

O lugar da adivinhação nas reflexões de Cícero sobre a religião romana: *divinatio* entre *religio* e *superstitio*^{*1}

El lugar de la adivinación en las reflexiones de Cicerón sobre la religión romana: 'divinatio' entre 'religio' y 'superstitio'

María Emilia Cairo^{*2}

Resumo: Como já se observou, nos textos de Cícero se registra pela primeira vez o emprego da palavra *divinatio* como termo que se refere ao conjunto de rituais adivinatórios. Neste trabalho, indagaremos qual é o seu emprego e que valorização recebe em *De natura deorum*, em *De fato* e em *De divinatione*. Desse modo, analisaremos em particular que lugar ocupa na oposição entre *religio* (entendida como o conjunto de práticas adequadas para levar adiante o *cultus deorum*) e *superstitio* (sua contraparte negativa, caracterizada por uma crença desmedida e irracional).

Resumen: Como ya ha sido observado, en los textos de Cicerón se registra por primera vez el empleo de la palabra *divinatio* como término que se refiere al conjunto de rituales adivinatorios. En este trabajo indagaremos cuál es el empleo del término y qué valoración se le otorga en *De natura deorum*, en *De fato* y en *De divinatione*. En particular, analizaremos qué lugar ocupa en la oposición entre *religio* (entendida como el conjunto de prácticas adecuadas para llevar adelante el *cultus deorum*) y *superstitio* (su contraparte negativa, caracterizada por una creencia desmedida e irracional).

Palavras-chave:

De natura deorum;
De divinatione;
De fato;
Divinatio;
Religio;
Superstitio.

Palabras clave:

De natura deorum;
De divinatione;
De fato;
Divinatio;
Religio;
Superstitio.

Recebido em: 26/07/2018

Aprovado em: 12/06/2019

^{*1} Uma versão preliminar deste trabalho foi lida em espanhol no marco do VII Coloquio Internacional del Centro de Estudios Helénicos de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina), realizado no ano 2015. A tradução espanhol-português foi feita pela Dra. Roxana Calvo e corrigida pela Dra. Claudia Beltrão.

^{*2} Doutora em Letras pela Universidad Nacional de La Plata, Argentina (2014). Professora associada interina da Área de Latim da Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Pesquisadora assistente do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) desde o ano de 2016.

Introdução: uma nova definição de *divinatio* no fim da República

Os últimos anos da República romana se caracterizam por intensos debates suscitados em meio a mudanças políticas e econômicas do período, o contato com outros povos e a presença central da filosofia grega nos círculos intelectuais. Um fenômeno central, surgido ao calor destas discussões, é a concepção da religião em termos de uma esfera distinta da experiência, susceptível de um discurso próprio diferenciado de outros. Se bem a organização religiosa romana sempre esteve estreitamente ligada às estruturas políticas e sociais da *res publica*, neste período pensadores como Marco Túlio Cícero, Marco Terêncio Varrão e Nigídio Fígulo propuseram concebê-la e debater acerca dela com outras categorias. Este fenômeno foi denominado “diferenciação estrutural” por Mary Beard, John North e Simon Price (1998, p. 149-150),¹ enquanto Jörg Rüpke (2012, p. 2-3)² usa o termo “racionalização” e Claudia Moatti (2015, p. xiv)³ fala do “nascimento do pensamento crítico” em Roma.

O interesse pela natureza divina e pela maneira em que se estabelece a relação entre o funcionamento da *res publica* romana e a organização religiosa e ritual é central em vários textos da época. Neste trabalho, ocuparemos-nos de *De natura deorum*, *De divinatione* e *De fato*, de Cícero, compostos entre os anos 45-44 a.C. e concebidos em termos de uma trilogia, segundo o aponta a própria voz autoral no início do segundo livro de *De divinatione* (*Div. 2, 3*):⁴

¹ Beard, North e Price (1998, p. 149-150): “As Roman society became more complex, many areas of activity that had previously remained undefined (or at least deeply embedded in traditional social and family groups) developed - for the first time as far as we can tell - a separate identity, with specific rules, claiming relative autonomy from other activities and institutions. [...] Traditionally religion was deeply embedded in the political institutions of Rome: the political elite were at the same time those who controlled human relations with the gods; the senate, more than any other single institution, was the central locus of ‘religious’ and ‘political’ power. In many respects this remained as true at the end of the Republic as it had been two or three centuries earlier. But, at the same time, we can trace - at least over the last century BC - the beginning of a progression towards the isolation of ‘religion’ as an autonomous area of human activity, with its own rules, its own technical and professional discourse”.

² Rüpke (2012, p. 2-3): “I define ‘rationalization’ as the attempt to apply ideas to practices and to systematize those practices in order to put them into words and submit them to rules. Rationalization is the systematization - or attempted systematization - of practice [...] Within this approach to rationalization, with this emphasis on communicative practice and the institutionalization of knowledge production and interpretive rule-making, it is essential to identify the contexts of production and performance of our main sources, as well as the communicative practices described in these sources. This includes the communicative function of religious practices that were made the objects of discourse”.

³ Moatti (2015, p. xiv): “The ‘rationality’ of those discourses and those practices is constituted by the fact that they manifest a notion of criticism, understood as a capacity to break away, to question and to formalize, in other words as a reflexive ability. [...] So this concept of reason should be understood at once as a principle of thought thanks for which it is possible to distinguish and separate, to judge and refute; also as a norm that can underpin certainty and truth as opposed to the traditional model of authority; and, finally, as a universal method of organization and classification. This age was seeking general categories that could frame reality, think through and control diversity and subsume historical particularities”.

⁴ Short (2012, p. 246, n. 3) discute a descrição destas obras como “teológicas”: “The label ‘theological treatises’ is arguably misleading, however, as it tends to conceal the fact that Cicero repeatedly reveals in these works his attunement to the practical and political, not just the intellectual and theoretical, difficulties caused by the juxtaposition of Hellenistic

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.⁵

Cícero assinala aqui a *De natura deorum* como a primeira obra que se ocupa dos deuses e sua natureza no sentido amplo, atendendo aos aportes que as diferentes doutrinas filosóficas – epicurista, estoica e da nova academia – realizam em torno desta questão. Agora bem, como se pode observar, Cícero entende que a escrita desta obra não tenha esgotado o tratamento de todo o atinente aos deuses: para analisar a questão de maneira exaustiva (*ut plane esset cumulateque perfecta*), considera oportuno escrever esses dois livros sobre a adivinhação para tratar, em uma obra futura, sobre o destino. *Divinatio* e *fatum*, pois, aparecem como temas intrinsecamente ligados aos deuses e à relação dos homens com eles.

Nesse contexto, Cícero utiliza a palavra *divinatio* para dar conta do conjunto de todos os rituais, romanos e estrangeiros, que se praticam para obter conhecimento sobre o futuro. Ao fazer isto, inaugura uma acepção completamente nova do termo: se bem que os dicionários etimológicos modernos costumem vincular a raiz da palavra *divinatio* com as de *deus* e *divinus*, é Cícero o primeiro autor que, em *De divinatione*, afirma a existência de um vínculo entre o termo *divinatio* e a esfera divina (LISDORF, 2007, p. 21-22; SANTANGELO, 2013, p. 54-56).

Em textos anteriores, essa palavra era utilizada com duas acepções fundamentais. A primeira referia-se à capacidade de um sábio ou adivinho de ver o que está oculto à percepção humana ordinária, mas sem intermediação divina. Lisdorf (2007, p. 22) oferece como exemplo uma passagem do *Miles gloriosus*, de Plauto, na qual uma mulher afirma saber onde se encontra seu amante, mesmo sem vê-lo. O segundo emprego habitual de *divinatio*, anterior a Cícero, pertencia ao âmbito jurídico. Referia-se a um tipo especial de discurso, aquele elaborado pelos aspirantes a atuar como acusadores oficiais, para que o juiz decidisse quem era o mais apto para desempenhar tal função em um julgamento público.⁶ Aqui também se faz presente a ideia de revelar

theology and Roman religion. These practical implications are referred to by the phrase ‘ad moderandam religionem’ in the very first sentence of ‘De natura deorum’, where ‘religio’ refers to ritual practice as well as the religious beliefs with which it is closely associated, and where the statesman’s role in controlling and managing these is conveyed by the verb ‘moderari’. Furthermore, the modern reader might naturally suppose a ‘theological treatise’ to contain an exposition of the author’s opinions about religion, but Cicero’s Academic style of presentation and conflicted self-presentation in ‘De divinatione’ and ‘De natura deorum’ make these works difficult to access as a straightforward representation of his views”.

⁵ Citamos o texto de *De divinatione* segundo a edição de Pease (1921). Quando diz *quibus rebus editis*, Cícero refere-se às seguintes obras: *Hortensius*, *Academica*, *De finibus bonorum et malorum* e *Tusculanae disputationes*.

⁶ Conserva-se um discurso de Cícero desse tipo, a *Divinatio in Q. Caecilium*, mediante o qual nosso orador buscava converter-se no acusador contra Verres. Cf. Lisdorf (2007, p. 22).

ou descobrir algo oculto, neste caso, quem é a pessoa mais apta a desempenhar uma função, sem que intervenham as divindades para acessar esse conhecimento (LISDORF, 2007, p. 22; SANTANGELO, 2013, p. 55).

É Cícero, pois, quem realiza a operação de adjudicar à intervenção dos deuses a possibilidade de conhecer que o vocábulo já designava previamente.⁷ A primeira definição do termo aparece em *De divinatione* (1, 1), quando Quinto define *divinatio* como *praesensionem et scientiam rerum futurarum*. A explícita conexão com a esfera divina aparece na mesma seção: *Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt*.

Cícero propõe uma etimologia do termo, ao que relaciona com *divi*, "deuses", para dar conta do caráter divino do conhecimento adquirido por meio das técnicas adivinatórias, uma etimologia que considera superior à da palavra grega *μαντική*, que deriva de *μανία*, *furor*, conceito não desprovido de conotação negativa quando é entendido não como inspiração, senão como loucura ou descontrole.

Pouco mais adiante, em *De divinatione* (1, 9), especificará que a adivinhação das "coisas futuras" é *earum rerum quae fortuitae putantur praedictio atque praesensio*,⁸ ou seja, daquelas que se acreditam fruto do azar em virtude de que se ignora o mecanismo divino que as dispõe, mas ao que é possível aceder-se mediante a adivinhação (STRIKER, 1995, p. 179).

A citação de 1, 1 é a única definição de *divinatio* propriamente dita. Logo, no decurso do tratado, ambos os personagens se manifestam a favor ou contra sua existência (cf., por exemplo, *De divinatione*, 1, 5; 1, 9-10; 1, 82-83; 2, 12; 2, 22; 2, 41), mas a definição não é reformulada. O mesmo acontece em *De natura deorum* e *De fato*, os outros dois tratados da denominada "trilogia religiosa": se utiliza a palavra *divinatio* como conjunto de práticas destinadas a indagar certo curso de ação futura (cf., entre outras passagens, *De natura deorum*, 1, 55; 2, 162; 2, 166; *De fato*, 11, 33), mas tendo por suposto o significado da palavra, sem que se introduza uma exposição acerca do conceito em si, nem se ponha em dúvida sua definição.

Tendo em conta a novidade da utilização do vocábulo *divinatio* em relação aos deuses e o conhecimento que deles emana, nos interessa indagar agora a forma como Cícero articula, nesses textos, a relação entre *divinatio* e *religio*, termo que designa o

⁷ Lisdorf (2007, p. 23): "Considering the use of this verb before Cicero where we do not find any explicit connection with gods, it would be a meaningful derivation. It could explain the mysterious use in the criminal process. The etymology would still accommodate the use by Cicero since he merely adds the gods in the process of making clear what is hidden to normal human perception. We can thus conclude that the core meaning of the Latin term *divinare* before Cicero probably was 'to make clear' (what is hidden to normal human perception)".

⁸ Em *De divinatione* (2, 19), Marco parafraseia essa definição ao dizer *praesensionem esse rerum fortuitarum*.

conjunto de práticas rituais que o homem desenvolve como instrumento de vinculação com a esfera divina – definido, em *De natura deorum* (2, 8), como *cultus deorum*.

Para esse fim, passaremos, no apartado seguinte, a explorar o conceito de *religio* e seu oposto, *superstitio*, tal como aparecem definidos em *De natura deorum*, a fim de poder examinar em que lugar de dito *continuum* situa Cícero a noção de *divinatio*. Cabe esclarecer, aqui, que nossa análise se referirá a *De natura deorum* e a *De divinatione*, em virtude de que estes textos indagam a relação do homem com os deuses de maneira geral, examinando distintos modos de conceituar a divindade e sua vinculação com o gênero humano, e de maneira particular, na análise específica das práticas adivinatórias. No caso de *De fato*, ao menos nas passagens que subsistiram,⁹ menciona-se a *divinatio*, mas não de maneira central e desde um ponto de vista metafísico, ou seja, a adivinhação entra em cena especificamente em relação ao conceito de *fatum* (cf. especialmente *De fato*, 11 e 33), mas nem sua existência, nem sua valoração, nem as práticas religiosas que a compõem são matéria de discussão (MARWEDE, 1984, p. 4; SCHOFIELD, 1986, p. 50; SHORT, 2012, p. 164).

Após estudar o vínculo entre *religio*, *superstitio* e *divinatio*, consideraremos o caso da disciplina augural como exemplo do modo em que a organização religiosa romana toma parte desses debates. Se bem a especulação filosófica e a reflexão intelectual em torno às práticas de adivinhação podiam, em algumas ocasiões, adquirir marcadas conotações de ceticismo, Cícero deixa claro que de modo algum é possível questionar o benefício e a utilidade da estrutura oficial do culto.

O lugar de *divinatio* na oposição *religio-superstitio*

No começo do livro 2 de *De natura deorum*, Cícero assinala *religio* como a área de excelência própria de Roma, aquela que a define como possuidora de uma identidade particular: *et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores* (*De natura deorum*, 2, 8).¹⁰ O conjunto das práticas rituais destinadas à comunicação com os deuses (*cultus deorum*) aparece aqui como o elemento característico que define os romanos e os distingue dos demais povos.

⁹ Sobre o caráter fragmentário da obra, cf. Marwede (1984, p. 4-5) e Short (2012, p. 163-164). Marwede (1984, p. 12-13) explica que, na lacuna posterior a *De fato* (4), poderia ter existido uma discussão sobre se a existência do destino poderia provar-se ou não sobre a base da existência da adivinhação, respondendo às ideias de Crísipo e Posidônio.

¹⁰ Citamos o texto de *De natura deorum* seguindo as edições de Pease (1955 e 1958).

O termo *religio* constitui o extremo positivo e valioso de uma oposição significativa, aquela que se estabelece com respeito à *superstitio*. Enquanto *religio* designa o conjunto de práticas adequadas para levar adiante o *cultus deorum*,¹¹ o vocábulo *superstitio* designa uma crença desmedida e irracional, frequentemente afastada das práticas tradicionais romanas.¹² O contraste aparece definido em *De natura deorum* (2, 71-72):

Cultus autem deorum est optumus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur. Non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, [...] qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent sunt dicti religiosi [...]. Ita factum est in superstitioso et religioso alterum vitii nomen, alterum laudis.

A seguir, observaremos de que maneira o conceito de *divinatio* é associado alternativamente à noção de *religio* ou à de *superstitio* de acordo com a postura filosófica dos interlocutores de cada um desses dois tratados.

Ao longo do primeiro livro de *De divinatione*, Quinto desdobra o argumento *e consensu omnium*, que consiste em apresentar como prova da utilidade da arte a existência de rituais adivinatórios não só em Roma, mas também nos distintos povos do mundo conhecido.¹³ O fato de que tanto os romanos como os estrangeiros tenham sempre utilizado e utilizem técnicas para comunicar-se com os deuses constitui uma mostra suficiente e acabada dos benefícios da *divinatio*. O personagem de Cota, em *De natura deorum* (2, 162-163), também se refere à universalidade das artes adivinatórias e ao seu caráter de presente dos deuses:

Est enim profecto divinatio, quae multis locis, rebus, temporibus apparet, cum in privatis tum maxime publicis. Multa cernunt haruspices, multa augures provident, multa oraculis declarantur, multa vaticinationibus, multa somniis, multa portentis; quibus cognitis multae saepe res <ex> hominum sententia atque utilitate partae, multa etiam pericula depulsa sunt.

Tanto Quinto quanto Cota avaliam a *divinatio* positivamente. Ao destacar seu caráter de ferramenta de comunicação com os deuses, colocam-na no domínio da *religio*. Assim o explicita Cota, em *De natura deorum* (3, 5): *Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt.*

¹¹ Cf. *De natura deorum*, I, 118 (*religionem, quae deorum cultu pio continetur*) e 2, 8 (*religione, id est cultu deorum*).

¹² Sobre a oposição entre *religio* e *superstitio*, ver especialmente Benveniste (1969) e Sachot (1991).

¹³ Cf. *De divinatione* (1, 12; 1, 90; 1, 94; em 1, 25-33 e 1, 97-108 ocupa-se do mundo romano).

A *divinatio*, desde o ponto de vista desses personagens, é um conjunto de práticas cujo denominador comum é o fato de estabelecer uma via de comunicação com a esfera divina. Abrange modalidades heterogêneas: tipicamente romanas, como os auspícios; oriundas de outros povos itálicos, como o exame das entranhas; ou procedentes de regiões distantes, como a astrologia; baseadas no furor profético, como os sonhos (adivinhação natural); ou na observação e interpretação racional, como os oráculos sibilinos ou a tomada dos auspícios (adivinhação artificial). Marco e Cota, em virtude de entenderem a *divinatio* como modo legítimo de venerar os deuses e de indagar sua vontade, a situam no âmbito da *religio*.

Outros personagens, por sua vez, apresentam uma postura segundo a qual a *divinatio* se associa ao polo da *superstitio*: trata-se do epicurista Veleio, no livro 1 de *De natura deorum*, e do acadêmico Marco, no livro 2 de *De divinatione*. Cada um deles o faz por diferentes razões. Veleio, na exposição de sua doutrina, estabelece que os deuses vivem alheios a toda preocupação pelo gênero humano; em consequência, não estabelecem para eles vias de comunicação do destino, senão que, pelo contrário, transcorrem sua existência isolados dos homens. Veleio inclusive brinca, falando que a divindade imaginada pelos estoicos vive “ocupada demais” (*De natura deorum*, 1, 51-52):

Nihil enim agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur, sua sapientia et virtute gaudet, habet exploratum fore se semper cum in maximis tum in aeternis voluptatibus. Hunc deum rite beatum dixerimus, vestrum vero laboriosissimum.

Para Veleio, o temor dos deuses pelos homens os afasta do culto que as divindades realmente merecem e os aproxima da *superstitio* (*De natura deorum*, 1, 45):

Si nihil aliud quaereremus nisi ut deos pie coleremus et ut superstitione liberaremur, satis erat dictum; nam et praestans deorum natura hominum pietate coleretur, cum et aeterna esset et beatissima (habet enim venerationem iustam quicquid excellit), et metus omnis a vi atque ira deorum pulsus esset; intellegitur enim a beata immortalique natura et iram et gratiam segregari; quibus remotis nullos a superis inpendere metus.

As diferentes técnicas adivinatórias ficam, pois, descartadas, já que os deuses não se preocupam pelo gênero humano e, portanto, não lhes revelam um saber sobre o porvir. Em consequência, desprezam a adivinhação em todas as suas formas, tanto aquelas pertencentes ao culto romano (*haruspices, augures*) quanto aquelas modalidades extraoficiais (*harioli, vates, coniectores*),¹⁴ dado que são consideradas como *superstitio*

¹⁴ Acerca dos distintos tipos de especialistas religiosos, ver Rüpke (2009, p. 229).

(*De natura deorum*, 1, 55): *Sequitur μαντική vestra, quae Latine divinatio dicitur, qua tanta inbueremur superstitione, si vos audire vellemus, ut haruspices, augures, harioli, vates, coniectores nobis essent colendi.*

Se bem que Veleio mencione o *cultus deorum*, é fácil observar que sua proposta é incompatível com a religião oficial romana, que toma como premissas a existência de uma *societas* entre homens e deuses e a ideia de que o âmbito divino atende especialmente à realização das ações humanas.

No livro 2 de *De divinatione*, a adivinhação é rejeitada por outros motivos. O personagem de Marco desenvolve sua argumentação contra o expressado por Quinto no livro 1: assinala que, se se aceita a ideia do *fatum*, então nada do que acontece é por acaso, e, em consequência, não existe uma adivinhação no conhecimento do fortuito (*De divinatione*, 2, 19); opina que de nenhuma maneira é benéfico para os homens conhecer o futuro (*De divinatione*, 2, 22); julga que da existência dos deuses não se deduz necessariamente a existência da adivinhação (*De divinatione*, 2, 41 e 2, 105-106); considera que esta se vincula mais ao pensamento mágico que à filosofia e constitui uma fonte de confusão e ignorância (*De divinatione*, 2, 148).¹⁵ Por estes motivos é que também coloca a *divinatio* ao lado da *superstitio*: *tamen etiam mea sponte nimis superstitiosam de divinatione Stoicorum sententiam iudicabam* (*De divinatione*, 2, 100).

Divinatio e disciplina auguralis

Até aqui temos observado como cada um dos personagens de *De natura deorum* e *De divinatione* associa a adivinhação à *religio* ou à *superstitio* de acordo com os postulados de suas respectivas doutrinas filosóficas. Em todos os casos, tomou-se *divinatio* como uma categoria ampla que abrange rituais romanos e estrangeiros, tanto da variante artificial como da natural.

No entanto, no livro 2 de *De divinatione*, Marco introduz uma nuance nesta definição. Quando Quinto observa que rejeitar categoricamente a adivinhação implicaria derrubar também a arte augural, ou seja, as práticas religiosas relacionadas à tomada dos auspícios (o que se torna mais grave dado que Marco é áugure e pertence ao colégio), este faz uma reserva: a *augurum disciplinam* fica excluída da *divinatio* que nega: "*Quis negat augurum disciplinam esse? Divinationem nego*" (*De divinatione*, 2, 74). Desta maneira, Marco evita que esses rituais tradicionais e os sacerdotes que os levam a cabo sejam desacreditados sob a denominação de *superstitio*. A distinção fica clara em *De divinatione* (2, 148):

¹⁵ Cf. *De divinatione* (2, 129): *Utrum philosophia dignius, sagarum superstitione ista interpretari an explicatione naturae?*

Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri.

Segundo ele, as demais espécies de *divinatio* entendem-se como formas de superstição e devem ser erradicadas para liberar os homens da confusão e da escuridão. Mas isso não implica de nenhuma maneira – Marco se preocupa por sublinhá-lo – eliminar a *religio*, já que na dicotomia superstição/religião a adivinhação pertence ao primeiro termo (LINDERSKI, 1982, 14).

A postura de Marco é inovadora. O motivo desta exclusão radica, ao nosso entender, na vontade de Marco salientar que os rituais dos áugures não estão destinados a conhecer o porvir, ou seja, não oferecem conhecimento acerca do futuro. Pelo contrário, sua finalidade é obter a anuência dos deuses para um empreendimento determinado e, para isso, é fundamental que o ritual seja observado escrupulosamente, levado a cabo pelas pessoas indicadas, no espaço correspondente e mediante as ações costumeiras.

Essas observações permitem advertir por que Marco não quer incluir os ritos augurais na esfera da *divinatio*: se ela é definida como *praesensio et scientia rerum futurarum*, tal como Quinto postulara no começo do diálogo, então a tomada de auspícios não corresponde a esta categoria, já que não tem como finalidade indagar o porvir.

Assim, quando em *De divinatione* (2.70-73) Marco ataca o colégio de áugures e o acusa de negligência no seu proceder, devemos entender que realiza uma chamada de atenção para evitar que os augúrios se convertam em *superstitio*, risco a que estão expostos se se entendem como mecanismo para averiguar o futuro. Santangelo (2013, p. 46-47) observa que, no fim da república, o termo *superstitio* se relaciona geralmente às práticas estrangeiras; ao diferenciar os auspícios das demais classes de *divinatio*, Marco salienta uma característica nitidamente romana da disciplina.

Conclusão

Cada um dos interlocutores dos textos estudados possui uma definição diferente da *divinatio*. Em linhas gerais, Cícero emprega este termo para designar o conjunto de técnicas romanas e estrangeiras mediante as quais é possível indagar a vontade dos deuses e adquirir certo saber sobre o futuro. No livro 1 de *De divinatione* e nos livros 2 e 3 de *De natura deorum* esta categoria é valorada positivamente, como pertencente à esfera da religião romana; o epicurista Veleio, em contrapartida, se aproxima ao polo

da *superstitio*. Marco, em *De divinatione* 2, coincide com esta última apreciação, mas estabelece uma diferença: exclui a disciplina augural da denominação de *divinatio*, dado que não tem como objetivo conhecer o porvir. Para ele, a tomada dos auspícios e o colégio dos áugures, herança ancestral e instituição da república, constitui a autêntica *religio* romana.

A discussão acerca da definição da *divinatio* e seu lugar na antinomia *religio/superstitio* se estabelece no âmbito da especulação filosófica. Os interlocutores, que são caracterizados como membros da elite intelectual de fins da república, examinam as perspectivas de distintas escolas em torno à adivinhação como a forma pela qual o homem se vincula com a divindade.

A distinção estabelecida por Marco, em *De divinatione*, com respeito ao colégio dos áugures, demonstra que, no plano do que, em *Antiquitates rerum divinarum*, Marco Terêncio Varrão denominava *genus civile* da teologia (fr. 7 Cardauns), ou seja, no discurso religioso vinculado ao funcionamento da *res publica*, pode existir acordo entre os interlocutores mesmo que existam diferenças nos postulados filosóficos. O rito augural e o colégio que o sustenta asseguram a persistência da organização política republicana; esta, por sua vez, garante a continuidade da elite intelectual na condução dos assuntos religiosos.

O *genus phýsicon* da teologia é susceptível de discussão, de análise, de deliberação. Cícero expõe nesses textos as posturas que distintas escolas filosóficas apresentam em torno de um tema e as ressignifica no contexto romano. Este tipo de discurso teológico estimula a contraposição de argumentos e o exercício intelectual de assinalar as possíveis fraquezas de cada teoria, mas de nenhuma maneira é incompatível com a função sacerdotal. Assim o explicita Cota, em Cícero, *Nat. D.* 1, 61:

Quaeritur primum in ea quaestione quae est de natura deorum sintne dei necne sint. 'Difficile est negare'. Credo, si in contione quaeratur, sed in hujus modi sermone et [in] consessu facillimum. Itaque ego ipse pontifex, qui caerimonias religionesque publicas sanctissime tuendas arbitror, is hoc quod primum est, esse deos, persuaderi mihi non opinione solum sed etiam ad veritatem plane velim. Multa enim occurrunt quae conturbent, ut interdum nulli esse videantur.

Fica claro que cada um dos gêneros da teologia pertence também a um âmbito discursivo diferente. O debate se desenvolve em torno à adivinhação como objeto de discussão filosófica, mas sem questionar a utilidade da *religio*, em geral, e sobre a arte augural, em particular. Pôr em dúvida seu benefício ou sua legitimidade implica questionar

a inteira organização da *res publica*, já que a religião é uma atividade intrinsecamente institucional e cívica.¹⁶

Os textos aqui analisados constituem um testemunho das inquietudes intelectuais da elite romana de fins da república. A discussão acerca da adivinhação, sua relação com o destino, a reflexão sobre seu lugar na vida cívica e a referência a noções de distintas escolas filosóficas gregas são centrais no contexto específico da expansão política de Roma, o crescimento econômico e o contacto cultural com o mundo helênico (SCHOFIELD, 1986, p. 49; RÜPKE, 2012, p. 2; SANTANGELO, 2013, p. 14). Participante ativo da cena política, membro do colégio dos áugures e estudioso da filosofia grega,¹⁷ Cícero se erige como uma voz central na conformação do discurso teológico ou, como o denomina M. Beard num artigo já clássico na bibliografia sobre *De divinatione*, do “discurso científico sobre a religião romana”.¹⁸

Referências

Documentação textual

CICERO. *The nature of the gods*. Translated by P. G. Walsh. Oxford: Oxford University Press, 1997.

CICERO. *On divination*. Book 1. Translated by D. Wardle. Oxford: Oxford University Press, 2006.

M. TULLII CICERONIS. *De natura deorum libri tres*. Introduction by Joseph B. Mayor. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. v. 1.

M. TULLII CICERONIS. *De natura deorum libri tres*. Introduction by Joseph B. Mayor. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. v. II.

¹⁶ Troiani (1984, p. 928): “On sostanza nella mentalità corrente al tempo di Cicerone religione voleva dire il culto di quelle forze che manifestano la loro potenza (e quindi la loro esistenza) sulle vicende della repubblica e sono, dunque, di volta in volta introdotte nel culto di stato. La filosofia può escogitare un sistema nel quale queste ‘divinità’ siano più o meno acconciamente spiegate ed organizzate (ad esempio, il sistema della filosofia stoica esposto nel secondo libro del *de natura deorum*). Ma questa è speculazione soggetta ai contraddittorii, mentre la religione-culto degli dei è una pubblica (e fondamentale) istituzione”.

¹⁷ Schofield (1986, p. 51): “The position of divination in Roman history and public life fascinated him as a politician and observer of politics. As an augur he enjoyed the advantage of being able to acquire a knowledge of its history, ritual conventions, management and political uses. He had an easy command of the discussions of the subject in Greek philosophy. And last, but by no means least, it was a topic which enabled him to let his powers as a writer and as an orator flow more freely than in most areas of philosophy”.

¹⁸ Beard (1986, p. 45-46): “the theological works in particular are also tentative in the sense that they represent the first attempts at the formation of a scientific discourse on Roman religion. [...] Cicero’s handling of state religion in his philosophical works does not constitute the argued presentation of an opinion or a view; it constitutes rather the process of formation of a discourse on theology”.

- M. TULLII CICERONIS. *De natura deorum libri tres*. Introduction by Joseph B. Mayor. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. v. III.
- M. TULLII CICERONIS. *De divinatione libri tres. Libri De fato quae manserunt*. Leipzig: B. G. Teubner, 1915.
- M. TULLII CICERONIS. *De divinatione libri duo*. Edition by Arthur Stanley Pease. Urbana: The University of Illinois, 1920.
- M. TULLII CICERONIS. *De natura deorum*. Liber primus. Edition by Arthur Stanley Pease. Cambridge: Harvard University Press, 1955.
- M. TULLII CICERONIS. *De natura deorum*. Libri secundus et tertius. Edition by Arthur Stanley Pease. Cambridge: Harvard University Press, 1958.
- M. TULLIUS CICERO. *Über das Schicksal / De fato*. Edition by Karl Bayer. Berlin: De Gruyter, 2013.
- M. TERENTIUS VARRO. *Antiquitates Rerum Divinarum I: Die Fragmente; 2: Kommentar*. Edition by Burkhard Cardauns. Wiesbaden: De Gruyter, 1976.

Obras de apoio

- BEARD, M. Cicero and Divination: the formation of a Latin discourse. *Journal of Roman Studies*, n. 76, p. 33-46, 1986.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome: a history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: pouvoir, droit, religion*. Paris: Éditions de Minuit, 1969. v. 2.
- LINDERSKI, J. Cicero and Roman divination. *La parola del passato*, n. 37, f. 202, p. 12-38, 1982.
- LISDORF, A. *The dissemination of divination in Roman Republican times: a cognitive approach*. Copenhagen: Det Humanistiske Fakultet, Københavns Universitet, 2007.
- MARWEDE, D. P. *A commentary on Cicero's De Fato*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984.
- MOATTI, C. *The birth of critical thinking in Republican Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- RÜPKE, J. *Religion of the Romans*. Cambridge-Malden: Polity Press, 2009.
- RÜPKE, J. *Religion in Republican Rome: rationalization and ritual change*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
- SACHOT, M. Religio/superstitio: historique d'une subversion et d'un retournement. *Revue de l'Histoire des Religions*, n. 208.4, p. 355-394, 1991.

-
- SANTANGELO, F. *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- SCHOFIELD, M. Cicero for and against divination. *Journal of Roman Studies*, n. 76, p. 47-65, 1986.
- SHORT, R. G. *Religion in Cicero*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- STRIKER, G. Cicero and Greek Philosophy. *Harvard Studies in Classical Philology*, n. 97, p. 53-61, 1995.
- TROIANI, L. La religione e Cicerone. *Rivista storica italiana*, n. 96, p. 920-952, 1984.