeto,
num momento não determinado e num lugar incerto,
apenas o suficiente para se dizer que houve uma
oscilação no seu percurso.



Porque se não se desviassem, tudo cairia para baixo
como as gotas de chuva, através do vazio profundo,
e não se produziriam entre eles nem choques nem golpes
e assim a natureza nunca teria criado coisa nenhuma.
(Lucr. 2. 216-24)¹¹

e os próprios átomos, se chocando ao acaso **por sua iniciativa**,
depois de se reunirem ao acaso de muitos modos, em vão
e esterilmente,
chegaram por fim, agregando-se num momento, a criar
aquelas coisas
que se tornaram para sempre as bases de coisas
grandiosas,
da terra, do mar, do céu e do gênero de seres vivos (Lucr. 2. 1059-63).¹²
Na verdade, não foi certamente por decisão sua que os
átomos
das coisas se dispuseram na sua ordem, com uma mente
sagaz,
nem combinaram entre si, certamente, como haviam de
se mover,
mas porque, sendo muitos, de muitos modos sofreram
mudanças
por todo o Universo, atingidos por choques desde a
infinidade dos tempos,
experimentando todo o gênero de movimentos e de
ligações,
e acabaram por chegar àquelas disposições,
de que é formada a estrutura do Universo (Lucr. 1.1021-28).¹³

É preciso alertar, contudo, para o erro de supor que Lucrécio estendeu o movimento espontâneo dos átomos aos mundos já criados. Assim como o sábio grego, ele se preocupou em assegurar que o epicurismo respeitava as rigorosas leis naturais da necessidade e da causalidade: na sua exposição da cosmologia deu ênfase aos termos *ordo*, *certus*, *fines*, *leges* etc. O autor (Lucr. 2.244) enfatizou que o *clinamen* é uma exceção ao movimento normal dos átomos, um desvio “mínimo” produzido quando se afastam da linha de sua trajetória a uma distância *nec plus quam minimum*. Contrário à doutrina epicurista, Cícero (*Fin.* 1. 19) ridicularizou esse princípio: referiu-se a ele como *res commenticia*. Além da criação de mundos, Lucrécio (2. 251-60) atribuiu ao *clinamen* a

¹¹ *Illud in his quoque te rebus cognoscere auemus, / corpora cum deorsum rectum per inane feruntur / ponderibus propriis, incerto tempore ferme / incertisque locis spatio depellere paulum, / tantum quod molen mutatum dicere possis. / quod nisi declinare solerent, omnia deorsum / imbris uti guttae caderent per inane profundum / nec foret offensus natus nec plaga creata / principiis; ita nihil umquam natura creasset.* Trad. de Cerqueira, 2015.

¹² *sponte sua forte offensando semina rerum / multimodis temere in cassum frustra que coacta / tandem coluerunt ea quae coniecta repente / magnarum rerum fierent exordia semper / terrai maris et caeli generisque animantium.* Grifo nosso. Trad. de Cerqueira, 2015.

¹³ *nam certe neque consilio primordia rerum / ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt / nec quos quaeque <darent motus pepigere profecto> / sed quia multa modis multis mutata per omne ex infinito uexantur percita plagis, / omne genus motus et coetus experiundo / tandem deueniunt in talis disposituras, qualibus haec rerum consistit summa creata.* Trad. de Cerqueira, 2015.



existência da *libera uoluntas* (isto é, “espontaneidade”) nas ações humanas. Graças ao desvio mínimo, as almas compostas pelas mais finas e móveis estruturas atômicas logram romper os *fati foedera* (ou seja, os “arranjos regulares”) e suscitam ações não inteiramente.

Nesse quesito, cumpre observar que há, na obra supérstite de Epicuro, indícios significativos de sua disposição de reconhecer que mudança atômica determina mudança mental. O que nos permite ir além e propor que, no epicurismo, uma alteração atômica no complexo do corpo e da *psyché* é precisamente uma alteração mental (KONSTAN, 2007, p. 27).

Conforme apontado no parágrafo anterior, a obra de Lucrécio provocou, de fato, a reação de intelectuais e homens públicos ligados a outros sistemas de pensamento e à tradição religiosa romana. O personagem Marco se declara, no *De legibus*, em desacordo com os epicuristas (*Leg. 1.39: in hortulis suis*):

Que há, então, de mais verdadeiro do que nada ser
tão estúpido e arrogante a ponto de crer possuir em si
razão e inteligência, e, ao contrário, negá-las ao céu e ao
mundo? (Cic. *De Leg. 2.16*).¹⁴

A dissensão levantada por Marco é uma tópica de invectiva bastante frequente contra os epicuristas. Tal discurso sustenta que as ações humanas, supostamente desvinculadas das leis que regem a natureza e o cosmos, das quais depende a totalidade dos fenômenos e das ocorrências do mundo, se mostrariam inteiramente acidentais e aleatórias. Lucrécio combateu esse entendimento errôneo, voluntário ou não, da espontaneidade e da *libera uoluntas* dos seres humanos. No *De rerum natura*, ele (2. 251-60) se esforçou em justificar teoricamente, por meio da física epicurista (sem recorrer, portanto, à causação operada por uma alma ou mente divina), o compromisso das ações humanas espontâneas com a razão e a regularidade das experiências do mundo:

Depois, se todo novo movimento se liga a um anterior e
dele nasce,
numa ordem determinada, e os átomos não fazem,
desviando-se,
um princípio de movimento que rompa as leis da
natureza [*fati foedera*],
para que uma causa não se siga a outra causa desde o
infinito,
donde vem esta livre vontade aos seres vivos pelas terras,
pela qual avançamos para onde o prazer conduz cada
um,
variando também os movimentos, não num tempo
determinado

¹⁴ *His enim rebus inbutae mentes haud sane abhorrebunt ab utili aut a uera sententia. Quid est enim uerius quam neminem esse oportere tam stulte adrogantem, ut in se rationem et mentem putet inesse, in caelo mundoque non putet?* (KEYES, 1928, tradução nossa).



nem num lugar determinado, mas onde a nossa própria mente determina?¹⁵

Para compreendermos o quão rigoroso e bem fundamentado é o seu raciocínio nesse ponto, é necessário admitir que eventos qualificados de espontâneos não são, em razão da exclusão de qualquer finalidade estabelecida de antemão, incompatíveis com as leis naturais da necessidade e da causalidade. O poeta romano elucida que tais ações resultam de condições antecedentes, tanto quanto aquelas mais prontamente assumidas como regulares, e respeitam a mesma causação contínua e estritamente mecânica e racional a que a filosofia epicurista argumenta estar submetida, a natureza (LONG, 1977, p. 67-68). Logo, haveria uma compatibilidade ou correspondência entre a faculdade da cognição (e mesmo, a intencionalidade das ações humanas) e o movimento *sponte sua* dos átomos. Em vista disso, deve ficar claro que o comportamento espontâneo dos seres humanos não “corrompe” as leis da natureza, exigindo-lhes um caráter aleatório que determinaria o seu “fracasso” em corresponder às exigências de regularidade e estabilidade (LEHOUX, 2013, p. 16).

A PIETAS EPICURISTA E UM NOVO “PACTO CÍVICO” COM OS DEUSES EM ROMA

Sabemos que a interdependência dos campos da política e da religião conduzia a um complexo arranjo de interações entre líderes, autoridades e assembleias do povo, e todos empregavam, cotidianamente, a linguagem religiosa nas mais diferentes instâncias e esferas de atuação. O uso do vocabulário religioso em Roma configurava, assim, um ato político, e seu espaço sagrado era “poderoso”, um espaço de poder altamente disputado e permeável à contestação. Intelectuais e expoentes da elite tardo-republicana, dentre eles Lucrécio e Cícero, fomentaram discussões e reflexões de caráter filosófico e político acerca, e.g., das adivinhações: contestaram seu uso nos diferentes contextos de deliberação, além das competências e fontes de conhecimento requeridas para o seu exercício (MOMIGLIANO, 1984, p. 199; SANTANGELO, 2013, p. 4-8, p. 27). As atitudes em relação a elas variavam substancialmente de acordo com o lugar social, a visão política e a afiliação filosófica escolhidas, fatores que ainda determinavam as ações e condutas nas assembleias, nas cerimônias públicas e mesmo nos campos de batalha.

A teologia de Lucrécio forneceu orientação às autoridades e aos líderes romanos abertos à doutrina epicurista em matéria religiosa. As iniciativas desses cidadãos ganharam,

¹⁵ *Denique si semper motu conectitur omnis / et uetere exoritur (motus) nouus ordine certo / nec declinando faciunt primordia motus / principiu / quoddam, quod fati foedera rumpat, / ex infinito ne causam causa sequatur, / libera per terras unde haec animantibus exstat, / unde est haec, inquam, fatis auulsa uoluntas, / per quam progredimur quo ducit quemque uoluptas, / declinamus item motus nec tempore certo / nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?* Trad. de Cerqueira, 2015.



então, um suporte crítico, epistemologicamente fundamentado, que outros sistemas de pensamento, a própria tradição incluída, não eram capazes de oferecer (LEHOUX, 2013, p. 16). O autor apontou a necessidade de reformular as fontes de conhecimento que fundamentavam a autoridade religiosa com que senadores, pontífices e áugures definiam, delimitavam e controlavam a comunicação dos cidadãos romanos com os deuses (BEARD, 1990, p. 30; Cf. MONTARESE, 2012; Cf. SEDLEY, 2004). Para Lucrécio, a terapêutica filosófica epicurista e o cálculo racional hedonístico necessitam informar a *sapientia* com que o agente religioso realiza a *interpretatio*. Seria, portanto, a ignorância das ideias epicuristas o fator impeditivo para o conhecimento do que é necessário para se cultivar uma atitude “verdadeiramente” piedosa diante dos deuses: “porque a ignorância das causas força a atribuir aos deuses o *imperium* sobre as coisas e a lhes conceder grande poder” (*Lucr.* 5. 1132-1134)¹⁶.

No lugar de ser um fator desestabilizador a interferir na dinâmica política, a instrumentalização dos sinais divinos gera, pela ótica epicurista, ações e decisões mais comprometidas com a utilidade cívica e propiciadoras da integridade da *res publica*. É possível argumentar que Lucrécio criticou amplamente, e de forma contundente, o modelo de piedade e o “pacto cívico” com os deuses estabelecidos pela religião romana. O autor questionou em tal modelo a perda da racionalidade cívica, indispensável para estabelecer um controlado e refletido processo de engajamento com os deuses (ARENA, 2013, p. 1; Cf. BRUNT, 1997). E com vistas a resgatar a premissa fundamental dessa racionalidade, que deveria, a seu ver, fundamentar tal pacto, ele exortou seus leitores/ouvintes a reformular sua *pietas* consoante a *ratio* epicurista. Como consequência, a reformulação do “pacto cívico” com os deuses exigia o acolhimento do princípio epicurista que estabelece a não-intervenção divina nos assuntos humanos.

No Livro 5 do *De rerum natura*, comprometido com sua concepção rigorosamente racional da *religio publica*, Lucrécio (1198-1202) delimita a “correta atitude” diante do altar e da estátua de culto, em uma crítica à *precatio* tradicional:

Nenhuma piedade consiste em mostrar-se
frequentemente velado diante de uma lápide, e
aproximar-se de todos os altares e inclinar-se para
o chão, e, prostrado, estender as mãos abertas ante
santuários de deuses, e espargir nos altares muito
sangue de animais e emendar votos em votos; antes
consiste em poder ver tudo com a mente em paz.¹⁷

¹⁶ *ignorantia causaram conferre deorum / cogit ad imperium res et concedere regnum*. Trad. de Cerqueira, 2015.

¹⁷ *nec pietas ullast uelatum saepe uideri / uertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras / nec procumbere humi prostratum et pandere palmas / ante deum delubra nec aras sanguine multo /*



O autor buscou convencer seus interlocutores de que a única conduta compatível com a “verdadeira” *pietas* é aquela recomendada pela *ratio* epicurista. Ela deve orientar suas atitudes religiosas nos locais públicos da *urbs* (SCHIESARO, 2010, p. 55). Para ele, caso não se dissipe através da *ratio* a ignorância que espria terror entre os cidadãos, eles não se aproximarão dos templos com a “mente em paz”. Trata-se de uma tranquilidade incompatível com o temor religioso, que o poeta romano (6. 68-78) pretendia eliminar com a reformulação do “pacto cívico” com as divindades (CLAY, 2007, p. 41):

Se não repelires para longe do teu espírito estas coisas,
indignas dos deuses e estranhas à sua paz,
os sagrados desígnios dos deuses, por ti diminuídos, a ti
muitas vezes te incomodarão, não porque o excelso poder
dos deuses possa ser ofendido a ponto de, por causa da
ira, aplicar terríveis castigos, mas porque, estando eles em
segurança, em plácida paz,
imaginas que nos seus ânimos rolam grandes vagas de
iras, e não te dirigirás aos santuários dos deuses com o coração
sereno, nem será capaz de receber com tranquila paz de
espírito
os simulacros que são emitidos dos corpos sagrados,
mensageiros da forma divina para as mentes dos
homens.¹⁸

Desse modo, longe de compactuar com uma postura “antirreligiosa”, Lucrécio exortou os romanos a frequentarem os templos e a honrar os deuses, mas essa homenagem deveria ser desinteressada. A prece não deveria constituir um meio de lhes atrair a atenção e de lhes endereçar demandas: a prece não se explica, nem se justifica, senão pela reflexão sobre a natureza superior das divindades (BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 25). Somente com um espírito razoável e uma visão esclarecida, ou melhor, filosófica, seria possível, portanto, segundo o autor, estabelecer um controlado e refletido processo de engajamento com os deuses.

Lucrécio preconiza que somente a percepção sutil da tranquilidade que emana dos *simulacra* dos seres divinos, na forma de estátuas de culto, é capaz de despertar a correta atitude ritual diante dos altares e nos templos romanos. Do ponto de vista da *physica* epicurista, os *simulacra* são emanações dos objetos, membranas ou imagens sutis que se destacam deles e “batem” em nossa vista (ERNOUT, 2012, p. 262-263). Aos adeptos da

spargere quadrupedum nec uotis nectere uota, / sed mage pacata posse omnia mente tueri. Trad. de Cerqueira, 2015.

¹⁸ *quae nisi respuis ex animo longeque remittis/dis indigna putare alienaque pacis eorum,/delibata deum per te tibi numina sancta/saepe oberunt; non quo uiolari summa deum uis/possit, ut ex ira poenas petere inbibat acris,/sed quia tute tibi placida cum pace quietos/constitues magnos irarum uoluere fluctus,/nec delubra deum placido cum pectore adibis,/nec de corpore quae sancto simulacra feruntur/in mentes hominum diuinae nuntia formae,/suscipere haec animi tranquilla pace ualebis.* Trad. de Cerqueira, 2015.



doutrina do sábio grego, era consentido o culto às divindades como figuras reais, ou seja, na visão antropomórfica, contanto que houvesse uma correta apreensão (*prolepsis*, na terminologia epicurista) de sua essência. Atentemos que a *pietas* lucreciana não está tão distante de algumas noções formuladas por intelectuais contemporâneos, ainda que em outras bases filosóficas. Varrão afirmou que as estátuas e os instrumentos de culto empregados nas cerimônias religiosas servem para despertar os olhos dos cidadãos e direcionar a atenção da sua mente para conteúdos invisíveis, nos quais reside o real significado dos deuses (RD, XVI, fr. 225 éd. Cardauns = August. C. D. 7.5: *simulacra deorum et insignia ornatusque*). No *De natura deorum*, Cícero (3. 63) afirmou que as divindades são antes *naturae rerum* (“a essência das coisas”) do que *figurae deorum* (“personalidades divinas”) (ANDO, 2008, p. 32; BRUNT, 1997, p. 188).

Mediante a correta apreensão, portanto, os *simulacra* dos deuses agem diretamente na mente humana, impedindo que noções falsas acerca de sua agência se instalem na mente do sábio (MILANESE, 1992, p. 95, n. 11). A respeito dessas opiniões ilusórias, o autor adverte (Lucr. 2. 655-60):

Ora, se alguém decide chamar Netuno ao mar,
Ceres aos cereais e prefere usar abusivamente o nome de
Baco
a utilizar no seu falar a designação própria do vinho,
concedamos que este diga repetidamente que o orbe das
terras
é a Mãe dos deuses, desde que ele próprio, na verdadeira
realidade,
se coíba de contaminar seu espírito com a torpe religião.¹⁹

A tranquilidade oriunda dos *simulacra* dos seres divinos infunde, no *corde ex adyto* (“no mais profundo do coração”, *adytum* significando o “interior do templo”) dos epicuristas, a *pacata mens* recomendada por Lucrécio. Afinal, o sábio conquista sua própria tranquilidade mirando naquela dos deuses. De posse dessa tranquilidade, ele persegue a *ataraxia*, estado de alma correspondente à conquista da imperturbabilidade ou invulnerabilidade, condição para se alcançar a tão almejada *eudaimonia*, isto é, a felicidade. Lucrécio (3. 95) entende que somente o resultado da prática terapêutica epicurista é capaz de restituir aos romanos a capacidade de agir de acordo com a própria vontade, atitude indispensável para se reestabelecer com a esfera divina uma relação pautada pelos valores romanos da racionalidade cívica e da *libertas*.

¹⁹ *hic si quis mare Neptunum Cereremque uocare / constituet fruges et Bacchi nomine abuti / mauolt quam laticis proprium proferre uocamen, / concedamus ut hic terrarum dictitet orbem / esse deum matrem, dum uera re tamen ipse / religione animum turpi contingere parcat.* Trad. de Cerqueira, 2015.



FONTES

CICERO, Marcus Tullius. **On the Republic. On the Laws.** Tradução de Clinton W. Keyes. Loeb Classical Library, n° 213. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.

LUCRETIUS. **Da Natureza das Coisas.** Tradução de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio D' Água, 2015.

_____. **De la nature.** Tradução de Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

_____. **La natura delle cose.** Tradução e edição de Guido Milanese. Milano: Mondadori, 1992.

CATÁLOGOS, DICIONÁRIOS E PROSOPOGRAFIAS

ERNOUT, A. LUCRETIUS. **De la nature.** Tradução de Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine.** Paris: Klincksieck, 2001.

GLARE, P. G. W. (Ed.). **Oxford Latin Dictionary.** Oxford: Clarendon Press, 1968.

ANDO, C. **The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire (The Transformation of the Classical Heritage, 44).** Berkeley: University of California Press, 2008.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENA, V. **Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic.** Cambridge University Press, 2013.

ASMIS, E. *Lucretius' Venus and Stoic Zeus.* In: GALE (Ed.). **Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius.** New York: Oxford University Press, 2007.

BEARD, M. Priesthood in the Roman Republic. In: BEARD, M.; NORTH, J. (Ed.) **Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World.** Ithaca: Cornell University Press, 1990.

BEARD, M; CRAWFORD, M. **Rome in the Late Republic.** 2° ed. London: Duckworth, 1999.

BELTRÃO, C. *Lucretii poemata: A linguagem da política no De Rerum Natura.* **Revista Mirabilia,** 2007.

_____. *Prudentia e Prudens em Cícero: Religião, Jurisprudência e os Poderes do Magistrado.* R. **EMERJ,** Rio de Janeiro. Vol. 17, n° 64, 2014.

BELTRÃO, C.; EICHLER, M. *Lumina solis: Lucrécio e a prece à Vênus (De rerum natura I, 1-43).* **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos.** n°4, 2014.

BRUNT, P. A. Philosophy and Religion in the Late Republic. In: GRIFFIN, M.; BARNES, J. (Ed.). **Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society.** Vol. 1. Oxford University Press, 1997.



CLAY, D. The Sources of *Lucretius*' Inspiration. In: GALE, M. (Ed.). **Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius**. New York: Oxford University Press, 2007.

EICHLER, M. Um estudo sobre a recepção do epicurismo pela elite romana do século I AEC: alguns problemas e revisão crítica. Dossiê "História e Representações da Antiguidade". **Revista Cantareira**. Vol. 22, jan/jul, 2015.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** 3º ed. São Paulo: Loyola, 1999.

KONSTAN, D. **Lucrezio e la psicologia epicurea**. Milano: Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 2007.

LEHOUX, D. Introduction. In: (Ed.) LEHOUX, D.; MORRISON, A. D.; SHARROCK, A. **Lucretius: Poetry, Philosophy, Science**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

LONG, A. A. Chance and natural law in Epicureanism. **Phronesis**. Vol. 22, 1977.

MANSFELD, J. Theology. In: ALGRA, K.; BARNES, J.; MANSFELD, J.; SCHOFIELD, M. (Ed.). **The Cambridge History of Hellenistic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MILANESE. **LUCRETIUS. La natura delle cose**. Tradução e edição de Guido Milanese. Milano: Mondadori, 1992.

MOATTI, C. **La razón de Roma**. El nacimiento del espíritu crítico a fines de la República. Madrid: A. Machado Libros, 2008.

MOMIGLIANO, A. The theological efforts of the Roman upper classes in the first century B.C. **Classical Philology**. Vol. 79, nº 3, 1984.

MONTARESE, F. *Lucretius and his Sources: A Study of Lucretius, De rerum natura I, 635-920*. **Sozomena**. nº12. Berlin; Boston: De Gruyter, 2012.

NARDUCCI, E. Introduzione. In: MILANESE, G. (Ed.). **La natura delle cose. Lucrezio**. Milano: Mondadori, 1992.

NORTH, J. Diviners and Divination at Rome. In: BEARD, M.; NORTH, J. (Ed.) **Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World**. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

RÜPKE, J. Divination et décisions politiques dans la République romaine. **Cahiers du Centre Gustave Glotz**. Paris: Editions de Boccard, 2005.

RÜPKE, J. Roman Religion - Religions of Rome. In: RÜPKE, J. (Ed.). **A Companion to Roman Religion**. Malden, MA/Oxford: Blackwell, 2007

_____. Between Rationalism and Ritualism: On the origins of religious discourse in the late Roman Republic. **Archiv für Religionsgeschichte**. Vol. 11, 2009.

SANTANGELO, F. **Divination, Prediction and the end of the Roman Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

SCHEID, J.; LINDER, M. Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne. **Archives de Sciences Sociales des Religions**. nº 81, 1993.



SCHIESARO, A. Lucrezio, Cicerone, l'oratoria. **Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici**. n°19. Pisa; Roma: Fabrizio Serra Editore, 1987.

_____. Lucretius and Roman politics and history. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, P. (Ed.). **The Cambridge Companion to Lucretius**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

SEDLEY, D. **Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.



COSMOGONIA, COSMOLOGIA E CRISTOLOGIA CÓSMICA: O CRISTO COMO CRIADOR, SUSTENTADOR E SENHOR DO UNIVERSO NAS CARTAS DE PAULO AOS COLOSSENSES, EFÉSIOS E FILIPENSES

COSMOGONY, COSMOLOGY AND COSMIC CHRISTOLOGY:
CHRIST AS CREATOR, SUSTAINER AND LORD OF THE UNIVERSE
IN PAUL'S LETTERS TO THE COLOSSIANS, EPHESIANS AND PHILIPPIANS

Jefferson Roberto Batista dos Santos¹

RESUMO

Este artigo analisa a cosmologia e a cosmogonia presentes nas cartas de Paulo, com ênfase em Colossenses, Efésios e Filipenses. A partir de uma leitura histórica e retórica, demonstra-se que Paulo reelabora elementos da tradição judaica (criação pela Palavra e pela Sabedoria) e da filosofia helenística (logos estoico, cosmologia platônica) para construir uma visão cristológica do cosmos. O estudo mostra que Paulo insere Cristo como criador, sustentador e finalidade de todas as coisas, redefinindo o monoteísmo judaico e subvertendo categorias greco-romanas. Essa cristologia cósmica não se limita à teologia individual da salvação, mas funciona como estratégia retórica de identidade comunitária e como oposição simbólica ao Império Romano, que reivindicava domínio universal. Ao proclamar que “tudo subsiste em Cristo”, Paulo constrói um universo alternativo que desloca a centralidade do templo, da Torá e de César. Assim, sua teologia cósmica deve ser compreendida como discurso religioso e político, capaz de reorganizar o imaginário coletivo das comunidades proto-cristãs do Mediterrâneo.

Palavras-chave: Paulo; cosmologia; cosmogonia; cristologia cósmica; Império Romano.

ABSTRACT

This article analyzes the cosmology and cosmogony present in Paul's letters, with special emphasis on Colossians, Ephesians, and Philippians. From a historical and rhetorical reading, it is shown that Paul reworks elements from Jewish tradition (creation through the Word and Wisdom) and from Hellenistic philosophy (Stoic logos, Platonic cosmology) to construct a Christological vision of the cosmos. The study shows that Paul presents Christ as creator, sustainer, and ultimate goal of all things, redefining Jewish monotheism and subverting Greco-Roman categories. This cosmic Christology is not limited to an individual theology of salvation but functions also as a rhetorical strategy of communal identity and as a symbolic opposition to the Roman Empire, which also claimed universal dominion. By proclaiming that “all things hold together in Christ,” Paul constructs an alternative universe that displaces the centrality of the temple, the Torah, and Caesar. Thus, his cosmic theology must be understood as both a religious and political discourse, capable of reshaping the collective imaginary of early Christian communities in the Mediterranean.

Keywords: Paul; cosmology; cosmogony; cosmic christology; Roman Empire.

INTRODUÇÃO

Nas Cartas de Paulo, especialmente em Colossenses, Efésios e Filipenses, é possível identificar um complexo sistema de referências à origem, estrutura e finalidade do universo

¹ Licenciado em História e Mestre em História Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Formado em Teologia pelo Instituto Teológico Gamaliel. Professor de História do Cristianismo no Seminário Teológico Betel. Membro do Núcleo de Estudos e Referências da Antiguidade e do Medieval (NERO-UNIRIO). Contato: jefferson.santos@edu.unirio.br



que confere centralidade absoluta à figura do Cristo. Longe de ser apenas um discurso teológico dogmático, tal elaboração se insere em um contexto simbólico mais amplo: Paulo parece mobilizar categorias cosmogônicas e cosmológicas tanto do imaginário judaico quanto do mundo greco-romano para propor uma nova ordem simbólica, um novo “mundo” cujo centro é o Cristo crucificado e exaltado.

Este artigo propõe uma leitura histórica e retórica dessa cristologia cósmica, entendida como uma operação que combina recursos judaicos e helenísticos para oferecer às comunidades proto-cristãs um horizonte simbólico alternativo ao do mundo greco-romano. A hipótese central desta análise é a de que Paulo utiliza categorias cosmológicas – como criação, sustentação e finalidade do cosmos – para propor uma nova estrutura de realidade na qual o Cristo é apresentado não apenas como um agente divino, e sim como a própria chave de coesão e sentido do universo.

Dessa forma, as cartas paulinas são aqui analisadas não apenas como textos religiosos, mas como artefatos simbólicos e retóricos que participam de disputas mais amplas em torno da autoridade, da verdade e da legitimidade no mundo antigo. O Cristo de Paulo não é apenas salvador individual, ele é senhor cósmico, figura que rivaliza com as pretensões totalizantes do judaísmo de seu tempo e do imperialismo romano. Essa construção não é apenas doutrinária, é também política: ao apresentar um senhor diferente de César, Paulo e, conseqüentemente, as assembleias cristãs produzem uma contestação simbólica ao poder imperial.

O caminho percorrido ao longo do artigo contempla, primeiro, o esclarecimento dos conceitos de cosmogonia, cosmologia e cristologia cósmica; depois, a análise das heranças judaicas e helenísticas presentes nas formulações paulinas; e, por fim, a investigação de passagens específicas que inserem o Cristo como princípio criador, sustentador e teleológico do cosmos. Ao final, sugere-se que a cristologia cósmica paulina não é apenas um recurso teológico, mas sim uma estratégia retórica de formação identitária e oposição simbólica às estruturas de poder do mundo antigo.

FUNDAMENTOS CONCEITUAIS: DEFINIÇÕES DE COSMOGONIA, COSMOLOGIA E CRISTOLOGIA CÓSMICA

No âmbito dos estudos da religião, uma distinção clara entre cosmogonia e cosmologia é fundamental. Esses termos são frequentemente utilizados de forma intercambiável, contudo com sentidos específicos no campo da história das religiões.

A cosmogonia refere-se às narrativas sobre a origem do cosmos, que geralmente envolvem entidades divinas ou princípios primordiais e explicam como o universo passou do



caos à ordem (VERNANT, 1990, p. 45-48). Toda cosmogonia é, de certa forma, ontológica, uma vez que além de explicar a origem do cosmos, explica a razão de sua existência (COULOUBARITSIS, 2008, p. 62-66). Os mitos de origem cosmogônicos têm por finalidade alicerçar o presente no passado, estabelecendo uma continuidade entre o princípio e a atualidade (ELIADE, 1992, p. 21-23).

Já a cosmologia diz respeito à estrutura, funcionamento e finalidade do cosmos, ou seja, como o universo está organizado, qual sua lógica interna e que tipo de forças ou leis o regem e o sustentam (ELIADE, 1978). Na Antiguidade, cosmologia envolvia o estudo do cosmos como uma unidade ordenada que se diferenciava do caos e era controlado por princípios divinos ou racionais (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994). No entanto, a cosmologia não se ocupa apenas de descrever o mundo físico, se ocupa também “da construção simbólica que organiza a experiência humana no universo” (CASSIRER, 2004, p. 102).

No pensamento antigo, essas duas categorias estavam entrelaçadas e tinham implicações teológicas e políticas. Na tradição grega, Platão apresenta em seu *Timeus* uma cosmogonia racional que vincula a criação a um demiurgo que molda o universo segundo ideias eternas: “O demiurgo, desejando que todas as coisas fossem boas e nada mau, tomou todas as coisas visíveis que estavam em desordem e as conduziu da desordem à ordem” (*Pl., Tim.*, 29e-30a).

No pensamento estoico, o cosmos é regido pelo *logos*, um princípio racional e divino que permeia e sustenta todas as coisas (*Diog. Laert.*, VII, 135). Na tradição hebraica, por outro lado, a criação parte da palavra eficaz de Deus (*dabar*), e o cosmos é visto como uma ordem relacional, teocêntrica e moral.

Ao articular sua teologia cristocêntrica, Paulo recorre a ambos os modelos. Ele incorpora elementos da cosmogonia judaica, centrada no Deus criador do Gênesis, e da cosmologia helênica, na qual ordem, razão e sustentação são princípios fundamentais, para propor uma nova cosmovisão cristológica. Essa reelaboração é o que se pode chamar de cristologia cósmica, uma compreensão do Cristo não apenas como figura salvífica, mas como agente da criação, sustentador do universo e centro teleológico de todas as coisas (cf. Cl 1,16–17).

Como observa James D. G. Dunn (1996, p. 178-182), a cristologia cósmica presente em Colossenses (1.15-20) vai além da cosmovisão helenística e realiza uma leitura cristológica das tradições sapienciais judaicas. O livro de Sabedoria afirma que “Nela [Sabedoria] há um espírito inteligente, santo, único, múltiplo e sutil [...] Pois é o reflexo da luz eterna, o espelho sem mácula da atividade de Deus e a imagem da sua bondade” (Sb 7.22-26). Em Colossenses 1, a Sabedoria que media a criação é o próprio Cristo. Richard



Bauckham (2008, p. 312-316) salienta que ao incluir o Cristo na confissão de fé monoteísta dos judeus, ao invés de romper com o monoteísmo, Paulo redefine a identidade divina a partir de uma visão relacional: Pai e Filho compartilham a soberania e a função criadora.

Assim, a cristologia paulina extrapola os limites da doutrina individual de salvação e apresenta uma reestruturação cosmológica, na qual a realidade inteira, visível e invisível, terrena e celestial, passa a orbitar em torno da figura do Cristo exaltado. Essa operação teológica tem implicações ontológicas, simbólicas e políticas, uma vez que desloca a centralidade da ordem imperial romana para a soberania do Cristo crucificado e ressuscitado.

A TRADIÇÃO JUDAICA E HELÊNICA EM PAULO

Paulo de Tarso é herdeiro de múltiplas tradições intelectuais. De um lado, encontra-se profundamente enraizado na tradição judaica, especialmente em sua vertente sapiencial, na qual a Sabedoria (*ἡ σοφία / sophia*) atua como mediadora da criação (cf. Sb 7–10). Escritos como os de Filon de Alexandria identificam essa Sabedoria com o *Logos*, um princípio divino intermediário entre Deus e o cosmos: “O *logos* é a imagem de Deus por meio do qual o mundo inteiro foi formado” (*Philo, De opificio mundi, XXV*). De outro lado, Paulo escreve em um mundo saturado de categorias filosóficas greco-romanas, como o *logos* estoico, o platonismo mediado por ideias de ordem e perfeição e o imaginário político do culto imperial, no qual o imperador é concebido como portador da paz cósmica (*Pax romana*) e organizador da ordem universal.

Na tentativa de comunicar sua mensagem às comunidades do Mediterrâneo oriental, Paulo opera uma verdadeira tradução cultural, que se insere no espectro mais amplo da tradução cultural que originou o cristianismo, na qual “categorias judaicas e helenísticas foram reinterpretadas à luz do Cristo” (BEATRICE, 2011, p. 57). De igual modo, Paulo reapropriou-se de linguagens conhecidas e as ressignificou à luz da fé no Cristo. Sua linguagem não é neutra: ela é disputada, adaptada, estratégica. O Cristo que ele anuncia é aquele por meio de quem o mundo foi criado (cf. 1 Cor 8.6), e, para além disso, aquele que sustenta e reconcilia todas as coisas em si mesmo (cf. Cl 1.17-20). Essa elaboração só é compreensível à luz do diálogo entre o pensamento judaico e o helênico, uma interação viva, tensa e criativa, que molda o próprio pensamento paulino.

Nesse ponto, conforme a argumentação de Engberg-Pedersen (2000), há no pensamento de Paulo uma aproximação com os estoicos que, para além da coincidência, ambos utilizam a linguagem de cosmos, *logos* e pertencimento com o diferencial de Paulo subverter radicalmente essa linguagem ao colocar o Cristo como o centro dessa cosmologia.



A operação retórica de Paulo, portanto, não pode ser reduzida a uma simples exegese do Antigo Testamento nem a uma adesão à filosofia grega. Trata-se antes de uma inovação simbólica que, ao mesmo tempo que se ancora em tradições anteriores, constrói uma nova configuração do universo centrada na soberania do Cristo ressuscitado. Ele responde tanto à teologia judaica quanto às promessas imperiais romanas, oferecendo uma nova visão de mundo que pretende ser universal e definitiva.

PAULO E A INSERÇÃO DO CRISTO NA ESTRUTURA COSMOLÓGICA

A cosmologia paulina, longe de ser um tratado sistemático, apresenta-se como uma reelaboração simbólica e teológica profundamente enraizada na tradição judaica, amplamente dialogada com o ambiente helenístico. Paulo insere o Cristo na estrutura do cosmos como aquele por meio de quem tudo foi criado, por quem tudo subsiste e para quem tudo existe. Tal formulação não apenas redefine categorias clássicas da cosmologia e da cosmogonia, como também propõe uma nova organização do universo – uma ordem centrada na soberania do Cristo.

A CONCEPÇÃO DE “SENHOR” (ΚΥΡΙΟΣ) E O MONOTEÍSMO RECONFIGURADO

A declaração de 1 Coríntios 8:6 é uma das mais revolucionárias da cristologia paulina: “Para nós há um só Deus, o Pai, de quem procedem todas as coisas e para quem existimos; e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e por meio do qual existimos”. Essa passagem é uma releitura do *Shemá* (Dt 6:4) em chave cristológica, na qual Paulo reconfigura o monoteísmo judaico ao incluir o Cristo como agente da criação e mediador da existência. O termo “Senhor” (κύριος), usado na Septuaginta para traduzir o Tetragrama (YHWH), é agora aplicado a Jesus. Kennedy (1984, p. 34-37) interpreta essa releitura como uma estratégia retórica que não anula o monoteísmo, expande-o, redefinindo a unidade divina em termos relacionais e funcionais.

Larry Hurtado (2003, p. 613-616) ressalta que o reconhecimento do Cristo como agente da criação e sustentação do cosmos deve ser compreendido no âmbito mais amplo da devoção a Jesus de Nazaré. Paulo teria, assim, consolidado essa cosmologia no contexto comunitário de adoração e confissão. Tal releitura tem implicações cosmológicas: o Cristo não seria apenas um messias terreno, ele é o co-originador e co-sustentador de todas as coisas. Assim, a dupla concepção “Deus-Pai” / “Senhor-Cristo” não dividiria a divindade, pelo contrário, afirmaria um modelo de participação na criação e governo do universo.



O CRISTO COMO AGENTE DA CRIAÇÃO – COLOSSENSES 1:16–17

O hino de Colossenses apresenta uma das expressões mais densas da cristologia cósmica paulina: “Pois nele foram criadas todas as coisas nos céus e sobre a terra, visíveis e invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele. Ele é antes de todas as coisas, e tudo nele subsiste.” (Cl 1:16–17).

Aqui, o Cristo é descrito como o mediador da criação universal. Os termos “tronos” (*θρόνοι*), “dominações” (*κυριότητες*), “principados” (*ἀρχαί*) e “potestades” (*ἐξουσίαι*) evocam categorias cosmológicas e espirituais comuns no judaísmo apocalíptico e na filosofia helenística, indicando níveis de realidade ou forças cósmicas.

A construção retórica aí presente visa exaltar a primazia do Cristo sobre todas essas forças, sejam elas espirituais ou políticas. O cosmos, segundo expõe Paulo, não é autônomo nem governado por múltiplas potências: ele encontra no Cristo sua origem, coesão e finalidade. Esse pensamento dialoga tanto com a literatura sapiencial judaica, na qual a Sabedoria atua como cocriadora (cf. Sb 7–10), quanto com o conceito estoico do *logos* como princípio racional do universo. Contudo, Paulo personaliza essa força cósmica em uma figura histórica, o Cristo crucificado e exaltado.

Ernst Käsemann (1971, p. 130-132) adverte que a cristologia cósmica paulina e a apocalíptica são inseparáveis. O novo mundo já foi manifestado no Cristo, por isso ele é o *κύριος* (*kírios* – senhor). Desse modo, o hino cristológico de Colossenses não traz uma exposição metafísica, mas uma proclamação escatológica. Para Gordon Fee (2007, p. 280-284), Paulo não concebe o Cristo apenas como criador, ele seria também, continuamente, o agente da nova criação. A cristologia cósmica paulina é inseparável da sua teologia da vida em comunidade.

EFÉSIOS 3:9 E O “MISTÉRIO” DA CRIAÇÃO REVELADO NO CRISTO

No contexto da epístola aos Efésios, Paulo refere-se ao “mistério” (*μυστήριον*) que esteve oculto e agora foi revelado e confiado ao próprio Paulo, a fim de “[...] a todos mostrar como Deus realiza o mistério escondido desde sempre em Deus, criador de todas as coisas” (Ef 3:9).

A criação, segundo Paulo, está inserida em um plano divino revelado apenas no Cristo. O uso do termo “mistério” (*μυστήριον*) remete à linguagem apocalíptica e iniciática comum no judaísmo intertestamentário e nos cultos helenísticos de mistério, como os de Ísis ou de Mitra. Em Efésios, contudo, o mistério não é reservado a uma elite, é universalizado pela revelação do Cristo.



Cristo é, portanto, a chave hermenêutica do cosmos. Sua encarnação e exaltação não apenas redimem o mundo, iluminam seu propósito. Essa revelação cósmica promove uma nova leitura da realidade: tudo foi criado por Deus em vista da manifestação do Cristo.

CRISTO COMO SUSTENTADOR E ORDENADOR DO COSMOS

A teologia paulina expressa, de forma singular, uma concepção cosmogônica em que o Cristo não apenas participa da criação, ele é o agente por meio do qual todas as coisas subsistem. Essa concepção é claramente apresentada em Colossenses 1:17, no célebre hino cristológico, no qual se afiança que “nele tudo subsiste” (*καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*). Tal formulação revela não apenas uma visão metafísica do Cristo como fundamento do ser, mas também uma crítica implícita às cosmologias greco-romanas que atribuíam ao *logos* ou ao *pneuma* o papel de princípio coesivo do universo.

Essa seção buscará, portanto, explorar a função de Cristo como o eixo coesivo do cosmos, investigando a ressignificação que Paulo faz de elementos da tradição estoica, especialmente da ideia de um princípio racional que sustenta e ordena a realidade.

COLOSSENSES 1:17 – “ΣΥΝΕΣΤΗΚΕΝ” E O PRINCÍPIO DA COESÃO

O termo *συνέστηκεν* (forma perfeita de *συνίστημι*) carrega a ideia de “ter sido mantido unido” ou “permanecer coeso”. Ao aplicar esse termo ao Cristo, o Paulo afirma que ele é o elo por meio do qual todas as coisas permanecem em ordem, uma formulação com evidentes implicações ontológicas e políticas. Essa ordem, no entanto, não é estática nem impessoal, se estrutura na mediação viva do Filho.

A linguagem utilizada evoca e, ao mesmo tempo, subverte categorias comuns no pensamento helenístico, especialmente no estoicismo. Para os estoicos, o *logos* – um princípio divino, racional e impessoal – permeia o cosmos e assegura sua coesão: “O *logos* divino, que é também chamado destino e Zeus, é a razão que permeia o cosmos e o mantém unido” (*Diog. Laert.*, VII, 135). No entanto, em Colossenses, esse princípio é pessoalizado em Cristo, que age não apenas como causa originária (*ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* – v.16), e sim como sustentador ativo e presente da criação: “Ele é antes de todas as coisas, e todas as coisas subsistem (*συνέστηκεν*) nele” (Colossenses 1:17).

Cristo, portanto, não é apenas um mediador da criação no passado, é o atual fundamento da existência, uma espécie de “energia organizadora” com implicações espirituais e políticas. Isso fornece base para a construção de uma nova *cosmologia política*, em que o Cristo ocupa o lugar dos princípios abstratos da filosofia grega ou das forças mitológicas da tradição oriental.



ECOS ESTOICOS E SUA ADAPTAÇÃO CRISTÃ

O pensamento estoico, influente em diversos níveis no mundo greco-romano, ensinava que o universo era ordenado por um princípio racional, o *logos*, frequentemente associado ao *pneuma*, um sopro divino que penetra e organiza todas as coisas. O *logos spermatikos* (“logos seminal”) era visto como a força que dava forma e coesão ao universo, conectando as partes num todo harmonioso.

Ao que tudo indica, Paulo dialoga criticamente com esse vocabulário. A linguagem do hino cristológico em Colossenses parece deliberadamente utilizar categorias conhecidas da filosofia helenística, porém com intencionalidade teológica distinta. Em vez de um princípio impessoal e difuso, o Cristo é apresentado como o sujeito ativo dessa coesão universal. Aqui é útil a noção de tradução cultural, conforme proposta por Pier Cesare Beatrice (2011, p. 227-230): Paulo realiza uma adaptação seletiva e uma reinterpretação simbólica de categorias filosóficas do mundo greco-romano para comunicar a singularidade do evento cristológico. Essa operação não é apenas terminológica, é teológica e política. Ao atribuir ao Cristo, funções que os estoicos atribuíam ao *logos*, Paulo:

1. Reivindica uma cosmovisão alternativa às estruturas imperiais e filosóficas vigentes;
2. Centraliza a revelação cristã como paradigma de sentido e ordem universal;
3. Constrói a imagem de um mundo coeso em torno de um sujeito histórico, e não de uma força abstrata.

Essa substituição do *logos* estoico pelo Cristo implica uma nova antropologia e uma nova política, pois o ser humano é agora chamado a viver “em Cristo”, ou seja, em conformidade com o novo princípio ordenador da realidade.

CRISTO COMO SENHOR E TELOS DO COSMOS

A cosmogonia paulina não se limita a afirmar que o Cristo é criador e sustentador de todas as coisas. Ela culmina em uma declaração ousada: Cristo é o Senhor soberano sobre toda a criação. A soberania do Cristo, segundo Paulo, não é apenas espiritual ou religiosa, é cosmopolítica. Ele não é apenas anterior e central à criação (Cl 1:17), é também a finalidade para a qual todas as coisas existem (Cl 1:16). Este domínio inclui tanto os seres humanos quanto as estruturas invisíveis do poder (Ef 1:21), e se concretiza na proclamação de sua exaltação universal (Fl 2:9–11).

Essa seção analisa três textos fundamentais nos quais Paulo articula a soberania universal do Cristo, apresentando-o como o culminar e o soberano absoluto de tudo o que existe.



CRISTO EXALTADO SOBRE TUDO O QUE EXISTE – FILIPENSES 2:9–11

O chamado "hino cristológico" de Filipenses 2 é uma das mais antigas formulações litúrgicas do cristianismo primitivo. Depois de descrever a humilhação do Cristo, o texto afirma: "Deus o exaltou acima de tudo e lhe deu o Nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus todo joelho se dobre [...] e toda língua proclame: Jesus Cristo é o Senhor, para a glória de Deus Pai" (Fl 2:9–11).

Aqui, Paulo articula uma cosmologia verticalizada em torno da figura do Cristo: não apenas os seres humanos, pelo contrário, toda a realidade tridimensional do cosmos – céus, terra, submundo – deve reconhecer sua soberania. A expressão "todo joelho" ecoa Isaías 45:23, em que Javé declara: "Diante de mim se dobrará todo joelho". A apropriação dessa passagem ao Cristo ressuscitado revela uma cristologização da soberania divina e uma clara redefinição da autoridade cósmica em torno do Cristo.

Beverly Gaventa (2007, p. 63-66) observa que Paulo não utiliza a linguagem cósmica de forma acessória, mas como elemento constitutivo de sua teologia. Ao falar que o Cristo reconcilia todas as coisas em si mesmo, elabora-se uma reconfiguração completa do cosmos.

As implicações são profundas: o Cristo exaltado não apenas governa sobre os fiéis, ele também reclama domínio sobre todas as estruturas de poder, visíveis e invisíveis. É uma crítica implícita ao culto imperial romano, que exigia reverência universal ao imperador. Em vez disso, Cristo é o *kyrios* ante quem todo o universo deve se dobrar, um ato político, cósmico e teológico ao mesmo tempo.

EFÉSIOS 1:20–22 E O DOMÍNIO UNIVERSAL

Em Efésios 1, Paulo apresenta um panorama da exaltação do Cristo e de sua supremacia sobre todas as forças do universo: "[Deus] o fez sentar-se à sua direita nos céus, muito acima de toda autoridade, poder, potência e soberania, e de todo nome que se possa nomear [...] e pôs todas as coisas debaixo de seus pés, e o constituiu, acima de tudo, Cabeça da Igreja, que é o seu corpo" (Ef 1:20-21).

A linguagem aqui empregada, principados, autoridades, poderes, remete ao cosmos tripartido das esferas espirituais muito presente no imaginário religioso do judaísmo helenístico e do mundo greco-romano. Cristo é entronizado acima de todas essas forças, não como mais uma divindade ou poder entre outros, mas como aquele que os transcende e os subjuga. Mais ainda, o texto prossegue: "Deus sujeitou todas as coisas debaixo de seus pés e o deu como cabeça sobre todas as coisas à Igreja, que é o seu corpo, a plenitude daquele que tudo enche em todas as coisas" (Ef 1:22–23).



Aqui, a soberania cósmica do Cristo se manifesta por meio da Igreja, que é seu corpo e sua presença operativa na terra. O Cristo que tudo enche é também o que atua no mundo por meio da comunidade messiânica, numa tensão entre cosmologia e eclesiologia. A Igreja torna-se, assim, o meio histórico e escatológico da presença do soberano cósmico, antecipando a submissão de todas as realidades criadas a ele.

COLOSSENSES 1:16 – “εἰς αὐτὸν ἔκτισται”: A FINALIDADE DA CRIAÇÃO

Em Colossenses 1:16, lemos: “Porque nele foram criadas todas as coisas (...) tudo foi criado por meio dele e para ele (*εἰς αὐτὸν ἔκτισται*).” Essa pequena expressão grega – *εἰς αὐτὸν* – carrega uma densidade teleológica impressionante. O universo não apenas emerge de Cristo (*δι’ αὐτοῦ*), se orienta para ele. Cristo é, portanto, o *telos* da criação, o objetivo último para o qual tudo tende. Essa ideia dialoga com conceitos platônicos e estoicos de finalidade. Assim, mais uma vez, Paulo redefine essas categorias a partir da figura do Cristo: não é um princípio abstrato ou uma razão universal que governa o destino do cosmos, mas uma pessoa histórica, encarnada e crucificada.

Ao afirmar que tudo foi criado “para ele”, o texto inverte a lógica imperial: o universo não gira em torno de César, nem dos deuses romanos e, sim, em torno do Messias crucificado e exaltado. Esta é uma afirmação escandalosa tanto para judeus quanto para gregos (cf. 1 Co 1:23), porém é essencial para a teologia paulina: Cristo é o fim e o Senhor de todas as coisas.

CRISTO COMO FIM E SOBERANO DA CRIAÇÃO

A cosmogonia paulina não apenas afirma que o Cristo é a origem e o sustentador do universo, apresenta-o também como seu *telos*, ou seja, seu objetivo último e consumação escatológica. Isso confere à cristologia de Paulo uma densidade teológica que articula origem, manutenção e finalidade dentro de uma única figura: o Cristo. Esta noção ganha contornos ainda mais definidos quando é colocada em diálogo com as pretensões teológicas do Império Romano, particularmente a imagem do imperador como senhor universal, mediador da paz e da ordem cósmica (ZANKER, 1988, p. 245-247).

Paulo, ao apresentar o Cristo como o “Senhor de todas as coisas”, emprega uma linguagem de autoridade e domínio que entra em colisão simbólica com os títulos e imagens imperiais. A produção paulina, portanto, deve ser lida não apenas como um discurso religioso, mas como uma intervenção simbólica num campo de disputa entre cosmovisões.



TELEOLOGIA CÓSMICA: εἰς αὐτὸν ἔκτισται (CL 1:16)

Em Colossenses 1:16, encontramos a poderosa expressão que encerra a sequência sobre a mediação criadora do Cristo: “[...] Tudo foi criado por ele e para ele” (*τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται*.)” Aqui, Paulo apresenta a teleologia cristológica da criação: o universo foi criado não apenas por meio do Cristo (*δι’ αὐτοῦ*), foi criado para ele (*εἰς αὐτόν*), ou seja, Cristo é o destino, a finalidade, o fim escatológico de todas as coisas.

Esse versículo encerra uma estrutura de pensamento escatológico. O universo não está em deriva, caminha em direção ao Cristo como sua meta e consumação. A criação não encontra sentido em si mesma, nem em princípios impessoais como o *logos* estoico, mas em um sujeito pessoal e divino. Esta noção dialoga fortemente com Colossenses 1:20, no qual se afiança que Deus quis “reconciliar por meio dele todas as coisas”, tanto as da terra quanto as do céu, “fazendo a paz pelo sangue da sua cruz”.

A reconciliação cósmica, portanto, é parte integrante do *telos* da criação. Cristo não é apenas o ponto de partida, é também o ponto de chegada, o *alfa* e o *ômega*, conforme a linguagem apocalíptica de João (Apocalipse 1:8). Esse *telos* é profundamente escatológico e soteriológico: ele culmina na restauração de todas as coisas no Cristo, não por meio da força imperial, e sim da cruz.

DISPUTAS SIMBÓLICAS NO ESPAÇO IMPERIAL ROMANO

As cartas paulinas foram redigidas num contexto em que o Império Romano articulava uma teologia política robusta, centrada na figura do imperador como *divi filii*, *dominus*, *soter*, *pontifex maximus* – títulos que ressoam, em muitos casos, com aqueles atribuídos a Cristo nas comunidades cristãs primitivas.

Ao chamar Jesus de “Senhor” (*kyrios*), “Cabeça de todas as coisas” e “plenitude daquele que tudo enche” (Ef 1:22–23), Paulo está utilizando uma linguagem de domínio que não pode ser desvinculada do vocabulário político do Império. Como afirma Nicholas T. Wright (2013, p. 72-75), quando os cristãos proclamavam que Jesus é o Senhor estavam negando que César é o Senhor e essa negação era percebida por quem ouvia essa proclamação.

Richard Horsley (1997, p. 52-56), por sua vez, destaca que o cristianismo nascente, sobretudo no que tange à pregação de Paulo, participava ativamente de uma disputa simbólica com o Império, não tanto por meio de uma resistência armada, mas por meio da construção de uma contra-visão do mundo. Para Horsley (1997, p. 180-183), o culto imperial servia como fator de coesão ideológica no império, assim, quando as assembleias proto-cristãs adotam outro senhor minam a estrutura simbólica sustentada pelo culto.



Wright (2013, p. 712-718) enfatiza que a proclamação do Cristo como *Kyrios* era ao mesmo tempo política e teológica, confrontando diretamente a ideologia imperial, que atribuía a César o senhorio do cosmos. Dessa maneira, os títulos paulinos aplicados ao Cristo não são neutros. Ao dizer que tudo foi criado *para ele*, Paulo está subvertendo as pretensões do imperador, que também se apresentava como mediador entre o céu e a terra. O Cristo é aquele por quem e para quem todas as coisas existem, uma afirmação cósmica que deslegitima simbolicamente a teologia imperial.

Essa leitura ganha ainda mais força quando se considera a centralidade da cruz no pensamento paulino. Em vez de exaltação militar ou triunfalismo político, a soberania do Cristo se estabelece por meio do sofrimento e da morte – o que inverte radicalmente os valores do poder romano. O domínio do Cristo é, ao mesmo tempo, simbólico, escatológico e ético, instaurando um novo modo de organização da realidade: não pela força, pela reconciliação.

Em síntese, a ideia de que tudo foi criado “para o Cristo” é o coração da teleologia cristológica paulina. Essa teleologia desafia não apenas as filosofias helenísticas, afronta sobretudo as pretensões teológicas do Império Romano. O Cristo é o soberano não por causa da espada, mas por meio da cruz. Sua autoridade cósmica subverte as hierarquias imperiais e inaugura um novo horizonte de pertença, de poder e de destino para o universo.

CONCLUSÃO

A análise das cartas paulinas, com foco especial em Colossenses, Efésios e Filipenses, permitiu identificar uma formulação cosmológica densa e sofisticada em que o Cristo ocupa o centro absoluto do universo. Mais do que desenvolver uma doutrina teológica formal, Paulo mobiliza categorias cosmogônicas e cosmológicas provenientes tanto da tradição judaica quanto do pensamento helenístico para construir uma nova ordem simbólica. Essa ordem reorganiza o sentido da criação, do governo e da finalidade do cosmos a partir da soberania do Cristo crucificado e exaltado.

Constatou-se que Paulo reconfigurou elementos fundamentais do monoteísmo judaico — como o *Shemá* — ao integrar o Cristo como agente criador e sustentador, sem romper com a unicidade da divindade judaica, pelo contrário, a expandindo em termos funcionais. Ao mesmo tempo, apropriou-se de categorias filosóficas do mundo greco-romano — como o *logos*, o cosmos racional e as hierarquias espirituais —, reinterpretando-as à luz da fé cristã. Ao fazer isso, não apenas dialogou com seu contexto cultural, propôs uma nova estrutura de realidade e de pertencimento.

A hipótese inicial foi confirmada: a cristologia cósmica paulina atuou como uma poderosa estratégia retórica de formação identitária e oposição simbólica às estruturas



religiosas e imperiais de seu tempo. Ao apresentar o Cristo como origem, coesão e finalidade do universo, Paulo ofereceu às suas comunidades não apenas uma nova crença, ofertou-lhes um novo mundo, um cosmos alternativo, cuja ordem e sentido são definidos a partir da relação com o Senhor cósmico (MEEKS, 2003, p. 89-92).

Desse modo, a cosmologia paulina não pode ser lida apenas como especulação teológica ou metafísica. Trata-se de uma intervenção simbólica no campo das ideias e dos poderes do século I: uma tentativa de reorganizar o imaginário coletivo em torno de uma figura que rivaliza com o templo, a Torá e o imperador. Ao afirmar que "todas as coisas subsistem" no Cristo, Paulo construiu um universo teológico que também é político, comunitário e escatológico — uma nova criação que resiste, reinterpreta e subverte as cosmologias dominantes do mundo antigo.

FONTES

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Ed. Paulus, 1985.

NOVO TESTAMENTO. Grego. **Novum Testamentum Graece, NESTLE-ALAND**. Edited by Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger. Editione Vigesima octava revisa. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1987.

FILON DE ALEXANDRIA. **A criação do mundo segundo Moisés (De opificio mundi)**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Paulus, 2012.

PLATÃO. **Timeu, Crítias**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2001.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUCKHAM, Richard. **Jesus and the God of Israel: God crucified and other studies on the New Testament's christology of divine identity**. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

BEATRICE, Pier Cesare. **Traduzione e tradizione: la cultura cristiana antica tra grecità e romanità**. Bologna: Dehoniane, 2011.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

COYLOUBARITSIS, **La pensée de Parménide**. Éditions Ousia, Bruxelles, 2008.

DUNN, James D. G. **Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation**. 2. ed. London: SCM Press, 1996.



ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição**. Tradução de José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ENGBERG-PEDERSEN, Troels. **Paul and the Stoics**. Edinburgh: T&T Clark, 2000.

FEE, Gordon D. **Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study**. Peabody: Hendrickson, 2007.

GAVENTA, Beverly Roberts. **Our Mother Saint Paul**. Louisville: Westminster John Knox, 2007.

HORSLEY, Richard A. (ed.). **Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society**. Harrisburg: Trinity Press International, 1997.

HURTADO, Larry W. **Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity**. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

KÄSEMANN, Ernst. **Perspectives on Paul**. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

KENNEDY, George A. **New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos**. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MEEKS, Wayne A. **The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul**. 2. ed. New Haven: Yale University Press, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 1990

WRIGHT, Nicholas Thomas. **Paul and the Faithfulness of God**. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

ZANKER, Paul. **The Power of Images in the Age of Augustus**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988.



LEVANTAI OS OLHOS: UMA RELAÇÃO ENTRE A RELIGIÃO JUDAICA E A COSMOLOGIA EVOCADA POR ISAÍAS

LIFT UP YOUR EYES: A RELATIONSHIP BETWEEN THE JEWISH RELIGION
AND THE COSMOLOGY EVOKED BY ISAIAH

Ana Beatriz Siqueira Bittencourt¹

RESUMO

O livro de Isaías, composto entre os séculos VI e V a.C., apresenta-se como um significativo relato judaico do período marcado pela ascensão e dominação da região pelo Império Neobabilônico, atuando como um chamado ao retorno dos princípios religiosos. Este estudo concentra-se no capítulo 40, parte da seção conhecida como Segundo Isaías ou Dêutero-Isaías, no qual a cosmologia judaica é apresentada por meio da descrição de estruturas e elementos do cosmos, articulados a uma mensagem teológica e profética. Na cosmovisão judaica, o Deus criador organiza o universo, conferindo ordem e função às estruturas celestes. A partir disso, buscamos analisar a forma como a cosmologia e a geografia cósmica são apresentadas na tradição judaica no contexto do livro de Isaías, e como essa argumentação reafirma a soberania da divindade e o seu controle sobre a história.

Palavras-chave: judaísmo antigo; Isaías; cosmologia; geografia cósmica.

ABSTRACT

The Book of Isaiah, composed between the sixth and fifth centuries BCE, presents a significant Jewish account of a period marked by the rise and domination of the region by the Neo-Babylonian Empire, functioning as a call for a return to religious principles. This study focuses on chapter 40, part of the section known as Second Isaiah or Deutero-Isaiah, in which Jewish cosmology is presented through the description of structures and elements of the cosmos, articulated within a theological and prophetic message. In the Jewish worldview, God the Creator organizes the universe, conferring order and function upon celestial structures. From this perspective, the article examines how cosmology and cosmic geography are presented in the Jewish tradition within the context of the Book of Isaiah, and how this line of argument reaffirms divine sovereignty and control over history.

Keywords: Ancient Judaism; Isaiah; cosmology; cosmic geography.

INTRODUÇÃO

Levantai ao alto os vossos olhos, e vede quem criou estas coisas (Isaías 40.26).

O texto de Isaías, narrativa datada entre os séculos VI e V a.C., se apresenta como um significativo relato judaico do período marcado pela ascensão e dominação da região pelo Império Neobabilônico. Considerado em seu contexto como um livro de tradição

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ), com bolsa FAPERJ. Mestre em História Social com ênfase em História Antiga pela Universidade Federal Fluminense (UFF), e graduada pela mesma instituição. Coordenadora do canal Cool História, voltado à divulgação científica das áreas de Pré-história e História Antiga (<https://www.youtube.com/coolhistoria>). Contato: bia.sbittencourt@gmail.com



profética, trata-se em essência de uma convocação à comunidade judaica para retorno aos princípios religiosos fundamentais. Isaías é considerado pela tradição como um dos mais importantes profetas, estando ligado a corte como profeta palaciano, e ao Templo, o seu próprio nome já apontava a relação com a divindade apresentada em sua narrativa: em hebraico **יְשַׁעְיָהוּ**, que significa “Yahweh salva”.

Para uma análise mais detida, tomamos em especial o capítulo 40 – parte da seção referenciada como período do Segundo Isaías ou Dêutero-Isaías² –, no qual o autor ao apresentar a cosmologia judaica identifica ao longo da narrativa estruturas e elementos no cosmos, envoltos no entendimento teológico e na mensagem profética proclamada. Neste sentido, este trabalho busca analisar a forma como a cosmologia e a geografia cósmica são apresentadas na tradição judaica no contexto do livro de Isaías e como esta argumentação reafirma a soberania da divindade e o seu controle em meio ao contexto histórico vivido.

Situado em uma posição estratégica na região, o Reino de Judá estava cercado e era alvo de disputa das grandes potências do Levante. As relações e as configurações de poder permaneciam instáveis: a expansão do Império Neobabilônico, já desde fins do século VII a.C., tencionava o quadro que era composto também pelas investidas das forças egípcias, e as frágeis relações geopolíticas causadas pelas campanhas assírias que haviam conquistado o Reino de Israel em 721 a.C. (Figura 1)³. Judá, por fim, é integrado à órbita Neobabilônica como reino vassalo; cenário que favoreceu a eclosão de revoltas locais que ao serem em pouco tempo reprimidas, entre 598 e 597 a.C., levaram a imposição de uma primeira deportação de judaítas ao exílio.

Diante da persistente instabilidade nas disputas pelo controle da região, os babilônicos substituíram a política de vassalagem por um controle mais direto sobre o Levante ao transformar os antigos reinos em províncias subordinadas de forma mais direta ao rei. A reação da elite local culminou, em 587 a.C., em uma repressão que causou a destruição da cidade de Jerusalém e de seu Templo, bem como em uma segunda onda de deportações. É nesse contexto que se insere a narrativa de Isaías aqui analisada, em meio à experiência do desterro no período do Exílio Babilônico⁴.

² O livro de Isaías é tradicionalmente dividido em distintas seções. Uma das correntes concebe a divisão entre Proto-Isaías (capítulos 1-39), Dêutero-Isaías (capítulos 40-55) e Trito-Isaías (capítulos 56-66). Para mais informações a respeito das discussões sobre a estrutura do livro, confira: Langer, 1999.

³ Vale mencionar que o reino de Judá era também chamado de reino do Sul, assim como o reino de Israel era conhecido como reino do Norte; nomenclatura esta que é estabelecida após o cisma político-religioso ocorrido com a morte do rei Salomão, dividindo o território que anteriormente configurava-se em um único Reino (1 Reis 11.43; 1 Reis 12.16-20).

⁴ Para uma discussão bibliográfica atualizada sobre o Exílio Babilônico, os impactos do desterro e os implícitos processos de integração e afirmação social, confira: Onodera, 2023.



Figura 1. Mapa da região com destaque aos reinos de Judá e Israel.
Fonte: Richardprins, Public domain via Wikimedia Commons. Disponível em:
<https://pt.wikipedia.org/wiki/Reino_de_Jud%C3%A1#/media/Ficheiro:Kingdoms_of_Israel_and_Judah_map_830-pt.svg>. Acesso em: 8 set. 2025.

No decorrer do movimento de conquista territorial e subjugação do povo, faz-se necessário considerar as relações identitárias envolvidas nos processos de integração ou na ausência destes. Os contextos de dominação promovem certo acirrar dos choques identitários experienciados pelas diferenças e embates culturais e religiosos entre o povo dominado e os babilônicos.

Vale destacar ainda que a vivência da diáspora produz também adaptações e mudanças que são impostas pela nova realidade. No marco discursivo, essa tensão se justifica pelo que Marc Augé denominou *lugar antropológico*, ou seja, “a construção concreta e simbólica do espaço que não poderia dar conta, somente por ela, das vicissitudes e contradições da vida social, mas à qual se referem todos aqueles a quem ela designa um lugar” (AUGÉ, 1994, p. 51). O entendimento das identidades em suas fronteiras fluidas e dinâmicas, ainda que em disputa, dá conta também da compreensão do novo ambiente social e cultural estabelecido no desterro judaico. Tal compreensão corrobora a visão de Augé acerca da dimensão histórica sobre o lugar que na relação fomenta as mais diversas interações sociais.



As trocas e movimentações de pessoas, culturas, costumes, bens e experiências religiosas podem ocorrer de forma pacífica e ritualizada quando aparentes interesses em comum conseguem superar possíveis divergências. No entanto, é possível reconhecer no âmbito dos conflitos as zonas de divergência e disputas em termos de violência, dominação e destruição. Logo, como propõe Guarinello, cada grupo representa “uma fronteira política, econômica, social e cultural, um esquema interno de comunicação, classificação, propriedade e exploração. É com esta fronteira de múltiplas faces, e com múltiplas densidades, que cada comunidade se defronta com as outras” (GUARINELLO, 2010, p. 121).

Em geral, os aspectos moral e religioso foram elementos poderosos na constituição e formação da própria identidade étnica dos judeus ao longo da história. Outrossim, infere-se que nas sociedades antigas é impossível dissociar religião e vida política, assim como de outros aspectos da sociedade, inclusive no que se refere à vivência e prática do judaísmo. Como afirma Ciro F. Cardoso (1990, p. 10), no antigo Oriente Próximo a separação em conceitos delimitados de política, economia e religião ocorre apenas de maneira artificial. Sendo assim, passaremos a uma exposição das bases de constituição da religião judaica.

A RELIGIÃO JUDAICA

Na tradição judaica, conhecemos como *Tanach* (תנ"ך) o conjunto canônico dos textos sagrados hebraicos⁵, sendo estes baseados tradicionalmente nos textos massoréticos do século VI. Composto de 24 livros⁶ o *Tanach* ou *Tanakh* é um acrônimo dos grupos textuais que o formam: *Torá* (“Ensino”), são os cinco primeiros livros relacionados à *Lei Mosaica*⁷, *Nevi'im* (“Profetas”)⁸, formado pelo conjunto de oito livros que reúne narrativas antigas e os textos canônicos dos profetas e, por último, *Ketuvim* (“Escritos”), que reúne uma coleção diversa de 11 livros⁹.

O texto da *Torá* é formado por uma complexa gama de tradições orais e a incorporação de materiais de origem não-israelita. O equilíbrio de forças que veio a construir o conjunto dos cinco manuscritos que formam a *Torá* canônica espelha-se na composição do material, assim como na organização e conformação textual às formas literárias. Desta forma, a intencionalidade nos aspectos sociais, político, econômico e teológico move a

⁵ Estes textos compõem o conjunto chamado *Velho Testamento* da Bíblia cristã de tradição protestante, diferindo apenas na divisão interna dos livros, o que gera na versão cristã 39 livros.

⁶ A divisão atual dos livros do *Tanach*, quando comparada à dos textos sagrados na Antiguidade, difere quanto à forma de organização, mas não quanto ao conteúdo.

⁷ Esta porção é equivalente ao chamado *Pentateuco* na Bíblia cristã.

⁸ Isaías, portanto, faz parte do conjunto de livros dos Profetas.

⁹ cf. FELDMAN, 2009, p. 32; KIBUUKA, 2020, p. 22.



conformação destas tradições em uma composição que reflete não só esta complexidade, mas também a centralidade da fé na crença da providência e direção de Yahweh como libertador e criador dos céus e terra (KIBUUKA, 2020).

Em geral, é possível reconhecer na experiência religiosa judaica uma série de observâncias necessárias no entender do próprio funcionamento da religião. Sobre elas, Feldman (2009, p. 48) aponta que o pacto do povo com Deus se configura em quatro princípios fundamentais: crença e fidelidade absoluta ao único Deus (monoteísmo); negação de toda forma tipo de idolatria; adoção da Lei revelada por Deus a Moisés como código normativo; e, associado ao pacto estabelecido, a conquista e posse da Terra de Israel como uma dádiva de Deus ao povo (perspectiva coletiva).

Atrelada a essas questões, parece fundamental compreender o papel da memória coletiva na constituição da identidade religiosa e social do judaísmo antigo. Dessa forma, a memória coletiva, ao mesmo tempo em que é marcada pelas vivências sociais e culturais dos indivíduos, age também no amalgamar das relações que mantém a coesão do grupo, destacando sua singularidade. Nesse caso, os processos de recordação são constantemente revisitados e consolidados pela tradição oral¹⁰.

Um aspecto da valorização da memória e da história do povo pode ser visto no reconhecimento de duas figuras ancestrais de suma importância para o judaísmo: Abraão e Moisés. O primeiro como o patriarca do povo e o segundo como o legislador. De acordo com a literatura bíblica, Abraão, o considerado patriarca, nasceu e constituiu família no sul da Mesopotâmia, na cidade de Ur dos caldeus. Até os noventa e nove anos de idade seu nome foi Abrão, que significa “pai exaltado” e/ou “grande pai”, sendo mudado aos cem anos para Abraão, “pai de uma multidão” (Gênesis 17.1-6). Para Braumer (2016, p. 189), a troca do nome e a confirmação da aliança estabelecida com a divindade fizeram de Abraão o pai primeiro dos judeus. Há que se considerar ainda que a figura de Abraão é reivindicada também como ancestral no islamismo e cristianismo.

Considerado legislador, Moisés na história bíblica é o responsável por receber de Deus (*Yahweh*) os preceitos a serem seguidos (Êxodo 24.12; Deuteronômio 16.20). Como conta a história, Moisés foi um hebreu criado na corte egípcia pela filha de faraó, tendo mais tarde se tornado o responsável por catalisar o movimento de saída do povo do cativeiro no Egito. Ele é ainda tradicionalmente apontado como o autor da *Torá*. A partir da identificação de Moisés como peça fundamental no processo de sistematização dos princípios das práticas de culto e vivência do judaísmo, é preciso posicionar a figura do líder como

¹⁰ Para estudos sobre o conceito de memória, confira: Assmann, 2011; Ricoeur, 2007; Halbwachs, 1990.



representante e marco da construção de uma identidade judaica que tem nele parte de suas raízes.

Sob outro enfoque, dentro do judaísmo as simbologias e a imagética têm papel fundamental e definidor do próprio entendimento étnico-identitário, em relações que se expressam tanto no campo religioso quanto no cultural e social. Em seu estudo sobre os símbolos judaicos representados em moedas – que podem também ser encontrados em outros suportes como mosaicos, pinturas, esculturas ossuários e lápides –, Paul Romanoff (1942) separa os principais símbolos em quatro grupos, sendo estes: as referências agrícolas, os edifícios e/ou construções, os utensílios e as alusões a elementos astronômicos, destacando ainda que por questões religiosas os tipos humanos e animais estão de maneira geral ausentes na arte judaica. Nesta medida, é possível reconhecer que os elementos astronômicos, em especial, as estrelas que se apresentam como um dos destaques dos tipos utilizados como recurso mnemônico e didático.

A COSMOLOGIA NA COSMOVISÃO DO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

Diante do estudo proposto, o que estamos considerando como cosmologia? Iniciamos, portanto, assumindo que o termo cosmos (κόσμος) em grego está relacionado ao entendimento de ordem, e era visto na filosofia antiga como a totalidade ordenada. Em consonância, a ideia de cosmologia relaciona-se com a estrutura e o funcionamento do cosmos.

A organização dos corpos celestes e a disposição destes no céu estavam ligadas à lógica das forças que regiam o mundo. Sendo assim, parte do processo de entendimento da natureza se relacionava ao entendimento religioso que buscava atribuir sentido a uma ordem. Diferentemente da concepção científica contemporânea sobre termos como cosmologia e cosmogonia, na Antiguidade essas definições estavam estreitamente relacionadas ao conjunto de crenças e valores religiosos e culturais do período. Sendo assim, essas categorias permaneciam entrelaçadas, sendo operacionalizadas de modo quase que indissociável.

Conforme destaca Liba Taub (2008), na antiguidade é essencial considerar as formas literárias utilizadas pelos autores em suas narrativas, considerando estas escolhas comunicativas a base que molda o conteúdo e o seu significado. Sustentando essa posição expõe que a escolha de redação e os gêneros literários utilizados na explicação dos fenômenos naturais não eram neutros, e funcionavam como estratégias conscientes de comunicação ao público alvo. A análise da autora pode ser verificada também no contexto judaico, consistindo o veículo comunicativo do conhecimento uma porção constitutiva do próprio entendimento sobre a ciência antiga.



Neste âmbito, um conceito importante é o de geografia cósmica, que se refere à sistematização de como diferentes sociedades e culturas imaginavam e identificavam a forma e a estrutura do mundo e do universo. Esse olhar, que é também próprio de seu tempo, revela uma gama de símbolos e significados muito particulares à experiência social, cultural, política e religiosa desses povos. Na antiguidade, de maneira geral, as geografias cósmicas estavam muito mais atreladas ao entendimento metafísico de ordenação do cosmos pelos deuses do que à materialidade das estruturas. Neste sentido, as narrativas apresentam a constituição funcional do cosmos na atribuição da ordem estabelecida pela divindade.

O mais interessante é que a concepção dessas culturas sobre o cosmos se desenvolve de acordo com a observação e experimentação, oferecendo explicações para os fenômenos da natureza. Nesse âmbito, são de suma importância o papel desempenhado e a manifestação dos deuses na geografia cósmica (WALTON, 2021). É certo que, para entender a cultura e a literatura do mundo antigo é preciso reconhecer a cosmovisão de cada sociedade como de fundamental importância em seu desenvolvimento. Destarte, a geografia cósmica de cada cultura parece intrínseca ao seu pensamento, e fornece o caminho para a compreensão do que era observado e como era interpretado.

Segundo Aires e Artuso (2025) a busca humana pelas origens, como uma necessidade intelectual e existencial, manifestou-se ao longo dos séculos por meio de mitos cosmogônicos. Estes são compreendidos como linguagens simbólicas fundamentais para a construção da identidade e do sentido social de um povo. Assim, funcionavam como uma estrutura de coesão social e uma tentativa de explicar o “inexplicável”, estabelecendo uma relação intrínseca entre o divino, o cosmos e a humanidade.

Não obstante, é possível identificar certa correlação das visões cosmológicas que constituem as cosmovisões no contexto do antigo Oriente Próximo. Envolto em um mesmo processo histórico de diálogo e mútua transformação – afinal, estamos falando mais uma vez de fronteiras de relações dinâmicas –, os babilônicos, cananeus, egípcios e judeus compartilhavam de um universo cultural comum. Assim, apesar das variações relacionadas às interpretações religiosas divergentes, há certos elementos que caracterizam todos esses grupos (cf. HOROWITZ, 2011; STADELMANN, 1970).

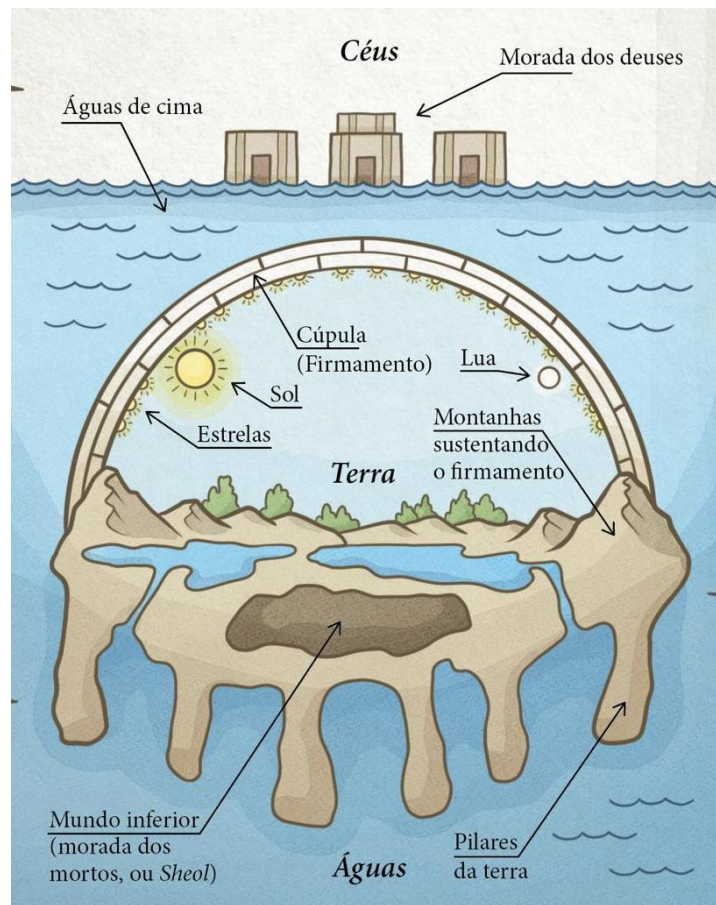


Figura 2. Representação da geografia cósmica no antigo Oriente Próximo.
Fonte: REINKE, André Daniel. Atlas ilustrado da Bíblia.
Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023, p. 31.

Conforme a imagem acima (Figura 2), no antigo Oriente Próximo a concepção geral do cosmos estava posta em camadas: os céus sobre a firmamento, a terra abaixo deste limite e o mundo inferior sob a terra. As águas dos mares eram associadas ao caos primordial, estando a terra pairando sobre as águas caóticas de baixo e separada das águas de cima pela cúpula que compunha a estrutura do cosmos. Enquanto o sol se movia pela abóboda celeste durante o dia e passava pelo mundo inferior à noite, a lua fazia o caminho inverso, se movendo ao longo da noite e se escondendo abaixo durante o dia. As estrelas, por sua vez, estavam esculpidas sob a abóboda e formavam uma espécie de caminho no céu. Por fim, no ponto mais alto dessa estrutura estavam os céus, lugar da morada dos deuses (REINKE, 2023, p. 31).

A cosmologia judaica, por sua vez, não surgiu de forma isolada, mas se inseria em um bojo compartilhado e continuamente reelaborado, em contato com as cosmologias dos povos vizinhos do antigo Oriente Próximo e, mais tarde, do mundo helenístico. Logo, os autores bíblicos operam em uma geografia cósmica semelhante aos demais ao seu entorno.



Como afirma Wright (2000), a originalidade do modelo cosmológico judaico não estava propriamente na estrutura do cosmos, mas em sua reinterpretação teológica. A reformulação à luz das preocupações religiosas e identitárias serviu para o projeto monoteísta que submeteu o céu e os astros à soberania única e exclusiva de Yahweh.

É possível identificar os conceitos da geografia cósmica e o reconhecimento cosmológico em muitos textos ao longo da Bíblia Hebraica. Esses termos, comuns no mundo antigo, se diferenciavam pela agência da divindade no sistema conhecido. Os fenômenos naturais em vez de serem considerados como manifestações dos atributos dos deuses, aparecem esvaziados de divindade, assumindo o papel de instrumentos aos propósitos de Deus (WALTON, 2021, p. 172-173).

A SOBERANIA DIVINA E A COSMOLOGIA EM ISAÍAS

Seguindo o entendimento do contexto vivido no período e a cosmovisão judaica identificada, partiremos a uma análise mais específica do texto de Isaías a fim de assimilar os elementos do cosmos e a relação deles com o discurso produzido pelo autor.

Quem mediu na concha da sua mão as águas, e tomou a medida dos céus aos palmos, e recolheu numa medida o pó da terra e pesou os montes com peso e os outeiros em balanças? (Isaías 40.12).

Porventura não sabeis? Porventura não ouvís, ou desde o princípio não se vos notificou, ou não atentastes para os fundamentos da terra? Ele é o que está assentado sobre o círculo da terra, cujos moradores são para ele como gafanhotos; é ele o que estende os céus como cortina, e os desenrola como tenda, para neles habitar (Isaías 40.21-22).

Levantai ao alto os vossos olhos, e vede quem criou estas coisas; foi aquele que faz sair o exército delas segundo o seu número; ele as chama a todas pelos seus nomes; por causa da grandeza das suas forças, e porquanto é forte em poder, nenhuma delas faltará (Isaías 40.26).¹¹

Na cosmovisão judaica apresentada, o Deus criador estabelece uma ordem às estruturas celestes, definindo funções e posições, relação tal que se encontra também em outros textos da Bíblia Hebraica que narram o processo de criação do universo. Assim, o texto estabelece um chamado à observação sistemática do céu, não no sentido astrológico místico de predição, mas no sentido de uma identificação quase que quantitativa e qualitativa que expressa uma atribuição de ordem e sentido da vida.

¹¹ Neste trabalho, para as citações em português do texto bíblico, utilizamos a versão Almeida Corrigida e Fiel, da Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil. Esta versão é uma das mais antigas e consolidadas traduções por equivalência formal a partir dos textos massoréticos – que constituem a versão padrão do *Tanach*. O texto desta versão está disponível online: <<http://biblias.com.br/acfonline>>. Acesso em: 8 set. 2025.



Como tema de interesse central das tradições religiosas, a criação e ordenação do universo – em análise aqui na cosmologia judaica expressa no texto de Isaías – constituem a elaboração de um conjunto de percepções e concepções de mundo. Tal perspectiva, articulada em uma narrativa sintética, apresenta a experiência da existência através de todo um sistema de interpretações teológicas e filosóficas. Dessa forma, a dimensão histórica parece entranhada pela experiência humana no mundo, respondendo a essa vivência e promovendo conexões entre as grandes questões da vida e sua concretude (LEITE, 2004).

O contemplar e a percepção sobre a configuração do que se via na abóboda celeste reflete a reafirmação da soberania de *Yahweh*, que tem em suas mãos o poder da criação cósmica, sua manutenção e o controle de todas as situações. Em outro sentido apresentado, o cuidado aparece expresso no Deus que já tendo vencido o caos anteriormente, pode agir em favor do seu povo para vencer o caos menor do cativeiro (MCMULLIN, 2010, p. 14). Essas percepções agiriam assim em conforto meio ao contexto histórico vivido.

O texto de Isaías é altamente poético em sua apresentação. Embora o objetivo de sua construção não seja detalhar os astros celestes, suas funções ou o processo de sua criação, a partir da leitura e das inferências é possível esboçar o cosmos judaico em sua configuração, estabelecida pela ordem divina. Na narrativa, a divindade é apresentada em sua grandeza como aquele que tomou a medida do céu aos palmos e, que assentado sobre o círculo da terra é responsável por desenrolar os céus como cortina e estendê-los como tendas. Sua atividade de ordenação se amplia ainda, como aquele que conhece em detalhe todas as estruturas celestes e estrelas. Trata-se da expressão de um olhar cosmológico sobre a gênese da criação de um povo, cuidado pelo mesmo Deus que se manifesta no reconhecimento de tudo o que foi criado por ele. À luz disso, ao convocar as estrelas, chama-as todas pelo nome, numerando-as e contando-as.

Assim, entendemos que o texto de Isaías faz referência ao processo criacional e evoca o lembrar da tradição que narra este período, a exemplo dos textos de Gênesis nos capítulos 1 e 2. Mas será que é possível encontrar um apontamento de contemplação do céu semelhante ao descrito em Isaías?

“Então o levou fora, e disse: Olha agora para os céus, e conta as estrelas, se as podes contar. E disse-lhe: Assim será a tua descendência” (Gênesis 15.5).

No texto de Gênesis (15.5) encontramos uma expressão correlata, uma mesma convocação de olhar para o céu e contemplar os astros celestes. Neste caso, a narrativa se desenvolve no chamamento de Abraão pela própria divindade, que o impele a observar na



grandiosidade e vastidão múltipla do céu a comparação com a promessa de uma descendência numerosa. Tal situação está ligada ao contexto da mudança de nome já mencionado anteriormente, em que Abraão, ainda Abrão naquele momento, levanta os olhos para ver através das estrelas a promessa de um futuro próspero.

Este é o princípio do afirmar de uma cosmovisão judaica que tem confiança em um Deus que ordena e realiza todas as coisas. Assim como em Isaías, a ação da divindade está posta tanto na ordenação do céu quanto na vida humana. Em Gênesis, a promessa de continuidade através das gerações, em Isaías, a continuidade pelo cuidado no exílio e pela remissão dele.

De certa forma, é necessário entender que a experiência mítica que apresenta a realidade do processo de criação e sustento do universo está posta para além apenas da narrativa. Neste sistema existe a relação que perpassa o homem enquanto ser. Assim, “a cosmogonia não é apenas fenômeno externo ao homem, arcaico e inatingível, mas também acontecimento interno, presente e vivenciável” (LEITE, 2004, p. 102).

No antigo pensamento hebraico, entende-se que *Yahweh* estabeleceu a terra por meio da sabedoria. Analisando os conceitos de palavra e sabedoria primordial encontrados nos textos bíblicos, Leite (2004) apresenta que o poder criador e identificador da palavra é base fundante e fundamental. Foi por meio da consolidação entre a sabedoria e a palavra que o universo se torna existente. Assim, conclui que o homem em sua vivência reproduz o mesmo movimento do criador, estabelecendo uma associação entre os atos fundadores essenciais e os atos do cotidiano humano.

A ideia por último apresentada é interessante, e pode ser expressa no conceito de dupla agência, discussão teológica amplamente debatida pelos estudiosos da temática. Na elaboração da questão da dupla agência, temos a ideia central de um único evento atribuído simultaneamente à atividade de Deus e à ação das criaturas. Afinal, como agente criador, permanece intrinsecamente ligado à atividade humana.

Ademais, a existência do que é criado reside no ato criador da divindade, sem a qual a realidade se resumiria exclusivamente à divindade. Tal pressuposto constitui o fundamento do conceito de *creatio ex nihilo*, ou seja, o surgimento do cosmo a partir do nada. Um desdobramento relevante da gênese a partir do nada é a premissa de que nenhum fenômeno ou entidade limitada escapa à ação e propósito de Deus. A obra criadora não deve ser interpretada como pontual ou isolada ao princípio dos tempos, como um ato que conferiu à criatura a capacidade de existir por si só, mas sim como um vínculo permanente de dependência ontológica (TRACY, 2010). Neste sentido, o ato de criação se estabelece como um processo contínuo, onde o cosmos é mantido através de um ato contínuo da vontade de seu Criador (POLKINGHORNE, 2006).



Quando Deus é compreendido como o princípio primeiro de todas as coisas, no sentido radical pretendido por *creatio ex nihilo*, todas as ações humanas passam a se desenrolar dentro da atividade universal sustentadora e providencial de Deus (TRACY, 2010, p. 237). A conceituação proposta é verificável na abordagem adotada por Isaías na medida em que a divindade permanece contínua e propositalmente se importando e atuando na relação direta com as coisas e criaturas criadas.

Por que dizes, ó Jacó, e tu falas, ó Israel: O meu caminho está encoberto ao Senhor, e o meu juízo passa despercebido ao meu Deus? Não sabes, não ouviste que o eterno Deus, o Senhor, o Criador dos fins da terra, nem se cansa nem se fatiga? É insondável o seu entendimento. Dá força ao cansado, e multiplica as forças ao que não tem nenhum vigor (Isaías 40.27-29).

A eliminação de grande parte dos elementos nacionais, como estratégia imperial de destruição da identidade nacional, torna a religião uma prática de resistência. A lei e as práticas culturais assumem o espaço de um formalismo como único ponto de referência e ligação à memória do povo (LIVERANI, 2023).

Em vista disso, o distanciamento da tradição parece então um problema a ser tratado. Sendo direcionados por líderes religiosos, à exemplo Isaías, a comunidade de sobreviventes fiéis e reconciliados ao único Deus verdadeiro é convocada à esperança de superação da situação imposta. “Essa esperança manifesta-se no nível político de restauração da unidade nacional, de recuperação de território, de reconstrução do templo e na revitalização da monarquia” (LIVERANI, 2023, p. 559). A recuperação almejada é fortalecida na narrativa do profeta bíblico pela menção ao livramento prometido ao povo. A promessa feita é que o criador e juiz de todas as causas agiria fortalecendo e dando vigor aos cansados.

A evocação dos mitos de origem cosmogônicos, no reconhecimento das estruturas em seu funcionamento e organização, tem como objetivo estabelecer uma relação de continuidade entre o passado e o presente. Dessa maneira, o relembrar das ações primordiais de ordenamento do caos reforçam a ideia de valorização da tradição e dos princípios religiosos, ao mesmo tempo em que o conecta com a defesa de que a divindade, imutável em seus feitos, continuava ordenando todas as coisas.

Assim, a força atuante “no princípio” continuava sendo a força estruturadora e vivificadora do mundo. Essa lógica consolida a dinâmica religiosa das experiências da vida e a compreensão do movimento sagrado. Impetrando a ideia de que o Deus que criou todas as coisas é o mesmo que está atento e continua a coordenar a história humana. Logo, há a clara correlação entre a ordem que concebe e constrói o universo e o cosmos, e a ordem que o sustenta.



FONTES

BÍBLIA. Edição Almeida Corrigida Fiel. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana (SBTB), 2007.

BÍBLIA. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIRES, Athos; ARTUSO, Vicente. Mitos do Antigo Oriente Próximo e sua influência na narrativa hebraica da criação (Gn 2,4b – 2,25). **Revista Pistis & Praxis**. Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 17, n. 1, 2025, p. 550-562.

ASSMANN, Aleida. **Espaços de Recordação: Formas e Transformações da Memória Cultural**. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papyrus, 1994.

BRAUMER, Hansjorg. **Gênesis (Volume 1)**. Curitiba: Esperança, 2016.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Antiguidade Oriental: Política e Religião**. São Paulo: Editora Contexto, 1990.

FELDMAN, Sergio Alberto. Excluídos e marginalizados: Profetismo bíblico e a questão da terra. **Dimensões** - Revista de História da UFES. Vitória, v. 23, 2009, p. 30-50.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano: Um ensaio. **Mare Nostrum**. São Paulo, v. 1, n. 1, 2010, p. 113-127.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HOROWITZ, Wayne. **Mesopotamian Cosmic Geography**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.

KIBUUKA, Brian. **A Torá comentada**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

LANGER, Eliana Rosa. A estrutura do livro Isaías. **Revista de Estudos Orientais**. São Paulo, n. 3, 1999, p. 95-106.

LEITE, Edgard. Cosmogonias Védica e Judaica. **PHOÏNIX**. Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 2004, p. 100-110.

LIVERANI, Mario. **Antigo Oriente. História, Sociedade e Economia**. Tradução de Ivan Esperança Rocha. São Paulo: Edusp, 2023.

MCMULLIN, Ernan. Creation ex nihilo: early history. In: BURRELL, David B.; COGLIATI, Carlo; SOSKICE, Janet M.; STOEGER, William R. (eds.). **Creation and the God of Abraham**. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 11-23.

ONODERA, Enzo Snitovsky. No Princípio, Deus criou: A cosmogonia como estratégia retórica para a reconstrução de laços coletivos nos séculos VI e V AEC. **Humanidades em Diálogo**. São Paulo, v. 12, 2023, p. 57-68.



POLKINGHORNE, John C. **Science and Creation: The Search for Understanding**. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2006.

REINKE, André Daniel. **Atlas ilustrado da Bíblia**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

ROMANOFF, Paul. Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins. **The Jewish Quarterly Review**. Philadelphia, v. 33, n. 4, 1942, p. 1-15.

STADELMANN, Luis I. J. **The Hebrew conception of the world: A philological and literary study**. Analecta biblica. Rome: Biblical Institute Press, 1970.

TAUB, Liba. Genres of scientific communication. In:_____. **Aetna and the Moon: explaining nature in ancient greece and rome**. Corvallis: Oregon State University Press, 2008, p. 1-30.

TRACY, Thomas F. God and creatures acting: the idea of double agency. In: BURRELL, David B.; COGLIATI, Carlo; SOSKICE, Janet M.; STOEGER, William R. (eds.). **Creation and the God of Abraham**. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 221-237.

WALTON, John H. **O pensamento no antigo Oriente próximo e o Antigo Testamento: introdução ao mundo conceitual da Bíblia Hebraica**. Tradução de Marcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2021.

WRIGHT, J. Edward. **The early history of heaven**. New York: Oxford University Press, 2000.



RESENHA

MACDONALD, Dennis. **The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon**. Philadelphia: The Westminster Press, 1983.

Cainã Lima Novaes dos Santos¹

A obra *Vida e Milagres de Santa Tecla*, uma hagiografia do século V, tem sido meu objeto de estudo durante o último ano. Sob os Estudos de Gênero, tenho tentado compreender de que maneira ela sugere que as mulheres deveriam se comportar no contexto de ascensão do episcopado monárquico na Antiguidade Tardia e do consequente afastamento das mulheres de papéis de importância, especialmente na Ásia Menor, onde se circunscreve a narrativa hagiográfica.

Tecla, a fim de uma breve introdução à personagem, é uma mulher de origem aristocrata cuja aparição é registrada pela primeira vez nos *Atos de Paulo e Tecla*, do séc. II — um dentre outros “Atos Apócrifos” preocupados em mostrar a atividade missionária de alguns apóstolos —; sua história gira ao redor de querer acompanhar Paulo no seu itinerário apostólico, depois de ouvi-lo pregar na casa ao lado da sua, na Selêucia (DEVAI, 2019). Ela, no entanto, era noiva de Tâmires, um homem que, assim como a sua mãe e pai, vão articular que a prendessem juntamente com Paulo, acreditando que o que acontecia se tratava de um caso de adultério (DEVAI, 2019). Tecla vai resistir a uma piscina de focas, ursos, leões, a uma tentativa de estupro, vai ser consagrada apóstola, batizar pessoas e a si mesmo em determinado momento (*Idem*, 2019).

A hagiografia do século V, que não é o ponto de partida da obra a ser resenhada aqui, mas sim os *Atos de Paulo e Tecla*, registra além dessa mesma história, mais de quarenta milagres atribuídos a santa². Sua narrativa é considerada a precursora de um *topos* hagiográfico: o do travestimento, *cross-dressing*, mulheres-monge ou santas transgênero - termos em disputa pela historiografia e que pretendo discutir melhor em outro momento - pois de acordo com Vogt (1995, p. 147):

¹ Graduando em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Membro do Programa de Estudos Medievais da UERJ (PEM/UERJ); ATRIVM/UFMS; e Agios/UFF.

Contato: cainalimma3@gmail.com

² Para ver mais em relação à hagiografia, ler: SANTOS, Cainã Lima Novaes dos. *Vida e Milagres de Santa Tecla (séc. V): contexto de produção e características gerais*. In: SILVEIRA, Marta de Carvalho; RIGAS MARTINS, Rosiane Graça; VELOSO, Wendell dos Reis (Orgs.). *Diálogos Medievais*. Rio de Janeiro: Chalé Editorial, 2024, p. 18–26.



A ideia da mulher disfarçada ou vestida como um homem é evidente na literatura cristã mais antiga: o apócrifo *Atos de Paulo e Tecla*, em que Tecla, uma jovem bem nascida e linda virgem, depois de ouvir Paulo pregar, deixa seu noivo para trás e segue o apóstolo. Devido suas andanças, ela corta o seu cabelo e assume temporariamente um traje masculino. Tecla foi uma das santas femininas mais admiradas da Igreja antiga, e sua aparência masculina chegou a ser representada iconograficamente em alguns momentos (tradução nossa).

Mais especificamente quero entender o porquê Tecla, bem como outras personagens do período (populares sobretudo em Bizâncio), possuem como característica principal a adoção de vestimentas e gestos associados à masculinidade em contraposição à supressão das qualidades relacionadas à feminilidade. Nesse sentido, muitos autores entenderam a relevância dessas figuras na Antiguidade Tardia como um rastro de uma atuação das mulheres muito maior do que se pressuponha, ou ainda, da presença de um movimento que reivindicasse a libertação feminina - grupo de autores no qual podemos considerar Dennis MacDonald, introduzido a seguir. Ademais, diversos outros autores argumentam o contrário.

Portanto, de modo a discernir melhor as diferentes tendências historiográficas para contribuirmos efetivamente para o debate a respeito dessas figuras, trago uma resenha de *The Legend and The Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon* de autoria de Dennis Ronald MacDonald, pesquisador norte-americano que leciona Novo Testamento e Cristianismo Originário na Escola de Teologia Claremont na Califórnia. Sua produção se concentra nos *Atos* (especialmente os de André e Tecla) e a respeito da influência que a poesia homérica exerceu sobre o Novo Testamento. São muitos trabalhos concentrados na literatura cristã dos primeiros séculos. No que se sobressai o seu trabalho referido há pouco, lançado no ano de 1983, foi alçado ao patamar de um marco no que tange a historiografia que discute o papel das mulheres no cristianismo da Antiguidade Tardia, dada a importância da figura de Tecla no período e a consequente quantidade de trabalhos escritos a seu respeito.

A opção pela obra mencionada anteriormente se dá também por outros dois motivos: em primeiro lugar, o fato de MacDonald, ao lado de Stevan Davies e Virginia Burrus (respectivamente em 1983, 1980 e 1987) “elevarem a discussão sobre os *Atos* a um outro nível” (Barrier, 2016, p. 345, tradução nossa), e um segundo momento, destaca-se o fato de que mesmo as interpretações que mais se distanciam da historiografia feminista à qual MacDonald se filia surgem justamente em oposição a ela, como atesta Shelly Matthews ao fazer um balanço da polarização que marcou o campo a respeito do tema (2001). Burrus, cuja hipótese nos parece clara no título da sua obra *Chastity As Autonomy: Women in the Stories of Apocryphal Acts* (1987), coaduna com o posicionamento de MacDonald a respeito da interpretações dos *Atos de Paulo e Tecla* e outras documentações do período como uma



evidência de um movimento pela emancipação feminina, tomando MacDonald como ponto de apoio e atestando que essas histórias “formataram uma nova comunidade em que os papéis tradicionais de sexo e autoridade eram abolidos” (BURRUS, 1987, p. 118, tradução nossa).

Burrus chega mesmo a dizer que as histórias dessas mulheres são uma “herança que pode ser orgulhosamente reivindicada” (BURRUS, 1987, p. 119, tradução nossa), à medida que Davies lançou as bases para pensar esses grupos de mulheres como movimentos emancipatórios quando pensou a condição dessas personagens como “[...] um modo de se expressar e pregar rebelião em prol da continência” (1980, p. 129, tradução nossa). Portanto, esclarecida as motivações da escolha do presente autor e da sua devida relevância e relação com outros autores, ainda que críticos em relação a sua obra e julguem suas ideias como “fantasia feminista” (BOUGHTON, 1991), exploraremos seus principais argumentos nos próximos parágrafos.

MacDonald delinea bem seu principal argumento nas primeiras páginas: 1) demonstrar como os *Atos de Paulo e Tecla* (no qual o autor da hagiografia do século V se baseou para escrever sua narrativa) bebem da oralidade; 2) as mulheres, em especial as viúvas, seriam as responsáveis por passar essas histórias adiante; 3) *1 Timóteo*, *2 Timóteo* e *Tito* teriam sido elaboradas para contrapor a imagem de Paulo presentes nas lendas, mas também censurar as mulheres que repercutiam-nas; 4) Tecla pode ser tomada como uma evidência de um movimento pela emancipação das mulheres, mas também de uma agência feminina que via no ascetismo uma maneira de escapar da dominação masculina, de acordo com o autor.

São importantes especialmente 1) as desavenças de Tecla com seu noivo; 2) o batismo do leão; 3) e o martírio. Segundo MacDonald, todos esses três momentos da narrativa dos *Atos de Paulo e Tecla* possuem pano de fundo na tradição oral ou no senso comum ou imaginário popular. A relutância de Tamires em se casar com Tecla é interpretada de modo relacionado a de Hipólito e sua madrasta Fedra, escrita por Eurípedes dez séculos antes, mas não estritamente, pois demonstraria que a história de Tecla, bem como diversas outras, constituiriam um clichê cujas origens se encontrariam na tradição oral.

Agnodice, uma mulher cuja história é contemporânea dos *AtPT*,³ teria se vestido como um homem para que pudesse atuar como médica, tendo personagens masculinos contrapostos de maneira pejorativa em relação as mulheres, o que comprovaria que esse tipo de história era repassado primeiramente por mulheres. MacDonald pensa ser pouco

³ A partir daqui, refiro-me aos *Atos de Paulo e Tecla* desta maneira.



provável que as diversas narrativas que registram esses tipos de ocorrências dependam umas das outras ou ainda de uma fonte literária comum, sendo mais provável que elas sejam tributárias da oralidade. Outras fontes contemporâneas aos *AtPT* são mencionadas para atestar como a narrativa aparenta estar se inspirando em uma tradição oral que ressoa em diversas outras obras ainda que de modo mais ou menos semelhante. A morte de Paulo, como registrada de modo completamente dissonante dos *Atos dos Apóstolos*, ainda que o autor dos *Atos* muito provavelmente tenha o lido, indicaria que ele registrou uma versão advinda de outro lugar que não um livro. A ideia de que um necessariamente precisaria depender do outro seria uma espécie de preconceito ocidental. São mencionadas como exemplos aqui especialmente o batismo do leão e o martírio de Paulo em Roma relatados nos *Atos dos Apóstolos* em contraste com o registrado nos *Atos de Paulo*.

Outra preocupação importante de MacDonald é deixar claro de que maneira ele tenta separar o que o autor produziu a partir dos relatos orais (que na sua forma acabada poderiam soar bem diferente do que foi passado inicialmente na oralidade) e o que eram esses relatos em um primeiro momento. Alex Olrik, um folclorista e medievalista dinamarquês que se dedicou a desenvolver um sistema para estudar narrativas orais, é o principal referencial de MacDonald para elencar leis gerais de um modelo que nos permitiria encontrar o núcleo desses relatos na tradição escrita. São, portanto, nove convenções que podem ser aplicadas e eu as descrevo abaixo brevemente:

1. *A lei da abertura*: a oralidade raramente vai começar com ação instantânea, mas com uma transição da serenidade para o alvoroço;
2. *A lei da concentração em um protagonista principal*: Tecla, no entanto, não se encaixa aqui. Apesar disso, a possibilidade de termos dois protagonistas em que um sublima o outro com o passar da narrativa é levada em consideração por Olrik;
3. *A lei do contraste*: a oposição constante entre as personagens da narrativa, de modo que aqueles que não estão ao lado de uma determinada figura certamente estarão contra ela, sem meio-termo;
4. *A lei dos gêmeos*: a possibilidade de termos dois personagens cujas características individuais não são importantes, ambos funcionando como se fossem apenas um indivíduo, de modo que nenhuma particularidade nos permita diferenciá-los. Demas e Hermógenes, companheiros de viagem de Paulo que o traem, cumprem essa função;
5. *A lei da linearidade*: as narrativas orais, ao contrário das escritas, não são dotadas de muita complexidade, e a maioria das informações de pano de fundo que são oferecidas estão inseridas nos diálogos para não atrapalhar a continuidade da narrativa. A história se desenvolve em direção a resolução sem muitos desvios;
6. *A lei da repetição*: a repetição é extremamente importante para as narrativas orais, porque ela permite recheiar o corpo das histórias e criar tensão sempre que necessário. Tecla sofre



quatro tentativas diferentes de assassinato, das quais ela sempre termina por ser livrada; 7. *A lei das tableaux scenes: tableaux scenes* (ou *tableaux vivants*) referem-se a uma forma de representação visual ou teatral onde os atores permanecem imóveis em poses cuidadosamente compostas para criar uma cena ou imagem que é muitas vezes estática e semelhante a uma pintura ou escultura. O termo vem do francês *tableau vivant*, que significa "quadro vivo". Olrik quer dizer que, muitas vezes, essas narrativas orais alcançam o seu ápice em momentos dignos de pinturas ou esculturas em que a realidade cede lugar a fantasia para nos prover momentos como os dos leões lambendo os pés de Paulo e Tecla nua, passando incólume pelo fogo depois de fazer o sinal da cruz com seu próprio corpo.

Enfim, as duas últimas leis. 8. *A lei do encerramento*: a história se encerra em uma transição da agitação para a calma, em que geralmente outros personagens secundários aparecem reagindo ao desfecho dos protagonistas, como no caso de Trifaena, as servas de Teocleia e os cristãos de modo geral na Selêucia; e 9. *A lei das inconsistências narrativas*: justificada pelo fato que inconsistências são muito menos perceptíveis na narrativa oral do que na escrita, gerando momentos de repetição de cenas, como quando Tecla se atira na água duas vezes seguidas durante o momento em que mandam que ela se atire em uma piscina de focas.

Portanto, a presença de conteúdo folclórico e a conformidade da narrativa com as convenções da oralidade elaboradas por Olrik corroboram para que os *Atos de Paulo e Tecla* sejam conhecidos para além da tradição literária. A utilização da antropologia permite a MacDonald chegar a seu ponto principal: as mulheres por trás da oralidade e o motivo pelo qual era importante que elas passassem à frente essas narrativas de virgens que abandonam seus maridos (como no caso dos *Atos de Xantippe, Políxena e Rebeca*). A ênfase na virgindade é interpretada como um ato consciente ou inconsciente de rebeldia contra a dominação masculina. As profetisas montanistas Priscilla e Maximilla são utilizadas como exemplos de mulheres que possivelmente repassavam essas histórias em paralelo à denúncia de Tertuliano de que mulheres estavam utilizando de Tecla como justificativa para que pudessem ensinar e batizar. Obras como as *Exposições dos Oráculos do Senhor* de Papias, um bispo de Hierápolis na Frígia, registrariam também mulheres em posição de contadoras de histórias (nesse caso as filhas de Filipe).

MacDonald acredita que a presença de grupos de mulheres na narrativa em contraposição a homens retratados com desprezo indicaria a simpatia e sensibilidade do autor com a situação das mulheres e também uma postura de ressentimento com o sexo masculino. A virgindade se manifestaria nesse contexto como uma expressão de crítica de uma sociedade conjugal, revolta em relação ao *status quo*, independência e criticismo, não



somente pureza, tendo suas raízes na Ásia Menor, como indica a relevância de mulheres como Febe e Priscila, mas também Priscila e Maximilla, além da referência a diaconisas em inscrições encontradas na região.

Um detalhe importante a respeito da atuação dessas mulheres contadoras de histórias é que MacDonald acredita que elas integram uma seita de celibatárias da Ásia Menor, que criam no retorno de Cristo para destruir o mundo e resgatar os seus seguidores. MacDonald cita Victor Turner, um antropólogo britânico do início do século XX,⁴ mas especialmente seu livro *O Processo Ritual: Estrutura e Anti Estrutura* de 1969, em que ele elenca características (ainda que ele as tenha pensado a partir de uma realidade completamente diferente) para qualificar movimentos apocalípticos.

Com Turner, MacDonald quer demonstrar como muitos cristãos nesse momento se enquadrariam nesses quesitos: igualdade, homogeneidade, abdicação de propriedades, redução de todos a um mesmo *status*, continência sexual, humildade, desprezo pela própria aparência, abnegação de casamentos, dentre outros. A renúncia do casamento e a retirada da sociedade de modo geral dessas mulheres para uma vida de contemplação e castidade constituiriam, conseqüentemente, em um ataque frontal às instituições mais importantes da época: a *pólis* (cidade) e a *oikia* (o lar).

Sendo assim, as epístolas de *1 Timóteo*, *2 Timóteo* e *Tito* teriam sido escritas por alguém assumindo a identidade de Paulo em uma tentativa de conformar a igreja à sociedade. A utilização da figura de Timóteo e Tito seriam fundamentais para estabelecer uma continuidade entre a autoridade de Paulo e a dos bispos na época em que o autor estava escrevendo. Mas, para além disso, representam a idealização de uma liderança eclesiástica mais hierárquica e menos democrática, se comparada com a em voga no período e representada nos *AtPT*. Timóteo e Tito representam um marco fundamental na limitação da atuação carismática, isto é, do exercício dos dons (ensinar e liderar, especialmente, considerados dons dados de *charis*, ou seja, de “graça”, que é o singular de *charismata*, de onde vem a palavra “carismas”) por parte do público leigo. As qualidades de um presbítero elencadas nessa documentação são muito semelhantes às qualificações que um homem precisava ter para que fosse um general romano, não se pode de nenhuma maneira estar em desacordo com a sociedade, com má fama, o que contrasta muito com a figura de Paulo e outras figuras na tradição.

1 Timóteo 5.10 chega a dizer que as viúvas devem ser capazes de criar crianças, o que aparenta ser mais uma tentativa de conformar à sociedade romana um grupo social que nada parecia ter a ver com ela. MacDonald, além de defender a interpretação supracitada a

⁴ Cujo estudo se centrava nos processos ritualísticos, símbolos e rituais de passagem, principalmente no contexto de sociedades africanas contemporâneas.



respeito dessas que são chamadas Cartas Pastorais, cita a reprimenda direcionada às viúvas em *1 Timóteo* 5.3-16 como uma das maiores evidências das mulheres atuarem como contadoras de histórias, dado que o autor recomendaria que essas mulheres fossem controladas, pois estariam falando o que quisessem nas casas em que iam.

MacDonald encerra dizendo que ambas as narrativas são perdedoras e vencedoras, destacando o contexto social de conflito do cristianismo nos primeiros séculos, especialmente entre uma liderança episcopal em vias de consolidação e uma liderança carismática com tendência apocalíptica (o Montanismo, a Nova Profecia e o Gnosticismo seriam exemplos de movimentos desse tipo). Surpreendentemente, o autor endossa de maneira acrítica ao longo das quase cem páginas a ideia de que o autor dos *AtPT* era de fato um presbítero da Ásia Menor que foi excomungado depois de admitir que teria inventado tudo o que escreveu. Para ele, esse presbítero é uma vítima da disputa desses dois modelos de liderança distintos: um que tentava se conformar a ordem social vigente e outro que se opunha a ela em quase todas as maneiras possíveis. A repercussão, no entanto, de narrativas que contrapõem a imagem de Paulo, construída nas “Epístolas Pastorais”, seriam para o autor uma prova de que não se pode afirmar que a disputa pela imagem do apóstolo foi completamente perdida. A quantidade de variações dos *AtPT* registradas ao longo da Antiguidade Tardia e as menções pelos mais diversos autores do período (como Orígenes, Metódio, Atanásio, Teodoro de Mopsuéstia e Gregório Nazianzeno) atestariam o vigor dessas narrativas provenientes da tradição oral. A *Vida e Milagres de Santa Tecla*, obra escrita no século V por um autor anônimo, é citada por MacDonald somente pelas menções ao culto de Tecla na Selêucia durante aquele tempo, comprovando mais uma vez a vitalidade e popularidade dessas histórias.

The Legend and The Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon é, portanto, uma obra ímpar no estudo da condição feminina na Antiguidade Tardia para estar a par das discussões contemporâneas acerca do assunto, pois sem lê-la, dificilmente conseguimos nos localizar de maneira assertiva no estado atual do debate, o qual tem reconsiderado diversas das afirmações defendidas por ele e por outros autores como Stephen Davis e Virginias Burrus, alegando principalmente uma análise das fontes comprometida ideologicamente e um tratamento pouco cuidadoso das evidências. De qualquer modo, o trabalho de Dennis MacDonald é incontornável, quer para mal ou para bem.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRIER, Jeremy. The Acts of Paul and Thecla. The historiographical context. In: **Studies on Early Christian Apocrypha; 12: Thecla – Paul's Disciple and Saint in the East and West**. Leuven: Peeters, 2017, p. 327–350.

BOUGHTON, Lynne. From pious legend to feminist fantasy: Distinguishing hagiographical license from apostolic practice in the “Acts of Paul”/“Acts of Thecla”. **The Journal of Religion**, v. 71, n. 3, p. 362–383, 1991.

BURRUS, Virginia. **Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts**. Lewiston: E. Mellen Press, 1987.

DAVIES, Stevan. **The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts**. Illinois: Southern Illinois University Press, 1980.

DEVAI, Sara. **Atos de Paulo e Tecla: estudo e tradução. Tese de Mestrado**. Letras Clássicas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

MATTHEWS, Shelly. Thinking of Thecla: Issues in Feminist Historiography. **Journal of Feminist Studies in Religion**, vol. 17, n. 2, p. 39–55, Fall 2001.

MACDONALD, Dennis. **The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon**. Philadelphia: The Westminster Press, 1983.

SANTOS, Cainã Lima Novaes dos. Vida e Milagres de Santa Tecla (séc. V): contexto de produção e características gerais. In: SILVEIRA, Marta de Carvalho; RIGAS MARTINS, Rosiane Graça; VELOSO, Wendell dos Reis (Orgs.). **Diálogos Medievais**. Rio de Janeiro: Chalé Editorial, 2024, p. 18–26.

VOGT, Kari. The Woman Monk: A Theme in Byzantine Hagiography in: BERGGREEN, Brit, MARINATOS, Nanni (org.). **Greece & Gender**. Bergen: Norwegian Institute at Athens, 1995, p. 141-148.