

A “DUPLA” FACE DA CONCEPÇÃO ESTOICA DE PROVIDÊNCIA DIVINA E A SUA RELAÇÃO COM A VIDA HUMANA NO *DE NATURA DEORUM* DE MARCO TÚLIO CÍCERO

THE "DOUBLE" FACE OF THE STOIC CONCEPTION OF DIVINE PROVIDENCE AND ITS RELATION TO HUMAN LIFE IN MARCUS TULLIUS CICERO'S *DE NATURA DEORUM*

JOÃO GABRIEL RODRIGUES DA SILVA¹

<https://orcid.org/0009-0009-9622-9339>

RESUMO: O presente escrito propõe realizar uma reflexão geral sobre o conceito de providência divina presente no diálogo *Sobre a natureza dos deuses* (*De natura deorum* [N. D.]) do filósofo romano Marco Túlio Cícero (106-43 a. C.). Para isso, serão apresentados os seguintes pontos: 1) a relevância desse tema na estrutura dramática do texto (N. D., 1, 1-5); 2) a exposição de uma das “faces” dessa concepção por parte do personagem estoico Lucílio Balbo (*Id.*, 2, 73-168); 3) e como a outra “face” dessa noção é explicitada pelas objeções do personagem acadêmico, Caio Aurélio Cota (*Id.*, 3, 65-93). Diante desses tópicos, será desenvolvida uma breve explanação de como, na obra referida, a Física estoica concebe o universo (*kósmos* ou *mundus*) como sendo racionalmente organizado e divino, uma vez que todos os fenômenos naturais ocorrem pela conexão entre relações de causa e efeito, o que dá base para o entendimento de que toda natureza é governada pelos deuses imortais em favor dos seres humanos (*Id.*, 133-153) enquanto o centro da atividade providencial divina (*Id.*, 154-168). Como contraponto a essas noções, a crítica acadêmica se dispõe a examinar tal questão, ao indicar que a providência divina não é capaz de garantir a felicidade dos humanos (*Id.*, 3, 65-93), de modo que é possível argumentar que a racionalidade presente neles, oriunda da razão divina, não poder ser considerada necessariamente uma dádiva, porque as pessoas geralmente a utilizam para praticar atos viciosos (*Id.*, 3, 65-79); e, além disso, são evidentes os casos em que certos males podem pôr em dúvida a eficácia do cuidado dos deuses, uma vez que eles parecem inativos diante das boas e más ações dos mortais (*Id.*, 79-88), o que possibilita a consideração de que os deuses podem ser negligentes diante dos males vividos pela humanidade (*Id.*, 88-93).

PALAVRAS-CHAVE: Deuses; Providência; Cícero; Estoicismo; Academia.

ABSTRACT: The present paper proposes to carry out a general reflection on the concept of divine providence present in the dialogue *On the Nature of the Gods* (*De natura deorum* [N.D.]) by the Roman philosopher Marcus Tullius Cicero (106-43 B.C.). In order to do this, the following points will be presented: 1) the relevance of this subject in the text's dramatic structure (N. D., 1, 1-5); 2) the exposition of one of the "faces" of this conception by the Stoic character Lucilius Balbus (*Id.*, 2, 73-168); 3) and how the other "face" of this notion is made explicit by the objections of the academic character, Gaius Aurelius Cotta (*Id.*, 3, 65-93). In view of these topics, a brief explanation will be developed of how, in the aforementioned work, Stoic Physics conceives the universe (*kósmos* or *mundus*) as being rationally organized and

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Bolsista da CAPES. Contato: joaogrs@id.uff.br. Link do currículo: <https://lattes.cnpq.br/7402763537701156>.

divine, since all natural phenomena occur through the connection between cause and effect relations, which provides the basis for the understanding that all nature is governed by the immortal gods in favor of human beings (*Id.*, 133-153) as the center of divine providential activity (*Ibid.*, 154-168). As a counterpoint to these notions, academic criticism sets out to examine this question, by indicating that divine providence is not capable of guaranteeing the happiness of human beings (*Id.*, 3, 65-93), so that it is possible to argue that the rationality present in them, arising from divine reason, cannot necessarily be considered a gift, because people generally use it to practice vicious acts (*Id.*, 3, 65-79); and, in addition, there are evident cases in which certain evils can call into question the efficacy of the care of the gods, since they seem inactive in the face of the good and bad actions of mortals (*Id.*, 79-88), which makes it possible to consider that the gods can be negligent in the face of the evils experienced by humanity (*Id.*, 88-93).

KEYWORDS: Gods; Providence; Cicero; Stoicism; Academy.

Introdução

Antes de tratar especificamente do tema da providência divina, faz-se necessário iniciar o presente escrito com uma breve apresentação da obra na qual se encontra o assunto destacado. Basicamente, o diálogo *Sobre a natureza dos deuses*, composto, provavelmente, entre o final do ano de 45 a.C. e o início de 44 a.C.,² dramatiza uma discussão que teria ocorrido entre os anos de 77 e 75 a.C.,³ na ocasião das Férias Latinas.⁴ Tal querela se divide entre as falas dos seguintes personagens: Caio Veleio (o epicurista), Lucílio Balbo (o estoico) e Aurélio Cota (o acadêmico), os quais são assistidos pelo jovem Marco Túlio Cícero, retratado no diálogo apenas como ouvinte do *colloquium* filosófico.⁵ Em resumo, a estrutura composicional do texto é

² Para uma compreensão do contexto de produção dos textos filosóficos de Cícero, cf. Cícero, *Cartas a Ático* [Att.], 13, 38, 1; 13, 39, 2; 13 8; *Sobre a adivinhação* [Div.], 2, 1-6; Plutarco, *Vida de Cícero* [Cic.], 41, 1.

³ Sobre a data dramática do presente diálogo, cf. Campos. In: Marco Túlio Cícero. *Textos Filosóficos* III, Introdução, p. XVII, XVII; Mayor. In: Cicero, *De natura deorum libri tres*, Introduction, p. xli; Pease. In: M. Tvlli Ciceronis. *De natura deorum*: Liber primus, Introduction, p. 25, 26; Dyck. In: Cicero. *De natura deorum*: Liber I, Introduction, p. 17.

⁴ Hornblowe; Spawforth, *The Oxford Classical Dictionary*, p. 574. As Férias Latinas (*Feria Latinae*) era um festival religioso dedicado à honra dos deuses. Tal evento incluía restrições ao serviço público, de modo que os tribunais eram fechados, alguns serviços agrícolas eram restritos e, ainda, outros trabalhadores não exerciam suas funções. Campos, In: Marco Túlio Cícero. *Textos Filosóficos* III, Introdução, p. XVIII, acrescenta que esse tipo de festival tinha a sua datação móvel, podendo ser localizado em um dos três primeiros meses de cada ano. Os cônsules que ingressavam em 1º de janeiro presidiam a inauguração desse evento, o qual contava com a presença de todos os magistrados, e isso designava o fato de não haver atividade política em Roma neste período, fator esse que proporcionava uma espécie de ócio propício para a realização de discussões filosóficas entre os cidadãos da elite.

⁵ *N. D.*, 1, 15-17. Em uma carta enviada a Ático (de 20 de junho de 45 a.C.), Cícero refere-se à sugestão de seu amigo (Ático) em relação à necessidade de ele (Cícero) se ausentar do debate e colocar-se como um “personagem mudo” (*kōphón prósōpon*), caso ele viesse a incluir Cota como o debatedor de Varrão nas *Academicas*, algo que ele acabou não fazendo, ao se colocar como participante da disputa filosófica (cf. *Ac.*, I). Porém, o filósofo romano aplicou esse tipo de recurso dramático em outros diálogos, como foi o caso do *De re publica* e do *De oratore*, algo que ele justifica, dizendo que segue o modelo dialógico aristotélico (cf. *Att.*, 13, 19, 3, 4). Nessas obras, ele se apresenta como sendo muito jovem e leigo nos assuntos filosóficos quando comparado aos personagens históricos que protagonizam as discussões. No caso do *De natura deorum*, o Cícero (personagem) praticamente não se

dividida em três livros: o primeiro inicia com um prólogo de Cícero (autor) dedicado ao seu amigo Bruto,⁶ seguido por uma exposição da perspectiva epicurista pelo personagem Caio Veleio⁷ e encerra com uma refutação destes argumentos por parte de Caio Aurélio Cota;⁸ o segundo é dedicado exclusivamente a uma longa apresentação da defesa dos pressupostos da física estoica por parte de Lucílio Balbo;⁹ e, por fim, o terceiro é exclusivamente destinado a uma explanação dos contrapontos ao discurso imediatamente anterior, a partir das objeções do personagem acadêmico.¹⁰ É com base nas duas últimas partes dos livros 2 e 3 que será feita esta exposição a fim de destacar as divergências entre o discurso estoico e acadêmico acerca da providência divina.

1. A relevância do tema da providência divina no *De natura deorum*

No prólogo de sua obra, Cícero (autor) introduz o problema da natureza dos deuses, indicando, de antemão, que tal assunto está imerso em uma querela, cuja manifestação se dá pela diversidade de opiniões acerca do mesmo. Com isso, inspirado na influência da filosofia acadêmica, o autor do diálogo diz que:

Há na filosofia muitas matérias ainda imperfeitamente esclarecidas; algumas há também, como tu sabes, meu caro Bruto, em particular difíceis e complexas. Conta-se entre estas a questão da natureza divina, tão relevante para a compreensão do que seja a alma como imprescindível para a regulamentação do culto religioso. Acerca deste problema as opiniões dos melhores eruditos são tão variadas como contraditórias, pelo que não é preciso recorrer a longa argumentação para provar que é na ignorância que deve buscar-se a origem da filosofia, bem como a da sensata suspensão de juízo que os Acadêmicos praticam em questões controversas. O que é, de facto, mais vergonhoso do que a irreflexão? O que é tão inconsiderado e tão incompatível com a dignidade e a coerência de um sábio como o assentimento a uma opinião falsa, ou a defesa convicta de um parecer carecido de suficiente análise e fundamentação?¹¹

pronuncia, exceto no início do texto, quando o ambiente da conversa é descrito no prólogo, e no último trecho do diálogo, livro 3, passo 95, é o Cícero (autor) que retrata o parecer dado pelo Cícero (personagem) sobre qual seria a teoria mais verossímil entre as apresentadas. Nesse sentido, por ser um seguidor da filosofia acadêmica, assim como Cícero, Cota contrai a função de fazer a crítica das teorias epicuristas defendidas por Veleio, e estoicas, sustentadas por Lucílio Balbo. Por isso, em certos casos, é relevante compreender a diferenciação entre o Cícero autor e o que se apresenta como personagem.

⁶ *Ibid.*, 1, 1.

⁷ *Ibid.*, 18-56.

⁸ *Ibid.*, 61-124.

⁹ *Id.*, 2, 1-167.

¹⁰ *Id.*, 3, 1-93.

¹¹ *N. D.*, 1, 1. Todas as citações do diálogo *Sobre a natureza dos deuses* serão extraídas da tradução de Segurado e Campos (2020).

Com isso, Cícero segue a sua explanação evidenciando que, ainda que haja opiniões controversas que circundam o tema da natureza divina, a maioria dos pensadores afirma que os deuses existem. Contudo, o mesmo também salienta que existem aqueles que duvidam de tal proposição, como é o caso de Protágoras, e, ainda, há quem negue a existência dos deuses, como Diágoras de Melos e Teodoro de Cirene, os quais são conhecidos como ateus.¹² Sem se basear na divergência entre concepções teístas e ateístas, o autor decide elucidar somente o debate entre as filosofias que pressupõem que os deuses existem, tendo como referência a discrepância entre os mais variados argumentos acerca de alguns pontos, como onde as divindades habitam, o modo de vida das mesmas e seu aspecto exterior, discussões essas que são acompanhadas pelo tema da providência divina, o qual pressupõe uma reflexão sobre a relação dos deuses com a vida humana, considerado por ele como o mais relevante de todos os tópicos.

Logo em seguida, ao destacar a importância e a complexidade do tema da natureza dos deuses e todas as outras questões inseridas nele, Cícero destaca o tópico da providência divina, indicando que:

A respeito da questão mais importante nesta matéria, a saber, se os deuses vivem na mais completa inatividade, se não se preocupam minimamente com a manutenção e a administração do mundo, ou se, pelo contrário, este foi desde o princípio criado e ordenado por eles, e também por eles é orientado e movido por toda a eternidade, aqui reside a maior fonte de divergência, e se este ponto não for esclarecido então os homens terão por força de viver na maior incerteza e ignorância destas tão relevantes matérias. Há hoje, e sempre tem havido, filósofos que negam terem os deuses a mínima preocupação com a espécie humana. [...] Se, contudo, os deuses nem podem nem querem ajudar-nos, e não se preocupam nem reparam sequer no que fazemos, nem nada há que, da parte deles, venha afectar a vida humana, [...]. Outros filósofos há, todavia, e bem importantes e notáveis, que pensam ser o universo administrado e dirigido pela mente e pela razão divinas, que, além disso, também protegem e velam pela existência dos homens, ao assegurar os cereais e outros produtos da terra, ao regular o curso do tempo, o ciclo das estações e a mutações climáticas, graças às quais tudo quanto germina na terra se desenvolve e amadurece - e tudo isto é posto pelos deuses a serviço do homem, bem como muitos outros fenómenos que descrevem nos seus textos, de natureza tal que parecem ter sido originados pelos deuses imortais para os pôr expressamente a serviço do homem. [...].¹³

Ao notar a discórdia filosófica na discussão geral sobre a natureza dos deuses, Cícero anuncia que a sua análise centraliza-se no questionamento sobre se os deuses vivem em total

¹² Para uma discussão sobre a questão do ateísmo atribuído a esses pensadores, cf. Sexto Empírico, *Contra os físicos I* [M., 9], 51-58.

¹³ *N. D.*, 1, 2- 5.

inatividade, não sendo a causa do ordenamento do universo (ponto fundamental para a filosofia epicurista), ou se, contrariamente, eles administram o mundo, o orientam e o movem por toda eternidade, atuando como princípio ativo do devir presente nele (a base da filosofia estoica). Em seguida, o filósofo romano se mostra interessado em tratar dessa temática com a intenção de destacar as implicações tanto da visão que ataca, quanto da outra, que defende a existência da providência divina, cuja expressão social encontra-se na própria prática religiosa, isto é, na sacralidade do culto, na manutenção da devoção, da boa-fé, da solidariedade entre os homens e, acima de tudo, da mais excelente das virtudes: a justiça. Desse modo, o autor do diálogo se mostra disposto não só a apresentar as ideias presentes em cada teoria, mas também a analisar como as mesmas podem gerar concepções que afetam a vida prática dos seus concidadãos.

2. O conceito de providência divina segundo o estoico Lucílio Balbo (*N. D.*, 2, 73-168)

Antes de tratar especificamente da questão da providência, Balbo, em primeiro lugar, discorre sobre como a filosofia estoica compreende a natureza dos deuses. Dessa maneira, ele se refere aos argumentos de Cleantes que explicam a formação das noções relativas aos deuses na mente humana¹⁴ e o argumento de Crisipo, o qual postula que há uma inteligência superior ao ser humano.¹⁵ O estoico também cita o argumento de Zenão a fim de fundamentar a ideia de que o mundo é racional,¹⁶ eterno, sábio, feliz, bem como dotado de alma e da faculdade da sensibilidade, traços esses que, segundo ele, caracterizam *kósmos* como divino.¹⁷ Em concordância com esses pontos, são depreendidas as principais provas da existência dos deuses e, depois, os argumentos sobre a natureza divina.¹⁸ Após isso, o representante do estoicismo expõe a noção de que todo o universo é administrado por um governo providencial,¹⁹ algo que se manifesta justamente a partir dos seguintes pressupostos:

¹⁴ Cf. *N. D.*, 2, 13-15.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 16.

¹⁶ Segundo outro argumento evocado por Balbo (*ibid.*, 18), o ser humano, enquanto parte do universo, é racional, justamente porque o *kósmos* é racional no sentido máximo da expressão. Ou seja, a espécie humana é concebida como tendo essa faculdade, pois ela faz parte do mundo, de onde a mesma obtém tal capacidade. O que é primaz nessa discussão, não é o uso da relação parte-todo a fim de demonstrar que o ser humano é racional — pois isso é tratado como algo evidente —, mas utilizar esse raciocínio para fundamentar a concepção de que o universo é racional em grau máximo e por isso, pode ser considerado divino. Tal raciocínio utilizado pelo personagem estoico tem como referência o Sócrates de Xenofonte que, nas *Memoráveis* [*Men.*] (1, 4, 8), aparece argumentando a respeito dessa noção. Ver também. Sexto Empírico, *M.*, 9, 95-104; Dorion, *De l'influence des Mémoires* (I 4, IV, 3) sur le *De Natura deorum* (II) de Cicéron, p. 181-208; Sedley, *Creationism and its critics in Antiquity*, 210-225; Gerson, *God and Greek Philosophy*, p. 155.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 20-22.

¹⁸ Cf. *ibid.*, 45-70.

¹⁹ Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos Filósofos Ilustres* [*D. L.*], 7, 138, registra a tese dos estoicos Crisipo e Posidônio que atribuíam o ordenamento do mundo (*kósmos*) à providência (*prónoia*) e à mente (*noús*). Nas

Afirmo, portanto, que o mundo e todas as suas partes foram formadas no início e têm sido sempre governadas desde então pela providência divina. A discussão deste problema comporta, segundo os nossos mestres, três partes. A primeira deduz-se da motivação que nos leva a admitir a existência dos deuses; admitindo este ponto, há que reconhecer que o mundo é governado pela sua sapiência. A segunda diz-nos que todas as coisas estão sujeitas a uma natureza dotada de sensibilidade, pela qual são geridas da melhor maneira possível; acordado este ponto segue-se que a natureza foi gerada por princípios dotados de vida. O terceiro tópico é deduzido da admiração que em nós desperta a contemplação dos céus e da terra.²⁰

Estabelecidas as bases que fundamentam tal noção, são expostos argumentos que evidenciam que o conceito de providência dos deuses (*providentia deorum*) pela compreensão fundamental de que, se não há nada mais relevante do que o governo do universo (*administratione mundi*), logo, o mundo deve ser governado pela sabedoria dos deuses (*deorum consilio administratur*). Uma vez que não há qualquer natureza inanimada ou uma necessidade dotada de grande força que seja capaz de produzir as mais belas obras naturais que os olhos humanos podem contemplar, e que nem há algo que seja superior à natureza divina ou que seja capaz de organizar a totalidade do universo tal como ele é, não pode haver outra causa da sabedoria e da inteligência presentes na natureza dos mortais (isto é, dos humanos) senão os próprios deuses, os quais devem possuir essas faculdades em maior grau possível. Segundo Balbo, tais noções podem ser compreendidas, porque o aspecto ordenado dos fenômenos naturais permite que se chegue à conclusão de que todo o *kósmos* é governado pela inteligência e providência divina,²¹ pois determinados traços que se manifestam na natureza, como a

Acadêmicas de Cícero [Ac.], 1, 28, 29, o personagem Varrão, partidário da filosofia de Antíoco de Áscalon, a qual se constitui pela união de elementos do pensamento estoico juntamente com uma visão sistemática sobre as doutrinas da Antiga Academia e da escola peripatética, ao tentar coadunar uma série de concepções sobre a Física dessas três tradições, afirma que há uma qualidade que percorre toda matéria e as partes do mundo. Além disso, o mesmo indica que todas as coisas se interconectam e que existe uma substância sensível, permeada por uma perfeita razão eterna, sapiente e perfeita, denominada como deus e providência (*prudencia*) enquanto aquilo que cuida de todas as coisas que lhe são sujeitas, o que inclui os corpos celestes e tudo aquilo que diz respeito à vida humana. E como bem lembra Sedley, *In: Gourinat, J., -B; Barnes, J. (org.). Ler os estoicos*, p. 96, os estoicos desenvolveram argumentos em favor da existência de deus a partir do princípio de que o mundo é um ser racional, e, para provar essa tese, tentaram provar que o mundo possui características divinas. Tal noção tem como base anterior um trecho do *Timeu* (*Tim.*, 30a-c) de Platão, no qual o personagem homônimo do diálogo descreve como o demiurgo constituiu o devir (*gênesis*) e o Todo (*tò pân*), de modo que, sendo ele um deus bom, quis que todas as coisas fossem exatamente boas e nada fosse imperfeito, o que o levou a promover o ordenamento sobre o que antes era desordenado e, por fim, fez a totalidade do universo dotada de intelecto. Dessa maneira, *Timeu*, baseado em um discurso verossímil, diz que o mundo é um ser dotado de alma e intelecto, gerado pela providência (*prónoia*) divina. Para uma análise crítica dessa passagem por parte de Sexto Empírico, cf. *M.*, 9, 105-107.

²⁰ *N. D.*, 2, 75.

²¹ Cf. *ibid.*, 76-80.

complexidade de sua estrutura, beleza e ordem reportam, necessariamente, à existência de um deus criador.²²

Após defender a concepção de que há um desígnio providencial que rege o mundo, o estoico se propõe a descrever as maravilhas da natureza, as quais se manifestam tanto no céu, como na Terra. Com isso, ele se refere ao Sol, à Lua e à força centrípeta²³ que faz com que o universo seja coeso e esteja em um perpétuo estado de equilíbrio, de modo que todas as coisas sejam orientadas por um sistema de forças que coordena o movimento de todos os componentes do universo para o centro. Assim, ele segue elucidando como a harmonia e a afinidade presentes nas órbitas dos astros contribuem para determinar a função de cada um dentro de um sistema universal organizado e como isso reverbera nos fenômenos terrestres, isto é, no esplendor presente no reino vegetal²⁴ e animal.²⁵ Tais características são consideradas como fatores que fazem com que os seres vivos, como animais e plantas, possam se adaptar a fim de exercer a manutenção de suas próprias vidas. Em sequência, essa perspectiva é acrescida pela concepção de que esses mesmo entes subsistem graças à habilidosa ação humana, a qual exerce um diligente cuidado em favor deles.²⁶ Semelhantemente, o mesmo raciocínio é acrescido pela ideia de que a humanidade também é beneficiária do modo como a natureza se organiza, em primeiro lugar, pela diferença entre as regiões que, de acordo com as suas respectivas configurações geográficas, proporcionam os mais diversos recursos que garantem a subsistência dos humanos. E é com base nessa última afirmação que Balbo diz:

Tão grande é, de facto, a generosidade da natureza que proporciona à alimentação dos homens uma enorme quantidade de alimentos variados e agradáveis, e não apenas num limitado período de tempo, pelo que, ao longo do ano, desfrutamos sempre de novidade e abundância. [...] É impossível enumerar todas as vantagens proporcionadas pelos rios, pelo fluxo e refluxo do mar com as marés, pelos montes cobertos de arvoredos, pelas salinas muito afastadas da orla marítima, pelas numerosíssimas plantas medicinais que a terra produz, enfim, pelas incontáveis técnicas necessárias à alimentação, e à vida humana, em geral. Veja-se o caso da alternância entre os dias e as noites, indispensável aos seres vivos, a quem oferece um tempo de agir e outro de repousar. Assim, raciocinando a partir de vários ângulos, chega-se à conclusão de que tudo no universo foi concebido de uma forma admirável por uma mente e um desígnio divinos com vista à preservação e conservação de todos os seres.²⁷

²² Cf. *ibid.*, 81-90.

²³ Cf. *N. D.*, 2, 116.

²⁴ Cf. *ibid.*, 120.

²⁵ Cf. *ibid.*, 121-129.

²⁶ Cf. *ibid.*, 130.

²⁷ *Ibid.*, 131, 132.

Dessa maneira, o discurso de Lucílio Balbo torna-se progressivamente mais enfático, e isso permite compreender que a explanação da Física estoica sobre o problema da providência divina não é uma mera questão de teologia cósmica para apenas provar racionalmente que o universo é sistematicamente organizado, mas é algo que leva em conta a existência humana, o que se traduz na ideia de que o mundo existe por causa dos deuses e dos homens.²⁸ Com isso, o personagem estoico traz à tona a seguinte questão:

Imaginemos que alguém pergunta por causa de quem é que todo este universo foi construído. Seria por causa das árvores e das plantas rasteiras, <criaturas> que, embora destituídas de sentidos, são sustentadas pela natureza? Seria uma hipótese absurda! Por causa dos animais? Não parece mais provável que os deuses se dessem a tanto trabalho por causa de entes privados de linguagem e de inteligência! Então por causa de quem teria sido este mundo criado? A resposta é: por causa daqueles seres vivos que são dotados de razão, ou seja, os deuses e os homens, os entes mais perfeitos que existem, dado que a faculdade da razão é superior a todas as outras. Somos assim levados a pensar que o mundo e tudo quanto nele existe foi criado em benefício dos deuses e dos homens.²⁹

Ao explicitar esse princípio, o estoico se propõe a descrever, de antemão, que o conceito destacado pressupõe que tudo ocorre em favor dos seres humanos, e tal concepção pode ser compreendida quando se pensa na disponibilidade de recursos naturais disponíveis a eles, como o ar e os alimentos. Também é considerada a atribuição de certas características tidas como vantajosas aos humanos, a saber: a posição ereta, os órgãos sensoriais, o uso da razão, da linguagem articulada e das mãos, assim como a capacidade de meditação.³⁰ Tudo isso, segundo Balbo, seriam indícios suficientes que lhe permitiriam concluir que a natureza do ser humano (*natura hominis*) é superior à dos demais seres e que todos os atributos proporcionados pela natureza não são meras obras do acaso.³¹

Ao defender esse tipo de concepção, segundo Gerson³² e Sedley,³³ Balbo está empregando um conjunto de argumentos que pode ser identificado como teleológico ou do desígnio (ou do desígnio antropocêntrico), porque ele não só afirma que todas as coisas existem para cumprir um determinado propósito e que toda realidade está planificada com base num

²⁸ Cf. Algra. In: Inwood, B. (org.). *Os estoicos*, p. 189.

²⁹ *N. D.*, 2, 133.

³⁰ Esse conjunto de argumentos sobre a constituição da fisiologia dos humanos como resultado da ação da providência divina já se encontra numa tradição filosófica anterior, a qual é reconhecida como tendo sido influente sobre a construção desses raciocínios que compõem a Física estoica, como são os casos de Platão (*Tim.*, 47a-47c) e Xenofonte (*Mem.*, 1, 4, 5-7). Ver também. *M.*, 9, 92-94; Sedley, *Creationism and its critics in Antiquity*, p. 212-230.

³¹ *N. D.*, 2, 133-153.

³² *God and Greek Philosophy*, 155.

³³ *Creationism and its critics in Antiquity*, p. 213, 135.

ordenamento racional de caráter divino, mas também o mesmo personagem defende a tese de que todas as coisas são como são a fim de beneficiar os seres humanos. Tudo isso lhe dá as bases necessárias para dizer o seguinte:

Resta-me apenas demonstrar, e com isto concluirei, que tudo o que neste mundo existe e de que os humanos podem desfrutar foi criado <precisamente> para estar ao serviço do homem. Em primeiro lugar, o mundo foi criado em benefício dos deuses e dos homens, e todas as coisas que no mundo existem foram feitas e inventadas tendo em vista a sua utilidade para o homem. O mundo é, por assim dizer, a morada comum de deuses e homens, a cidade de uns e de outros, porque apenas estes são seres racionais que se regem pelo direito e pela lei. Por conseguinte, assim como devemos entender que Atenas e Esparta foram fundadas para benefício de Atenienses e Espartanos, e também é justo afirmar que todas as coisas existentes nestas cidades são pertença dos seus <respectivos> habitantes, deve entender-se que tudo quanto existe no mundo é pertença dos deuses e dos homens. É um facto que as revoluções do Sol, da Lua e dos demais astros, embora digam também respeito à coesão do universo, oferecem-se também à contemplação do olhar humano como um espectáculo que nunca cansa, pois nenhum há que seja tão belo e tão apto a solicitar a razão e a perspicácia; a medição das órbitas desses astros permitem-nos conhecer quando as estações atingem o seu auge, quando variam e se alteram. Ora se somente os homens podem conhecer <estes fenómenos>, devemos concluir que eles existem para seu próprio benefício. E quanto à terra, com as abundantes searas e as variadas espécies de legumes, que produz com a maior generosidade: devemos pensar que o faz para o bem dos animais ou dos homens? E que dizer das vinhas e dos olivais, cujos frutos tão abundantes e saborosos nada têm a ver com a vida dos animais? É um facto que estes não possuem quaisquer conhecimentos sobre como semear, cultivar, sobre a época adequada à poda ou à colheita dos frutos, nem sabem o que conservar de reserva: ora todas estas operações são habituais e próprias do homem.³⁴

Partindo dessa perspectiva, Balbo continua justificando a concepção de que tudo tende ao bem dos humanos e foi concebido em favor deles, mas agora ele acrescenta a noção de que o universo existe exclusivamente para o bem dos seus habitantes racionais, ou seja, deuses e homens. Dessa forma, ele aponta que até os corpos celestes tanto atuam na preservação da ordem do universo, quanto proporcionam um belo e instrutivo espetáculo estético para quem os observa. Tal ótica, semelhantemente, é acompanhada pela afirmação de que o reino vegetal existe por causa dos humanos, uma vez que muitos dos seus produtos só podem ser utilizados e apreciados via o habilidoso trabalho deles. Esse argumento é posto em correspondência com a analogia de que a lira e a flauta foram concebidas para o benefício de quem sabe tocar esses instrumentos musicais, uma vez que esse raciocínio parte do entendimento de que, se as técnicas de manuseio desses instrumentos foram inventadas por quem e para quem pode torná-las úteis,

³⁴ *Ibid.*, 2, 154-156.

logo, os bens naturais só podem existir para beneficiar aqueles que são capazes de usufruir deles da melhor maneira possível. Ademais, isso significa dizer que, mesmo que outros animais possam tirar partido dos produtos oriundos da natureza, o estoico alega que isso não significa que os mesmos foram cultivados em favor deles, porque, os seres humanos não acumulam ou armazenam os cereais para os ratos e as formigas, mas para suas mulheres, filhos e os que vivem em suas casas, de maneira que “os animais roubam o que os donos consomem sem restrições. É forçoso, portanto, reconhecer que todos estes numerosos produtos existem para benefício dos humanos [...]”.³⁵

Além disso, Balbo pretende demonstrar que até os animais estão incluídos entre todos os bens naturais destinados ao benefício da espécie humana, como se fossem “instrumentos” úteis para os vestirem, os guardarem, alimentá-los, carregá-los e até predizer o futuro, ainda permitindo-lhes exercitar a caça e o treinamento para a guerra ou, até mesmo, como fonte de extração de remédios para tratar doenças e feridas.³⁶ Esse discurso inclui igualmente os minérios, considerados como materiais úteis que ficam no fundo das cavernas,³⁷ os quais também necessitam exclusivamente do trabalho do humano para serem extraídos. Depois, o estoico enfatiza que o exercício da adivinhação é uma espécie de dom para conhecer o futuro destinado somente aos humanos e mais nenhum outro ente. E isso, de acordo com o estoico, também contribui para o fortalecimento da concepção de que:

[...] a providência divina se preocupa com a vida e o bem dos humanos. Refiro-me, claro está, à adivinhação, praticada em diversos locais, circunstâncias e épocas, tanto na vida privada, como, sobretudo, na pública. Muitos acontecimentos são previstos quer por arúspices, quer por áugures, muitos factos são anunciados pelos oráculos, muitos por meio de profecias, de sonhos, de prodígios. O seu conhecimento tem levado com frequência os homens a tomar muitas decisões vantajosas, tal como a evitar muitas situações perigosas. Este dom de conhecer o futuro, chamemos-lhe capacidade, ou arte, ou faculdade natural, foi sem dúvida concedida pelos deuses imortais apenas ao homem e a mais nenhum outro ser.³⁸

Esse tipo de argumento, de acordo com o estoico, serve para fundamentar a ideia de que os seres humanos são privilegiados pelo fato de receberem uma série de benefícios oriundos de tudo que é naturalmente produzido, sendo capazes de usufruir, conservar, cultivar e extrair todas

³⁵ *Ibid.*, 2, 157-158

³⁶ *Ibid.*, 158-159.

³⁷ Apesar de não dizer explicitamente, Lucílio Balbo parece estar se referindo a materiais inorgânicos, como os minérios.

³⁸ *Ibid.*, 163. Sobre os tipos de técnicos (áugures e arúspices) que praticavam a arte da adivinhação (*divinatio*) e as demais técnicas enquadradas entre as chamadas artes ou práticas divinatórias (oráculos, profecias, sonhos e prodígios), cf. *Div.*, 1, 11, 12; 124, 125.

essas benesses. Eles podem ser considerados como favorecidos pelas divindades também porque detêm exclusivamente a habilidade de se comunicar com as divindades a fim de conhecer o futuro, ideia essa que reforça a concepção de que o cuidado dos deuses se estende a todos os homens, no sentido coletivo e individual,³⁹ uma vez que:

A providência atenta dos deuses imortais, porém, não tem por alvo apenas o género humano, em bloco, mas existe também em relação a cada indivíduo. Dentro do género humano podemos ir gradualmente diminuindo o seu alcance, considerando-a primeiro em relação a um pequeno número e por fim em relação a um só homem. Na realidade, se nós pensamos que os deuses olham com benevolência para todos os homens onde quer que eles estejam, seja em que paragens, em que parte da terra separada destes lugares em que nós habitamos, em virtude dos argumentos que acima aduzimos, decerto preocupam-se com estes homens que conosco partilham estas terras de oriente a ocidente. Se, por outro lado, eles se preocupam com todos os que habitam esta espécie de grande ilha a que nós chamamos o "globo terrestre" [...] Também a frequente presença dos deuses em pessoa, como nos casos que acima recordei, prova o seu interesse tanto pelas comunidades como pelos indivíduos. Interesse que também se deduz dos avisos que transmitem relativos ao futuro, quer enquanto dormimos, quer quando estamos acordados; muitos factos são-nos prenunciados através de prodígios, muitos outros através da observação das vísceras; outras formas há que o uso prolongado registrou e veio a dar lugar à arte da adivinhação. Nunca houve um grande homem que não obedecesse a inspiração divina. Não pode refutar-se este facto argumentando que uma tempestade arruinou as searas ou as vinhas de algum, ou se o acaso o privou de alguns bens valiosos, nem vamos por isso pensar <as vítimas do acaso> que o foram por má vontade ou mesmo indiferença dos deuses. Os deuses cuidam do que é importante, não ligam ao trivial. Aos grandes homens tudo corre bem, se têm razão quer os nossos mestres, quer Sócrates, o príncipe dos filósofos, a respeito da prosperidade e da riqueza que as virtudes nos proporcionam.⁴⁰

Com base nesses princípios, o estoico, enquanto personagem do diálogo ciceroniano, encerra o seu discurso descrevendo como a filosofia do pórtico compreende a natureza dos deuses, de modo que seja exposta não só uma teoria cosmológica acerca da organização do universo como um todo, mas como é possível extrair certas concepções que se traduzem na possibilidade de, igualmente, verificar quais são as implicações que reverberam na vida prática de cada um. Sendo assim, na apresentação de uma das “faces” da noção de providência divina, o que se pode considerar é que a compreensão da noção estoica de deus, que corresponde ao universo em sua totalidade, pretende apresentar um tipo de cosmologia que não só pressupõe que o mundo é ordenado e que os fenômenos naturais apenas apontam para o fato de que todas as coisas funcionam harmonicamente, como também detêm uma certa finalidade ou uma certa

³⁹ Cf. Bénatouïl. In: Salles, R. (org.). *God and cosmos in Stoicism* p. 39-45.

⁴⁰ *Ibid.*, 2, 164-167.

função, que é justamente beneficiar a vida dos seres racionais, isto é, os humanos, os quais são entre todos os mais capazes de usufruir de todos recursos disponíveis por conta da suas capacidades naturais, intelectuais, como também pela exclusiva possibilidade de compreender os desígnios divinos transmitidos pelas diversas práticas divinatórias, por meio das quais os deuses se comunicam com os humanos a fim de lhes assegurar uma vida melhor e virtuosa.

3. As objeções do acadêmico Aurélio Cota aos argumentos estoicos (*N. D.*, 3, 65-93)

No terceiro livro do diálogo *Sobre a natureza dos deuses*, antes de fazer uma série de objeções aos argumentos expostos pelo seu interlocutor estoico, Cota se apresenta como quem reconhece a doutrina da *Stoa* como merecedora de mais seriedade do que a epicurista, por conta da coerência interna dos seus argumentos. Por outro lado, ele se mantém distante dessa visão, ao se identificar como quem representa os seus ancestrais em favor da manutenção das suas crenças nos deuses imortais, dos seus rituais, das cerimônias e dos deveres que a religião tradicional impõe. Assim, ele, enquanto um sacerdote (ou pontífice), descreve a si mesmo como alguém que segue as prescrições da tradição religiosa do seu povo sem a necessidade de se embasar em qualquer reflexão teológico-filosófica, característica essa que o distingue de Lucílio Balbo. Deste modo, o personagem acadêmico se mantém como um crítico da filosofia do pórtico, porque compreende que, se os estoicos professam a sua religião por razões filosóficas, é necessário que os mesmos estejam preparados para certas críticas e, se a crença na existência divina é necessária e universal, como eles alegam, é mais do que inútil tentar sujeitá-la a uma discussão, o que simplesmente levantaria dúvidas quanto à validade das crenças já estabelecidas.⁴¹

Após introduzir o contexto de sua fala, Cota passa a observar os problemas contidos nas argumentações estoicas e desenvolve objeções que tanto criticam os fundamentos das provas⁴² contidas nelas, quanto a sua concepção da natureza divina.⁴³ Em seguida, quando passa a tratar do problema da providência divina e sua relação com a vida humana, o personagem acadêmico inicia a análise desse tópico a partir da observação da hipótese de que a providência divina rege o mundo e que os deuses se interessam pela vida humana.⁴⁴ Assim, ele começa a objetar o seu interlocutor estoico a partir da ótica de que a racionalidade nem sempre pode ser considerada

⁴¹ Cf. *N. D.*, 3, 1-10.

⁴² Cf. *ibid.*, 3, 10-19.

⁴³ Cf. *ibid.*, 3, 20-64.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 65.

como uma dádiva destinada para o bem da humanidade, uma vez que ela pode ser mais prejudicial do que benéfica, trazendo à tona uma série de exemplos para fortalecer sua contestação.

Inicialmente, o personagem acadêmico cita algumas cenas em que a dramaturgia, como a tragédia e a comédia, retrata ocasiões em que personagens aparecem planejando assassinatos, vingança e extorsão, ações promovidas a partir do uso da razão⁴⁵. Em seguida, ele menciona, ainda, a realidade cotidiana dos tribunais:

Mas deixemos o teatro e passemos ao foro. O pretor vai presidir ao tribunal. Que processo vai ser julgado? Descobrir quem incendiou o arquivo estatal. Crime difícilíssimo de averiguar. No entanto Q. Sósio, um brilhante cavaleiro romano natural do Piceno, confessou-se culpado. E quem falsificou os livros das contas públicas? Neste caso o autor foi L. Aleno, que começou por imitar a assinatura dos seis primeiros secretários <do tesouro>. Haverá homem mais hábil do que este? Considera agora outros processos, o caso do ouro de Toulouse, o da conjura de Jugurta. Recua no tempo: o processo de Túbulo, juiz acusado de corrupção. Vê casos mais recentes: a acusação de incesto movida por <Sexto> Peducu, e aqueles que são julgados todos os dias: homicídios, envenenamentos, peculatos, falsificação de testamentos, todas questões ao abrigo da nova lei. Donde a fórmula acusatória: "*Declaro que este furto foi cometido com o teu auxílio e os teus conselhos.*" Daqui todos os julgamentos por quebra da boa fé relativa a tutela, mandato, associação fiduciária, e as demais violações da boa fé que ocorrem nos negócios de compra e venda, de arrendamento ou locação, e ainda os julgamentos públicos de matérias privadas ao abrigo da Lei Letória; e ainda a rede com que se pretende capturar todos os delitos possíveis, como o julgamento por dolo de má fé introduzido pelo nosso amigo C. Aquílio, dolo este que o mesmo Aquílio define como que resulta de que se finja fazer algo e se faz exactamente o contrário. Como então havemos nós de considerar que toda esta enorme sementeira de males é obra dos deuses imortais? Se de facto os deuses deram aos homens a razão, deram-nos com ela a perversidade, porque esta não é outra coisa senão a maneira hábil e enganadora de fazer o mal. Neste caso os mesmos deuses deram-nos também a fraude, o crime e outros procedimentos impossíveis de ser concebidos nem realizados sem o auxílio da razão. [...] também seria desejável que os deuses não tivessem dado ao homem esta esperteza que pouquíssimos usam para o bem. Estes mesmos, aliás, estão frequentemente expostos à opressão dos que a utilizam para o mal, o que faz pensar como estes dons divinos da razão e da sensatez foram atribuídos ao género humano para promover a fraude, e não para o bem comum.⁴⁶

Com isso, além do teatro que, de algum modo, tenta representar os fatos que ocorrem na vida real, dramatizando-os, os casos jurídicos, por sua vez, retratam o cotidiano e atestam que tantas práticas criminosas ocorrem justamente porque muitas pessoas fazem uso da razão com finalidades ilícitas. Dentro da reflexão sobre esse ponto, Cota antecipa-se a uma possível

⁴⁵ Cf. *ibid.*, 66-68; 72, 73.

⁴⁶ *Ibid.*, 74, 75.

réplica ao seu discurso que poderia levantar a hipótese de que, se as pessoas praticam o mal, tais ações devem-se ao mau uso dessa faculdade, o que tornaria os deuses isentos de qualquer responsabilidade por conceder aos humanos a capacidade de raciocinar. Em contrapartida, o filósofo acadêmico diz que, nesse caso, o ser divino, por sua providência, deveria ter previsto que esses males fluiriam de um uso inadequado da racionalidade, e, por isso, se veria obrigado a evitá-los, guardando os humanos do erro, sem lhes dar esse dito benefício. E mesmo que seja verdade que a falta de sabedoria é o maior dos males, e que todos os homens são não-sábios (*insipientes/stulti*), seria algo inconsistente afirmar que a humanidade, como um todo, é o principal objeto do cuidado da providência divina, uma vez que o sábio, do tipo compreendido pelos filósofos do pórtico, é uma figura rara.⁴⁷

Seguindo na problematização da questão da providência divina, Cota levanta a hipótese de uma possível inibição dos deuses perante as boas e más ações humanas.⁴⁸ E se os seres humanos estão sujeitos aos males, logo, as divindades dão pouca importância para eles. Isso se compreende a partir de certos exemplos históricos em que figuras ilustres, de retidão moral, foram mortas em contexto de guerras, torturadas e exiladas, algo que manifesta a falta de interesse dos deuses por homens bons e virtuosos. Segundo o personagem acadêmico, são inúmeras as ocasiões em que os vícios triunfam, quando homens de comportamento vil vivem até morrerem tranquilamente em sua velhice, como é o caso de Mário. Ainda, Quinto Vário é lembrado como quem sofreu o suplício da tortura por ter assassinado Druso à punhalada e Metelo por envenenamento. O problema, porém, foi ele não ter sido impedido antes de realizar esses atos, o que o dispensaria de sofrer o castigo posterior e suas vítimas de serem mortas. Dionísio de Siracusa, o tirano siciliano, é citado como quem governou durante trinta e oito anos e por todo esse tempo saqueou os templos dos deuses, extraindo riquezas para si, sem jamais ter sido fulminado por Júpiter Olímpico ou adoecido por Esculápio. E no caso dos filósofos? São citados Anaxarco, discípulo de Demócrito, morto pelo tirano do Chipre; Zenão de Eleia,

⁴⁷ Cf. *ibid.*, 79. Em relação a esse raciocínio, vale lembrar que as pessoas consideradas como não-sábias pelos estoicos são caracterizadas dessa forma pela sua estupidez (*stultitia*), o que permite compreender que Cota argumenta acerca da racionalidade humana, partindo da compreensão de que, para a filosofia do pórtico, o sábio (*sophós* em grego ou *sapiens* em latim) é uma figura rara, e a maioria das pessoas é ignorante ou estúpida (*phaûloi/stulti*). Logo, seria inconsistente a afirmação de que todas as pessoas são privilegiadas por obterem a faculdade da razão, uma vez que elas mesmas não podem chegar ao estatuto de sábias (*sophoi/sapientes*). Isso é notável pela prática de tantos atos viciosos, o que atesta o fato de que a estupidez prevalece entre o gênero humano. Esse tipo de crítica retoma um apontamento já apresentado anteriormente no diálogo (cf. *N. D.*, 3, 11), quando o personagem acadêmico acusa o estoico de se equivocar quando diz que uma das provas da existência dos deuses provém da crença universal de todas as pessoas neles (cf. *Id.*, 2, 4-15). Pois, se a maioria dos mortais que detêm certa crença nos deuses não é sábia, portanto, a opinião deles é dispensável e considerá-la não deixa de ser apenas uma falácia.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 80-85.

torturado; e Sócrates, o caso mais emblemático entre todos, é retratado como motivo de lamento por parte de Aurélio Cota.

Tendo disso essas coisas, Cota comenta:

É a contragosto que falo sobre este tema, pois pode parecer que estou a justificar a prática do mal. Esta inferência seria correcta, se, mesmo sem a intervenção da vontade divina, não tivesse uma enorme importância a consciência que cada um tem dos vícios e das virtudes, sem a qual todos os valores caem por terra. Nem uma família nem um Estado se afiguram estruturados de uma forma racional e coerente se neles não estiver prevista uma recompensa para as acções correctas nem uma punição para as transgressões; do mesmo modo, no universo não pode haver uma orientação divina em benefício dos homens se tal orientação não distinguir entre homens bons e perversos.⁴⁹

De acordo com trecho acima e as ideias já expostas, podemos concluir que, se Cota adverte que a sua fala não visa justificar quaisquer acções injustas e sugere que a diferenciação entre bons e maus deve ser respaldada na consciência de cada um acerca das virtudes e vícios, de modo que os valores sociais não venham a cair por terra, ele, então, abre o precedente para o entendimento de que, ainda que não seja possível conceber a existência uma providência divina que exerce sua justiça diante das acções humanas, fica ao encargo dos mortais o estabelecimento da condução da ética e da moral social.⁵⁰

Ainda, o personagem académico passa a tratar do problema da providência divina a partir da necessidade de se compreender qual área da vida humana que recebe o cuidado divino. Considerando essa questão, o académico antecipa-se à implausível réplica estoica que alega que “o rei não cuida das coisas mínimas” (*de minimis non curat rex*). Tal noção defende o princípio de que Júpiter não cuida de cada pormenor da vida humana, como as vinhas, os prejuízos causados por fungos ou a queda de granizo, uma vez que, como analogia, um rei não pode dar conta de tudo em seu reino. Dessa forma, Cota ressalva que a maioria dos mortais têm em mente a preconcepção de que os bens externos,⁵¹ como as searas, as vinhas, os olivais, a prosperidade na colheita e todo bem-estar relativo à subsistência das pessoas, são uma atribuição dos

⁴⁹ *Ibid.*, 3, 85.

⁵⁰ Auvray-Assayas, *Cícero*, p. 100, 101.

⁵¹ Segundo filosofia estoica, entre as coisas que existem, algumas são boas, outras más e outras não são boas e nem más. As últimas coisas referidas são consideradas como indiferentes, porque não beneficiam e nem prejudicam, como por exemplo, a vida, a saúde, o prazer, a força, a riqueza, a boa reputação, a nobreza de nascimento e seus opostos, como a morte, a doença, o sofrimento, a feiura, a debilidade, a pobreza, a mediocridade, o nascimento humilde etc. Tais coisas são tidas como indiferentes (*adiáphora*), termo utilizado para se referir ao que não contribui para felicidade e nem infelicidade (cf. *D. L.*, 7, 101-105, 160). Para mais referências sobre esse conceito, cf., Long; Sedley, *The Hellenistic philosophers*, p. 354-356.

deuses.⁵² E, prosseguindo em seus argumentos, o mesmo chama a nossa atenção para o fato de que não é necessário deificar a virtude e nem considerá-la como um benefício divino concedido aos mortais,⁵³ pois ela é um atributo exclusivamente humano, ou seja, agir bem depende de cada um, do cultivo de sua própria sabedoria, moderação e justiça, de maneira que a relação com os deuses deve ser direcionada à gratidão pelos bens advindos de uma boa fortuna em relação à conservação dos bens externos, uma vez que eles são necessários para manutenção da vida.⁵⁴

Prosseguindo em seu discurso, Cota destaca o problema da ausência de ação por parte dos deuses em relação aos bens e males que afetam as vidas das pessoas.⁵⁵ Tendo isso em mente, ele diz que, se a negligência intencional por parte de um governante humano seria uma grande falta, o governante divino não poderia ser negligente sem intenção, porque é comum supor que ele sabe de tudo. Por conseguinte, o personagem acadêmico volta a tratar da réplica estoica baseada no princípio de que os deuses são como os reis, de modo que eles não podem estar atentos a tudo que acontece. Assim, ele questiona essa ideia, indicando que, se os seres divinos governam o universo, mas em contrapartida, não podem cuidar de tudo, a providência estoica estaria a manifestar uma visão comprometedora sobre a justiça. Isso, segundo o mesmo, se aplica igualmente no caso em que alguém pratica um mal, sem sofrer a devida punição em vida e tal castigo recai sobre os descendentes da pessoa culpada, como sugere a citação de alguns versos de uma tragédia de Áccio.⁵⁶ Essa noção de justiça não poderia servir de referência para o governo humano, pois seria inadmissível, em um Estado, propor uma lei que viesse a condenar alguém pelos crimes de seus antepassados. Portanto, o que podemos concluir, nesse contexto, é que não é necessário recorrer à divindade para explicar o governo moral do mundo, de modo que, seria mais adequado, segundo Cota, compreendê-lo como o resultado da agência humana. Além disso, o acadêmico pergunta sobre como pode deus castigar, se, como afirmam os estoicos, ele é incapaz de se enfurecer? Ele acrescenta que, se a divindade pode exercer o seu poder em favor do bem, mas não o faz, deve ser porque ou a vontade ou o seu conhecimento para exercer tal empreendimento são escassos.

Por fim, Cota encerra o seu discurso questionando que, se o cuidado divino não se estende aos indivíduos, por que ele se estenderia às nações, ou mesmo à humanidade em geral? No entanto, seria algo paradoxal, para os estoicos, acreditar na adivinhação, dado que os deuses

⁵² Cf. *ibid.*, 86. Ver também. Bénatouïl. In: Salles, R. (org.). *God and cosmos in Stoicism*, p. 39- 45.

⁵³ Cf. Algra. In: Inwood, B. (org.). *Os estoicos*, p. 193-196.

⁵⁴ *Ibid.*, 87.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 3, 88-93.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, 3, 90. Ver também. Homero, *Ilíada*, 4, 160-168.

não se ocupam dos homens individualmente e compreender que os sonhos, todavia, são transmitidos a pessoas particulares. Portanto, parece que, segundo o acadêmico, os deuses até poderiam se ocupar com as circunstâncias particulares de cada um, mas a providência estoica parece estar muito ocupada, cuidando do céu, do mar e da terra, enquanto outros tantos deuses estão ociosos, sem poder contribuir em favor da vida humana.

Com essa série de objeções, Cota alega que não se dispõe a refutar as proposições evocadas pelo seu interlocutor, mas a apresentar as inconsistências presentes nas mesmas, de modo que ele diz o seguinte, quando reflete sobre o tema da natureza dos deuses: “Não era a minha intenção negar a sua existência, mas sim fazer-vos compreender até que ponto esta questão é obscura e difícil de explicitar”.⁵⁷

Conclusão

Diante de uma leitura mais superficial dos argumentos expostos, alguém comumente poderia julgar que o texto ciceroniano promove apenas uma série de ataques ou refutações direcionadas ao conceito de providência divina dos estoicos. Contudo, a proposta deste diálogo, explicitada a partir dos já citados primeiros trechos do prólogo, é apresentar as problemáticas intrínsecas a esse tipo de debate. Com isso, o filósofo romano se propõe a evidenciar que o conhecimento acerca dos deuses, portanto, constitui-se como uma temática considerada obscura, da qual nem a filosofia epicurista, nem a dos estoicos é capaz de dar conta. Assim, a figura de Cota se interpõe entre os argumentos de Balbo com a finalidade de apresentar possibilidade de se acreditar na existência dos deuses⁵⁸ sem a necessidade de qualquer sistema filosófico para fundamentá-lo. Em suma, a tarefa deste personagem, ao mostrar a outra “face” da noção de providência divina, é apontar, na fala do seu interlocutor, o que carece de esclarecimento⁵⁹ e reforçar que o conhecimento que o mesmo detém sobre as práticas religiosas advém da tradição difundida entre os romanos. Dessa maneira, ele não pretende criticar certos argumentos com o intuito de negar a existência dos deuses, mas indicar que as explicações da filosofia do pórtico não são suficientes,⁶⁰ pois o que contribui para o exercício de qualquer

⁵⁷ *Ibid.*, 93.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, 3, 14, 15; 1, 61.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, 4.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, 43, 44; *Div.*, 1, 8.

investigação filosófica, segundo Cícero, é a precaução quanto ao risco de se aderir a doutrinas falsas⁶¹ ou insuficientemente aprofundadas.

Referências

ALGRA, K. Cosmologia e teologia. In: GOURINAT, J. -B; BARNES, J. *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 175-195.

_____. Teologia estoica. In: INWOOD, B. (org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. 2. ed. São Paulo: Odysseus, 2022. p. 171-197.

AUVRAY-ASSAYAS, C. *Cícero*. Tradução de Jane Pessoa. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

BÉNATOUÏL, T. How industrious can Zeus be? The extent ad objects of divine activity in Stoicism. In: SALLES, R. (org.). *God and cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, p. 24-45.

CICERÓN. *Cartas a Ático I-II*. Introducción, traducción y notas de Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

_____. *De natura deorum: liber I*. Edited by Andrew R. Dyck. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. *De natura deorum: liber primus*. Edited by Arthur Stanley Pease. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955.

_____. *De natura deorum: libri secundus et tertius*. Edited by Arthur Stanley Pease. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.

_____. *De natura deorum Libri Tres: With introduction and Commentary*. Edited by Joseph B. Mayor and J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. v. 1.

_____. *De natura deorum Libri Tres: With introduction and Commentary*. Edited by Joseph B. Mayor and J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. v. 2.

_____. *De natura deorum Libri Tres: With introduction and Commentary*. Edited by Joseph B. Mayor and J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. v. 3.

_____. *Letters to Atticus*. With an English translation by E. O. Winstedt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919. v. 1.

_____. *Letters to Atticus*. With an English translation by E. O. Winstedt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960. v. 2.

⁶¹ Cf. CÍCERO, *Luculo* [Luc.], 7, 8; 112-115; 126; *Div.*, 1, 7.

_____. *Textos filosóficos* (Paradoxos dos Estóicos, Hortênsio, Luculo, Da Antiga à Nova Academia, As Últimas Fronteiras do Bem e do Mal). Tradução do latim, introdução e notas de J. A Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.

_____. *Textos filosóficos II: Diálogos em Túsculo*. Tradução do latim, introdução e notas de J. A Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2020.

_____. *Textos filosóficos III: A natureza dos deuses, A adivinhação*. Tradução do latim, introdução e notas de J. A Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2020.

_____. *Textos filosóficos IV: Diálogo sobre o destino (De fato)*. Tradução do latim, introdução e notas de J. A Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2021.

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1987.

_____. *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by Hicks, R. D. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. 2 v.

DORION, L.-., A. De l'influence des *Mémorables* (I 4, IV, 3) sur le *De Natura deorum* (II) de Cicéron. *Philosophie antique*, 2016.

GERSON, L. P. *God and Greek Philosophy: Studies in the early history of natural theology*. New York: Routledge, 1990.

GOURINAT, J.-B. O Mundo. In: GOURINAT, J.-B.; BARNES, J. (org.). *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 77-94.

HORNBLOWE, S.; SPAWFORTH, A. *The Oxford classical dictionary*. 4th edition. Oxford: Oxford University Press (OUP), 2012.

LONG, A. A.; SEDLEY, D., N. *The Hellenistic philosophers: Translation of the principal sources with philosophical commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. v. 1.

_____. *The Hellenistic philosophers: Greek and Latin texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. v. 2.

PLATÃO. *Timeu – Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2011.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Demóstenes e Cícero*. Tradução do grego, introdução e notas de Marta Várzeas. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012.

SEDLEY, D. N. *Creationism and its critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2007.

_____. Os Deuses e os homens. In: GOURINAT, J. -B; BARNES, J. (org.). *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 95-116.

SEXTUS EMPIRICUS. *Against Physicists, Against Ethicists*. With an English translation by R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2009.