

Sidney Calheiros de Lima

A EXPOSIÇÃO DA ÉTICA DE EPICURO NO *DE FINIBUS* DE CÍCERO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Lingüística, Área de Letras Clássicas do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Lingüística, na Área de Letras Clásicas.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos

Instituto de Estudos da Linguagem
Unicamp
2004

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

FADE	BC
CHAMADA	
	UNICAMP
	638
EX	
IBO BC/	59171
C.	16 - 117 - 04
C	☐
D	☒
ECO	R\$ 11,00
ATA	22/07/04
CPD	

CM00198246-B

Bib id. 318261

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

L628e	Lima, Sidney Calheiros de. A exposição da ética de Epicuro no <i>De finibus</i> de Cícero / Sidney Calheiros de Lima. - Campinas, SP : [s.n.], 2004. Orientador : Profº. Drº. Paulo Sérgio de Vasconcellos. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. 1. Filosofia helenística. 2. Filosofia romana. 3. Ética. 4. Epicuro. 5. Cícero. 6. Tradução e interpretação. I. Vasconcellos, Paulo Sérgio de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.
-------	---

Resumo

O primeiro livro do *De finibus bonorum et malorum* de Marco Túlio Cícero (século I a.C.) consiste em uma exposição do pensamento ético de Epicuro, filósofo grego que viveu entre os séculos IV e III a.C. A filosofia de Epicuro, sobretudo sua ética, exerceu notória influência no mundo antigo e angariou numerosos seguidores. Apesar disso, muito pouco de sua vasta obra chegou aos nossos dias, de modo que grande parte dos estudos sobre o pensamento de Epicuro tem de se apoiar em textos de outros autores que tenham se dedicado a transmitir e comentar sua filosofia. É esse o caso do livro I do *De finibus*, em que Cícero se propõe uma exposição acurada e clara da ética de Epicuro. Tal exposição é o primeiro passo do método que visa a alcançar o princípio ético mais próximo da verdade, após terem sido ponderadas as razões de cada escola de filosofia da época. Quatro tarefas constituíram a pesquisa que realizamos: a tradução do livro citado para o português, empresa inédita; a confecção de notas explicativas; a apresentação de um estudo crítico introdutório em que se discute a natureza da exposição, a partir da consideração da postura filosófica de Cícero e do exame de alguns fragmentos da obra de Epicuro; e a composição de comentários à tradução.

Abstract

The first book of Marcus Tullius Cicero's *De finibus bonorum et malorum* (published in 45 BC) consists of an exposition of the ethical thought of Epicurus, Greek philosopher who lived between the fourth and the third centuries BC. His philosophy, and above all his ethics, has remarkably influenced the ancient world and has gathered several followers. Nonetheless, few fragments of his extensive works have remained, so that an important part of the studies on Epicurus' thought is based on the works of other authors who have dedicated themselves to transmit and discuss his philosophy. This is the case of the *De finibus I*, in which Cicero

proposes to present a clear and accurate exposition of the ethics of Epicurus. This exposition is the first step of the method that aims to reach the ethical principle closest to the truth, after taking into account the reasons of every school of his time. Four tasks make up the present research: the translation of the mentioned book into Portuguese; the elaboration of explanatory notes; an introductory study discussing the nature of the exposition by regarding Cicero's philosophical stance and by examining fragments of Epicurus' own works; and the presentation of comments on the translation.

Componentes da banca de defesa



Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos – presidente da banca

Este exemplar e a redação final da tese
defendida por

e aprovada pela Comissão Julgadora em



Prof. Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto

Prof. Dr. Marcos Aurelio Pereira – suplente

Em memória de meu querido pai, José de Lima.

Agradecimentos

À minha querida mãe, Lurdes, cujo amor incondicional permeia minha vida e a quem devo, feliz, toda e qualquer realização pessoal.

À dileta Maria Clara, por sua compreensão nesses dois últimos anos, pela diligente ajuda em momentos decisivos da pesquisa e, sobretudo, pelo afeto com que ilumina meus dias.

Ao meu irmão, Erick, por sua amizade e por ter me facilitado o acesso a importante bibliografia. Aos sobrinhos, Heloísa e André, à Flávia, ao meu tio Jefferson, o Lotinha, e a todos os amigos que direta ou indiretamente contribuíram para a confecção deste modesto trabalho.

Ao professor Doutor Paulo Sérgio de Vasconcellos, que prestou zelosa orientação à pesquisa, discutindo sobre cada passo avançado, dando licença, todavia, às minhas opiniões e decisões e que, com insigne generosidade, forneceu textos valiosos para a realização do trabalho. Ao que é do âmbito meramente profissional, há que se acrescentar ainda sua amizade, que torna mais humana a relação acadêmica, e sua humildade, inusitada em alguém de tão amplo conhecimento. Tais qualidades valem a merecida admiração de todos seus orientandos e alunos.

Ao professor Doutor Marcos Aurelio Pereira, pela fundamental ajuda em todas as etapas do trabalho, desde o momento em que tudo não era senão um projeto de pesquisa, por suas proveitosas críticas e correções na qualificação e, sobretudo, pelas mais recentes considerações, feitas na época da defesa, quando, mesmo livre da obrigação institucional, apresentou sua valiosa opinião sobre o trabalho.

Ao professor Doutor Flávio Ribeiro de Oliveira, pela inestimável contribuição dada à pesquisa tanto na qualificação quanto na defesa. Suas críticas e sugestões conferiram mais consistência ao estudo introdutório e livraram o trabalho de alguns equívocos.

Ao professor Doutor Francisco Benjamin de Sousa Neto, cuja participação na defesa brindou os presentes com prazerosa erudição e cujas observações e críticas serviram de modo decisivo ao aperfeiçoamento do trabalho.

Aos quatro mestres citados, aos quais acrescento a professora Isabella Tardin Cardoso, agradeço ainda pelos excelentes cursos oferecidos nesses últimos anos, que frequentei com enorme gosto e que têm importância central em minha formação.

Por fim, agradeço à FAPESP, fomentadora sem a qual a pesquisa não poderia ter sido realizada

ÍNDICE

Advertência	p. 12
Apresentação.....	p. 14
I – Estudo Introdutório.....	p. 19
A filosofia é sobretudo filosofia moral.....	p. 21
O conceito de <i>finis</i>.....	p. 26
<i>In utramque partem dicere</i>: um método de investigação filosófica.....	p. 28
O diálogo ciceroniano.....	p. 57
Cícero e a filosofia de Epicuro.....	p. 73
<i>Philosophia ornata</i>.....	p. 80
Torquato: defensor da ética de Epicuro.....	p. 87
II – Tradução do livro I do <i>De finibus</i> de Cícero.....	p. 103
III – Comentários à Tradução.....	p. 176
Referências bibliográficas.....	p. 227

Advertência

Nas traduções que apresentamos, no estudo introdutório ou nos comentários à tradução, quer de textos de Cícero, quer de outros autores antigos, por vezes trazemos, entre colchetes, termos na língua original, sobretudo onde queremos chamar a atenção para o que se está traduzindo, justamente pela dificuldade de encontrarmos uma boa solução para a tradução do termo. Sempre que isso acontecer, citaremos a forma tal qual ela ocorre no original, ou seja: quanto às formas nominais, deveremos citá-las nos casos, números e gêneros em que ocorrem; quanto às formas verbais, nas pessoas, tempos, modos e números em que ocorrem. Na grande maioria, tais traduções são de nossa autoria. Quando nos servimos, entretanto, de traduções de outros autores, indicamos nossas fontes em notas.

Para a tradução do primeiro livro do *De finibus bonorum et malorum*, seguimos, preferencialmente, o texto estabelecido por L. D. Reynolds na edição de Oxford do *De finibus*. Nas raras vezes em que nos afastamos da leitura por ele proposta, fazemos questão de indicar nossa opção em nota ao texto latino.

As notas que se encontram no rodapé da própria tradução versam sobre questões culturais e históricas que facilitam a leitura das passagens a que se referem. Para sua composição, servimo-nos, sobretudo, de cinco obras que agora mencionamos. Duas são traduções do *De finibus*, acompanhadas de notas bastante generosas: *On moral ends* (tradução de Raphael Woolf) e *I termini estremi del bene e del male* (tradução de Nino Marinone). Outras duas são dicionários de mitologia e cultura clássica: *The dictionary of classical mythology* de Pierre Grimal e *The Oxford classical dictionary*, editado por S. Hornblower e A.

Spawforth. Por fim, fazemos uso também de *Latin literature: a history*, obra de G. B. Conte, traduzida para o inglês por J. B. Solodow.¹

Há por vezes, entre essas notas, algumas de cunho lingüístico, mas apenas quando as informações que elas trazem são essenciais para a leitura imediata do texto.

Os comentários à tradução, por outro lado, são constituídos por discussões acerca do pensamento ético de Epicuro, da maneira como tal pensamento é exposto por Cícero e dos problemas de versão para o português com que nos defrontamos ao longo do processo de tradução.

¹ Todos estes títulos são encontrados nas referências bibliográficas.

Apresentação

O *De finibus bonorum et malorum* é formado por três diálogos em que se discutem os pensamentos morais de três escolas filosóficas bastante importantes à época de Cícero, as chamadas “escolas helenísticas”, que tiveram marcante influência no desenvolvimento do pensamento filosófico ocidental. Assim, nos livros I e II, são tratadas as idéias de Epicuro e de seus seguidores; nos livros III e IV, analisam-se as concepções de Zenão e de outros estóicos; e no livro V, discute-se o pensamento de Antíoco, filósofo grego ligado, em um primeiro momento, à Academia e que almejava reunir, no plano do conhecimento, as tradições acadêmica, peripatética e estóica.

Escolhemos, como objeto de pesquisa, o primeiro livro dessa obra, que consiste na primeira parte do diálogo sobre a ética de Epicuro (mais precisamente, sobre a teoria do prazer), de modo que o texto apresentado a seguir divide-se em três partes principais: (I) estudo introdutório, (II) tradução do livro I com notas para leitura, (III) comentário crítico à tradução.

O estudo introdutório versa sobre a exposição realizada por Cícero, através da personagem Lúcio Torquato, do pensamento ético de Epicuro. Em primeiro lugar, trataremos, então, de discutir a natureza da investigação filosófica empreendida pelo pensador romano em suas diversas obras. Para alcançarmos o tema próprio do *De finibus*, devemos examinar o conceito de *finis* na filosofia moral pós-aristotélica.

Contudo, poderia alguém considerar inconsistente o recorte a que submetemos a obra, de modo a tratarmos apenas do primeiro livro, deixando de lado todo o subsequente desenvolvimento da discussão moral nos livros restantes. Ainda que, ao tratar do livro I, não

pretendamos negligenciar absolutamente os demais livros, uma tarefa essencial em nosso estudo introdutório, para tentarmos nos defender desse tipo de crítica, será realizarmos um exame da filiação filosófica de Cícero e do procedimento seguido pelo autor do *De finibus* ao longo dos três diálogos que compõem a obra. Com a análise desse método peculiar de discutir sobre filosofia, almejamos mostrar ao leitor que a exposição de Torquato, embora esteja inserida no conjunto da investigação moral e, portanto, deva ser tratada como um dos passos do método ciceroniano, é, todavia, em grande parte independente do restante do diálogo (e, é óbvio, do restante da obra), pois encerra em si as razões em favor do pensamento de Epicuro. Ela é, por assim dizer, o discurso de defesa da moral de Epicuro no litígio em que se discute qual é o pensamento ético mais próximo da verdade².

Em seguida, devemos tecer algumas considerações acerca do modo de expressão utilizado por Cícero em suas obras filosóficas: o diálogo. Tentaremos, dessa forma, inserir o filósofo romano na tradição dialógica, apresentando, contudo, as características que lhe são próprias.

Tendo sido compreendido o método utilizado por Cícero no tratamento da discussão moral, os conceitos sobre os quais ele se fundamenta, bem como o modo de expressão por ele utilizado, podemos, sem receio, lançar-nos às questões pertinentes à exposição do pensamento ético de Epicuro tal qual é feita por Torquato no livro I. Ao tratarmos da exposição, no estudo introdutório, agiremos da seguinte forma: consideraremos sumariamente a postura de Cícero com relação à filosofia de Epicuro. Para isso, devemos lançar mão não apenas do *De finibus*,

² A comparação da discussão filosófica com um processo forense é sugerida por expressões utilizadas pelo próprio autor: cf. *De finibus* IV, 1. Mas a comparação com o discurso judiciário é um tanto imperfeita, uma vez que as causas defendidas por este gênero de discurso referem-se ao passado, ao que aconteceu. O problema desaparece quando a comparação é feita com os discursos do gênero deliberativo, que, assim como as discussões filosóficas, referem-se ao futuro e às escolhas que devemos fazer. O que é pertinente nessas comparações, contudo, é a aproximação que elas estabelecem entre o orador e o filósofo (cf. *De officiis* II, 8).

mas também de outras obras em que o autor romano trata do pensamento do filósofo do Jardim.

Ao longo do comentário crítico, observaremos, a partir do confronto do texto de Cícero com textos do próprio Epicuro e com outras exposições do pensamento desse filósofo grego (como o poema de Lucrécio), se a exposição de Torquato é adequada ao pensamento de Epicuro. Reunindo os dados do comentário crítico, discutiremos a questão, no estudo introdutório, sob dois aspectos: (a) o *éthos* de Torquato, enquanto representante romano da tradição epicurista e (b) a adequação do discurso de Torquato ao pensamento mesmo de Epicuro.

Por fim, a partir de considerações colhidas das obras de arte retórica do próprio Cícero e de alguns proêmios de suas obras filosóficas, devemos examinar se a exposição de Torquato está de acordo com o que Cícero espera do discurso de um filósofo.

Entretanto, uma vez que a exposição é só uma parte do diálogo sobre a moral de Epicuro (e aqui fazemos uma ressalva à nossa decisão de tratar dela separadamente), embora se mostre razoavelmente independente da crítica apresentada por Cícero no livro II, não podemos deixar de assinalar que o autor da exposição não é Torquato, mas o próprio Cícero. E este poderia, de maneira sutil, fazer com que o defensor de Epicuro apresentasse um discurso de defesa pronto a ser rechaçado. Assim, nos comentários, fazemos vez por outra um confronto entre exposição e crítica. Contudo, não tomaremos aqui a tarefa de analisar sistematicamente a relação entre os discursos de Torquato e de Cícero.

Antes de nos lançarmos às discussões propriamente ditas, chamamos a atenção do leitor para o fato de não existir, ainda, uma versão do *De finibus* para o português. Algo surpreendente se levarmos em conta a grande importância dos filósofos de que trata Cícero

nessa obra. Se a isso acrescentarmos que grande parte da produção filosófica das escolas helenísticas se perdeu ao longo da história e, por outro lado, o pensamento de seus filósofos eminentes encontrou em Cícero, um dos mais influentes escritores do ocidente, um zeloso expositor³, não se pode conceber que uma obra como o *De finibus*, fundamental para a compreensão do pensamento moral dos últimos expoentes da filosofia grega, bem como para o estudo dos primórdios da produção de textos filosóficos em latim, não tenha sido confiada ao português.

Para Stokes (1995, p.145), uma avaliação adequada da apreensão que Cícero faz das doutrinas de Epicuro é de grande importância para o estudo dos pensamentos tanto de Epicuro quanto de Cícero. De fato, as atuais pesquisas acerca do pensamento de Epicuro têm de recorrer a dois tipos de fontes: (1) textos do próprio Epicuro, como as quarenta máximas e as três cartas recolhidas da obra de Diógenes Laércio e os oitenta e um fragmentos⁴ encontrados em 1888, no Vaticano, por K. Wotke⁵, dos quais doze já se apresentavam em Diógenes Laércio; (2) obras de outros pensadores que apresentaram a filosofia de Epicuro. Neste segundo tipo, inclui-se o primeiro livro do *De finibus*, que é considerado a mais importante exposição antiga da ética de Epicuro, por abarcá-la amplamente e por guardar, graças ao método de filosofar de Cícero, uma visão adequada do pensamento de Epicuro – ao menos, aparentemente⁶. Ademais, por se tratar de uma exposição contínua, Cícero apresenta ao leitor o pensamento de Epicuro em processo, desenvolvendo-se através de raciocínios. Sem tal exposição, teríamos apenas uma visão fragmentada e estática do pensamento do filósofo

³ Não fosse o empenho de Cícero em expor aos seus concidadãos as doutrinas filosóficas gregas, pouco conheceríamos dos pensamentos de filósofos como Epicuro e Zenão (embora estes tenham sido tratados também por Diógenes Laércio); das idéias de Filon e Antioco não teríamos quase nenhuma informação.

⁴ Solovine, no prefácio de *Épicure - doctrines et maximes*, afirma que, segundo Usener, tais fragmentos teriam sido recolhidos da correspondência entre Epicuro e seus discípulos Metrodoro, Polieno e Hermarco.

⁵ Publicados em 1887, por Usener.

grego. A obra de Cícero confere coesão aos textos do próprio Epicuro, ao apresentar uma linha de raciocínio que os fragmentos não apresentam. Por vezes, a exposição ciceroniana é fundamental para que se alcance uma interpretação satisfatória de alguns textos de Epicuro que trazem enorme dificuldade aos estudiosos do pensamento desse autor. Isso, é claro, se tratarmos criticamente a exposição, examinando o que nela é do próprio Epicuro e o que Cícero porventura distorça deliberadamente ou não compreenda bem.

⁶ Quiçá efetivamente. Esta discussão será encetada a seguir.

I – Estudo Introdutório

No ano de 44 a.C., vem a público o *De diuinatione*⁷. No proêmio do livro II dessa obra, Cícero apresenta uma lista de suas obras sobre arte retórica e filosofia até então escritas e tece alguns comentários a respeito de seus propósitos em cada uma delas. Refere-se assim ao *De finibus*: “Estando o fundamento da filosofia estabelecido nos fins dos bens e dos males⁸, esse tema foi por nós exaustivamente tratado em cinco livros, de modo que se pudesse compreender o que disse cada um dos filósofos e o que foi dito contra cada um deles”⁹. Observemos três aspectos muito significativos desse trecho: em primeiro lugar, Cícero parece identificar uma das partes da filosofia, a ética, com a própria filosofia. Em segundo, a discussão moral é concebida mediante o conceito de ‘fim’, ou *finis*. Por fim, o procedimento utilizado ao longo da obra no tratamento das questões morais consiste em considerar “o que disse cada um dos filósofos e o que foi dito contra cada um deles”.

A partir dessas observações, podemos orientar algumas das discussões que desenvolveremos ao longo deste estudo introdutório. Tratemos, primeiramente, da maneira como a filosofia moral se destaca em relação às demais áreas da filosofia no pensamento do autor que estudamos, e, mais particularmente, do modo como o *De finibus* se insere na vasta produção filosófica de Cícero.

⁷ Quanto às datas das publicações das obras, seguimos Powell (1995, p. xiii).

⁸ A discussão a respeito do conceito de *finis* será desenvolvida mais adiante.

⁹ *Cumque fundamentum esset philosophiae positum in finibus bonorum et malorum, perpurgatus est is locus a nobis quinque libris, ut, quid a quoque, et quid contra quemque philosophum diceretur, intellegi posset* (*De diuinatione* II, 2). A tradução dos trechos retirados das obras de Cícero, citados daqui por diante, é de nossa autoria.

A filosofia é sobretudo filosofia moral

Milton Valente inicia seu excelente estudo sobre o pensamento moral ciceroniano com a seguinte afirmação: “De todos os assuntos que trata a Filosofia, as preferências de Cícero vão, incontestavelmente, para a Moral. Com efeito, a sua concepção peculiar da Filosofia tem mais relações com a Moral que com a Metafísica”¹⁰. Cícero teria, na concepção desse estudioso¹¹, um temperamento mais afeito à ação do que à reflexão, e a uma reflexão antes relacionada à ação do que a raciocínios abstratos. Mesmo reconhecendo o caráter temerário dessa última asserção¹², consideramos que Valente reúne habilmente, a partir da análise da produção literária de Cícero, argumentos que buscam defender seu julgamento a respeito das inclinações do pensador romano.

Vejamos um depoimento de Cícero acerca dessa prioridade conferida à filosofia moral. No livro II do *De finibus*, Cícero chama Sócrates de *parens philosophiae*¹³. Ora, sabemos bem que a filosofia grega não se iniciou com Sócrates. Como poderia ele ser designado, então, “pai da filosofia”? A resposta pode estar em algo que o pensador romano nos indica, através de sua personagem Varrão, em *Academica* I, 15: “Sócrates me parece, o que é tido como certo entre todos, ser o primeiro a ter chamado a filosofia para longe das coisas ocultas e escondidas pela própria natureza, nas quais todos os filósofos antes dele estiveram ocupados, e à vida comum tê-la trazido, de modo a investigar sobre as virtudes e os vícios e sobre as coisas boas e más

¹⁰ Cf. Valente, 1984, p. 19.

¹¹ Valente afirma seguir Pierre Boyancé (cf. Boyancé, 1936, p. 74 *et sqq*).

¹² Valente fundamenta-se, sem dúvida, na leitura da correspondência de Cícero e das declarações sobre seus propósitos, oferecidas, vez por outra, em suas obras. Todavia, mesmo com evidências acerca de seus projetos filosóficos, consideramos precipitado traçar, a partir delas, o temperamento do autor. Talvez todo problema esteja no termo utilizado pelo estudioso.

¹³ *Socrates, qui parens philosophiae iure dici potest (De finibus II, 1).*

em geral”¹⁴. Ao que parece, é o fato de ter trazido a filosofia, que antes se preocupava apenas com as questões naturais, questões às quais os homens têm difícil acesso, para o campo da ação das pessoas no dia-a-dia de suas vidas, que garantiria tal título a Sócrates. Se nossa interpretação estiver correta, torna-se evidente a importância que o autor do *De finibus* atribui à parte moral da filosofia.

O mesmo podemos apreender a partir do célebre elogio endereçado à filosofia no livro V das *Tusculanae*: “Ó filosofia, guia da vida, ó perseguidora da virtude, exterminadora dos vícios! O que poderíamos ter sido, sem ti, não apenas nós, mas, de modo geral, a vida dos homens? Tu geraste as cidades, tu chamaste os homens dispersos para a vida em sociedade, tu os reuniste entre si pelos domicílios, primeiramente, depois, pelos matrimônios, e então, pela comunidade de letras e línguas, tu foste a inventora das leis, tu, a mestra dos costumes e dos princípios¹⁵. Junto de ti nos refugiamos, a ti pedimos auxílio, a ti nós, assim como antes: em grande parte, agora total e completamente nos entregamos. Ora, um só dia bem vivido e segundo teus preceitos é preferível a uma imortalidade de mau proceder”¹⁶. Tudo o que se atribui nessa passagem à filosofia, e pelo que ela é tida em tão alta estima, diz respeito à vida

¹⁴ *Socrates mihi uidetur, id quod constat inter omnes, primus a rebus occultis et ab ipsa natura inuolutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, auocauisse philosophiam et ad uitam communem adduxisse, ut de uirtutibus et uitiis omninoque de bonis rebus et malis quaereret* (*Academica* I, 15).

¹⁵ Valente traduz *disciplina* por “Civilização”. Já King, tradutor do texto na edição Loeb, traduz o termo por “order”. Com efeito, o substantivo *disciplina*, da mesma raiz que *disco*, diz respeito a tudo o que é ensinado, daí a amplitude de significados que pode expressar, dentre os quais o de “organização política”, “ordem, organização de governo”, por serem estas coisas preservadas pelo ensino, por assim dizer, de geração a geração. Neste contexto, entretanto, por conta da coordenação sintática com *morum*, somos levados a pensar que aqui se trata de ensinamentos que têm que ver com os costumes, com o proceder dos homens em suas vidas e com o modo como tais coisas são transmitidas de um a outro. Nossa interpretação é corroborada por outras passagens da obra de Cícero, como esta do *pro rege Deiotaro*, 28: *auti mores disciplinamque imitari*, isto é: “imitar o proceder e os princípios do avô”. Além do mais, pensamos que pode haver uma hendiade em *magistra morum et disciplinae*, de modo que poderíamos até traduzir o trecho por “mestra dos princípios dos costumes”. Mantivemos, contudo, a hendiade também em português, deixando ao leitor optar por uma interpretação.

¹⁶ *O uitae philosophia dux, o uirtutis indagatrix expultrixque uitiorum! Quid non modo nos, sed omnino uita hominum sine te esse potuisset? Tu urbis peperisti, tu dissipatos homines in societatem uitae conuocasti, tu eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tu litterarum et uocum communione iunxisti, tu inuentrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti: ad te confugimus, a te opem petimus, tibi nos, ut antea magna ex parte, sic*

das pessoas, aos vícios e às virtudes, às formas de proceder, à organização da vida humana em sociedade, em cidades regidas por leis; tudo, enfim, refere-se à parte moral da filosofia, justamente a parte que trata dos *mores* das pessoas, isto é, os modos de proceder, os comportamentos na vida cotidiana¹⁷.

É evidente, pelas referências ao pensamento socrático feitas pelo próprio Cícero, que essa elevação da moral à parte mais importante da filosofia não é invenção do pensador romano, é antes uma criação de Sócrates (o que se torna claro pelo epíteto *parens philosophiae*) que será seguida por muitos dos filósofos posteriores, quer os que descendem diretamente dele, como os acadêmicos, quer os que foram de alguma forma influenciados pelo pensamento acadêmico.

Contudo, devemos deixar claro que essa prioridade dada à ética, ou moral, não exclui, de maneira alguma, as outras duas partes da filosofia. Basta ler a passagem 66 do *Orator* (apenas como um exemplo, dentre outros) para perceber o quão importante são a lógica e a física para a formação do orador, ou, em outras palavras, para a formação do homem público: “Nem, de fato, sem os ensinamentos dos filósofos podemos distinguir o gênero e a espécie de cada coisa, nem, por uma definição, explicitá-la, nem dividi-la em partes, nem decidir quais são verdadeiras e quais são falsas, nem perceber os conseqüentes, ver as contradições, distinguir as ambigüidades. E que dizer da natureza das coisas [ou física], cujo conhecimento fornece grande copiosidade ao discurso, e da vida, dos deveres, da virtude, do proceder

nunc penitus totosque tradimus. Est autem unus dies bene et praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus (Tusculanae V, 5).

¹⁷ Se a forma plural *mores* pode ser traduzida por ‘caráter’, isso se dá precisamente porque aquilo que chamamos de caráter se revela a partir das ações praticadas por nós.

(...)?”¹⁸. Mesmo assim, esses saberes são importantes na proporção em que apontam para as questões morais.

Valente, entretanto, vai mais longe. No proêmio do *De officiis*, por exemplo, endereçado a seu filho, Cícero, preocupado com a formação filosófica do jovem Marco, afirma que, dentre todos os assuntos tratados pelos filósofos, “parece mais amplamente se estender o que foi por eles ensinado e preceituado acerca dos deveres”¹⁹. De tudo que trata a filosofia, o que teria maior abrangência seria a parte mais prática da moral, a parte mais voltada à ação: a teoria dos deveres, que pretende estabelecer a tarefa concreta e presente que a vida impõe a cada um de nós.²⁰ A amplitude dessa teoria dos deveres estaria relacionada, segundo Valente, com a sua característica de ser voltada para a ação.

Ademais, as primeiras obras de Cícero que versam sobre temas filosóficos²¹ são o *De republica* e o *De legibus*²², diálogos em que se discutem, respectivamente, a organização da *res publica* e as leis sob as quais ela deve ser dirigida, assuntos inegavelmente voltados para a ação. No entanto, em meio às discussões sobre as leis, defendendo que o Direito se funda sobre a lei divina, a lei natural e a lei moral²³, Cícero, como personagem de seu diálogo, percebe que suas reflexões carecem de um embasamento teórico mais sólido: “Mas percebeis quão grande é a série de assuntos e de pensamentos e como um se liga ao outro, e que eu me deixaria ir mais longe, se não tivesse me detido?” Responde-lhe seu irmão, Quinto: “Até onde? De bom grado me deixarei ir contigo nesse discurso, meu irmão, até onde ele persista.”

¹⁸ *Nec uero sine philosophorum disciplina genus et speciem cuiusque rei cernere neque eam definiendo explicare nec tribuere in partes possumus nec iudicare quae uera quae falsa sint neque cernere consequentia, repugnantia uidere, ambigua distinguere. Quid dicam de natura rerum, cuius cognitio magnam orationis suppediat copiam, de uita, de officiis, de uirtute, de moribus (...)?* (Orator 16).

¹⁹ *Latissime patere uidentur ea quae de officiis tradita ab illis et praecepta sunt.* (*De officiis*, I, 4).

²⁰ Cf. Valente 1984, p. 24.

²¹ Consideramos aqui apenas os textos filosóficos *stricto sensu*, pois mais adiante encetaremos a discussão acerca da proximidade entre filosofia e retórica no pensamento ciceroniano.

²² Powell propõe os intervalos de 54 a 51 a.C. para o *De republica* e de 52 a 51 a.C. para o *De legibus*.

E Cícero, novamente: “Em tua companhia, até o fim [*finis*] dos bens, ao qual se referem e para cuja obtenção devem ser realizadas todas as coisas, assunto controverso e pleno de discordância entre os mais doutos, mas que algum dia há de ser posto em julgamento”²⁴.

A perspectiva de Valente é plausível. Sendo Cícero um homem público, atuando ora como senador²⁵, ora como advogado, suas primeiras reflexões foram, naturalmente, acerca dos problemas políticos e jurídicos, e teriam partido de sua experiência como homem de leis e estadista. A uma certa altura de sua produção filosófica, ele percebeu que erguera o teto do edifício sem lhe ter escavado suficientemente os fundamentos. “A sua reflexão política fez nascer a reflexão ética, e esta aparece como uma prolongação, um aprofundamento, uma exigência daquela”²⁶.

De fato, quer tivesse temperamento afeito aos raciocínios abstratos, quer não, lançou-se à investigação sobre os fundamentos morais e, em 45 a.C., publicou o *De finibus*. Vejamos um trecho do proêmio: “Pois o que se deve de tal modo buscar na vida senão o que se busca tanto na filosofia em seu todo, quanto nestes livros sobretudo: qual é o fim, o que é extremo, o que é último, para onde se deve reportar todo desígnio de viver bem e agir com retidão; o que a natureza persegue como o supremo dentre as coisas a serem buscadas e o que ela evita como o extremo dos males? E uma vez que a respeito desse assunto há entre os mais sábios enorme discordância, quem consideraria impróprio do prestígio que a mim cada qual atribui investigar o que é o melhor e o mais verdadeiro em todas as ocupações da vida?”²⁷

²³ Cf. Valente, 1984, p. 28.

²⁴ *M.*: (...) *Sed uidetisne, quanta series rerum sententiarumque sit, atque ut ex alio alia nectantur? Quin labebar longius, nisi me retenuissem. Q.*: *Quo tandem? Lubenter enim, frater, quo[d] ad <duret, in> istam orationem tecum prolabor. M.*: *Ad finem [tecum] bonorum, quo referuntur et quous apisciendi causa sunt facienda omnia, controversam rem et plenam dissensionis inter doctissimos, sed aliquando iam iudicandam (De legibus I, 52).*

²⁵ Cícero foi, inclusive, cônsul durante o conturbado ano de 63 a.C.

²⁶ Cf. Valente, 1984, p. 28.

²⁷ *Quid est enim in uita tantopere quaerendum quam cum omnia in philosophia, tum id quod his libris quaeritur, qui sit finis, quid extremum, quid ultimum, quo sint omnia bene uiuendi recteque faciendi consilia referenda,*

O conceito de *finis*

Cícero se esforça por fazer com que o leitor romano, pouco acostumado à terminologia filosófica²⁸, compreenda qual é o assunto de sua presente obra. A dificuldade gira em torno do significado do termo *finis*, que ele tenta tornar claro através dos acréscimos de *extremum* e *ultimum*.

Para que compreendamos o conceito de *finis*, é fundamental que lancemos mão do pensamento de Aristóteles, filósofo que já tratara das questões morais, considerando os fins a que visam nossas ações. Na *Ética a Nicômaco*, o raciocínio de Aristóteles parte da premissa de que tudo o que fazemos, toda arte²⁹, toda ação, toda escolha, tem em mira um fim. É o que ocorre, por exemplo, com a arte médica, que tem como fim a saúde, e com a arte da construção naval, que tem por fim o navio. No entanto, segundo Aristóteles, deveria haver, por necessidade lógica, um fim último, τέλος, que seria desejável por si mesmo, um fim para o qual apontariam todas nossas ações, mas que, ele mesmo, não visaria a nenhum outro fim. Eis como argumenta o filósofo: “Se (...) para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo mais é desejado no interesse desse fim; se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas a outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem.”³⁰

quid sequatur natura ut summum ex rebus expetendis, quid fugiat ut extremum malorum? Qua de re cum sit inter doctissimos summa dissensio, quis alienum putet eius esse dignitatis quam mihi quisque tribuat quid in omni munere uitae optimum et uerissimum sit exquirere? (De finibus I, 11).

²⁸ Cícero traz aos romanos idéias que antes só haviam sido expressas em grego. É o que se pode inferir do início da obra: “Eu não ignorava, Bruto, que, ao confiar às letras latinas assuntos de que haviam tratado, no idioma grego, os filósofos de mais sublimes engenhos (...)” *De finibus* I, 1.

²⁹ Entendida como o conjunto de conhecimentos e procedimentos que podem ser ensinados a fim de se obter algum resultado, que seria o fim da arte. Trata-se do conceito que em grego se exprime por τεχνή.

³⁰ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1094a18. Tradução de Vallandro e Bornheim da versão inglesa de Ross.

Assim, a saúde, por exemplo, deveria ser buscada pela arte médica, porque, em última análise, seria buscada com vistas ao fim último, o sumo bem.

O termo ‘fim’, neste contexto, traduz o grego τέλος, que no pensamento aristotélico reúne dois sentidos: o de meta, por um lado, e de remate ou perfeição, por outro lado. Assim, a saúde é o ‘fim’ da arte médica tanto porque é sua meta, quanto porque é a realização completa dessa arte. Daí a complexidade que adquire o conceito de sumo bem no pensamento ético desse filósofo³¹, cuja compreensão total não é nosso objetivo aqui. Sobretudo porque, segundo H. Rackham³², as escolas filosóficas imediatamente posteriores a Aristóteles, ditas “helenísticas”, reduzem o τέλος à noção de meta, ou, ainda, de último termo na série de bens a serem almejados. Explicamos: a partir da noção de bem último, a que se referem todos os outros bens, os pensadores pós-aristotélicos teriam concebido a idéia de uma série de vários bens intermediários em cuja extremidade estaria o sumo bem, aquele bem em vista do qual almejamos tudo o mais. Ora, é justamente o pensamento moral destas escolas, tema tratado por Cícero ao longo do *De finibus*, que mais nos interessa.

Com efeito, se, por um lado, os filósofos posteriores a Aristóteles continuaram a refletir sobre as questões éticas levando em conta o ‘fim’, ou o bem supremo, para o qual se inclinam as nossas ações, por outro lado, eles não chegavam a um acordo sobre qual seria o sumo bem. É o que revela Cícero, na passagem já citada – “(...) uma vez que a respeito desse assunto há entre os mais sábios enorme discordância (...)”³³ – e é o que vemos ocorrer ao longo do *De finibus*, onde três grandes soluções para a questão do *finis* são apresentadas (daí a divisão da

³¹ Sumariamente, na concepção de Aristóteles, o sumo bem para o homem seria o completo desenvolvimento das faculdades da natureza humana, sobretudo daquela faculdade que distingue o homem das demais criaturas: a razão.

³² Veja-se o prefácio à sua tradução do *De finibus*. Cf. Rackham, 1983, p. xvii.

³³ Cf. *De finibus* I, 11.

obra em três diálogos) e um grande número de soluções de menor importância são mencionadas³⁴.

Diante da dissensão acerca da questão do sumo bem que imperava entre os filósofos, alguns pensadores gregos da tradição acadêmica dispuseram-se a examinar as diferentes soluções para a questão ética em tratados intitulados *περὶ τελῶν* (equivalente grego de *De finibus*). É o que propõe Jules Martha³⁵. Entre esses, haveria um escrito por Antíoco de Ascalona, célebre filósofo que muito influenciou os pensadores romanos do primeiro século a.C., entre eles, Cícero, Bruto e Varrão. O tratado de Antíoco, cuja existência Martha deixa no campo da hipótese, teria sido a fonte utilizada por Cícero para a composição do livro V do *De finibus*³⁶.

In utramque partem dicere: um método de investigação filosófica

Vimos, mais acima, que o projeto de Cícero em seu *De finibus* é o de considerar, no que diz respeito à questão dos fundamentos da moral, “o que disse cada um dos filósofos e o que foi dito contra cada um deles”. Já é tempo de nos determos no exame desse procedimento adotado pelo pensador romano em diversas de suas obras e que, como veremos, é atribuído aos filósofos da Academia.

Vejamos, primeiramente, outras referências a esse método de investigação colhidas do próprio *De finibus*. No livro II, por exemplo, ao tratar de diferentes soluções para a questão do *finis*, apresentadas por diversos filósofos, Cícero assim fala dos acadêmicos: “A luta é incerta

³⁴ Cf. *De finibus* II, 9; II, 19; II, 35; II, 42.

³⁵ Veja-se a introdução à sua tradução do *De finibus*. Cf. Martha, 1995, p. xv.

com os acadêmicos, que não afirmam nada e, certos da falta de esperança, por assim dizer, no conhecimento, desejam seguir aquilo que, o que quer que seja, pareça semelhante à verdade.”³⁷. Cícero quer dizer que os acadêmicos não apresentam nenhuma solução definitiva para a questão do *finis* moral, uma vez que não afirmam nada. O termo ‘acadêmico’, no entanto, é vago para nós, pois engloba uma série de filósofos, desde os sucessores diretos de Platão até os acadêmicos dos dias de Cícero, ou seja, filósofos de pensamentos bastante diferentes entre si, agrupados sob uma só denominação, pelo fato de pertencerem àquela mesma instituição fundada pelo mestre Platão. Contudo, a partir da declaração de Cícero de que estes acadêmicos, de que ele trata aqui, estão “certos” de que o conhecimento de algo é impossível e, por isso, buscam o que seja semelhante à verdade (já que a verdade é inatingível), compreendemos que ele se refere aos pensadores da Academia posteriores a Arcesilau e influenciados pelo pensamento desse último pensador. Filósofos que, segundo a denominação de alguns³⁸, pertencem à Nova Academia.

O próprio Cícero seria reputado, por seus interlocutores, em alguns diálogos, como um neo-acadêmico. Assim, no livro V do *De finibus*, a personagem Pisão, antes de começar sua exposição do pensamento de Antíoco, filósofo acadêmico que em certo momento rejeitou os ensinamentos dos mestres mais recentes em favor do dogmatismo que estaria presente na Academia dos tempos de Platão, dirige-se a Cícero desta forma: “todavia, ousarei fazer-te vir desta nova Academia àquela antiga, em que, como ouvias dizer Antíoco, não se contam apenas os que são chamados acadêmicos, Espeusipo, Xenócrates, Pólemon, Crantor e os demais, mas ainda os antigos peripatéticos, dentre os quais o primeiro é Aristóteles, a quem,

³⁶ Cf. *De finibus* V, 8 e V, 16.

³⁷ *Cum Academicis incerta luctatio est, qui nihil adfirmant et quasi desperata cognitione certi id sequi uolunt quodcumque ueri simile uideatur* (*De finibus* II, 43).

³⁸ Esta divisão da academia, na verdade proposta por Antíoco, voltará a ser discutida.

com exceção de Platão, não sei se não poderia corretamente chamar de primeiro dentre os filósofos”³⁹. Já vamos agora nos aproximando do cerne do problema: de acordo com o pensamento de Antíoco, há duas Academias: uma delas, a antiga, reuniria os primeiros escolarcas, posteriores a Platão no comando da Academia, e os peripatéticos, dentre eles Aristóteles.

Mas essa concepção é a de Antíoco e está longe de ser aceita pelos outros pensadores antigos. De fato, Antíoco defende a idéia de que existem uma Academia antiga e uma Academia nova, porque pretende uma conciliação, no campo do pensamento, entre a Academia, o Liceu e o Pórtico. Ele fora, outrora, um adepto das idéias professadas por Arcesilau, ou seja, um adepto da Nova Academia, e, assim como defendia Arcesilau, acreditava não ser possível ao homem ter conhecimento algum. Em sua maturidade, contudo, abandonou essas idéias em favor de uma tentativa de aproximação entre o pensamento dogmático dos estóicos e o dos antigos acadêmicos (entre os quais, como vimos, contavam-se os peripatéticos)⁴⁰. Observemos mais atentamente a questão concernente à história da Academia de Platão e seus reflexos na concepção de filosofia que tem Cícero. Para isso, é oportuno que nos refiramos à *Academica*, obra cuja versão final, inclusive, foi publicada no mesmo ano em que o *De finibus*.

Antes, porém, devemos tecer alguns comentários acerca do texto da *Academica* que chegou até os nossos dias. Quem tiver em mãos uma edição moderna dessa obra, perceberá que ela é composta por dois livros. No entanto, trata-se de livros provenientes de duas versões

³⁹ *Tamen audebo te ab hac Academia noua ad ueterem illam uocare, in qua, ut dicere Antiochum audiebas, non ii soli numerantur qui Academici uocantur, Speusippus, Xenocrates, Polemo, Crantor ceterique, sed etiam Peripatetici ueteres, quorum princeps Aristoteles, quem excepto Platone haud scio an recte dixerim principem philosophorum* (*De finibus*, V, 7).

⁴⁰ Cf. Barnes, 1989.

diferentes concebidas por Cícero⁴¹: o que nós chamamos de livro I provém da segunda versão, que constava de quatro livros, dos quais apenas esse, que era mesmo o primeiro, restou. Já o segundo livro que temos, compunha a primeira versão, na qual era, de fato, o segundo livro dentre dois. O outro, o leitor já deve ter deduzido, não foi conservado.

Essa obra de Cícero é fundamental para que compreendamos toda a problemática que envolve a Academia e a divisão que para ela propôs Antíoco. De fato, apresenta-se nesse diálogo a contundente querela filosófica que houve entre Fílon e Antíoco, depois que o último abandonou os ensinamentos de seu antigo mestre: o próprio Fílon⁴². Na segunda versão⁴³, à personagem Varrão cabe fazer a exposição das idéias de Antíoco; a Cícero, criticá-las a partir das concepções de Fílon⁴⁴. Vejamos como se dá o início da discussão acerca da Academia. Varrão se dirige a Cícero: “Mas, a respeito de ti próprio, o que é que eu ouço?”. Retruca Cícero: “A respeito de que assunto?” Novamente Varrão: “Que abandonaste a antiga Academia e tratas da nova”, e Cícero: “Ora, mas o quê? A Antíoco, nosso amigo íntimo, mais se permitiria isto: retornar à casa antiga, vindo da nova, do que a mim à nova, vindo da antiga? Pois, certamente, tudo o que é mais recente é aperfeiçoado e sobretudo corrigido; ainda que Fílon, mestre de Antíoco, um grande homem, como tu próprio estimas, negue em seus livros, coisa que inclusive ouvíamos dele próprio em pessoa, que existam duas Academias e demonstre o erro dos que dessa forma pensaram”⁴⁵.

⁴¹ Cf. *The composition of the Academica – motives and versions* de M. Griffin (1997) e a introdução de H. Rackham ao texto da *Academica* na edição Loeb.

⁴² Cf. *Academica* I, 13-14.

⁴³ Portanto, *Academica* I.

⁴⁴ Cf. *Ad familiares* IX, VIII, 1 (carta endereçada a Varrão): *tibi dedi partes Antiochinas, quas a te probari intellexisse mihi uidebar, mihi sumpsi Philonis.*

⁴⁵ “Sed de te ipso quid est” inquit “quod audio?” “Quanam” inquam “de re?” “Relictam a te ueterem Academiam,” inquit “tractari autem nouam” “Quid ergo?” inquam “Anthioco id magis licuerit nostro familiari, remigrare in domum ueterem e noua, quam nobis in nouam e uetere? Certe enim recentissima quaeque sunt correcta et emendata maxime; quamquam Anthioci magister Philo, magnus uir ut tu existimas

É claro que toda a discussão filosófica entre Fílon e Antioco não está apenas em considerar se há uma só ou duas Academias. O problema que subjaz a essa discussão é o da possibilidade de um conhecimento certo. Portanto, percorrer a concepção de um e de outro acerca da história da Academia é, na verdade, discutir como cada um dos filósofos eminentes da Academia se posicionou com relação à possibilidade de conhecimento. Tomemos, então, com mais cuidado, primeiramente, a exposição das idéias de Antioco apresentada por Varrão.

Para Antioco, Sócrates foi o primeiro filósofo a deixar de lado os mistérios da natureza, que até então haviam ocupado as discussões de seus antecessores, para tratar das questões que dizem respeito ao dia-a-dia das pessoas e do procedimento dos homens, tendo em vista as coisas boas e as más. Sócrates teria abandonado as investigações acerca dos assuntos celestes, por exemplo, que seriam de difícil acesso a nosso conhecimento e que nada trariam ao bem viver⁴⁶. Seu modo de proceder nas conversações, que viriam a ser reportadas por seus discípulos, consistia em nada afirmar, mas tão somente refutar os outros. A única coisa que afirmava era que nada sabia⁴⁷ e, justamente por isso, excederia aos demais homens, pois estes julgavam saber aquilo que não sabiam, enquanto Sócrates se atinha à sua única certeza: a própria ignorância. Para ele, a verdadeira e única sabedoria consistia justamente em “que não se julgue saber o que não se sabe”⁴⁸. Ainda assim, sem que afirmasse saber algo, Sócrates, em suas conversações, louvava a virtude e exortava os outros homens a buscá-la. É o que se pode ler, diz Varrão, nos textos de Platão.

Depois da morte de Sócrates, a partir de Platão, formou-se uma filosofia que, ainda que tivesse duas denominações, era de fato uma só: a filosofia dos acadêmicos e dos peripatéticos.

ipse, negat in libris, quod coram etiam ex ipso audiebamur, duas Academias esse, erroremque eorum qui ita putarunt coargui.” (*Academica* I, 13).

⁴⁶ Concepção que, como veremos, vai contra a de Epicuro.

⁴⁷ *Ita disputat ut ... nihil se scire dicat nisi id ipsum* (*Academica* I, 16).

(Que fossem um só pensamento, com dois nomes diferentes, é a opinião de Varrão!⁴⁹) Deram-se nomes diferentes para cada um desses grupos de filósofos, conta Varrão, porque uns, os seguidores de Platão, se reuniam para suas discussões em um ginásio chamado Academia, e os seguidores de Aristóteles, por sua vez, discutiam caminhando pelo περίπατος⁵⁰ do Liceu, outro ginásio de Atenas. Citamos: “de fato, não havia nenhuma diferença entre os peripatéticos e aquela antiga Academia: destacava-se, por certa abundância de intelecto, como a mim ao menos parece, Aristóteles, mas uma mesma fonte havia para um e outro”⁵¹. Mas, ainda que não diferissem entre si, conforme nos refere Varrão, houve radical mudança em seus procedimentos com relação ao de Sócrates: “aquele costume socrático, no entanto, de, duvidando, discorrer a respeito de todas as coisas, sem admitir nenhuma afirmação, eles abandonaram”⁵². A partir disso criou-se algo que Sócrates teria desaprovado absolutamente: um corpo de conhecimentos de filosofia determinado (*ars quaedam philosophiae*) com ordenação de assuntos (*rerum ordo*) e repartição do que devia ser ensinado (*descriptio disciplinae*). Dessa época provém a repartição da filosofia em três partes, divisão que teria sido admitida pelo próprio Platão: a primeira parte versaria sobre a vida e o proceder das pessoas (*de uita et moribus*), a segunda, sobre a natureza e as coisas ocultas (*de natura et rebus occultis*), a terceira, sobre o discorrer a respeito de algum assunto e sobre o julgamento entre o que fosse verdadeiro ou falso, correto ou errado, coerente ou contraditório no discurso

⁴⁸ *Non arbitrari se scire quod nesciat* (*Academica* I, 16).

⁴⁹ Long discute cuidadosamente o contraste entre a maneira como nós concebemos os pensamentos platônico e aristotélico e a maneira como os concebiam os contemporâneos de Cícero (Long, 1995, p. 37-61). Cabe dizer, no entanto, que Varrão admite que essa comunhão de pensamentos não se dá em todos os campos do conhecimento, uma vez que afirma que Aristóteles combatera a teoria platônica das *Idéias* (cf. *Academica* I, 33).

⁵⁰ A palavra pode significar tanto o ato de passear, quanto o lugar em que se dá o passeio.

⁵¹ *Nihil enim inter Peripateticos et illam ueterem Academiam differebat: abundantia quaedam ingenii praestabat, ut mihi quidem uidetur, Aristoteles, sed idem fons erat utrisque (...)* (*Academica* I, 18).

⁵² *Illam autem Socraticam dubitanter de omnibus rebus et nulla adfirmatione adhibita consuetudinem disserendi reliquerunt* (*Academica* I, 17).

(de disserendo et quid uerum, quid falsum, quid rectum in oratione prauumue, quid consentiens, quid repugnans esset iudicando).

Segundo a exposição de Varrão, o pensamento da Academia conservou-se basicamente o mesmo até que, nos tempos de Pólemon, dois discípulos notáveis, Zenão e Arcesilau, tomassem posições radicalmente opostas entre si, originando a cisão entre a antiga e a nova Academia. Zenão, que era um sutil dialético, de pensamento agudíssimo⁵³, pôs-se a corrigir a doutrina dos antigos.

Deixemos de lado as correções que introduziu Zenão nas primeiras duas partes da filosofia, ou seja, na ética e na física: para nosso propósito é fundamental observarmos suas idéias com relação à lógica. Pois é justamente a lógica estoica que Arcesilau combaterá, como veremos, buscando uma retomada dos procedimentos filosóficos de Sócrates.

A respeito das sensações⁵⁴ (ou percepções sensíveis), Zenão trouxe algumas novidades. Elas seriam uma combinação de duas coisas: uma espécie de choque recebido de fora (e *quadam quasi impulsione oblata extrinsecus*⁵⁵), ao qual ele chamou φαντασία e que Varrão traduz por *uisum*⁵⁶ (para o português, poderíamos verter o termo como “o visto”, ou “visão” a partir do latim, ou como “aparição” a partir do grego⁵⁷), e um movimento interno, o assentimento (*adsensio*) da alma (*animus*), algo que estaria em nós e que seria voluntário⁵⁸.

⁵³ Cf. *Academica* I, 35.

⁵⁴ *Sensus*.

⁵⁵ Cf. *Academica* I, 40.

⁵⁶ Notemos que o conceito de Zenão, embora pelo termo usado (tanto o grego, quanto o latino) pareça se restringir ao sentido da visão, refere-se, de fato, a todas as demais sensações de igual maneira.

⁵⁷ Deve-se dizer que no conceito grego, φαντασία, não está explícita a idéia de um sujeito que vê tais “aparições”. A raiz da palavra φαντασία é a mesma de φῶς, que significa luz. Assim, o conceito refere-se antes ao “brilhar” da coisa do que à percepção de um sujeito. O termo usado por Cícero, contudo, torna inevitável a pressuposição de um sujeito que apreende aquilo que vem de fora, uma vez que a raiz indo-européia que se encontra em *uisum* refere-se ao sentido da visão, ou seja, a alguém que vê.

⁵⁸ *Adsensio* pretende traduzir o termo grego συνκατάθεσις (cf. *Academica* II, 37).

No entanto, nem todas as “visões”, ou “aparições”, seriam dignas de crédito (*fides*): nem todas poderíamos reconhecer como verdadeiras, mas apenas as que trouxessem em si uma manifestação própria, peculiar daquilo que é visto (*quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae uiderentur*⁵⁹). A esse tipo de *uisum* que traz consigo a marca própria dos objetos de que é “aparicação” e que, por isso, pode ser discernido como verdadeiro por si só (*id autem uisum cum ipsum per se cerneretur*), ele chamou de *comprendibile*, ou seja, “que pode ser agarrado”, “que pode ser compreendido”. Note-se que nossa tentativa de traduzir *comprendibile* por “que pode ser agarrado” tenta justamente fazer menção à novidade do conceito que, segundo Varrão, foi pela primeira vez empregado, referindo-se ao ato do conhecer, por Zenão. A expressão de Zenão, na verdade, καταληπτόν, é tomada a partir da comparação com algo bem concreto, o ato de agarrar alguma coisa com a mão. Citamos: “Mas, quando já tivesse sido recebida [a visão] e aprovada, chamava de compreensão [*comprehensionem*] semelhante às coisas que tivessem sido agarradas [*prenderentur*] pela mão”⁶⁰.

Na primeira versão da *Academica*, da qual nos chegou o livro II, a personagem Luculo assim define a “aparicação” que pode ser agarrada: “uma visão [*uisum*], portanto, marcada [*impressum*] e figurada [*effictum*] a partir daquilo de onde provém, de um tipo [*quale*] que não poderia ser a partir daquilo de onde não provém”⁶¹. A “aparicação” verdadeira, dessa forma, seria inteiramente distinta da “aparicação” falsa, pois traria consigo as características do objeto do qual é uma representação, traria consigo a marca da verdade. Se não fosse possível uma tal distinção, ou seja, se não houvesse na “aparicação” uma marca da verdade (*ueritatis nota*), diz

⁵⁹ Cf. *Academica* I, 41.

⁶⁰ *Sed cum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appelabat, similem iis rebus quae manu prenderentur* (*Academica* I, 41).

Luculo em 33, não haveria um critério (*regula*) para ordenar os juízos e assim, não só o conhecimento estaria em dificuldades, mas até mesmo o proceder dos homens. A essa qualidade de certas “aparições”, pela qual as distinguimos de “aparições” falsas e que, por isso, as torna *comprendibilia*, Zenão chamou *ἐναργεία*. Cícero, através da personagem Luculo, propõe traduzir o conceito por *perspicuitas*, ou *evidentia*.

Aquilo que fosse “agarrado” de modo que a razão (*ratio*) não o pudesse refutar, Zenão chamava conhecimento (*scientia*). Pelo contrário, o que a razão pudesse afastar, seria chamado de insciência (*inscientia*)⁶², a partir do que surgiriam, caso isso não fosse afastado, as opiniões: débeis e semelhantes à falsidade e ao desconhecimento.

Para o conhecimento verdadeiro, então, haveria quatro estágios: primeiro, a “visão” recebida pelos sentidos, à qual se seguia, em segundo lugar, o assentimento da alma. A esse conjunto, terceiro passo, chamou-se compreensão. Depois o raciocínio agiria, afastando ou não o que tivesse sido compreendido, ou “agarrado”. Caso o raciocínio mantivesse a *comprehensio*, o homem chegaria ao conhecimento certo daquilo que vira, ouvira, etc.⁶³ A realização desse último passo garante o que Zenão chama de *ἐπιστήμη*.

Ao fim de sua exposição das idéias da velha Academia e das correções propostas por Zenão, Varrão dirige-se a Cícero: “Agora é teu papel, tu que te apartas do pensamento [*ratione*] dos antigos e aprovas [*probas*] as inovações feitas por Arcesilau, apresentar qual é a

⁶¹ *Visum igitur impressum effectumque ex eo unde esset quale esse non posset ex eo unde non esset (Academica II, 18).*

⁶² Optamos por traduzir o conceito *scientia* por “conhecimento”, por considerarmos que o termo “ciência” está bastante carregado do sentido, que é mais usual atualmente, que tem quando designa as ditas “ciências modernas”, ou seja, o de um saber baseado na observação e na experimentação e marcado pela quantificação matemática da realidade. Já seu antônimo, *inscientia*, pode ser bem vertido por “insciência”.

⁶³ Cf. *Academica* I, 42.

cisão e por que motivo ela se deu, para que vejamos se essa separação é suficientemente justa”⁶⁴.

Cícero, então, passa a argumentar que toda a polêmica criada por Arcesilau a respeito do conhecimento era dirigido contra Zenão. Arcesilau não criara, portanto, uma doutrina, mas apenas buscara combater as afirmações dogmáticas a que chegava o estóico. A questão da possibilidade do conhecimento ocorrera, segundo Arcesilau, já para Sócrates, o qual, em decorrência da obscuridade das coisas, fora levado à confissão de sua própria ignorância. E, mesmo antes de Sócrates, diversos pensadores, como Demócrito, Anaxágoras e Empédocles, teriam afirmado que nada pode ser conhecido, nada pode ser percebido. Esses antigos sustentavam suas idéias a partir da concepção de que os sentidos são restritos, as almas são débeis, o tempo da vida curto. Uma frase de Demócrito, inclusive, diria que a verdade está imersa em um abismo⁶⁵. Tudo em nossas vidas manter-se-ia graças às opiniões e aos costumes estabelecidos, pois a verdade não seria acessível, já que todas as coisas estariam rodeadas de trevas.

Ao longo de sua exposição, Cícero reúne uma série de argumentos, utilizados tanto por Arcesilau quanto por um sucessor seu, Carnéades⁶⁶, que visam a derrubar a teoria do conhecimento de Zenão (sustentada, como vimos, por Antíoco)⁶⁷. Os erros a que estão sujeitos os nossos sentidos, em primeiro lugar, seriam suficientes para demonstrar que as “aparições”, ou φαντασίαι, verdadeiras não têm nenhuma marca que as distinga das falsas.

⁶⁴ *Tuae sunt nunc partes – inquit – qui ab antiquorum ratione desciscis et ea quae ab Arcesila nouata sunt probas, docere quod et qua de causa discidium factum sit, ut uideamus satisne ista sit iusta defectio* (*Academica* I, 43).

⁶⁵ *Vt Democritus [scil. dixit], in profundo ueritatem esse demersam* (*Academica* I, 44).

⁶⁶ Carnéades foi o quarto escolarca a partir de Arcesilau (cf. *Academica* I, 46). Devido à sua importância essencial para a filosofia de Cícero, voltaremos a falar dele mais adiante.

⁶⁷ Conta-nos Cícero, em *Academica* II, 75 e 87, que foi o estóico Crisipo quem reuniu inumeráveis argumentos contra os sentidos e contra os raciocínios, com o fim de desarmar seus adversários de antemão. No entanto, essa compilação acabou servindo de arma para os filósofos de outras escolas, como Carnéades.

Um desses erros, por exemplo, é o de confundirmos duas pessoas, quando as vemos de longe, por serem muito semelhantes entre si⁶⁸. Outro exemplo é o erro em que nossos olhos incorrem, quando vemos um remo íntegro, que está em parte submerso na água, e dele recebemos uma “aparição” de um remo quebrado⁶⁹. Há uma série de outros argumentos contra o testemunho dos sentidos, entre eles o do sonho e o da loucura. Omitimos, no entanto, tais argumentos, pois acreditamos que os mencionados acima são suficientes para que se compreenda o desenvolvimento da argumentação de Cícero.

A compreensão de qualquer coisa que seja seria, assim, impossível, uma vez que não haveria na “aparição” verdadeira nenhuma marca que a diferencie da falsa, ou seja, não haveria “aparição” que possa ser compreendida. Mas as idéias de Arcesilau avançariam ainda mais. Nem mesmo os raciocínios por conclusão, ou seja, movimentos realizados pela mente sem a necessidade de referência a sensações, estariam isentos da incerteza.⁷⁰

Para os estóicos (e também para Antíoco), a dialética teria sido criada para servir como um instrumento que permitiria a distinção entre o verdadeiro e o falso, afirma Cícero (*Academica* II, 91). No entanto, há certos raciocínios que por serem ambíguos ou capciosos deixam os dialéticos em situação embaraçosa. Segundo a concepção de Cícero, é um fundamento da dialética que tudo aquilo que é enunciado, o que os dialéticos gregos chamariam de ἀξιωμα⁷¹, deve ser ou verdadeiro ou falso. Certos enunciados, contudo, os dialéticos não conseguiriam decidir se são verdadeiros ou falsos. É o caso do seguinte conjunto de enunciados: “Se dizes que estás mentindo e dizes a verdade, estás mentindo. Ora,

⁶⁸ Cf. *Academica* II, 84.

⁶⁹ Cf. *Academica* II, 79.

⁷⁰ Cf. *Academica* II, 92-98.

⁷¹ Cícero explica a expressão com a perífrase *quod est quasi effatum*, literalmente, “o que é, por assim dizer, pronunciado”. Rackham, tradutor da *Academica* na edição Loeb, verte o termo *effatum* por *proposition*. Contudo, deve-se observar que a expressão de Cícero é bem menos técnica. O pensador romano serve-se de um termo que

dizes que estás mentindo e dizes a verdade, portanto, estás mentindo”⁷². O simples fato de que existam raciocínios como o citado acima, retira da dialética, na opinião dos neo-acadêmicos, o seu valor de distinguir o verdadeiro do falso. Pois tal raciocínio é, como todos os outros, composto por enunciados e, no entanto, os dialéticos o relegam como uma exceção, como algo que não pode ser considerado nem falso, nem verdadeiro, pois qualquer escolha que se faça quanto a isso, traz consigo contradição. Além do mais, classificar tais raciocínios como exceções seria quase como se abster de proferir um juízo, coisa que, veremos, os estóicos, e com eles Antíoco, reprovam nos neo-acadêmicos.⁷³

Através desse tipo de argumentação, Arcesilau abandonara até mesmo a única certeza de Sócrates: o saber que nada sabe. Nem mesmo isso seria possível saber. Citamos: “dessa forma, Arcesilau negava haver algo que se pudesse conhecer, nem mesmo aquilo que Sócrates havia deixado para si; assim, considerava que tudo estava escondido na obscuridade, e que nada havia que pudesse ser discernido ou entendido”⁷⁴. Ao homem, portanto, não seria recomendável afirmar coisa alguma, nem aprovar algo através de um assentimento. Ele deveria, sim, conter sua temeridade, sua precipitação, evitando, dessa forma, o erro. Na concepção de Arcesilau, nada seria mais vergonhoso do que antecipar o assentimento e a aprovação.

Para Cícero, o pensamento de Arcesilau está em conformidade com o que professava o próprio Platão. Assim, aqui estaria o erro de se considerar duas Academias, uma vez que o

não é próprio da linguagem da dialética (até porque ele está criando tal linguagem em latim) e, por isso, antepõe o advérbio *quasi* que marca o uso especial do termo.

⁷² *‘Si dicis te mentiri uerumque dicis, mentiris; dicis autem te mentiri uerumque dicis; mentiris igitur’* (Academica II, 96).

⁷³ Outros conjuntos de enunciados são apresentados por Cícero como exemplo de raciocínios que trazem dificuldades aos dialéticos. Por questões práticas, apresentamos apenas esse.

⁷⁴ *Itaque Arcesilas negabat esse quidquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset: sic omnia latere censebat in occulto, neque esse quidquam quod cerni aut intellegi posset* (Academica I, 45).

próprio fundador da escola teria sustentado que o conhecimento é impossível. Citamos: “Esta Academia chamam nova, a qual me parece antiga, se ao menos Platão contarmos entre os daquela antiga, em cujos livros nada é afirmado, e a favor de uma e de outra parte muito se argumenta, a respeito de tudo se investiga, nada de certo é dito”⁷⁵. Novamente chamamos a atenção para a interpretação peculiar que os pensadores da Nova Academia faziam dos textos de Platão⁷⁶. Na verdade, essa interpretação atribui a Platão um posicionamento cético. Recordemos que o verbo grego σκέπτομαι significa “investigar, examinar com cuidado” e, justamente por isso, filósofos como Sexto Empírico nomeiam a si mesmos de céticos: o cético seria aquele que segue sempre investigando e procurando a verdade⁷⁷. Voltaremos ainda a falar de Sexto, quando tratarmos das diferentes correntes céticas do período helenístico.

Tal concepção de Arcesilau acerca do conhecimento terá, é óbvio, conseqüências fundamentais em seu modo de filosofar. Ele agia, diz Cícero, de modo coerente com o que professava: fazia com que a maioria de seus ouvintes aceitasse suas idéias de que nada poderia ser conhecido, ao se pronunciar contra o pensamento de todos que lhe apresentassem uma afirmação. Pois, uma vez que, em um mesmo assunto, fossem encontradas, nas partes contrárias, razões de pesos iguais, estaria demonstrado que não se deveria assentir em nenhuma das duas partes⁷⁸.

Vimos, até aqui, serem expostos alguns argumentos contrários à concepção de Antíoco acerca do processo pelo qual o homem pode adquirir conhecimento. Mas, se, conforme pensam Arcesilau e seus discípulos, não é possível que haja “compreensão”, se até mesmo

⁷⁵ *Hanc Academiam nouam appellant, quae mihi uetus uidetur, si quidem Platonem ex illa uetere numeramus, cuius in libris nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur* (*Academica* I, 46).

⁷⁶ Cf. Long (1995).

⁷⁷ Cf. Sextus Empiricus. *Outlines of pyrrhonism* I, 1.

⁷⁸ Cf. *Academica* I, 45.

com relação a alguns raciocínios não é possível decidir se são verdadeiros ou falsos, como, então, será possível ao homem, conforme o concebem esses filósofos, pensar sobre aquilo que recebem dos sentidos, formar o seu discurso, tecer juízos acerca de proposições ou, ainda, acerca das ações que deve ou não praticar? Arcesilau, como vimos, recomendava que o homem se abstinhasse de assentir naquilo que tivesse a favor de si e contra si argumentos de mesmo peso. Todavia, com relação à ação, em especial, esse filósofo estabelece um certo critério que o homem pode seguir: o εὐλόγον, que seria aquilo a respeito do que nós podemos dar uma justificativa razoável.⁷⁹ Baseado nisso, o homem poderia tomar as decisões e agir no dia-a-dia.

Já Carnéades, introduz um novo modo de conceber o processo do conhecimento, derivado, sem dúvida, das idéias de Arcesilau, que permite ao homem assentir em certas proposições e a agir de modo prudente, ainda que não tenha acesso a “aparições” distintamente verdadeiras.

Cícero afirma, em *Academica* II, 98, que se utiliza, para tratar do pensamento de Carnéades, da obra de um discípulo seu: Clitômaco, filósofo natural de Cartago. Para Carnéades, haveria duas classificações para as φαντασίαι: uma delas diria respeito ao fato de poderem ser percebidas⁸⁰ ou não. Na outra classificação, algumas “aparições” são consideradas persuasivas (*probabilia*) e outras não. Tudo aquilo que pode ser dito contra os sentidos e contra a evidência (*perspicuitas, eidentia*) refere-se à primeira divisão. Com relação à segunda, por outro lado, tais argumentos não são válidos. Ora, Carnéades considera,

⁷⁹ Cf. Lévy, 1997, p. 194 e Reale, 1998, volume 3, p. 424. O conceito é referido por Sexto Empírico, em *Contra os matemáticos*, VII, 158 (*apud* Lévy, 1997, p. 194). Deve-se dizer, contudo, que há controvérsia quanto ao valor que Arcesilau dava a tal conceito. Alguns estudiosos, como os citados acima, consideram a hipótese de que ele possa ter sido usado apenas no contexto da polêmica com os estóicos, na tentativa de levá-los à contradição, não possuindo, assim, um valor positivo no pensamento de Arcesilau.

assim como já fazia Arcesilau, que não pode haver “aparições” inteiramente evidentes, ou seja: nenhuma poderá ser percebida e compreendida, uma vez que não há nada nas “aparições” ditas verdadeiras que seja de um tal tipo que não possa estar também em uma falsa de modo a distingui-las⁸¹. No entanto, ainda que não as compreendamos, há “aparições” que são admitidas por uma aprovação (*probatio*) nossa por serem persuasivas (*probabilia*). Ao conceito de *perspicuitas*, criado por Zenão e sustentado por Antíoco, Carnéades sobrepõe o conceito de *probabilitas*, ou como traduzimos: “caráter persuasivo”⁸². A partir disso, o sábio neo-acadêmico terá um modo de regular sua conduta, quer nas investigações intelectuais, quer nas ações cotidianas: “Assim, o que quer que se tenha apresentado de persuasivo em seu aspecto, se nada se oferecer contrário a seu caráter persuasivo [*probabilitati*], dele há de se utilizar o sábio, e todo o proceder [*ratione*] de sua vida será assim dirigido”⁸³. Devemos notar que está presente no raciocínio de Carnéades a idéia de Arcesilau de observar, por assim dizer, a outra parte da questão. Algo que se apresente como persuasivo não deve ser aprovado imediatamente (da mesma maneira que os estóicos assentiam em algo que se mostrasse evidente), mas apenas depois que se observe se nada se coloca contra a sua *probabilitas*.

O modo de proceder que recomenda Carnéades ao seu homem sábio está belamente ilustrado no passo 100 do livro II da *Academica*. Trata-se do exemplo da viagem marítima: quando o sábio está para realizar uma viagem de navio, ele não percebe e compreende em sua mente que a viagem vai se dar conforme ele deseja. Como pode então o sábio se lançar temerariamente a essa viagem? No entanto, se a distância a ser percorrida não é muito grande,

⁸⁰ O verbo *percipere*, nesse contexto, tem sentido mais preciso do que simplesmente “perceber”. Ele se refere, sem dúvida, ao perceber de modo a ser possível a *comprehensio*.

⁸¹ Cf. *Academica* II, 99.

⁸² Devemos dizer que o conceito de *probabilitas* relaciona-se de modo íntimo com o conceito de *ueri similitudo*, de modo a, certas vezes, Cícero os tratar como sinônimos (cf. *Academica* II, 107: *praesertim cum possit sine adensione ipsam ueri similitudinem non impeditam sequi?*).

se o navio está em bom estado, se o piloto é bom, se o tempo e o mar se apresentam tranqüilos, o fato de que chegará são e salvo lhe parecerá persuasivo, pois todas as circunstâncias, longe de irem contra o caráter persuasivo da idéia de que chegará bem, de fato reforçam esse caráter.

O sábio, depois de observadas as “aparições”, tomará a decisão de agir ou de não agir⁸⁴ e “e qualquer coisa que a ele se apresente, de modo que seja aquela uma ‘aparição’ persuasiva e por nenhuma coisa impedida, ele se colocará em movimento.”⁸⁵ Ou seja, não procedem as críticas de Antíoco, que dizia⁸⁶ que as idéias da Nova Academia fariam o homem sábio entregar-se à inação. O sábio de Carnéades, ao menos, não está condenado a não agir, pois ainda que ele não julgue ter um conhecimento certo e não considere as coisas evidentes, ele pode agir de acordo com o caráter persuasivo daquilo que toca seus sentidos, desde que nada se coloque de contrário a essa *probabilitas*.

Outra crítica de Antíoco que deve ser rechaçada é a de que os filósofos neo-acadêmicos rejeitariam os sentidos. Contra isso Cícero afirma⁸⁷ que a Nova Academia nunca disse que a cor, o sabor, o som e outros elementos recebidos pelos sentidos não existem. O que ela realmente discutiu e rebateu foi a concepção de que “haveria neles uma marca peculiar do certo e do verdadeiro que não haveria em nenhuma outra parte”⁸⁸, ou seja, que cada coisa que nos venha aos sentidos traga impressa em si a marca da verdade, de modo que não a poderíamos confundir com algo falso.

⁸³ *Sic quidquid acciderit specie probabile, si nihil offeret quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens, ac sic omnis ratio uitae gubernabitur* (Academica II, 99).

⁸⁴ Cf. Academica II, 100.

⁸⁵ *Quaecumque res eum sic attinget ut sit uisum illud probabile neque ulla re impeditum, mouebitur* (Academica II, 101).

⁸⁶ Cf. Academica II, 19.

⁸⁷ Cf. Academica II, 103.

⁸⁸ *Inesse in iis propriam quae nusquam alibi esset ueri et certi notam* (Academica II, 103).

Com relação à suspensão do assentimento (*sustenire adsensus*⁸⁹), Carnéades afirmaria⁹⁰ que ela deve ser considerada de duas maneiras. De acordo com a primeira, diz-se que “ele [o sábio] não assente de maneira absoluta em nenhuma coisa”⁹¹. Conforme a segunda, diz-se “que [o sábio] se abstém de responder, de modo que nem afirme nem negue algo”⁹². Com isso, Carnéades distinguiria seu modo de conceber a suspensão do assentimento do modo como o concebiam, em sua opinião, outras formas de pensamento cético⁹³.

A primeira maneira de definir a suspensão do assentimento é a do sábio ‘probabilista’: seguindo o caráter persuasivo de uma “aparência”, onde quer que ele ocorra, ou deixe de ocorrer, nós podemos aprová-la ou não. Podemos também responder ‘sim’ ou ‘não’ para alguma pergunta que nos seja proposta, conforme nossa aprovação, de modo a podermos agir. Mas que fique claro: quando respondemos ‘sim’ ou ‘não’, podemos fazer isso de acordo com o que nos tenha parecido mais persuasivo, mas o faremos sem assentir de modo absoluto. A certeza nós não temos, mas, de acordo com o caráter persuasivo das coisas, somos levados a agir.

A segunda maneira Carnéades atribui a outro tipo de ceticismo. De acordo com esse tipo de suspensão do assentimento, o sábio guardaria o silêncio diante daquilo que a ele se apresenta. Com essa distinção entre as duas formas de suspensão do assentimento, Carnéades busca se distanciar de uma outra corrente de pensamento cético, que vigorou na época

⁸⁹ No passo 59 do livro II, Luculo dá-nos o termo grego que teria sido utilizado por Carnéades: ἐποχή. Nessa passagem, contudo, a tradução latina é *adsensionis retentio*. Cícero parece usar indistintamente as formas *adsensio* e *adsensus*.

⁹⁰ Cf. *Academica* II, 104.

⁹¹ *Omnino eum rei nulli adsentiri* (*Academica* II, 104).

⁹² *Se a respondendo sustineat, ut neque neget aliquid neque aiat* (*Academica* II, 104). Seguimos a lição de Lévy (1992, p. 269), que não se utiliza da emenda *ut aut adprobet quid aut improbet* proposta pelos editores modernos.

⁹³ Cf. Lévy, 1992, p. 269, nota 80. Mais adiante, tentaremos contextualizar o pensamento neo-acadêmico em meio às diversas formas do pensamento cético da antiguidade.

helenística, que defendia que a ἐποχή implicaria a ἀφασία, ou seja, o silêncio⁹⁴. Tal forma de ceticismo, cujo maior expoente foi Pirro, natural de Élida, propunha como fim último a ἀταραξία, ou seja, a imperturbabilidade e até mesmo, segundo outras fontes, como o próprio Cícero⁹⁵, a ἀπάθεια, isto é, a impassibilidade. Pirro experimentaria, diante da equivalência absoluta entre aparências que constituiria o mundo, uma indiferença absoluta diante da vida. Conta-se que Pirro apresentava, de fato, uma impassibilidade diante do mundo. Narra Diógenes Laércio (IX, 63) que, certa vez, estava caminhando com Anaxarco e este caiu em um pântano. Pirro seguiu seu caminho impassível. O mesmo Diógenes reporta (IX, 67) que, quando era submetido a procedimentos médicos dolorosos, como cauterizações ou o uso de medicamentos corrosivos sobre feridas, mostrava-se impassível e não contraía sequer as pálpebras. Costuma-se dizer que o contato que o filósofo de Élida travou com sábios indianos, por ocasião de uma viagem em que acompanhou Alexandre ao oriente, teria influenciado sua concepção de fim moral em termos de imperturbabilidade e impassibilidade.⁹⁶ Carnéades, por sua parte, pretende apresentar um critério que fundamente as ações do homem na vida cotidiana. Voltaremos a tratar, mais adiante, do pensamento de Pirro, quando faremos comparações entre o ceticismo que ele defende, o ceticismo da Nova Academia e o ceticismo inaugurado por Enesidemo e reformulado por Sexto Empírico.

Portanto, para fins práticos, ou seja, para a ação no dia-a-dia, as idéias de Carnéades teriam valor, ao contrário do que poderiam dizer os estóicos, por exemplo. Elas nos permitiriam agir prudentemente, em conformidade com o que nos pareça ser persuasivo, coisa que Antíoco nega ser possível a quem não tenha um conhecimento certo das coisas. Para pensadores como Antíoco, além do mais, a falta de um critério para a distinção entre o

⁹⁴ Cf. Lévy, 1992, p. 269-270.

⁹⁵ Cf. *Academica* II, 130.

verdadeiro e o falso, o que ocorre nas diversas formas de ceticismo, levaria o homem à inação. Contudo, não é nosso propósito aqui desenvolver essa discussão, basta observarmos que Carnéades estabelece dois sentidos diferentes para a ἐποχή, buscando defender, ao que parece, seu pensamento das acusações de que ele implicaria a inação.

Mas, no pensamento de Carneades, mesmo o conhecimento está de certa forma assegurado, apenas ele não terá o caráter de certeza absoluta, como no pensamento dogmático dos estóicos e de Antíoco. Citamos Cícero: “Estas coisas [que dissemos], se não vos fazemos aprová-las, sejam falsas, tudo bem; odiosas, contudo, não são; nem, de fato, levamos embora a luz⁹⁷, mas, aquilo mesmo que vós dizeis ser percebido e compreendido, nós, se ao menos for persuasivo, dizemos que ‘nos parece’”⁹⁸. O sábio neo-acadêmico, dessa forma, não está privado de nada: terá ele as mesmas impressões que os sábios das demais escolas e poderá tomar decisões e agir. Apenas não terá a certeza, vã, na opinião da Nova Academia, de que possui um conhecimento seguro e absoluto.⁹⁹

Com relação a essa questão do conhecimento, resta deixar claro que, para os neo-acadêmicos, a verdade existe de fato, mas nós, seres humanos, não temos acesso a ela. Tudo a que temos acesso é aquilo que nos é mostrado, ou seja, as “aparições”. A partir do aspecto (*species*) dessas, podemos considerá-las persuasivas ou não. Então, a questão da *probabilitas* diz respeito, como já dissemos antes, à aparência das “aparições”: elas podem nos parecer verdadeiras e aí reside seu caráter persuasivo. O que não temos é um sinal (*signum*) pelo qual

⁹⁶ Cf. Diógenes Laércio IX, 61; Lévy, 1997, p. 14 e Reale, 1998, p. 394.

⁹⁷ Acusado de ser uma forma de ceticismo, o pensamento de Carnéades, de acordo com o filósofo de Ascalona, lançaria tudo nas trevas, roubaria a luz das coisas.

⁹⁸ *Haec si uobis non probamus, sint falsa sane, inuidiosa certe non sunt, non enim lucem eripimus, sed ea qua uos percipi comprehendique, eadem nos, si modo probabilia sint, uideri dicimus* (*Academica* II, 105).

⁹⁹ Cf. *Academica* II, 105-107.

possamos perceber e reconhecer a verdade de maneira absoluta.¹⁰⁰ O sábio, conforme o concebe Carnéades, poderá, então, tecer opiniões. No entanto, ele terá sempre consciência de que está opinando. Ele saberá que aquilo em que ele assente (de modo não absoluto!) não é compreendido e nem pode ser, mas, por assim dizer, ele emprestará seu assentimento, o que garantirá suas ações¹⁰¹.

Faz-se oportuno, contudo, diante do que expusemos acerca do pensamento neo-acadêmico, que nos remetamos a outras correntes do pensamento grego que também negam a possibilidade de conhecimento e defendem a suspensão do assentimento por parte do sábio. Dessa forma, poderemos compreender um pouco melhor como a filosofia de Arcesilau e Carnéades estão inseridas no contexto filosófico helenístico, revelando suas semelhanças com outras formas de ceticismo e os pontos em que divergem delas. Como, no entanto, este não é o propósito central de nosso estudo, trataremos dessa questão brevemente, atendo-nos apenas às características mais gerais dos três modos de ceticismo helenístico.

O primeiro filósofo a organizar sistematicamente as inclinações à dúvida, que sempre fizeram parte do pensamento filosófico, defendendo um posicionamento amplamente cético diante do mundo, foi Pirro de Élide, que viveu, aproximadamente, de 360 a 250 a.C. Entretanto, durante muito tempo, afirma Lévy (1997, p. 14), os estudiosos nutriram uma opinião um tanto equivocada a respeito de Pirro, sobretudo por conta de uma confusão que se estabeleceu entre o pensamento de Pirro e o do neopirronismo, filosofia que se desenvolveu no século I a.C., sob a autoridade de Enesidemo, e que foi reformulada e propagada por Sexto Empírico, autor do século I da era cristã.

¹⁰⁰ Cf. *Academica* II, 111.

¹⁰¹ Cf. *Academica* II, 148.

Segundo Lévy (p. 17), o texto mais importante para o conhecimento do pensamento original de Pirro é uma citação de um discípulo seu, Tímon, reportada por Aristocles de Messena, filósofo peripatético que teria vivido no século I a.C. Apresentamos aqui o referido texto, traduzido da versão francesa de Lévy (o qual, é bom que se diga, adverte o leitor da dificuldade da passagem e das discussões que elas geraram no meio acadêmico): “Seu discípulo Tímon diz que aquele que quer ser feliz deve considerar os três pontos seguintes: primeiramente, qual é a natureza das coisas; em seguida, qual deve ser nossa disposição com respeito a elas; por fim, qual será o resultado para os que procedem dessa forma. Com relação às coisas, ele diz que elas são, segundo Pirro, igualmente indiferentes, instáveis e indeterminadas e que, conseqüentemente, as nossas sensações e as nossas opiniões não são nem verdadeiras nem falsas. Por esta razão, ele diz que não devemos nos fiar nelas, mas permanecer sem opinião, sem inclinações, sem agitações (...) Para aqueles que estão em uma tal disposição, Tímon diz que resultará primeiramente o silêncio, depois, a ausência de perturbação.”¹⁰²

De acordo com Pirro, portanto, o mundo é constituído por aparências que se impõem da mesma maneira sobre nós. Elas são igualmente indiferentes e o homem não pode decidir quais delas sejam verdadeiras e quais sejam falsas. Na verdade, para alcançar a felicidade, o homem deve, sabendo que assim é a natureza das coisas, adequar-se a essa condição de indiferença absoluta e se tornar, ele também, indiferente. No plano teórico, ele deverá permanecer sem opinião (*ἀδόξατος*). No plano das ações, ele deverá não ter inclinações, isto é, não preferir uma coisa a outra, e não ter agitações, ou seja, não se abalar por coisa alguma.

¹⁰² Cf. Lévy, 1997, p. 17.

O fim ético do pirronismo, aquilo que garantiria a felicidade do homem, seria a ἀταραξία. Algo que resultaria do silêncio, do abster-se de opinar, ou seja, do abster-se de formar juízo.

Muito do que sumariamente observamos no pensamento de Pirro é semelhante ao que defendem os neo-acadêmicos. No que diz respeito a Arcesilau, sobretudo, as semelhanças são gritantes. Para ambos, as coisas se apresentam de tal forma para o homem, que não podemos decidir se são verdadeiras ou falsas, pois elas se impõem com o mesmo peso. Assim, os dois defendem, no plano teórico, a suspensão do juízo. Aqui cabe dizer, contudo, que a expressão ἐποχή, utilizada posteriormente pelos neopirrônicos, foi cunhada por Arcesilau, em sua polêmica com os estóicos¹⁰³. O conceito seria expresso por Pirro pelo termo ἀδόξατος apenas.

Com relação a Carnéades, entretanto, há muita diferença. Como vimos, este filósofo criara um critério pelo qual podia escolher uma coisa em detrimento da outra. Para ele, as aparências não se impõem de maneira igual, pois algumas nós consideramos mais parecidas com a verdade e, por conta disso, as escolhemos.

Por fim, se os procedimentos teóricos pirrônico e neo-acadêmico têm alguma semelhança, no campo moral são inteiramente distintos. Nem Arcesilau, nem Carnéades defendiam positivamente algum fim moral. Tais filósofos apenas discutiam diferentes soluções para a questão moral. Carnéades, sobretudo, podia escolher uma em detrimento da outra, mas, para ambos, a felicidade não se encontrava na ausência de perturbação e, o que é mais importante, a suspensão do juízo não era meio para alcançá-la.

¹⁰³ Cf. Reale, 1998, p. 423. O termo, na verdade, faz parte do vocabulário estóico. Consta que os neo-acadêmicos se serviam de termos da filosofia estóica, com sentido subvertido, para refutar-lhes seus dogmas.

Além disso, deve-se notar que os filósofos acadêmicos que defenderam, de alguma forma, a impossibilidade do conhecimento, fizeram isso fundamentando sua postura sempre no pensamento de Platão. Para Arcesilau, por exemplo, a decisão de suspender o juízo diante da dificuldade de distinguir o verdadeiro do falso é um procedimento que retoma e radicaliza o pensamento socrático. Lévy (1997, p. 187) aponta, inclusive, elementos do pensamento de Arcesilau que demonstram uma continuidade com a filosofia de Platão, mesmo onde ela é dogmática, que nos levariam a afastá-lo ainda mais do pirronismo. Para Arcesilau, a suspensão do juízo seria consequência de uma observação transcendente (ou seja, que considera uma instância além do homem) que conceberia o homem como incapaz de apreender a verdade. O fato de as coisas se mostrarem confusas e rodeadas de trevas, na concepção de Arcesilau, seria decorrência da finitude do homem, do fato de sua vida ser breve, sua alma débil e seus sentidos imperfeitos¹⁰⁴. Para Pirro, pelo contrário, a equivalência absoluta entre todas as aparências seria uma característica da própria natureza, como vimos no trecho citado da obra de Aristocles. De qualquer forma, as semelhanças entre essas duas formas de ceticismo sempre foram sentidas e, já na antigüidade, Tímon teria acusado Arcesilau de ter plagiado o pensamento de Pirro¹⁰⁵.

É importante ainda dizer que alguns estudiosos modernos discutem¹⁰⁶ o real estatuto das posturas céticas de Arcesilau e Carnéades. Há quem julgue que conceitos como a equivalência entre contrários, a suspensão do juízo e a “aparição persuasiva” não têm valor positivo, isto é, não constituíram uma doutrina própria desses filósofos acadêmicos, mas seriam apenas argumentos, utilizados dialeticamente, na intensa controvérsia que ambos mantiveram com os estoicos. De fato, muitas das expressões utilizadas pelos neo-acadêmicos provêm do jargão

¹⁰⁴ Cf. *Academia* I, 44.

¹⁰⁵ Cf. Lévy, 1997, p. 184.

estóico e os conceitos que eles expressam no pensamento neo-acadêmico são reformulações de conceitos estóicos utilizados para levar estes últimos à contradição e ao silêncio. Sob esse ponto de vista, os pensamentos de Arcesilau e Carnéades seriam exclusivamente negativos e estariam, assim, em perfeita harmonia com o procedimento dialético socrático de apontar as contradições no discurso do interlocutor, mesmo sem alcançar, depois, qualquer certeza.

No século I a.C.¹⁰⁷, contudo, um filósofo da tradição acadêmica, Enesidemo, de cuja vida temos poucas informações, reprovou veementemente a postura dos neo-acadêmicos, acusando o pensamento de filósofos como Carnéades e Filon de ser tão dogmático quanto o dos estóicos. Para ele, construções teóricas como as “aparições persuasivas” haviam concedido muito terreno ao estóicos e defendê-las seria, em última instância, o mesmo que aceitar a noção de καταλήψις, ou compreensão¹⁰⁸.

Dessa forma, buscando reformular o pensamento cético, que teria sido corrompido pelos acadêmicos mais recentes, Enesidemo busca em outros filósofos, alheios à tradição platônica, a autoridade para fundamentar seu pensamento. São eles Pirro¹⁰⁹ e Heráclito. Foi Enesidemo quem por primeiro expôs a célebre lista de *tropos* (posteriormente retomada por Sexto Empírico) que fundamentaria a suspensão radical do assentimento. No plano moral, Enesidemo retoma Pirro e considera que o fim último para o homem é a ἀταραξία. Diferentemente de Pirro, contudo, e, neste ponto mostrando, sem dúvida, uma preocupação derivada da Academia, estabelece modos de o sábio se guiar na vida cotidiana. Sobre esses modos, falaremos em seguida, pois só os conhecemos graças a Sexto Empírico.

¹⁰⁶ Cf. Lévy, 1997, p. 190, 192, 199 e 200 e Reale, 1998, p. 424-428.

¹⁰⁷ Lévy (1997, p. 216) informa-nos a respeito de uma obra de Enesidemo endereçada a um amigo de Cícero, Lúcio Élio Tuberão, por volta do ano 80 a.C.

¹⁰⁸ Lévy, 1997, p. 217.

¹⁰⁹ Neste ponto, é interessante observar que, se alguns estudiosos argumentam que o pensamento de Pirro teve influência sobre Arcesilau (Lévy, 1997, p. 184), o filósofo de Élida jamais é referido como autoridade por autores

Autor do século I d.C., Sexto reformulou algumas das idéias de Enesidemo¹¹⁰, mas continuou a se considerar um herdeiro do pensamento de Pirro. A obra filosófica de Sexto é, de fato, não só importante para o conhecimento do pensamento pirrônico, como também fundamental para a compreensão dos movimentos céticos da Academia, pois o autor faz questão de distinguir sempre esses dois tipos de ceticismo. É sobretudo oportuno o comentário que faz a respeito de Arcesilau. Sexto começa por afirmar¹¹¹ que a postura teórica do acadêmico é quase que idêntica à que ele defende, pois aquele defenderia também a suspensão do juízo. No entanto, Sexto introduz, em seguida, de forma por vezes irônica, uma série de dúvidas quanto ao fato de tal postura ser verdadeira, ou apenas um procedimento argumentativo¹¹². Quanto ao fim moral, também o pensamento cético seria diferente do de Arcesilau. Este defenderia como fim, nas palavras de Sexto, a suspensão do assentimento, e Sexto, a imperturbabilidade.

No que concerne às ações do dia-a-dia, as idéias de Sexto, que já haviam sido defendidas por Enesidemo¹¹³, afastam-se do antigo pirronismo. Quanto a isso, é interessante que vejamos como argumenta o próprio filósofo: “Além disso, no que diz respeito ao fim [τέλος], nós diferimos da Nova Academia, pois, enquanto os homens que afirmam serem regidos por esta doutrina servem-se do persuasivo [τῷ πειθανῶ] para guiar suas vidas, nós vivemos de maneira não dogmática, seguindo as leis, os costumes e os afetos naturais”¹¹⁴.

acadêmicos (Cícero, por exemplo). As autoridades céticas para a Nova Academia são Platão, Sócrates e Demócrito, como vimos mais acima.

¹¹⁰ Sexto diferencia, por exemplo, o ceticismo que defende da filosofia de Heráclito (*Outlines of Pyrrhonism* I, 210-212). Advertimos o leitor de que, por questões práticas apenas, reunimos os pensamentos de Enesidemo e de Sexto sob uma mesma categoria, pois as críticas que este faz àquele demonstram o quanto esses autores, distantes temporalmente, distinguem-se também quanto às idéias.

¹¹¹ Cf. *Outlines of Pyrrhonism* I, 232.

¹¹² Eis o que dá origem às discussões mantidas pelos estudiosos modernos sobre o pensamento dos neo-acadêmicos, a que já nos referimos.

¹¹³ Lévy, 1997, 219.

¹¹⁴ *Outlines of Pyrrhonism* I, 231. Traduzimos a partir da versão inglesa de Bury, tradutor da edição Loeb.

Como o trecho deve ter tornado evidente, Sexto condena o “persuasivo” como critério para tomar decisões na vida prática, pois este seria dogmático. Ao invés disso, pretende que o homem deve reger sua vida pelas instituições já estabelecidas e por certas indicações da nossa própria natureza, os afetos, como a fome, a sede, etc.

É o bastante com relação às outras correntes helenísticas de tendência cética. Voltemos ao nosso objetivo central, o pensamento neo-acadêmico, de que Cícero é um expoente.

Podemos, agora, ter uma idéia um pouco mais clara a respeito do tipo de conhecimento a que terá acesso o filósofo neo-acadêmico. A tudo que lhe ocorrer, quer sejam “aparições” recebidas pelos sentidos; quer sejam proposições enunciadas sob a forma de raciocínios por conclusão; quer sejam opiniões; quer sejam, enfim, afirmações de qualquer natureza, o sábio, observando o aspecto daquilo que lhe vem ao encontro, deverá se esforçar por tentar encontrar tudo o que possa impedir tal coisa de ser persuasiva. Em outras palavras, o sábio deverá encontrar argumentos contrários àquilo que se lhe apresenta, num primeiro instante, como persuasivo e, achando tais argumentos, ele não poderá aprovar tal coisa.

A discussão nos trouxe de volta à questão do método utilizado pelos filósofos seguidores dessa escola em suas pesquisas: ora, como procederá um filósofo neo-acadêmico em suas investigações filosóficas? Basta que observemos como procede Cícero, que, como seu mestre Filon, defende as concepções de Carnéades e Arcesilau, baluartes da Nova Academia. Citamos: “este modo de proceder [*ratio*] em filosofia, o de discorrer contra tudo e de coisa alguma decidir abertamente, proveniente de Sócrates, retomado por Arcesilau, confirmado por Carnéades, vigorou até a nossa geração, o qual, agora, entendo estar quase

privado de discípulos na própria Grécia”¹¹⁵. Ora, Cícero foi discípulo do próprio Filon¹¹⁶ em Roma, quando o grego lá se refugiara, no ano de 88 a.C., depois de ter fugido de Atenas por conta do cerco de Mitridates à cidade grega. Já vimos, quando tratamos da *Academica*, como Filon, de fato, manteve-se fiel aos ensinamentos de seus antecessores¹¹⁷. Antíoco, discípulo de Filon e mestre de Cícero, no entanto, abandonou os procedimentos acadêmicos. Eis aí um indício do esvaziamento que sofria a Academia nos tempos de Cícero e que vimos referido na citação.

Quanto a Cícero, fiel à Academia, considerando que o único conhecimento possível é o gerado pela aprovação do que se mostre persuasivo e que não tenha contra si nada que o impeça de ser aprovado, em suas obras filosóficas, ao invés de meramente afirmar coisas, partindo de premissas e chegando a conclusões irrefutáveis, tentará reunir, com relação a cada questão tratada, o maior número de argumentos em favor de cada uma das partes. Vejamos uma declaração sua tomada do *De officiis*: “O que há, então, que me impeça de seguir aquilo que a mim parece persuasivo e desaprovar o contrário e, evitando a arrogância de afirmar, fugir da temeridade, que muitíssimo diverge da sabedoria? Pelo contrário, tudo é discutido pelos nossos [os neo-acadêmicos], porque aquilo que de fato é o persuasivo não poderia mostrar sua luz, se a partir de ambas as partes das causas não fosse feita a contenda”¹¹⁸.

¹¹⁵ *Haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi profecta ab Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade usque ad nostram uiguit aetatem; quam nunc prope modum orbam esse in ipsa Graecia intellego* (*De natura deorum* I, 11).

¹¹⁶ Cf. *Tusculanae* II, 9.

¹¹⁷ E como Cícero, por sua vez, toma a defesa do filósofo de Larissa com relação à impossibilidade de conhecimento.

¹¹⁸ *Quid est igitur, quod me impediatur ea, quae probabilia mihi uideantur, sequi, quae contra, improbare atque adfirmandi arrogantia uitantem fugere temeritatem, quae a sapientia dissidet plurimum? Contra autem omnia disputatur a nostris, quod hoc ipsum probabile elucere non posset, nisi ex utraque parte causarum esset facta contentio* (*De officiis* II, 8). Guardemos na lembrança que Cícero refere-se à discussão filosófica, conforme a concebe nesse trecho, comparando-a a uma *contentio*. A discussão que daí surge será tratada mais adiante.

É isso, por exemplo, que ele pretende fazer (e vimos que faz) quando trata, na *Academica*, da questão da possibilidade de conhecimento. E de fato, assim ele se expressa no prefácio ao livro II, da primeira versão da obra: “(...) as nossas discussões não buscam outra coisa senão, argumentando em favor de ambas as partes [*in utramque partem dicendo*], fazer brotar e como que extrair algo que seja verdadeiro ou dele se aproxime o mais possível”¹¹⁹.

O procedimento no *De finibus*, contudo, é um pouco diferente. Aqui, Cícero, em três diálogos, discute sob três pontos de vista a questão do bem supremo, “de modo que se pudesse compreender o que disse cada um dos filósofos e o que foi dito contra cada um deles”. Dessa forma, cada diálogo separadamente funciona como uma *disputatio in utramque partem*. A obra, como um todo, busca saber qual é o *finis*, o bem supremo, mais próximo da verdade, ou, em outras palavras, qual o bem supremo que tem maior caráter persuasivo e, por isso, deve ser aprovado e buscado pelo sábio (ainda que esse tenha consciência de que o seguirá na sua vida, mesmo sem considerá-lo absolutamente seguro). Cada um dos diálogos tenta responder a uma questão. No primeiro, a questão poderia ser: o prazer de Epicuro é o bem supremo? O livro I reunirá os argumentos que levarão o sábio a responder ‘sim’; o livro II, os argumentos que o farão negar a concepção de bem supremo de Epicuro. O mesmo se dará, analogamente, nos dois outros diálogos.

Por isso, ao encerrar seu discurso no livro V do *De finibus*, a personagem Pisão pode perguntar a Cícero se este *aprovou*, assim como seu primo Lúcio, as idéias que acabou de ouvir. Eis como se dá o diálogo. Diz Pisão: “E então, concedes¹²⁰ ao jovem? Ou preferes que aprenda coisas que, depois de tê-las perfeitamente aprendido, ele não tenha nenhum conhecimento?” Responde Cícero: “De fato, eu lho permito. Mas não te lembras de que me é

¹¹⁹ *Neque nostrae disputationes quidquam aliud agunt nisi ut in utramque partem dicendo eliciant et tamquam exprimant aliquid quod aut uerum sit aut ad id quam proxime accedat (Academica II, 7-8).*

lícito aprovar essas coisas que foram ditas por ti? Pois quem pode não aprovar aquilo que lhe pareça persuasivo [*probabile*]?”¹²¹. É evidente que Pisão, defensor das idéias de Antíoco, ironiza o pensamento filoniano de Cícero. De acordo com Antíoco, Cícero não poderia chegar nunca a conhecer algo (vimos há pouco toda essa discussão). A resposta de Cícero é oportuna, pois corrige a concepção que Antíoco tem da nova Academia: Cícero pode aprovar tudo o que lhe pareça persuasivo e isso basta para regular sua conduta, tanto no âmbito intelectual quanto nas ações ordinárias da vida.

Sob esse aspecto, a filosofia neo-acadêmica guardará uma relação estreita com a retórica, pois, como vimos, a discussão filosófica ocorrerá a partir da consideração das razões em favor de cada uma das partes. No *De fato*, Cícero dá-nos esta significativa declaração: “Com esse gênero de filosofia que nós seguimos, grande afinidade [*societatem*] tem o orador: pois toma emprestado da Academia a sutileza e, por sua vez, devolve-lhe a fecundidade de expressão e os ornamentos do discurso”¹²². Filosofia e retórica serão, portanto, aliadas e uma emprestará a outra seus recursos. Com efeito, o procedimento de *in utramque partem dicere* é tanto um método para alcançar a verdade quanto o melhor exercício para o orador que queira ser eloquente. E, além disso, uma vez que o *probabile* é aquilo que traz consigo uma aparência de verdade, o modo como o discurso filosófico se apresenta será fundamental na investigação, pois sua aparência acarretará ou não sua aprovação.

¹²⁰ “Concedes ao jovem assentir em tais coisas?” ou “concedes ao jovem seguir esta escola?”

¹²¹ *Quid ergo? Inquit; dasne adulescenti ueniam? An eum discere ea mauis quae cum plane perdidicerit nihil sciat? / Ergo uero isti, inquam, permitto; sed nonne meministi licere mihi ista probare quae sunt a te dicta? Quis enim potest ea quae probabilia uideantur ei non probare? (De finibus V, 76).*

¹²² *Cum hoc genere philosophiae, quod nos sequimur, magnam habet orator societatem: subtilitatem enim ab Academia mutuatur et ei uicissim reddit ubertatem orationis et ornamenta dicendi (De fato 3)*

O diálogo ciceroniano

Vínhamos tratando do procedimento teórico, ou método de investigação, utilizado por Cícero em suas obras filosóficas, dentre elas o *De finibus*. Passemos agora a observar o modo de expressão de que se serve o filósofo romano ao tratar de questões filosóficas, que não está, de forma nenhuma, afastado da questão do método.

No início do livro II do *De finibus*, quando inicia sua crítica às idéias morais de Epicuro, expostas por Torquato no livro I, Cícero faz algumas considerações sobre os modos de expressão de que pode se valer aquele que participa de uma discussão filosófica, as quais, agora, referimos ao leitor: “Torquato, de fato, não somente disse o que pensava, mas também as razões por que assim pensava. Quanto a mim, ainda que tenha apreciado bastante seu discurso contínuo [*oratione perpetua*], todavia julgo ser mais vantajoso quando te detenhas em cada coisa particularmente e entendas com o que cada qual concorda, o que recusa, partindo de coisas acordadas, concluir o que desejas e alcançares o termo da discussão”¹²³. Vemos, com efeito, que Cícero aprecia o discurso contínuo como meio de exposição filosófica, embora faça importantes ressalvas a esse modo de expressão: ele não permite que os participantes da discussão se demorem sobre as questões mais controversas e estabeleçam os pontos em que concordam e os pontos em que discordam: “quando o discurso é proferido como uma torrente, por assim dizer, por mais que muitas coisas e de todo tipo arraste consigo, nada, contudo, deténs, nada agarras, em parte alguma fazes parar o discurso impetuoso”¹²⁴.

¹²³ *Non enim solum Torquatus dixit quid sentiret, sed etiam cur. Ego autem arbitror, quamquam admodum delectatus sum eius oratione perpetua, tamen commodius, cum in rebus singulis insistas et intellegas quid quisque concedat, quid abnuat, ex rebus concessis concludi quod uelis et ad exitum perueniri (De finibus II, 3).*

¹²⁴ *Cum enim fertur qualis torrens oratio, quamuis multa cuiusque modi rapiat, nihil tamen teneas, nihil apprehendas, nusquam orationem rapidam coerceas (De finibus II, 3).*

Se a *oratio perpetua* é vista com alguma desconfiança por parte do autor do *De finibus*, é porque deve haver outra maneira para o filósofo se expressar. No primeiro livro, antes de iniciar sua exposição da moral de Epicuro, Torquato toma a decisão de pronunciar um discurso contínuo, ao invés de proceder por perguntas e respostas: “prefiro fazer uso de um discurso contínuo a perguntas e respostas”¹²⁵. É justamente este o outro modo de expressão de que pode se servir o filósofo, um procedimento que provém de Sócrates, que costumava, através de perguntas, arrancar as opiniões de seus interlocutores e a elas contrapor aquilo que pensava, ou, nas palavras de Cícero: “o que lhe parecesse”¹²⁶. Deve-se observar que, embora o procedimento de perguntas e respostas provenha mesmo de Sócrates, este filósofo grego teria se servido, se seguirmos a representação que dele apresenta Platão em seus diálogos, também de discursos contínuos para defender suas idéias¹²⁷. Contudo, provavelmente porque os discursos contínuos já fossem tradicionalmente utilizados pelos oradores em geral, o modo de se expressar por perguntas e respostas acabou por se caracterizar como o modo socrático por excelência.

No entanto, também esse procedimento tem suas desvantagens. Assim, após uma tentativa, encetada por Cícero, de travar uma discussão à maneira socrática (*De finibus* II, 5-17), Torquato, um tanto constrangido, pede-lhe para deixar de fazer perguntas e passar a se utilizar de um discurso contínuo: “Dá fim às perguntas”, diz ele, “se te agrada, pois assim, certamente, desde o princípio, eu dissera considerar melhor, prevendo exatamente isto: as armadilhas dialéticas”¹²⁸. Ora, se, por um lado, os discursos contínuos, pronunciados

¹²⁵ *Vti oratione perpetua malo quam interrogare aut interrogari* (*De finibus* I, 29).

¹²⁶ Cf. *De finibus* II, 2. Observe-se a leitura neo-acadêmica que faz de Sócrates Cícero, para quem o filósofo grego dizia ‘o que lhe parecesse’.

¹²⁷ É o que ocorre no *Fedro*, na *Apologia de Sócrates* e no *Banquete*, por exemplo.

¹²⁸ *Finem, inquit, interrogandi, si uidetur; quod quidem ego a principio ita me malle dixeram, hoc ipsum prouidens, dialecticas captiones* (*De finibus* II, 17).

torrencialmente, não permitem ao interlocutor que detenha quem fala para examinar minuciosamente cada coisa que ele tenha proferido, observando os pontos de concordância e os de discordância, por outro lado, as perguntas e respostas dão espaço a raciocínios intrincados e capciosos que visam a confundir o interlocutor e levá-lo à contradição e ao silêncio.

A sequência do diálogo é fundamental para nos aproximarmos da questão que é central para Cícero. Diz ele: “Que discutamos à maneira dos retores (...) tu achas melhor do que à maneira dos dialéticos?” E Torquato responde: “Ora, como se (...) o discurso contínuo fosse dos retores apenas e não dos filósofos também”¹²⁹.

Era comum, portanto, atribuir o discurso contínuo aos oradores. Tais homens se utilizavam desse modo de expressão nas causas forenses, nas assembléias e em outras ocasiões. No *De officiis*, por exemplo, Cícero menciona a diferença que existe, tradicionalmente, entre *contentio*¹³⁰ e *sermo*. Eis como ele se expressa: “e uma vez que grande é a força da palavra [ou, do discurso] e esta [ou, este] é dúplice, uma é a da contenda [*contentionis*], outra a da conversa [*sermonis*]; seja a contenda atribuída aos debates dos julgamentos, das assembléias, do senado; a conversa, que se dê habitualmente nos círculos, nas discussões, nos encontros entre íntimos e acompanhe, inclusive, os banquetes”¹³¹. No entanto, devemos nos lembrar de que, conforme o modo de filosofar ciceroniano, conforme o

¹²⁹ *Rhetorice igitur, inquam, nos mauis quam dialectice disputare? / Quasi uero, inquit, perpetua oratio rhetorum solum, non etiam philosophorum sit (De finibus II, 17).*

¹³⁰ O substantivo *contentio* tem a mesma raiz do verbo *contendo*, que significa, primeiramente, “entesar com esforço”. Daí, referindo-se à palavra, é o modo de se expressar que se empenha, com tensão, por obter algo.

¹³¹ *Et quoniam magna uis orationis est eaque duplex, altera contentionis, altera sermonis, contentio disceptationibus tribuatur iudiciorum, contionum, senatus, sermo in circulis, disputationibus, congressionibus familiarum uersetur, sequatur etiam conuiuia (De officiis I, 132).*

método de encontrar o que é *probabile*, a discussão filosófica deveria ocorrer como uma *ex utraque parte causarum (...) contentio*¹³².

Provavelmente por isso, podemos observar Torquato afirmar que o filósofo pode muito bem se valer da *oratio perpetua* para expor suas idéias. Michel Ruch, em seu *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron*, afirma que já Aristóteles se utilizara, em seus diálogos¹³³, de discursos contínuos¹³⁴. De fato, o próprio Cícero refere-se (*De oratore* III, 80) à maneira aristotélica de, em filosofia, argumentar em favor de ambas as partes e, em todas as questões, apresentar dois discursos contrários. Como já mencionamos um pouco acima, já Platão se utilizara de discursos contínuos em seus diálogos socráticos, contudo, o que parece ser importante com relação ao diálogo aristotélico é que nele não haveria espaço senão para os discursos contínuos. Ou seja, enquanto Platão se valera ora de discursos, ora de perguntas e respostas, Aristóteles teria se servido exclusivamente de discursos.

De acordo com esse estudioso, isso ocorre porque os diálogos aristotélicos não buscariam mais representar, como teriam feito os de Platão, a vida, com encontros fortuitos entre Sócrates e outros personagens. O que pretendia, de fato, Aristóteles era representar o ambiente onde se davam as discussões entre ele e seus discípulos, ou seja, o seu Liceu e, sobretudo, representar a discussão propriamente dita. Assim, o diálogo era precedido de uma meditação preliminar e, em seguida, os participantes apresentavam, através de um discurso contínuo, suas posições que, ao fim, seriam rebatidas pelo mestre. Os discursos, é bom que se diga, eram compostos de acordo com os princípios da arte retórica; em outras palavras, eram discursos típicos de oradores, em que se tratavam questões filosóficas.

¹³² Cf. *De officiis* II, 8 (já citado).

¹³³ Que não foram conservados e dos quais não temos informações senão a partir de outros autores antigos, como Cícero.

¹³⁴ Cf. Ruch, 1958, p.39

Ainda segundo Ruch, longe de ser um indício de decadência estilística¹³⁵, tal reformulação do diálogo filosófico teria sido uma tentativa de retornar ao procedimento dialógico socrático, visto que nas últimas obras platônicas¹³⁶, as do fim de sua vida, havia cada vez menos oportunidade para a exposição de diferentes perspectivas acerca de uma questão e, cada vez mais, era preponderante a visão dogmática do autor.

No que se refere ao diálogo ciceroniano, o problema se apresenta de maneira semelhante, pois não se pode esquecer que é justamente a luta contra as posições dogmáticas e, em última análise, uma tentativa de retorno ao pensamento socrático, que estimula o pensamento ‘probabilista’ do filósofo romano. Assim, o modelo de diálogo introduzido por Aristóteles tem marcante influência na composição dos diálogos ciceronianos.

No entanto, se há, como dissemos, semelhanças entre o modelo aristotélico e o diálogo ciceroniano, há também diferenças a serem apontadas. Quanto ao modo como se dá a discussão filosófica, vimos que, em ambos autores, as personagens se utilizam de discursos, de modo que o diálogo de Cícero seja concebido como uma *disputatio in utramque partem*. No que diz respeito à disposição cênica e aos elementos dramáticos, contudo, Cícero se afasta de Aristóteles. Ruch nos diz que em Aristóteles o elemento dramático praticamente não existia. Não haveria, de acordo com o estudioso, muitos elementos externos à discussão filosófica.

Nesse aspecto, o modelo de Cícero é, de fato, Platão, em cujos diálogos sempre há, emoldurando as discussões filosóficas, elementos que situam as personagens espacial e historicamente. No *Banquete*, por exemplo, o leitor é informado de que as personagens celebram o sucesso da peça de Ágaton, enquanto, no *Fedro*, observamos Sócrates e seu

¹³⁵ Como afirmaria, em *Über den Protreptikos des Aristoteles*, Hirzel apud Ruch (1958, p. 39).

¹³⁶ Como na *República*, por exemplo.

interlocutor conversarem, enquanto caminham, até atingirem o local, fora dos muros de Atenas, à beira de um regato, onde se dará parte do diálogo. Cumpre dizer, no entanto, que, ainda que tenha preocupações com a disposição cênica e com o caráter de seus personagens¹³⁷, Platão negligencia o aspecto histórico de algumas de suas obras, criando até cenas que cronologicamente não poderiam ter ocorrido¹³⁸.

Ruch¹³⁹ nos aponta a distinção que faz Diógenes Laércio¹⁴⁰ entre diálogos dramáticos e diálogos narrativos. No primeiro gênero, as personagens são representadas diretamente; no segundo, o diálogo é reproduzido indiretamente por meio de um narrador. Tal distinção, vale dizer, não escapa a Cícero, que no *De amicitia*, no proêmio endereçado ao grande amigo Ático, diz: “Gostaria que tu, por um momento, desviasse tua atenção de mim e considerasses que é o próprio Lélcio quem fala”¹⁴¹. Após dizer isso, vemos o narrador, Cícero, afastar-se e deixar a cena para os interlocutores Fânio, Múcio e Lélcio. Na verdade, com relação ao *De amicitia*, podemos falar em diálogo misto, que se inicia com uma narração em que se apresentam as circunstâncias do diálogo e, depois, representam-se as personagens diretamente conversando entre si, sem a necessidade de ‘disse eu’ e ‘disse ele’. De acordo com Ruch, o gênero narrativo de diálogo confere ao autor mais recursos para estabelecer a plausibilidade, ou verossimilhança, pois lhe permite apresentar, antes mesmo de se iniciar a troca de palavras, o espaço em que se dá o diálogo, tecer um pano de fundo histórico (no caso do *De amicitia*, por exemplo, a morte de Cipião), apresentar alguns traços das personagens que as mostrem

¹³⁷ Por exemplo, ao tratar da superação do pensamento de Parmênides, no *Sofista* – o famoso parricídio de Parmênides – Platão recorre ao *Estrangeiro de Eléia*, pois não seria digno de crédito atribuir tal passo argumentativo a Sócrates, que jamais o fizera em vida (Ruch, 1958, p. 33).

¹³⁸ É o caso do Teeteto, em que se pode inferir que o diálogo principal tenha ocorrido em 399 a.C., ano do processo de Sócrates, em que, afirma Ruch (1958, p. 36), a personagem Euclides não poderia fazer visitas frequentes ao mestre.

¹³⁹ Cf. Ruch, 1958, p. 33.

¹⁴⁰ Cf. Diógenes Laércio, III, 50.

¹⁴¹ *Tu uelim a me animum parumper auertas, Laelium loqui ipsum putes (De amicitia 5).*

aptas aos papéis que desempenham. Assim, no *De finibus* I, vemos Torquato, encarregado da defesa de Epicuro, ser dito “homem versado na totalidade da doutrina”¹⁴², o que o torna adequado para a função que exerce na trama.

Na obra que estudamos, Cícero, tomando a função de narrador, faz questão de apresentar elementos que estabelecem o lugar e o tempo em que se dá o encontro entre as personagens e outros elementos que tornam plausível a ocorrência do diálogo mesmo. Assim, no primeiro diálogo, sabemos que os dois jovens interlocutores, Torquato e Triário, vão até a casa de campo de Cícero, em Cumas, para lhe fazer uma visita. Após conversarem um pouco sobre obras literárias, assunto que apreciam as três personagens, chegam ao tema do diálogo: a filosofia de Epicuro¹⁴³. Tudo ocorre da maneira como se poderia dar em uma típica conversa entre quaisquer pessoas cultas. No segundo diálogo, Cícero vai até a casa de Luculo para consultar a famosa biblioteca de seu amigo. Ele está, na verdade, em busca de alguns textos aristotélicos¹⁴⁴. Lá, encontra-se com Catão, o jovem, célebre por seu rigoroso estoicismo¹⁴⁵, que o interroga sobre as razões pelas quais Cícero apreciava o aristotelismo e rejeita as idéias dos estóicos. Está dado o ensejo para a discussão travada nos livros III e IV. Já no último diálogo, o leitor é chamado a recuar no tempo e encontra Cícero, ainda jovem, na época em que estava em Atenas para completar sua formação em filosofia. As personagens discutem nos jardins em que se situava a Academia, outrora dirigida por Platão. O ano é 79 a.C. e Cícero, em companhia de seu irmão Quinto, de seu primo Lúcio e do amigo Ático, escuta as

¹⁴² *Homine omni doctrina erudito (De finibus I, 13).*

¹⁴³ A conversa sobre obras literárias não é reportada, o leitor é apenas informado de que foi dela que se originou a discussão sobre Epicuro.

¹⁴⁴ *Commentarios quosdam ... Aristotelios (De finibus III, 10).*

¹⁴⁵ A escolha de Catão como representante do Pórtico não deixa de ser uma *laudatio funebris*. Lembremos que ele cometera suicídio no ano anterior à publicação da obra, ao vislumbrar a tirania de César.

reflexões de Pisão, que os exorta a se dedicarem aos estudos filosóficos e a seguirem principalmente as idéias da antiga Academia.

Sob esse ponto de vista, a obra filosófica ciceroniana dá um passo na direção da composição retórica, por assim dizer, do diálogo filosófico. Segundo Ruch, o modo segundo o qual Cícero concebe seu diálogo está em harmonia com o que expõe, ao falar da *narratio* em seu *De inuentione*, acerca do *argumentum*: “o argumento é uma coisa imaginada que, todavia, pode ter acontecido”¹⁴⁶. É isso, de fato, que podemos concluir a partir de uma declaração sua em uma carta a Varrão, em que ele dedica a segunda versão da *Academica* para o amigo e personagem da obra: “para ti eu dei as partes antioquianas, as quais entendi, segundo me parecia, que tu as aprovavas, para mim tomei as de Filon. Penso que, depois que leres, ficarás admirado de nós termos falado entre nós aquilo que nunca falamos, mas tu conheces a maneira dos diálogos”¹⁴⁷. Ora, o diálogo ciceroniano tem preocupação com o conferir plausibilidade às ações que se desenvolvem no texto. Ele não será a mera reprodução da realidade e nem, por outro lado, uma construção inteiramente fictícia, ou, em outros termos, fantástica. É evidente a preocupação de Cícero em conferir às personagens adequadas as falas e ações que possam estar de acordo com o caráter dessa personagem. Seria pouco plausível, por exemplo, se Cícero se encarregasse de defender, no *De finibus*, a ética de Epicuro, uma vez que todos sabem que Cícero não aprova as idéias do Jardim. O diálogo terá de lidar com coisas que são verdadeiras ou como que verdadeiras. O leitor tem de considerar possível que uma tal conversa tenha se dado entre tais personagens em tais circunstâncias de tempo e de espaço. Não é de estranhar, portanto, os testemunhos que recolhe Ruch, a partir da

¹⁴⁶ *Argumentum est ficta res quae tamen fieri potuit (De inuentione I, 27).*

¹⁴⁷ *Tibi dedi partes Antioquinas, quas a te probari intelxisse mihi uidebar, mihi sumpsi Philonis. Puto fore ut cum legeris mirere nos id locutos esse inter nos quod numquam locuti sumus; sed nosti morem dialogorum (Ad familiares, IX, VIII, 1).*

correspondência entre Cícero e Ático, da diligente pesquisa histórica que empreendia o filósofo romano para compor um diálogo¹⁴⁸.

Em outro aspecto porém, o diálogo ciceroniano se aproxima do de Aristóteles: o fato de o próprio autor figurar como personagem e, às vezes, tomar para si a parte principal do diálogo. O próprio Platão, na *República* e em outras obras do fim da vida, diz Ruch¹⁴⁹, já se utilizara da máscara de Sócrates para expor doutrinas próprias, mas jamais figurou, em pessoa, como mestre. Aristóteles, por sua vez, colocava-se como personagem principal de seus diálogos refutando as opiniões de discípulos muitas vezes anônimos¹⁵⁰. Também Cícero tomará parte como personagem nos diálogos que forem representados como tendo ocorrido em sua época. Em uma carta a Ático, escrita em 29 de junho de 45, ou seja, na época da composição do *De finibus*, Cícero diz: “Por outro lado, o que escrevi nestes últimos tempos tem um modo *aristotélico*, em que, de tal forma é introduzido o diálogo entre os demais, que nas mãos dele próprio esteja o papel principal. Dessa forma, compus cinco livros *Sobre os fins*, de modo que o pensamento de Epicuro eu atribuisse a Lúcio Torquato, o estóico a Marco Catão, o *peripatético*¹⁵¹ a Marco Pisão”¹⁵².

Há que se falar, ainda, de dois autores, posteriores a Aristóteles, que influíram nesse modo de composição literária de Cícero. Trata-se de Dicearco e de Heraclides do Ponto,

¹⁴⁸ Trata-se da composição de um diálogo que Cícero acabou não concluindo. Ele se chamaria *Tripolíticos* e seguiria como modelo os diálogos de Dicearco, filósofo peripatético. Ruch expõe e analisa, nas páginas 47 e seguintes, o processo de composição dessa obra, que afirma ser, muito provavelmente, semelhante ao de todos os outros diálogos que possuem referências históricas.

¹⁴⁹ Cf. Ruch, 1958, p. 41.

¹⁵⁰ De modo semelhante ao que vemos nas *Tusculanae*, nas quais um *A*, que alguns supõem ser um *auditor* interpela a *schola* de um suposto *magister* (*M*). No *Político* de Aristóteles, diz Ruch (1958, p. 41), o próprio estagirita apareceria como mestre.

¹⁵¹ Trata-se de um adjetivo no neutro, plural, acusativo. Contudo, como introduzimos o termo “pensamento” para dar conta de *Epicurea* e *Stoica*, sigamos o mesmo princípio para περιπατητικά: “o peripatético”.

¹⁵² *Quae autem his temporibus scripsi Ἀριστοτέλειον morem habent, in quo ita sermo inducitur ceterorum ut penes ipsum sit principatus. Ita confeci quinque libros περὶ τελῶν ut epicurea L. Torquato, stoica M. Catoni, περιπατητικά M. Pisoni darem (Ad Atticum, 13, 19, 4).*

ambos da tradição peripatética. O primeiro, a quem já nos referimos quando falamos do *Tripolíticos*¹⁵³, dividia suas obras em diversos livros, todos subordinados a um tema central, modo de composição que Cícero viria a imitar no *De finibus*, na *Academica* e no *De natura deorum*. Tal gênero, Ruch chama de *σύνταξις*¹⁵⁴. Havia ainda, em suas obras, espaço para narrativas maravilhosas, que Cícero viria a imitar apenas uma vez: no *Sonho de Cipião*¹⁵⁵. No entanto, é bom que se diga que, ao apresentar essa narrativa em seu *De re publica*, Cícero está, visivelmente, seguindo os passos do fundador da Academia, Platão, que encerra sua *República* com o mito de Er¹⁵⁶. De fato, tanto Platão quanto Aristóteles se valiam de mitos em suas discussões filosóficas¹⁵⁷.

Quanto a Heraclides, teria exacerbado o uso de mitos e narrativas fantásticas (*fabulae*). Além disso, suas obras, divididas em livros, tomavam o nome a partir do tema tratado, tendo, algumas vezes, nomes duplos: um tomado a partir de uma personagem e outro tomado do tema, assim como são alguns dos de Cícero. Outros traços, que já deviam ocorrer em Dicearco, e de que se serviu Cícero, eram a utilização de pessoas ilustres, como chefes de estado, generais e filósofos renomados como personagens e de uma disposição da cena em um tempo remoto¹⁵⁸. Quanto a esse último traço, devemos notar que seus diálogos diferiam muito dos de Platão, onde, geralmente, o narrador do diálogo (quando há) foi pessoalmente testemunha da cena que narra ou, quando muito, ouviu a história de alguém. Heraclides (assim como, talvez, Dicearco) teria necessidade de uma pesquisa histórica sobre os homens

¹⁵³ Cf. nota 127.

¹⁵⁴ Cf. Ruch, 1958, p. 47.

¹⁵⁵ Cícero não aprovava ou, ao menos, aceitava com algumas reservas, o uso de mitos tradicionais e narrativas fantásticas nas obras filosóficas. Ao que parece, tal traço diminuía a *auctoritas* do filósofo. Seria esse o motivo da censura feita a Áriston (em *De finibus* V, 13), que se utilizava de mitos e *fabulae* (Ruch, 1958, p. 54).

¹⁵⁶ É o que considera Long, ao tratar da apropriação do pensamento de Platão na obra de Cícero (Long, 1995, p. 44).

¹⁵⁷ Cf. Ruch, 1958, p. 41.

que deveriam servir como personagem. Quanto a Cícero, como já mencionamos, tal pesquisa, que envolvia homens, eventos e lugares era também indispensável, uma vez que em seus diálogos se buscava a plausibilidade, ou, nas palavras de Ruch, a verossimilhança.

Com relação ao *De finibus* (conforme já se observou na carta do dia 29 de junho de 45 a.C.)¹⁵⁹, ao contrário do que ocorre em diálogos como o *De re publica* e o *De oratore*, as cenas representadas nos três diálogos que compõem a obra sobre os princípios da moral não nos remetem a uma época remota da história romana. Ora, o próprio autor participa das ações representadas, mesmo naquela que é a mais recuada no tempo, a desenvolvida no livro V, em que Cícero, ainda jovem, representa-se como discípulo em Atenas.

Há um modo de compreender a escolha do autor: nas obras que tratam de temas mais abstratos e mais afastados da vida prática, como o *De finibus*, a *Academica* e outros, não ficaria adequado remeter as cenas ao passado romano, fazendo tomar parte delas personagens ilustres como Lélcio e Cipião¹⁶⁰ ou Cátulo e Crasso¹⁶¹, pois não pareceria plausível a um leitor romano que esses homens, tão intensamente entregues às ocupações políticas e civis, tivessem travado discussões sobre assuntos aparentemente pouco relacionados à atuação política.

No proêmio do primeiro diálogo do *De finibus*, Cícero refere-se aos tempos de Cipião, como sendo uma época em que não havia muitas pessoas versadas nas doutrinas gregas (*docti*). Nesse contexto, Marco Túlio ironiza Lucílio, que teria remetido suas obras aos sículos e consentinos, com receio do julgamento dos romanos da época. Citamos: “Este [Lucílio], receoso quanto ao juízo daqueles [Cipião, Rutilio Rufo], diz escrever aos tarentinos, aos

¹⁵⁸ Recurso de que Cícero se utiliza em várias obras, dentre elas: *De re publica*, *De oratore*, *De amicitia* e *De senectute*.

¹⁵⁹ Cf. *Ad Atticum*, 13, 19, 4.

¹⁶⁰ Representantes de uma época de florescimento do helenismo em Roma, estão afastados de Cícero por duas gerações (cf. Ruch, 1958, p. 85 e ss.).

consentinos e aos sículos. Por certo, de maneira espirituosa, assim como em outras passagens; mas nem havia, na época, pessoas tão dotas por cujos juízos ele se empenhasse em ser aprovado”¹⁶².

Segundo Ruch, a vida intelectual na Roma da época de Cipião e Lélío era intensa, mas os momentos reservados ao ócio, indispensável para a reflexão filosófica, eram mais raros e, quando havia, seriam de uma reflexão voltada para os afazeres (ou *negotia*) futuros. Assim, uma reflexão sobre a *res publica*, por exemplo, seria aceitável. Só no início do primeiro século houve a possibilidade, na mentalidade romana, de aceitar um ócio, um período de inatividade civil, ou política, dedicado a assuntos desligados ou não inteiramente relacionados à vida pública¹⁶³. Só nesse segundo momento teria sido possível a ocorrência de discussões de natureza mais teórica, tais quais as empreendidas no *De finibus* e na *Academica*¹⁶⁴.

Há, contudo, para a aproximação das ações dramáticas dessas duas obras com os tempos de Cícero, razões mais simples¹⁶⁵ do que as que apontou Ruch. Devemos nos lembrar de que as idéias desenvolvidas na *Academica* eram, de fato, de época recente. Filon, por exemplo, cujo pensamento é defendido por Cícero, teria dado conferências, por assim dizer, em Roma, no ano de 88 a.C. É dessa época, inclusive, a publicação de alguns livros seus, chamados por

¹⁶¹ Geração imediatamente posterior à do chamado “círculo de Cipião” e anterior à de Cícero. Cátulo teria morrido no ano de 87 e Crasso, em 91 a.C. (cf. Ruch, 1958, p. 89-90).

¹⁶² *Quorum ille iudicium reformidans Tarentinis ait se et Consentinis et Siculis scribere. Facete is quidem, sicut alia; sed neque tam docti tum erant ad quorum iudicium elaboraret* (*De finibus* I, 7). Sobre a postura de Lucílio com relação a seus leitores, ver notas à tradução.

¹⁶³ Sobre o pensamento filosófico em Roma nas gerações anteriores a Cícero, ver Ruch (1958, p. 83 e ss.) e Powell (1995, p. 11 e ss.).

¹⁶⁴ A questão acerca da mudança de mentalidade ocorrida em Roma ao longo dos séculos II e I mereceria um desenvolvimento mais aprofundado, que, no entanto, não nos é possível fazer. Vale dizer, entretanto, que em outros autores da época de Cícero podem ser colhidos testemunhos sobre um certo preconceito contra a atividade intelectual meramente especulativa. É o que se pode observar a partir dos proêmios das obras de Salústio, por exemplo, e da grande preocupação de Cícero, presente em todas as suas obras filosóficas, em defender sua empresa.

¹⁶⁵ Que estão, todavia, relacionadas com a mudança de pensamento apontada por aquele autor.

Barnes de *Roman books*, aos quais Antíoco haveria de criticar em seu *Sosus*¹⁶⁶. Da mesma forma, no que se refere ao *De finibus*, todo o livro V, que consiste na exposição do pensamento ético de Antíoco, só poderia ser representado como ocorrendo nos tempos de Cícero, pois Antíoco é seu contemporâneo.

Contudo, trazer a cena dos diálogos para tempos mais recentes acarreta outros sérios problemas no que diz respeito à verossimilhança, pois se exige um tratamento mais cauteloso dos elementos fictícios, para que não se corra o risco de se pintar cenas que o leitor contemporâneo a Cícero possa considerar como mera farsa.

Uma das medidas que Cícero utiliza para garantir mais liberdade a sua composição¹⁶⁷ é ilustrada no princípio de “não incluir nos diálogos ninguém dentre os que estivessem vivos”¹⁶⁸. Deve haver também, para essa postura, motivos de ordem particular: alguns conhecidos de Cícero teriam requerido participação em uma obra sua. A participação de Varrão na *Academica*, por exemplo, o que o levou a abandonar tal princípio, deveu-se a um pedido feito por Ático. De qualquer modo, um novo problema surge: como representar discussões filosóficas em que ele próprio apareça como um pensador maduro, tomando atitudes de mestre, ou seja, em que as cenas se desenrolem em época recente e, ao mesmo tempo, em que seus interlocutores sejam pessoas já mortas?

No *De finibus* a dificuldade é resolvida de forma brilhante: são chamados a atuar personagens que perderam suas vidas em decorrência dos eventos da guerra civil entre César e Pompeu¹⁶⁹. Ora, como esses haviam se enfileirado ao lado dos republicanos, a obra ganha cor de elogio ao regime anterior à tirania de César. Não podemos deixar de notar que esse

¹⁶⁶ Jonathan Barnes, em seu *Anthiocus of Ascalon*, faz uma investigação acerca dessas obras de Filon e Antíoco às quais Cícero faz referência em *Academica* I, 13 e II, 12 respectivamente.

¹⁶⁷ Cf. *Ad Atticum* 13, 12, 3.

¹⁶⁸ *Neminem includere in dialogos eorum qui uiuerent* (*Ad Atticum* 13, 19, 3).

elogio do regime republicano pode não apenas não ter sido fortuito, como inclusive um motivo a mais para que Cícero representasse as cenas em uma época recente. Ruch, por exemplo, refere-se a uma produção literária, de caráter panfletário, que se desenvolve em Roma, a partir do suicídio de Catão, contra a tirania de César e que teria influenciado as obras de Cícero.¹⁷⁰

O primeiro diálogo, livros I e II, desenvolve-se no ano de 50 a.C. Lúcio Mânlio Torquato, que como personagem defende a filosofia de Epicuro no livro I, por exemplo, viria a ser assassinado em 46 a.C.¹⁷¹, na África, após ser derrotado em batalha pelas forças de César. O outro interlocutor, Triário, companheiro de Pompeu em Farsália, morreu, também em batalha, em 48 a. C. No *Brutus*, diálogo em que se traça como que uma história da eloquência romana, os dois jovens são assim lembrados: “Restam a ser mencionados os que morreram, L. Torquato, a quem não tão rapidamente chamarias retor, ainda que não lhe faltassem as palavras, quanto, como dizem os gregos, πολιτικός¹⁷². Havia nele abundante instrução, e não essa de todo mundo, mas uma mais aprofundada e recôndita, uma memória sobre-humana, extrema gravidade e elegância nas palavras. E a tudo isso tornava mais belo o prestígio e a integridade de sua vida. Agradavam-me imensamente, sem dúvida, os discursos de Triário, plenos que eram, naquela idade, de uma velhice letrada. Quanta austeridade em seu rosto! Quanto peso nas palavras! Como nada de incon siderado saía de sua boca!”¹⁷³

¹⁶⁹ Não se inclui aqui Pisão, a quem coube uma morte natural.

¹⁷⁰ Cf. Ruch, 1958, p. 153.

¹⁷¹ Julia Annas, contudo, assinala o ano de 48 a.C. para a morte de Torquato (Cícero. *On moral ends*, p. xvi).

¹⁷² Cidadão que, ainda que não seja orador profissional, participa ativamente da vida política da cidade (cf. Martha, 1923, p. 96).

¹⁷³ *Relicui sunt, qui mortui sint, L. Torquatus, quem tu non tam cito rhetorem dixisses, etsi non deerat oratio, quam, ut Graeci dicunt πολιτικόν. Erant in eo plurima litterae nec eae vulgares, sed interiores quaedam et reconditae, diuina memoria, summa uerborum et grauitas et elegantia. Atque haec omnia uitae decorabat dignitas et integritas. Me quidem admodum delectabat etiam Triari in illa aetate plena litteratae senectutis oratio. Quanta seueritas in uultu! Quantum pondus in uerbis! Quam nihil non consideratum exibat ex ore!* (*Brutus* 265).

Quanto ao interlocutor do segundo diálogo, Marco Pórcio Catão, é, sem dúvida, o mais ilustre ícone da resistência à nova ordem estabelecida por César. Descendente do célebre Catão, o censor, baluarte do *mos maiorum*, o jovem Catão se aliara a Pompeu e aos demais republicanos, como era de esperar, durante a guerra contra César. Em 46 a.C., após ser derrotado na batalha de Tapso, recusa-se a aceitar o perdão de Júlio César (o que acarretaria sua sujeição ao regime ditatorial) e decide tirar a própria vida, suicidando-se na cidade de Útica. Não é necessário mencionar que essa atitude o alçaria à categoria de herói da república e ressaltaria sua consistência e seu diligente apego aos princípios da filosofia que escolhera: o estoicismo. De fato, a figura de Catão vem a ter notável influência no subsequente desenvolvimento da doutrina do Pórtico no mundo romano¹⁷⁴.

Algumas considerações sobre a outra obra, cuja composição é quase que simultânea à do *De finibus*, a saber, a *Academica*, podem servir para ilustrar as características que apontamos no diálogo ciceroniano e tornar evidentes outras. De fato, como já dissemos, essa obra sofreu alterações ao longo do processo de sua composição¹⁷⁵. A primeira versão contava, entre os interlocutores, Cátulo e Luculo¹⁷⁶. A obra já estava praticamente concluída, quando Cícero percebe nela uma grave falha: as personagens não eram adequadas ao assunto tratado! A solução: mudar as personagens, introduzir outras que fossem mais apropriadas. Dessa mudança decorre que tenham chegado até nossos dias duas versões da obra. Em carta endereçada a Ático, do período de composição da σύνταξις acadêmica, diz Cícero: “Aquela *syntaxis* acadêmica, transferimos inteiramente a Varrão. Primeiramente, foi de Cátulo, de

¹⁷⁴ Cf.: Powell, 1995, p. 26.

¹⁷⁵ O testemunho acerca da composição de ambas as obras encontra-se na correspondência mantida entre Cícero, Ático e outros, durante a primeira metade do ano de 45 a.C., à qual Ruch aplica zelosa análise (cf. Ruch, 1958, p. 148-168).

¹⁷⁶ Filho de Quinto Lutácio Cátulo, interlocutor do *De oratore* e que pertencia à geração anterior à de Cícero, o homônimo Cátulo era um pouco mais velho do que Cícero: foi cônsul em 78 e morreu em 60 a.C.. Conviveu

Luculo e de Hortênsio; em seguida, porque parecia *de acordo com o decoro*, pelo fato de que era conhecida, não por certo *a falta de instrução* desses homens, mas *a falta de manejo* com esses assuntos, assim que cheguei à casa de campo¹⁷⁷, passei aqueles mesmos diálogos a Catão e a Bruto. Eis, então, tua carta sobre Varrão! A ninguém pareceu ser mais apropriado o pensamento de Antíoco”¹⁷⁸. Essa significativa declaração de Cícero mostra três momentos diferentes da composição: no primeiro, o diálogo sobre a questão do conhecimento estava dividido entre quatro personagens¹⁷⁹. Mas, percebendo um problema de adequação, de decoro, que lançaria por terra a credibilidade da obra toda – os outros interlocutores eram reconhecidamente pouco acostumados às discussões filosóficas e não poderiam figurar em uma discussão tão sutil –, a primeira decisão do autor é a de utilizar Catão e Bruto¹⁸⁰ como novos interlocutores, dois homens versados em filosofia. No entanto, o pedido de Ático, feito na carta a que Cícero se refere, em favor de Varrão, é bem acolhido por Cícero, pois Varrão aprovava os ensinamentos de Antíoco. De acordo com Griffin¹⁸¹, não houve uma versão em que Bruto e Catão atuassem como interlocutores, Cícero a teria concebido apenas mentalmente. Essa discussão, contudo, importa-nos pouco; o que é mais pertinente é a constatação do cuidado que tem o autor da *Academica* em criar um obra que possa se sustentar como uma ficção plausível.

Outra declaração do pensador romano sobre o problema das personagens da *Academica* permite-nos realçar uma característica do seu gênero de diálogo. Trata-se de uma carta

politicamente, portanto, com Cícero. Luculo, general célebre pelas campanhas vitoriosas contra Mitridates, era quatro anos mais velho que Cícero e morreu em 57 a.C..

¹⁷⁷ A propriedade de campo, ou *uilla*, de Arpino.

¹⁷⁸ *Illam totam Ἀκαδημικὴν σύνταξιν ad Varronem traduximus. Primo fuit Catuli, Luculli, Hortensi; deinde, quia παρὰ τὸ πρέπον uidebatur, quod erat hominibus nota non illa quidem ἀπαιδευσία, sed in rebus ἀτριψία, simul ac ueni ad uillam eosdem illos sermones ad Catonem Brutumque transtuli. Ecce tuae litterae de Varrone: nemini uisa est aptior Antiochia ratio (Ad Atticum 13, 17-18).*

¹⁷⁹ Devemos incluir Cícero!

¹⁸⁰ Cícero teria então de sacrificar o seu preceito de não introduzir pessoas vivas como personagens dos diálogos.

endereçada a Ático alguns dias antes da que citamos acima. Nesse momento, Cícero ainda vai efetuar a substituição de personagens. Ele diz: “Portanto, aquela [*scil. syntaxis*] acadêmica, em que homens ilustres por certo, mas de modo algum eruditos, conversam de maneira excessivamente aguda, transfiramos a Varrão; de fato, é o pensamento de Antíoco, que ele aprova veementemente”¹⁸². Além de outros elementos que ilustram o que já dissemos antes, essa declaração aponta uma característica que Cícero busca em suas personagens: elas devem ser ilustre, *nobilis*; alguém da elite, da aristocracia romana, alguém que, ainda que não exerça ou tenha exercido funções públicas, seja romano e tenha relação íntima com a elite governante da cidade¹⁸³. A utilização de um filósofo grego como personagem estaria, dessa forma, afastada¹⁸⁴.

Cícero e a filosofia de Epicuro

Na Roma do primeiro século antes de Cristo, a doutrina do Jardim devia contar com inúmeros seguidores. Para fundamentarmos essa afirmação, basta que observemos dois trechos do primeiro livro do *De finibus*. Vejamos, por exemplo, como o autor introduz o assunto que será discutido ao longo do primeiro diálogo: “Mas, para começarmos pelo mais fácil, que se apresente, em primeiro lugar, o sistema de Epicuro, que é o mais conhecido da

¹⁸¹ Cf. Griffin (1997a, p. 1-35).

¹⁸² *Ergo illam Ἀκαδημικήν, in qua homines nobiles illi quidem, sed nullo modo philologi nimis acuti loquuntur, ad Varronem transferamus; etenim sunt Antiochia, quae iste ualde probat (Ad Atticum 13, 12).*

¹⁸³ Cf. Ruch (1958, p. 156).

¹⁸⁴ Nisso o nosso autor se distancia do modelo de Dicearco, que teria utilizado tanto homens da aristocracia quanto filósofos ilustres (cf. Ruch, 1958, p. 45-55).

grande maioria”¹⁸⁵. Só essa declaração, contudo, não seria suficiente: conhecer uma doutrina não é o mesmo que segui-la. Mais adiante, porém, enquanto tece as críticas preliminares à filosofia de Epicuro, diz Cícero: “E quanto ao que amiúde se pergunta: por que há tantos epicureus, há outras causas também, mas esta sobretudo alicia a multidão (...)”¹⁸⁶.

Se, então, a filosofia de Epicuro, que propunha uma explicação para os acontecimentos naturais e um modo de proceder para o homem, manteve tão grande aceitação por parte dos homens do tempo de Cícero, não poderia estar ausente das discussões filosóficas de um autor que pretendia considerar, em cada questão da filosofia, o que se pode dizer a favor de cada uma das partes.

Entretanto, a própria organização das obras filosóficas do pensador romano em que figuram representantes do epicurismo indica o posicionamento do autor com relação às idéias professadas pelos seguidores do Jardim. Tanto no *De finibus* quanto no *De natura deorum*, os defensores do epicurismo são os primeiros a falar e, ao fim da discussão, suas idéias são postas de lado. No início do livro III do *De finibus*, por exemplo, ou seja, quando ocorre a passagem do diálogo epicureu para o estoíco, Cícero assim se dirige a Bruto: “Se o prazer, ó Bruto, puder ele próprio falar em seu favor e não tiver defensores tão pertinazes, considero que, refutado no livro anterior, ele há de ceder ao mérito”¹⁸⁷. Com o fim do primeiro diálogo, portanto, a discussão com os epicureus é considerada encerrada, suas idéias, criticadas no livro II, já teriam sido suficientemente refutadas, de modo que só um epicureu obstinado não reconheceria a inadequação de sua doutrina para descrever as ações humanas.

¹⁸⁵ *Vt autem a facillimis ordiamur, prima ueniat in medium Epicuri ratio, quae plerisque notissima est (De finibus I, 13).*

¹⁸⁶ *Et quod quaeritur saepe, cur tam multi sint Epicurei, sunt aliae quoque causae, sed multitudinem haec maxime adlicit (...) (De finibus I, 25).*

De fato, como observa Guillén (1990, p. 76), dentre as principais escolas filosóficas de seu tempo, o epicurismo é, de longe, a que Cícero menos aceita. Essa postura, devemos dizer, não vai contra seu método acadêmico de filosofar, antes o corrobora, pois, afinal de contas, o autor leva em consideração os argumentos de Epicuro e, se os refuta como inadequados, é porque tais argumentos, confrontados com argumentos contrários e de igual peso, não se mostram persuasivos, não se mostram parecidos com a verdade. Advertimos que não afirmamos que o método acadêmico adotado pelo pensador romano alcance, de fato, o que seja mais próximo da verdade, mas apenas que o método professa isso.

Tentaremos, mais adiante, traçar algumas características da exposição ciceroniana do livro I. O autor parece, por vezes, apropriar-se dialeticamente de argumentos de Epicuro, modificando-os um pouco, apresentando-os de forma inadequada. Por ora, pensemos em como Cícero se posiciona, de um modo geral, com relação ao pensamento de Epicuro em alguns campos do saber filosófico, como a ética, a política (que é um ramo da ética) e a lógica¹⁸⁸.

Passemos, pois, a considerar algumas das repreensões que o filósofo romano faz à filosofia do Jardim. Poder-se-ia pensar, em um primeiro momento, que Cícero não tem um bom conhecimento de tal filosofia. O próprio autor faz questão de declarar que conhece profundamente as idéias de Epicuro, o que lhe confere autoridade para discuti-las com propriedade. Cícero teria ouvido, em sua juventude, os mais importantes epicureus de sua época: Fedro e Zenão. Além disso, ele nos conta que, na época em que ouvia os mestres da

¹⁸⁷ *Voluptatem quidem, Brute, si ipsa pro se loquatur nec tam pertinaces habeat patronos, concessuram arbitror, conuictam superiore libro, dignitati (De finibus III, 1).* O termo “mérito” traduz *dignitas*, que, neste contexto, refere-se à ação que tem em sua própria realização o mérito, a recompensa para quem a realiza.

¹⁸⁸ Não buscamos, neste estudo introdutório, entrar nas minúcias do debate que Cícero mantém com os epicureus, mas apenas traçar de modo geral seu posicionamento com relação à doutrina do jardim. Dessa forma,

escola de Epicuro em companhia de seu grande amigo Ático¹⁸⁹, que era, ele próprio, adepto do Jardim, os dois amigos costumavam discutir, ao fim das exposições dos mestres, a respeito do que fora ensinado. As divergências, entretanto, eram sempre com relação ao que se aceitava ou não dentre as idéias professadas, mas nunca com relação à compreensão do que fora exposto¹⁹⁰. Portanto, Cícero propaga que tem um suficiente domínio da doutrina do Jardim e, se discorda da maioria das idéias de Epicuro, não é por não conhecê-las bem.

Um dos pontos do epicurismo de que Cícero discorda veementemente é o preceito de que o homem deve se afastar das atividades da vida pública. Epicuro diz na sentença vaticana 40¹⁹¹: “Há que se livrar das correntes das ocupações da vida e dos afazeres políticos”¹⁹². Para essa filosofia, que visa a um estado em que o homem se encontre sem perturbações do corpo e da alma (respectivamente, ἀπονία e ἀταραξία), os afazeres políticos, fontes que são de perturbações e riscos, devem ser evitados pelo sábio. Os desejos de honras e de glória política estão entre os desejos que Epicuro classifica como não-naturais e desnecessários são desejos que, além de não extinguirem nenhum de nossos desconfortos, trazem ainda males como consequência.

Cícero é radicalmente contrário a tal postura. No início de sua obra política, o *De re publica*, ele enaltece os romanos ilustres do passado, tomando o exemplo de Catão, o censor, que, podendo viver afastado da vida pública em sua propriedade em Túsculo, preferia correr os riscos do mar tempestuoso que é a vida do homem político “a viver da forma mais

com relação à física, apenas remetemos o leitor ao *De natura deorum* I e às críticas feitas pela personagem Cícero no livro I do *De finibus*.

¹⁸⁹ A respeito de Fedro, Zenão e Ático, ver notas à tradução.

¹⁹⁰ Cf. *De finibus* I, 16. Ático, como se sabe, era simpático ao epicurismo.

¹⁹¹ Seguimos a numeração estabelecida por Usener.

¹⁹² Ἐκλυτέον ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικά δεσμωτηρίου.

prazerosa naquela tranqüilidade e no ócio”¹⁹³. Os termos utilizados por Cícero, *tranquilitas* e *iucundissime*, não deixam dúvida de que ali se faz uma crítica aos epicureus. Mais adiante, ele diz: “Nem, com efeito, a pátria nos gerou e nos educou sem que esperasse de nós algum sustento, por assim dizer, e tão somente servindo ela própria aos nossos proveitos, para que fornecesse refúgio seguro para nosso ócio e lugar tranqüilo para nosso repouso quieto, mas a fim de que, para si própria e em seu interesse, recebesse como penhor as mais numerosas e mais importantes porções de nossa alma, de nosso engenho, de nosso juízo e deixasse para nosso uso privado apenas o que para ela própria não fosse necessário”¹⁹⁴.

Cícero defende, nessa obra, que o homem é essencialmente político e, uma vez que é formado por uma associação política que lhe garante os meios de sustento, de educação e de segurança, deve se empenhar ao máximo para garantir-lhe o bom funcionamento. Para isso, deverá, muitas vezes, enfrentar riscos e afligir-se com inquietações. Nesse modo de pensar, a esfera política, ou seja, a esfera da cidade, do coletivo, coloca-se acima de quaisquer aspirações individuais. É justamente o oposto do que ocorre no pensamento de Epicuro, em que as associações entre homens, mesmo a amizade, têm sempre fundamento último no interesse individual, pois visam à imperturbabilidade do indivíduo.

Deve-se notar que Cícero, ao discordar desse preceito epicureu, está, também, mantendo-se fiel à tradição romana, ao chamado *mos maiorum*, e tentando defendê-la contra a influência de doutrinas, como a de Epicuro, que apregoam um novo modo de vida social que se norteia pelo interesse do indivíduo. Não é fortuita, portanto, a evocação de tantos nomes do

¹⁹³ *Quam in illa tranquillitate atque otio iucundissime uiuere (De re publica I, 1).*

¹⁹⁴ *Neque enim hac nos patria lege genuit aut educauit, ut nulla quasi alimenta expectaret a nobis ac tantum modo nostris ipsa commodis seruiens tutum perfugium otio nostro suppeditaret et tranquillum ad quietem locum, sed ut plurimas et maximas nostri animi, ingenii, consilii partis ipsa sibi ad utilitatem suam pigneraretur tantumque nobis in nostrum priuatum usum, quantum ipsi superesse posset, remitteret (De re publica I, 8).*

passado, no início do *De re publica*, como exemplos de devoção ao bem comum que a *res publica* representa.

O autor parece considerar que os romanos adquiriram uma boa compreensão de como governar, mesmo sem possuírem uma tradição de estudos especulativos e investigações a respeito do assunto, ou seja, eles teriam um conhecimento que obtiveram com a prática dos governos e que teria sido transmitido de geração a geração. Mas, caso um governante queira se guiar pelas construções teóricas dos filósofos gregos a respeito da vida política, deve ter cuidado quanto a que pensador seguir. Citamos: “Todavia, se há quem seja levado pela autoridade dos filósofos, dê um pouco de atenção e escute aqueles que têm a mais elevada autoridade e estima entre os homens mais doutos, os quais considero que, ainda que não tenham eles próprios gerido a *res publica*, todavia, uma vez que a respeito da *res publica* muito investigaram e escreveram, desempenharam uma espécie de função na *res publica*”¹⁹⁵.

Epicuro, portanto, que não oferece em sua obra nenhuma reflexão a respeito de como se deve governar uma cidade e que, além disso, considera que o homem, para alcançar a felicidade, não deve se entregar às preocupações e riscos da administração pública, deverá ser desconsiderado pelo estadista.

Outro ponto da filosofia de Epicuro que Cícero repreende é o desprezo do grego pela lógica, tal qual era ensinada por outras escolas. Em *De finibus* I, 22, a personagem Cícero afirma que Epicuro despreza a parte da filosofia que trata da investigação e da exposição. O filósofo do Jardim teria abolido as definições e não ensinaria nada a respeito do método de divisão de gêneros ou sobre o modo de concluir raciocínios e de livrar-se de ambigüidades e

¹⁹⁵ *Ac tamen si qui sunt, qui philosophorum auctoritate moueantur, dent operam parumper atque audiant eos, quorum summa est auctoritas apud doctissimos homines et gloria; quos ego existimo, etiamsi qui ipsi rem publicam non gesserint, tamen, quoniam de re publica multa quaesierint et scripserint, functos esse aliquo rei publicae munere (De re publica I, 13).*

de contradições. Com relação a isso, vale dizer que, para Epicuro, o conhecimento baseia-se nos sentidos e nossa apreensão do que eles nos mostram é sempre certa¹⁹⁶. Além disso, todo discurso, todo o raciocínio, deve ser tecido a partir do testemunho dos sentidos e em consonância com eles. Desse modo, aquilo que a lógica ensina é pouco importante no epicurismo.

Se pensarmos, de outra parte, que Cícero tem um projeto de formação do homem político, como vimos ao nos referirmos ao *De re publica*, e que nesse projeto se incluem suas obras sobre a formação do orador, a lógica aparece como um conhecimento fundamental. De fato, no *Orator*, Cícero evidencia a importância desta parte da filosofia na formação do orador: “Nem, de fato, sem os ensinamentos dos filósofos podemos discernir o gênero e a espécie de cada coisa, nem, por uma definição, revelá-la, nem dividi-la em partes, nem decidir quais são verdadeiras e quais são falsas, nem perceber os conseqüentes, ver as contradições e distinguir as ambigüidades.”¹⁹⁷

Na verdade, o desprezo de Epicuro pelo conhecimento tradicional não se restringe à lógica. Para Epicuro, todo conhecimento de que o homem necessita é o conhecimento da natureza. É esse o único saber que traz benefício ao homem. Conhecendo bem a natureza, o homem afasta os temores causados por fenômenos naturais, afasta o medo da morte, afasta o medo dos deuses e é capaz de se livrar das falsas opiniões que vêm da má compreensão da natureza. Aprende também a compreender a sua própria natureza, seus desejos e afetos, e, com isso, vive sem inquietações, ou seja, feliz. O filósofo do Jardim, portanto, rejeita todo o conjunto de conhecimentos tradicionais que os gregos chamam de παιδεία por considerá-los

¹⁹⁶ O que, é evidente, vai contra as concepções neo-acadêmicas de Cícero acerca do conhecimento.

¹⁹⁷ *Nec uero sine philosophorum disciplina genus et speciem cuiusque rei cernere neque eam definiendo explicare nec tribuere in partes possumus nec iudicare quae uera quae falsa sint neque cernere consequentia. repugnantia uidere, ambigua distinguere (Orator, 16).*

insignificantes para a vida feliz¹⁹⁸. Em Diógenes Laércio, por exemplo, vemos atribuído a Epicuro o seguinte dito, dirigido a seu discípulo Pítocles: “Alça a vela, meu caro, e foge de toda cultura”¹⁹⁹. Ora, o projeto ciceroniano de formação de um homem político versado nas mais diversas áreas do saber, tal qual vemos esboçado no *Orator*, por exemplo, choca-se frontalmente contra esse modo de pensar.

Com relação ao fim moral, ou seja, aquilo que devemos buscar como fim último de todas as nossas ações, as críticas de Cícero ao epicurismo são contundentes e, como já dissemos, ocupam todo o livro II do *De finibus*. A despeito das incoerências que Cícero aponta na argumentação de Torquato, sua crítica estritamente moral à doutrina do Jardim é pontual. Em resumo, o pensador romano não aceita que possam ser explicadas de modo suficiente as ações humanas se as fundamentarmos no interesse do indivíduo, pois diversos atos humanos não buscariam recompensa ou proveito exterior, mas tão somente se guiariam pela beleza própria da ação. Exemplos de tais ações, que o epicurismo não seria capaz de explicar, abundam no livro II.

Philosophia ornata

A fim de prepararmos o terreno, por assim dizer, para a apreciação que fazemos da exposição de Torquato²⁰⁰, devemos agora examinar o tipo de discurso que Cícero pretende utilizar em suas obras filosóficas, ou em outras palavras, observar, através de algumas

¹⁹⁸ Cf. *De finibus* I, 71-72.

¹⁹⁹ Παιδείαν δὲ πᾶσαν, μακάριε, φεύγε τάκατιον ἀράμενος (Diógenes Laércio, X, 6).

declarações que Cícero faz a respeito do discurso filosófico, como o autor julga que deve ser a elocução do filósofo. A discussão que daí surge, como veremos adiante, revela uma outra polêmica entre Cícero e os epicureus de seu tempo que não é de natureza filosófica, mas que diz respeito às preocupações estilísticas, por assim dizer, do pensador romano.

No proêmio do primeiro livro das *Tusculanae disputationes*, ao defender sua empresa de tratar de assuntos filosóficos em latim²⁰¹, Cícero assim se expressa: “A filosofia esteve desprezada até esta geração e não recebeu nenhum lume das letras latinas; nós devemos abrilhantá-la e reavivá-la, de modo que, se em nossas ocupações servimos a nossos concidadãos, sirvamos ainda, se pudermos, em nosso ócio. Nisso tanto mais nós devemos empregar nosso esforço, pelo fato de que muitos já são os livros latinos escritos de maneira inconsiderada, dizem, por homens excelentes, sem dúvida, mas não instruídos o bastante. Pode ocorrer, contudo, que alguém pense com correção e aquilo que pensa não consiga dizer de modo esmerado, mas confiar alguém às letras suas reflexões, sem que possa bem dispô-las, nem abrilhantá-las, nem seduzir o leitor por meio de algum deleite, é próprio de um homem que abusa de modo intemperante tanto do ócio quanto das letras”²⁰².

O trecho é bastante significativo. Cícero afirma que não é o primeiro a compor obras filosóficas em latim. Já circulavam em seu tempo obras filosóficas que o pensador romano julgava terem sido escritas de maneira descuidada, por autores que não demonstravam muita preocupação com o modo como as coisas são ditas. São textos desta natureza a que ele se

²⁰⁰ Não só no estudo introdutório, mas também nos comentários.

²⁰¹ A preocupação de justificar o estudo da filosofia e a necessidade de tratá-la em língua latina permeia também o proêmio do *De finibus* e de outras obras filosóficas.

²⁰² *Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum; quae inlustranda et excitanda nobis est, ut, si occupati profuimus aliquid ciuibus nostris, proximis etiam, si possumus, otiosi. In quo eo magis nobis est elaborandum, quod multi iam esse libri Latini dicuntur scripti inconsiderate ab optimis illis quidem uiris, sed non satis eruditis. Fieri autem potest ut recte quis sentiat et id quod sentit polite eloqui non possit; sed mandare quemquam litteris cogitationes suas, qui eas nec disponere nec illustrare possit nec delectatione aliqua adlicere lectorem, hominis est intemperanter abutentis et otio et litteris* (*Tusculanae* I, 6).

refere também no próêmio do livro I do *De finibus* como sendo o motivo principal para que tantos romanos desgostem da própria filosofia²⁰³. Por isso, Cícero pode dizer que é ele quem vai dar brilho à filosofia na língua dos romanos, quem vai lançar um lume sobre a filosofia, expondo-a através de textos que de alguma forma seduzam e deleitem o leitor.

Não resta dúvida de que esta preocupação do autor em cuidar daquilo que escreve, levando em conta a disposição das palavras e dos pensamentos, de modo a criar um texto agradável, aproxima sua filosofia da arte retórica em mais um aspecto²⁰⁴. Em um trecho um pouco anterior ao citado acima, nas próprias *Tusculanae*, Cícero dá essa importante declaração: “Pois esta eu sempre julguei ser a filosofia completa: a que pudesse se expressar de modo copioso e ornado a respeito das mais importantes questões”²⁰⁵. Eis mencionadas duas das características principais que deve ter o orador que Cícero busca formar na parte retórica de sua obra. A partir do que lemos, o discurso do filósofo, assim como o do orador, deve ser também copioso e ornado. Isso, é claro, se pensarmos no plano ideal, ou seja, se pensarmos no tipo de filósofo que Cícero concebe ser o mais completo e que, sem dúvida, buscará realizar em suas obras.

Tomemos essas duas características com maior atenção. A copiosidade do discurso (*copia*) parece ter relação com a abundância de conteúdo (*ubertas*), é algo que se enquadra em uma das preocupações do orador, a *inuentio*²⁰⁶. Nos primeiros parágrafos do *Orator*, em que se estabelece uma íntima relação entre orador e filósofo, Cícero observa que a fecundidade é algo que o orador deve buscar no discurso dos filósofos, que seria repleto de

²⁰³ “Textos de estilo rude e grosseiro” (cf. *De finibus* I, 8).

²⁰⁴ O outro aspecto, vimos mais acima, é o fato de que o *in utramque partem dicere* é tanto exercício para formar o orador eloquente quanto para se encontrar o *probabile*.

²⁰⁵ *Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere.*

²⁰⁶ Com relação à divisão das preocupações do orador, referimos o leitor a *Orator* 43-60.

matéria, repleto de assunto. “Mas, pelas discussões desse [i.e. Platão] e de outros filósofos, o orador foi não só extremamente reprovado, mas também auxiliado: pois toda a fecundidade e, por assim dizer, a ‘floresta do dizer’ foi trazida desde aquelas, todavia não suficientemente equipada para as causas forenses, que, como aqueles próprios costumavam dizer, deixaram para musas mais rústicas”²⁰⁷. É evidente, contudo, que se há copiosidade de conteúdo, deverá haver também copiosidade de palavras que expressem tal conteúdo.

Mas é com relação ao discursar de modo ornado, *ornate dicere*, que a filosofia de Cícero é inovadora no mundo romano. Tal característica diz respeito ao uso de recursos pelos quais o orador, ou o filósofo, possa embelezar seu discurso e torná-lo atraente e deleitável. A beleza do discurso está, por um lado, relacionada à sua boa disposição, ou seja, à *dispositio*, mas sobretudo, à escolha das palavras de que se serve o discurso e ao modo como aquele que fala, ou escreve, utiliza-se delas, ou seja, à *elocutio*. Nesse aspecto, portanto, tal preocupação diz respeito à utilização de *ornatus* que podem ser de dois tipos: as figuras de pensamento, ou *ornamenta sententiarum*, e as figuras de palavras, *ornamenta uerborum*²⁰⁸.

Se, ao tratarmos do diálogo ciceroniano, já vislumbráramos que as personagens das obras filosóficas de Cícero comportavam-se como oradores, por conta do método de defender e atacar cada parte de uma questão, agora vemos quanto o discurso do filósofo deve se aproximar estilisticamente daquele do orador. Na verdade, o modo de discursar é uma extensão do método. Devemos recordar que, para os neo-acadêmicos, a decisão sobre que pensamento seguir, ou que ação realizar, baseia-se em uma aparência de verdade. Desse

²⁰⁷ *Sed et huius [scil. Platonis] et aliorum philosophorum disputationibus et exagitatus maxime orator est et adiutus; omnis enim ubertas et quasi silua dicendi ducta ab illis est nec satis tamen instructa ad forenses causas, quas, ut illi ipsi dicere solebant, agrestioribus Musis reliquerunt (Orator 12).* Com a expressão “floresta do dizer”, o autor alude ao fato de que o orador toma a matéria de seu discurso das discussões filosóficas, assim como se busca nas florestas a matéria para a confecção de diversos produtos.

²⁰⁸ Cf. *Orator* 80.

modo, o discurso do filósofo da Nova Academia, mais do que o de qualquer outro filósofo, deve se esforçar por parecer verdadeiro, por se mostrar persuasivo, ou seja, deve ter uma preocupação com o modo como se apresentará diante do leitor, ou do ouvinte. Fará isso, contudo, pronunciando-se a favor e contra cada parte de uma questão, para que, ao final, alguma das partes possa ou não ser digna de assentimento.

Agora, voltemos nossa atenção para os escritos filosóficos que circulavam à época de Cícero e contra os quais o pensador romano investe por várias vezes nos proêmios de suas obras. Vimos, mais acima, que Cícero os chamara de “homens excelentes, sem dúvida, mas não instruídos o bastante”. Só a referência à falta de *eruditio* já nos daria uma boa pista sobre quais filósofos estariam sendo criticados. Mas, desfazendo qualquer dúvida, o próprio Cícero os nomeia em mais de uma ocasião. Em uma delas, *Academica* I, 6, a personagem Varrão, justificando sua posição de não querer expor a filosofia em latim, assim fala dos tais autores: “Vês, porém, que nós não podemos ser (pois tu aprendeste as mesmas coisas) semelhantes a Amafinio e a Rabírio, que, sem aplicar qualquer arte, discutem, por meio de uma linguagem vulgar, a respeito de coisas que se colocam diante dos olhos, nada definem, nada dividem, nada concluem por meio de uma investigação apropriada e, por fim, afirmam que não existe uma arte do dizer nem uma arte do discorrer”²⁰⁹. Os dois autores citados por Varrão, que apresentam diversas características que Cícero reprova no epicurismo, são, de fato, referidos como epicureus algumas linhas mais abaixo²¹⁰.

A polêmica com a filosofia de Epicuro, portanto, transcende os problemas meramente filosóficos e adentra o território do discurso de que se servem os adeptos dessa escola. Já

²⁰⁹ *Vides autem (eadem enim ipse didicisti) non posse nos Amafini aut Rabiri similes esse, qui nulla arte adhibita de rebus ante oculos positos uulgari sermone disputant, nihil definiunt, nihil partiuntur, nihil apta interrogatione concludunt, nullam denique artem esse nec dicendi nec disserendi putant (Academica I, 5).*

²¹⁰ Cf. *Academica* I, 6.

vimos que Epicuro rejeita toda educação que não sirva para o homem adquirir a vida feliz. Desse modo, o filósofo do Jardim não teria preocupação com as artes (aqui no sentido de “saber fazer”) cultivadas tradicionalmente pelos homens, como a retórica e a lógica. Segundo Cícero, os textos do próprio Epicuro eram pouco elaborados estilisticamente²¹¹. A partir disso, podemos compreender os motivos que tem Torquato, no primeiro livro do *De finibus*, para questionar o amigo sobre sua desaprovação de Epicuro, partindo, inicialmente, de considerações sobre o estilo desse filósofo. Também podemos esclarecer o argumento de Cícero, no proêmio do *De finibus*, ao se referir a “textos de estilo rude e grosseiro”, imitados de modelos gregos que já eram de má qualidade²¹². Trata-se de textos mal escritos por Rabírio e Amafinio, a partir dos já descuidados textos de Epicuro.

Para Schenkeveld (1997, p. 209), contudo, o juízo de Cícero acerca do estilo de Epicuro é muito severo. O autor (de “Philosophical Prose”) refere-se a um trecho do *De finibus* em que a personagem Cícero afirma que a única qualidade do discurso de Epicuro é a clareza²¹³. Analisando trechos da célebre *Epístola a Meneceu*²¹⁴, carta em que o mestre convida seu discípulo a viver a filosofia²¹⁵, indicando como o sábio deve agir e sobre que coisas ele deve meditar²¹⁶, o estudioso reconhece a ocorrência de uma série daquelas figuras de pensamento e de palavras tão comuns nas obras de arte retórica. O uso de tais estruturas, por um autor que diz desprezar as disciplinas tradicionais, não deixa de ser surpreendente. Mas pode-se encontrar para isso uma justificativa coerente com a filosofia do Jardim. Conforme

²¹¹ Cf. *Tusculanae disputationes* II, 7-8.

²¹² Cf. *De finibus* I, 9.

²¹³ Cf. *De finibus* I, 15. Cabe dizer, no entanto, que, se aqui Cícero louva a clareza de Epicuro, no livro II (16), o autor ironiza o fato de que Epicuro usa certos termos de uma maneira peculiar, de modo a gerar confusão sobre o que está falando.

²¹⁴ Diógenes Laércio X, 122-135.

²¹⁵ Portanto, uma espécie de protréptico.

²¹⁶ O que confere à carta características de uma parênese.

pensamos, no contexto de um protréptico, o uso da arte retórica visa ao bem, visa à vida feliz e, portanto, seria justificável.

Entretanto, se o juízo de Cícero a respeito de Epicuro é muito severo, o de Schenkeveld a respeito de Cícero não deixa de sê-lo. Segundo o autor moderno, nas outras cartas de Epicuro presentes no texto de Diógenes, não se observa uma preocupação com a apresentação do discurso tal qual a da *Epístola a Meneceu*. Diferentemente das outras cartas, a dirigida a Meneceu é a única que, em toda sua extensão, dirige-se ao homem e tenta persuadi-lo de algo. O mesmo tom persuasivo pode ser observado em uma que outra máxima. Mas, diz-se, Epicuro teria escrito mais de trezentos livros, dentre os quais, se tomarmos o exemplo dos textos que nos restaram, pouquíssimos deviam ser bem cuidados quanto ao modo de expressão. Ora, para um leitor como Cícero, que teria diante de si tão vasta obra, uma carta e algumas máximas não poderiam ser amostragem suficiente para que considerasse Epicuro um escritor de estilo bem elaborado. Portanto, se Cícero considera que Epicuro é um autor que não cuida da apresentação de seu discurso, talvez isso se deva ao fato de que grande parte da obra do filósofo do Jardim que ele conhecia não mostrasse preocupação com o modo de dizer as coisas. Para nós, leitores modernos, aos quais restaram apenas três cartas e algumas dezenas de máximas, a *Epístola a Meneceu* representa quase que um terço da obra supérstite de Epicuro e tem, portanto, grande peso em nosso juízo a respeito do estilo do autor. Para um leitor da época de Cícero, no entanto, a carta a Meneceu representaria uma porção mínima de texto bem elaborado na vasta obra de Epicuro. Dado o desequilíbrio entre os textos que possuímos de Epicuro e os que os romanos antigos deviam ter à sua disposição, os juízos moderno e antigo a respeito da elocução do filósofo do Jardim não poderiam ser concordes.

Torquato: defensor da ética de Epicuro

Alcançamos, finalmente, a conclusão de nosso estudo introdutório. As discussões que desenvolvemos até este ponto, bem como as considerações que fazemos ao longo dos comentários à tradução, permitem-nos estimar a exposição de Torquato a partir de alguns critérios que agora sugerimos.

Em primeiro lugar, observemos alguns elementos do *éthos* de Torquato, orador que apresenta a doutrina ética de Epicuro. Feito isso, examinemos os problemas que decorrem da adequação desse *éthos* ao auditório, por um lado, e ao pensamento de Epicuro, por outro.

Em seguida, lancemos nosso olhar sobre o próprio discurso, a fim de observar se a doutrina é exposta com correção, ou seja, se as idéias que o orador apresenta em seu discurso são mesmo de Epicuro, e para que vejamos, de outra parte, se a elocução de Torquato é adequada a um discípulo do Jardim.

Conforme já se discutiu ao longo deste breve estudo, a exposição da doutrina do prazer, realizada por Torquato, pode e deve ser entendida como um discurso típico de um orador que tem como objetivo persuadir o leitor de que as idéias expressas por Epicuro devem ser seguidas nas ações do dia-a-dia. Sendo, pois, um discurso, essa exposição pode ser examinada sob as categorias presentes nas obras de arte retórica.

Assim, para observarmos alguns elementos do *éthos* de Torquato, tratemos rapidamente desse conceito. Aristóteles, na *Retórica*, assim fala do caráter do orador: “Há persuasão pelo caráter [ἡ δὲ τοῦ ἥθους] quando o discurso é pronunciado de modo a tornar o falante digno de crédito”²¹⁷. Para o estagirita, o orador deve mostrar-se, através do seu discurso, um homem de bem, pois uma pessoa que se mostre virtuosa teria a capacidade de inspirar a confiança dos

ouvintes a respeito daquilo que fala. Esse é, segundo Kennedy (1991, p. 38, nota 42)²¹⁸, o sentido mais restrito de *éthos*. Ao longo do tratado, contudo, Aristóteles desenvolve o conceito mais amplamente, defendendo que o orador deve adaptar seu caráter aos caracteres daqueles que ouvem²¹⁹. O orador deverá conhecer, portanto, os diversos caracteres humanos, de acordo com a faixa etária, posição social etc. e, ao compor um discurso, criar um caráter adequado a persuadir certo tipo de auditório.

Cícero, no *Orator*, refere-se apenas a esse sentido mais amplo e de maneira muito ligeira: “Duas são as coisas que, bem empregadas pelo orador, podem tornar admirável a eloquência. Uma delas, que os gregos chamam *ético*, é adequada às naturezas, aos modos de proceder e a todos os costumes da vida”²²⁰. Para Cícero, que evidentemente segue a tradição, o orador, além de cuidar da parte racional do discurso, ou seja, da argumentação demonstrativa, deve elaborar os aspectos do discurso (tanto do texto, quanto da ação de pronunciar o discurso) que movem os afetos dos ouvintes e leitores. Um desses aspectos é o *éthos*, que, como o próprio termo sugere, é a manifestação do caráter (*natura / mores*) do orador através de seu discurso. Para garantir o sucesso de seu discurso, o orador deve manifestar um caráter adequado às circunstâncias do discurso, isto é, apropriado à causa e aos ouvintes. Há que se observar a dificuldade que tem o pensador romano para traduzir o conceito grego. Cícero faz referência a *natura* e *mores* para explicá-lo, justamente porque o *éthos*, de modo geral, seria a manifestação da natureza ou caráter do indivíduo (*natura*) por meio de seu modo de proceder (*mores*). Com relação ao orador, tal manifestação deve se dar no discurso. Citamos: “Mas é necessário que isso [i.e. inspirar confiança nos ouvintes] seja

²¹⁷ Retórica, 1356a 5. Traduzimos a partir da versão francesa de Dufour.

²¹⁸ Em sua tradução da *Retórica* de Aristóteles: *Aristotle on rhetoric. A theory of civic discourse*.

²¹⁹ Cf. *Retórica*, 1366a 8-16.

efeito do discurso, e não de uma opinião prévia de que o falante seja um certo tipo de pessoa”²²¹.

Há, no entanto, mais um aspecto desse conceito, apresentado por Quintiliano, que tornará possível a discussão que fazemos a respeito da personagem que defende o epicurismo no *De finibus*. Diz o autor da *Institutio oratoria*: “Não é de modo pouco expressivo que chamariamos de *éthos* aqueles exercícios escolares, nos quais representamos, na maioria das vezes, camponeses, supersticiosos, avaros e temerosos, de acordo com a condição do que se propôs. Pois se *éthos* é o proceder, ao imitá-los, deles tomamos o discurso”²²².

De fato, podemos observar a exposição de Torquato sob esse prisma. Com efeito, seu discurso não é um discurso real, no sentido de que não é um discurso proferido por alguém em uma determinada ocasião: em uma assembléia ou diante de um júri. É, sim, um discurso criado por Cícero para compor um diálogo filosófico, no qual o autor representa uma personagem de uma determinada condição, ou seja, pertencente a uma certa ordem social e seguidor de uma certa corrente de pensamento. Ora, para representar de maneira adequada e convincente um epicureu, Cícero terá de apresentar uma personagem que manifeste um *éthos* próprio de um seguidor de Epicuro, assim como deveriam fazer os jovens nos exercícios escolares mencionados por Quintiliano.

Aqui, no entanto, chegamos ao que pensamos ser um grave problema do livro I do *De finibus*. Se, por um lado, o autor deve criar uma personagem que manifeste em seu discurso um caráter que inspire a confiança dos leitores romanos, que são, por assim dizer, seu

²²⁰ *Duo sunt enim, quae bene tractata ab oratore admirabilem eloquentiam faciant. Quorum alterum est, quod Graeci ἠθικὸν uocant, ad naturas et ad mores et ad omnem uitae consuetudinem accomodatum (Orator 128).*

²²¹ Aristóteles, *Retórica* 1356a8-10. Traduzimos a partir da versão francesa de Dufour.

²²² *Non parum significanter etiam illa in scholis ἠθῆ dixerimus, quibus plerumque rusticos, supersticiosos, auaros, timidos secundum condicionem propositionum effingimus. Nam si ἠθῆ mores sunt cum hos imitatur, ex his ducimus orationem (Institutio oratoria VI, 2, 17).*

auditório, por outro lado, a personagem deverá ter o *éthos* típico de um epicureu, isto é, deverá parecer, através de seu discurso, um seguidor do epicurismo, sem o que a exposição não seria convincente. Veremos, a seguir, que as duas características exigidas do defensor de Epicuro são dificilmente conciliáveis.

Também é Quintiliano quem nos informa que o *éthos* é algo contínuo, que está presente durante todo o discurso²²³. No entanto, para os nossos propósitos, será suficiente indicar apenas alguns pontos do discurso de Torquato. Além disso, extrapolando o conceito retórico de *éthos*, que deve ser algo criado pelo próprio discurso²²⁴, tomaremos alguns dados sobre a personagem também das partes dialogadas do livro I e de fontes externas ao *De finibus*, a partir do que poderemos estimar a obra de Cícero.

O discurso de Torquato está repleto de elementos que manifestam sua adesão à escola que segue. Entre esses, chamam atenção as passagens em que se refere ao fundador da doutrina com reverência extrema. Em 14, por exemplo, afirma que Epicuro foi o único filósofo a ter enxergado a verdade e a ter livrado as almas dos homens dos mais graves erros. Já em 32, chama-o de “descobridor da verdade e como que arquiteto da vida feliz”. Sabemos que os discípulos de Epicuro nutriam, com efeito, enorme devoção pelo mestre. O próprio Cícero, no livro II, refere-se ao fato de que os epicureus costumavam celebrar com um banquete os aniversários do mestre, após a sua morte²²⁵. A mesma devoção podemos observar em um ilustre expositor da filosofia do Jardim contemporâneo a Cícero. Em seu poema,

²²³ Cf. *Institutio oratoria* VI, 2, 10.

²²⁴ Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1356a8-10. Segundo Kennedy (1991, p. 38, nota 43), há elementos do caráter da pessoa que discursa que são alheios à arte retórica, tais quais a fama e o prestígio, e, portanto, não fazem parte do *éthos* retórico.

²²⁵ Cf. *De finibus* II, 101-103. O autor afirma que este costume persistira até os seus dias, portanto, por pelo menos duzentos anos! No entanto, Cícero insinua que os epicureus de seu tempo entregavam-se aos prazeres de maneira intemperante nesses banquetes. Mas, deve-se dizer, a doutrina de Epicuro prega, antes sim, uma alimentação moderada e frugal e, se alguns agiam de modo diferente, não seguiam de fato o mestre (cf. Diógenes Laércio, X, 132).

Lucrécio, através dos elogios feitos a Epicuro, faz desse filósofo um homem com estatuto quase divino, um homem que, quase como um deus benévolo aos homens, teria livrado a todos da terrível ameaça dos deuses tradicionais:

“Quando a vida humana jazia torpemente diante dos olhos,
Na terra, oprimida sob uma grave religião,
Que mostrava a cabeça desde as regiões do céu,
Do alto intimidando os mortais com seu aspecto horrível,
Primeiramente um grego, um homem, ousou erguer-lhe contra
Os olhos mortais, e contra ela por primeiro resistir.
A ele nem a fama dos deuses, nem os raios, nem o céu,
Com seu estrondo ameaçador, reprimiu; mas tanto
Mais estimulou a acre força de sua alma, que foi o primeiro
A desejar romper as travas cerradas das portas da natureza”²²⁶.

Faz parte, portanto, da criação da personagem defensora da doutrina de Epicuro atribuir a seu discurso elogios ao fundador da doutrina. Mas há outros elementos do discurso de Torquato que expressam a reverência ao mestre e o seu desejo, natural num epicureu, de seguir ortodoxamente as idéias de Epicuro. Ao começar sua exposição, por exemplo, Torquato diz: “procederei da forma como ao próprio fundador da escola parece bem”.

²²⁶ *Humana ante oculos foede cum uita iaceret / in terris oppressa graui sub religione, / quae caput a caeli regionibus ostendebat / horribili super aspectu mortalibus instans, / primum Graius homo mortalis tollere contra / est oculus ausus primusque obsistere contra, / quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti / murmure compressit caelum, sed eo magis acrem / inritat animi uirtutem, effringere ut arcta / naturae primus portarum claustra cupiret (De rerum natura I, 62-71).*

Evidenciam também esse desejo as diversas alusões e, por vezes, traduções de textos de Epicuro²²⁷, freqüentes no discurso do jovem epicureu.

Quanto a essa ortodoxia, há, contudo, ressalvas a serem feitas. Quando trata da amizade, por exemplo, ao invés de seguir o pensamento de Epicuro apenas, Torquato propaga duas outras explicações que não teriam sido criadas pelo mestre. É certo que a doutrina de Epicuro não exclui a diversidade de explicações para um mesmo fato, mas a maneira como as explicações são apresentadas acabam por diminuir a autoridade da doutrina. As duas novas soluções teriam sido criadas por epicureus recentes, receosos quanto às críticas das demais escolas. Em outras palavras: os próprios epicureus teriam reconhecido a inconsistência da explicação de Epicuro. Nesse ponto, devemos reconhecer, a exposição de Torquato revela o quanto está a serviço dos objetivos do autor do *De finibus*.

Outro elemento importante do *éthos* do expositor que está em conformidade com a doutrina de Epicuro é o esforço do jovem em desfazer qualquer confusão que possa haver entre o bem supremo epicureu e o defendido por Aristipo e outros cirenaicos. Em 39, por exemplo, Torquato distingue o pensamento de Epicuro do de Aristipo por meio de uma brincadeira que seu pai dirigia aos estoícos, que argumentavam sobre o prazer servindo-se de uma estátua de Crisipo. A mesma preocupação está presente na *Epístola a Meneceu*, em que o autor da doutrina já menciona o fato de ser mal compreendido por certas pessoas, que julgam que o prazer que defende é aquele dos intemperantes, o do gozo dos sentidos²²⁸.

Há, entretanto, no tom com que Torquato tenta desfazer esse tipo de má compreensão da doutrina, algo que parece dirigido aos romanos em especial. Em 37, por exemplo, assim fala o jovem: “Agora, porém, tornarei explícito o que em si próprio e de que tipo é o prazer, para

²²⁷ Ver comentários à tradução.

²²⁸ Cf. Diógenes Laércio X, 131.

que se suprimam todos os erros dos que não conhecem a doutrina e que se compreenda quão grave, quão continente, quão severa é esta que é tida como uma doutrina voluptuosa, sensual e licenciosa”. O pensamento expresso por Torquato está, sem dúvida, em total conformidade com a doutrina de Epicuro, mas o modo como fala e as palavras escolhidas revelam a preocupação do orador com a audiência romana. Torquato pretende mostrar que a doutrina do Jardim, ao contrário do que muitos pensam, é *grave* e *severa*. Ora, a *grauitas* é uma das virtudes que o romano tradicional considera como distintiva de seu povo. Rocha Pereira (1984, p. 343-344) afirma que tal virtude relaciona-se à seriedade moral que se espera do homem romano maduro que goza da posse plena de suas faculdades. Mais importante é notar, além do mais, que o termo aparece primeiramente, na literatura latina, relacionada à atividade política e, só depois, passa a designar um modo de proceder semelhante ao dos mais sérios homens públicos romanos em outras esferas da atividade humana.

Paradoxal, todavia, é a maneira como a personagem se apresenta no que diz respeito à educação almejada por Epicuro. O veemente fim de seu discurso, em que fala sobre o menosprezo à *eruditio*, está em concordância com o que professa o mestre. Torquato defende o filósofo das acusações, feitas por Cícero e Triário, de que o grego desprezaria saberes como a lógica, a retórica, o conhecimento dos poemas etc., argumentando que, para ele, tais conhecimentos seriam inúteis à aquisição da vida feliz²²⁹. Contudo, antes de se iniciar propriamente o diálogo, o narrador nos conta que as três personagens estavam conversando sobre obras literárias, coisa que era do interesse de todos, até que a discussão dirigiu-se a Epicuro²³⁰. Não bastasse isso, Cícero, após ironizar a falta de instrução de Epicuro e o fato de ele ter afastado seus discípulos dos estudos tradicionais, dirige-se cortesmente a seu

²²⁹ Cf. *De finibus* I, 71-72.

²³⁰ Cf. *De finibus* I, 14.

interlocutor, dizendo: “Muito embora, tu, sem dúvida, não penso teres sido afastado absolutamente”²³¹. Com efeito, isso poderia ser apenas um juízo irônico de seu adversário, não fosse o fato de ele próprio se servir de exemplos tirados da poesia, como os de Orestes e Teseu, para ilustrar seu discurso²³².

Também é problemático o posicionamento de Torquato com relação à participação política. Já nos referimos, mais acima, ao preceito epicurista que reza o afastamento do sábio das atividades políticas. Novamente o discurso de Torquato conforma-se ao pensamento de Epicuro. “Ora, as doenças da alma são os desejos desmesurados e vãos de riquezas, de glória, de poder e, ainda, de prazeres libidinosos”²³³. O jovem epicureu reconhece, portanto, que a atividade política, representada em seu discurso pelos desejos de glória e poder, é causadora de inquietações. Sabemos, contudo, por outras fontes, que o homem histórico Lúcio Torquato, sobre o qual se constrói a personagem, desempenhou intensa atividade política na Roma da época de Cícero. No *Brutus*, por exemplo, Cícero refere-se a ele pelo termo πολιτικός²³⁴. Com efeito, na época em que se desenvolve a cena do primeiro diálogo do *De finibus*, 50 a.C., Torquato fora eleito para o cargo de pretor, o segundo mais importante posto na organização política da cidade. Vale dizer que o fato de ser um homem político e, ao mesmo tempo, defender as idéias de Epicuro, será utilizado por Cícero, no livro II, para refutar seu discurso²³⁵.

Chama a atenção, ainda com relação às atividades políticas, uma afirmação do jovem expositor da doutrina epicurista. No momento em que deseja explicar o comportamento de seu antepassado Tito Mânlio Torquato, chamado de *Imperiosus*, utilizando-se do pensamento

²³¹ Cf. *De finibus* I, 26.

²³² Cf. *De finibus* I, 65.

²³³ *De finibus* I, 59.

²³⁴ Cf. *Brutus* 265.

moral de Epicuro, o jovem Torquato justifica a severidade do antepassado, que ordenara a execução do próprio filho por desobediência ao comando militar, dizendo que, agindo assim, ele conseguira “louvor e afeição, que são as mais sólidas fortalezas para uma vida a ser vivida sem medo”²³⁶. Nesse trecho, de maneira inadequada, a nosso modo de ver, o expositor ajunta à afeição, que está em conformidade com a amizade, ideal epicureu da vida em sociedade, a noção de *laus* no contexto de uma campanha militar, algo que é totalmente estranho ao sistema. De fato, aqui o discurso de Torquato entra em contradição consigo mesmo, pois, como vimos, ele afirma mais adiante que o desejo de glória política e militar é fonte de inquietações. Ora, como observamos a seguir, o conceito de *gloria* tem ligação estreita com o de *laus*.

O que ocorre, em nossa opinião, é a justaposição de dois sistemas éticos distintos, o de Epicuro e o do *mos maiorum* romano, devida, diga-se de passagem, à aproximação entre o *éthos* próprio do epicureu e a busca de um procedimento adequado, no discurso, ao auditório romano. Rocha Pereira (1984, p. 331-336), ao examinar o conceito de *gloria*, relaciona-o, de várias formas, com a idéia expressa por *laus*. A estudiosa toma como ponto de partida trechos do poema épico de Ênio, os *Anais*, em que esses conceitos se relacionam. Citamos:

“Todos os mortais desejam ser louvados”²³⁷.

Em outra passagem, um general desconhecido exorta suas tropas à batalha dessa forma:

“É agora aquele dia em que a nós se apresenta

A máxima glória, quer vivamos, quer morramos”²³⁸.

²³⁵ Cf. *De finibus* II, 74.

²³⁶ Cf. *De finibus* I, 35.

²³⁷ *Omnes mortales sese laudari optant*. Fragmento 549 de Warmington.

²³⁸ *Nunc est ille dies quom gloria maxima sese / nobis ostendat, si uiuimus siue morimur*. Fragmento 378-9 de Warmington.

Afastando-nos do contexto da epopéia de Ênio, vemos Cícero relacionar os mesmos conceitos. Ao defender o poeta Árquias, por exemplo, e, portanto, adequando seu caráter ao do auditório, formado por cidadãos romanos, diz Cícero: “somos todos arrastados por uma inclinação ao louvor, e cada qual dentre os melhores é conduzido sobretudo pela glória”²³⁹. No *De inuentione*, por fim, o autor nos mostra como os dois conceitos são indissociáveis: “glória é o falar-se correntemente de alguém com louvor”²⁴⁰.

Parece-nos, portanto, que a evocação de *laus* como umas das coisas mais importantes para a aquisição de uma vida sem medos é de todo inadequada. De acordo com a filosofia de Epicuro, o homem deve encontrar a felicidade em si mesmo. O sábio de Epicuro basta-se a si mesmo. Tal princípio é o que se costuma chamar de *autarquia*²⁴¹. É bem verdade que esse modo de pensar traz sérios problemas à fundamentação da amizade, a qual parece ser uma negação desse princípio. Contudo, há na doutrina de Epicuro um importante espaço para se explicar a amizade (como vemos na exposição de Torquato), mas em parte alguma se admite a necessidade de louvores como um meio para a vida feliz. Poderíamos pensar, todavia, que no binômio *laus* e *caritas*, o louvor não seria outra coisa senão a admiração que liga os amigos. Tudo bem se o contexto em que a expressão é apresentada não fosse o de uma campanha militar, no qual *laus* só pode ser entendido como o louvor a uma pessoa prestado por uma multidão, por um exército, por um povo, ou seja, de forma muito próxima à que aparece naquelas citações de Ênio.

Se no *Pro Archia* Cícero trata de um tipo um pouco diferente de *laus*, pois ali não se apresenta nada do contexto militar, em outro discurso, o *Pro Marcello*, o orador romano nos

²³⁹ *Trahimur omnes studio laudis et optimus quisque maxime gloria ducitur* (*Pro Archia* 11, 26).

²⁴⁰ *Gloria est frequens de aliquo fama cum laude* (*De inuentione* II, 166).

indica que em seu tempo, embora outros motivos existissem, distantes do contexto bélico, para se elogiar alguém, uma das facetas da *laudatio* era o louvor pelas glórias militares. Neste contexto, Cícero está exaltando a clemência do tirano César: “Assim, Caio César, os louvores de teus feitos bélicos serão certamente celebrados, não só em nossas letras, mas nas letras e línguas de quase todos os povos e jamais época alguma silenciará sobre teus louvores”²⁴². Exatamente como ocorre na fala de Torquato, o louvor de que se fala aqui é o que um povo presta a um general por sua conduta nas campanhas militares. É uma idéia que não faz, de modo algum, parte da doutrina de Epicuro.

Quanto à elocução da personagem Torquato, ela é inequivocamente ciceroniana. Já mencionamos o fato de que a discussão travada no *De finibus* se inicia com a discussão sobre o estilo de Epicuro. Agora, citamos o trecho: “Na verdade, estimo que tu, assim como nosso Triário, menos te agradas dele [i.e., de Epicuro] pelo fato de ter negligenciado esses ornamentos de discurso presentes em Platão, Aristóteles e Teofrasto”²⁴³. A despeito das considerações de Schenkeveld (1997), que observa elementos retóricos na *Epístola a Meneceu*, o próprio epicureu Torquato afirma que Epicuro não cuidou muito da apresentação de suas idéias. O discurso que pronuncia para apresentar a ética de Epicuro, contudo, revela um cuidado extremo de quem o compôs. Nos comentários à tradução, fazemos questão de apontar alguns dos *ornamenta dicendi* utilizados por Torquato ao longo da exposição. Em sua apresentação, em sua forma, portanto, o discurso de Torquato se distancia do de Epicuro. O

²⁴¹ Tal princípio é mencionado em algumas passagens da fala de Torquato, dentre outras, em 45 e em 53, quando se trata da divisão dos desejos e de como os naturais e necessários são facilmente satisfeitos. Reale (1994, p. 213) comenta tal conceito.

²⁴² *Itaque, C. Caesar, bellicae tuae laudes celebrantur illae quidem non solum nostris, sed paene omnium gentium litteris atque linguis, neque ulla umquam aetas de tuis laudis contiscet (Pro Marcello 3, 9).*

²⁴³ Cf. *De finibus* I, 14.

jovem que, como vimos, nutre interesse pela poesia, pela história²⁴⁴, está mais próximo do ideal de educação defendido por Cícero do que da rejeição por tudo que não diga respeito à busca da felicidade que caracteriza o pensamento de Epicuro.

Entretanto, recordando o que já dissemos sobre a *Epístola a Meneceu*, a elocução bem elaborada da parte do epicureu pode se justificar se levarmos em conta que o objetivo final do discurso de Torquato é cativar seus leitores e persuadi-los a seguir as idéias do mestre. Portanto, em última análise, a *eruditio* demonstrada pelo expositor serviria à obtenção da vida feliz. Nossa maneira de pensar é sugerida pela célebre argumentação de Lucrécio em favor de uma exposição da filosofia de Epicuro que se utilize de um tom poético elevado e que seja repleta de elementos mitológicos como um meio de convidar os leitores para o conhecimento e a prática da doutrina. Vale dizer que o autor do *De rerum natura* é, por vezes, criticado por se servir de um expediente que em princípio não devia ser aceito pelo criador da doutrina²⁴⁵. Citamos:

“Também isso não parece injustificado:

Mas assim como aos meninos quando tentam os médicos

Dar o negro absinto, primeiramente as bordas ao redor das taças

Tocam com o doce e louro fluir do mel,

Para que a idade imprevidente dos meninos se iluda

Nos lábios e, enquanto isso, beba inteiramente o amargo

Líquido do absinto e, enganada, não tenha perda,

Mas antes por tal meio restabelecida, recobre a saúde,

²⁴⁴ Cf. *De finibus* I, 25.

²⁴⁵ Devemos, no entanto, ter sempre em mente a *Epístola a Meneceu*.

Assim agora, uma vez que este pensamento parece em geral
 Muito desagradável para quem não o tratou e o vulgo
 Para longe dele se afaste horrorizado, eu quis a ti nosso pensamento
 Expor num dulciloquente canto piério e,
 Por assim dizer, tocá-lo com o doce mel das Musas (...)²⁴⁶

Quanto às idéias apresentadas, devemos apontar dois problemas na exposição de Torquato. Em primeiro lugar, de acordo com Gosling & Taylor (1982, p. 398-399), o expositor parece se equivocar com relação à distinção que Epicuro estabelecera entre ‘bem’ e ‘apetecível’. Para Epicuro, todo prazer é um bem (τὸ ἀγαθόν) por ter uma natureza conforme à nossa, mas, apesar disso, nem todos são escolhidos (οὐ πᾶσα αἰρετή). Raciocínio análogo deve ser aplicado às dores²⁴⁷. Cícero, através de Torquato, distorce um pouco o raciocínio. Segundo as palavras do expositor, todos os prazeres (*uoluptates*) são, por si, dignos de serem buscados (*expetendae*) e todas as dores (*dolores*), dignas de serem evitadas (*fugiendi*)²⁴⁸. De acordo com os autores de *The Greeks on pleasure*, Torquato utiliza, ao longo da exposição, *expetenda* e *fugiendus*, muitas vezes, onde deveria usar *bonum* e *malum*. Contudo, se faltou a Cícero sutileza para compreender a distinção de Epicuro, a maneira como apresenta a questão não é incompatível com as idéias do filósofo do Jardim. É o que afirmam os mesmos autores. De fato, o que é mais importante no raciocínio, ou seja, o cálculo hedonístico, é apresentado

²⁴⁶ *Id quoque enim non ab nulla ratione uidetur; / sed ueluti pueris absinthia taetra medentes / cum dare conantur, prius oras pocula circum / contingunt mellis dulci flauoque liquore, / ut puerorum aetas improvida ludificetur / labrorum tenus, interea perpotet amarum / absinthii laticem deceptaque non capiatur / sed potius tali pacto recreata ualescat, / sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque uidetur / tristior esse quibus non est tractata, retroque / uolgi abhorret ab hac, uolui tibi suauiloquenti / carmine Pierio rationem exponere nostram / et quasi Musaeo dulci contingere melle (...)* (*De rerum natura* I, 935-947).

de maneira adequada por Torquato. Vale dizer que, uma vez que o projeto de Cícero, como se pode observar no próêmio do *De finibus* e em outras obras, é divulgar entre os romanos, desconhecedores da filosofia, as idéias dos filósofos gregos, é justificável que o autor não se prenda demasiadamente às sutilezas do raciocínio que poderiam, afinal de contas, dificultar o acesso do público às idéias que apresenta.

Outro ponto discutido nos estudos modernos é a confusão que Cícero parece estabelecer entre dois conceitos que seriam distintos no pensamento de Epicuro: prazer cinético, ou prazer em movimento, por um lado, e prazer sensorial, ou prazer que move os sentidos, por outro. Não obstante a dificuldade de chegar a uma conclusão a respeito da real importância que devia ter tal distinção no pensamento de Epicuro, uma vez que Lucrécio não parece dar muito valor a ela e Diógenes Laércio apenas a mencione, algo que Stokes (1995, p. 153-170) procura investigar em seu artigo (“Cicero on epicurean pleasures”), o problema não aparece no livro I, surgindo apenas na argumentação da personagem Cícero no livro II. E, se tal problema só aparece na crítica de Cícero, pode bem ser apenas uma estratégia de argumentação dialética e não uma má apresentação de algo substancial (e pouco conhecido!) na doutrina de Epicuro, como argumenta o próprio Stokes.

Torquato, portanto, aparece-nos como uma personagem extremamente complexa. Se, por um lado, apresenta com fidelidade as idéias de Epicuro, ainda que com alguma falta de sutileza, e expresse, diversas vezes, admiração pelo mestre, por outro lado, representa, sem dúvida, o ideal ciceroniano de filósofo que sabe tratar de maneira bem elaborada, ou seja, copiosa e ornadamente, questões importantes e, mais que isso, representa o ideal de cidadão romano que o autor do *De finibus* considera dever ser seguido: respeitoso com relação às

²⁴⁷ Cf. Diógenes Laércio X, 129.

²⁴⁸ Cf. *De finibus* I, 30-31.

tradições, interessado em educar-se na história e costumes romanos e nos saberes gregos e, sobretudo, preocupado com a *res publica*.

Chama-nos a atenção, na construção da personagem e de seu discurso, o fato de que, devido a seu *éthos*, Torquato mais parece um simpatizante das idéias do Jardim do que um epicureu de fato. Ele demonstra conhecer a doutrina de Epicuro com propriedade, mas, estranhamente, não a pratica. Ora, se lembrarmos que no pensamento epicureu todo o sistema converge para a ação no dia-a-dia e na busca da felicidade, Torquato não pode ser considerado um epicureu completo. Não obstante, Cícero utiliza-o como expositor da doutrina do Jardim em detrimento de outras opções de que podia dispor. Ora, o grande amigo de Cícero, Ático, com quem o filósofo romano manteve intensa correspondência, era adepto do epicurismo e demonstrava, em alguns aspectos da vida prática, maior fidelidade à doutrina do que Torquato. Ático, por exemplo, sempre se ausentou de uma participação direta na vida política. Portanto, a utilização de Torquato como personagem do diálogo epicureu não é de modo algum fortuita. Deve ter sido, sim, fruto de uma decisão bem refletida por parte do autor do *De finibus*. Se pensarmos que a família a que pertence o jovem Torquato era renomada pelo severo apego ao interesse público e em vários momentos de sua história forneceu exemplos de ações heróicas em favor do bem comum, a escolha de Cícero em utilizá-lo como expositor do epicurismo já indica, por si só, os propósitos do autor.

Mais interessante ainda é notar que, dentro do método de argumentar em favor de ambas as partes para que se chegue ao que é mais persuasivo e próximo da verdade, a utilização de uma tal personagem, que tenta reunir em si dois modos de proceder inconciliáveis, parece servir para rechaçar a doutrina do Jardim como um sistema filosófico que possa ser seguido por um cidadão romano. Apontar tais contradições entre o pensamento

e a ação de Torquato, o que Cícero não deixará de fazer no livro II, torna evidente que o epicurismo não serviria como modelo ético para a sociedade romana. Assim, se a defesa do pensamento de Epicuro não se apresenta, no plano das idéias, de modo a ser prontamente refutada, ou seja, se do ponto de vista teórico ela é uma boa exposição, a maneira como ela é apresentada, através de uma personagem que encerra em si contradições, favorece a refutação ciceroniana do livro II e a constatação, professada pelo autor, de que a doutrina de Epicuro não seria capaz de explicar as ações humanas e de que, além disso, suas aspirações não seriam apropriadas ao homem romano que ele pretende formar.

As questões que apontamos na exposição de Torquato não desmerecem, a nosso ver, a obra de Cícero. Na verdade, julgamos que o autor trata habilmente da ética de Epicuro, demonstrando agudeza de compreensão, expondo-a de maneira clara e agradável. Além disso, faz a tradição romana dialogar com os novos saberes importados da Grécia, revelando as tensões que existem entre esses dois mundos. Toma posição diante dessas tensões. Cria um espaço dramático romano em que se discute filosofia, transmitindo aos latinos a herança do pensamento grego. Representa romanos ilustres do passado e de sua época discutindo sobre filosofia em seus momentos de ócio. Com isso, valoriza a filosofia, chama a atenção para sua importância na formação do homem. Por fim, engrandece o discurso filosófico, buscando torná-lo belo e, o que é notável, defende tal procedimento, justamente por julgar que expressão verbal e pensamento andam unidos e que não há verdade senão mediante a aparência de verdade.

II – Tradução
do livro I
do *De finibus*

Ciceronis De finibus bonorum et malorum liber primus

I 1 *Non eram nescius, Brute, cum, quae summis ingeniis exquisitaque doctrina philosophi Graeco sermone tractauissent ea Latinis litteris mandaremus, fore ut hic noster labor in uarias reprehensiones incurreret. Nam quibusdam, et iis quidem non admodum indoctis, totum hoc displicet, philosophari. Quidam autem non tam id reprehendunt si remissius agatur, sed tantum studium tamque multam operam ponendam in eo non arbitrantur. Erunt etiam, et ii quidem eruditi Graecis litteris, contemnentes Latinas, qui se dicant in Graecis legendis operam malle consumere. Postremo aliquos futuros suspicor qui me ad alias litteras uocent, genus hoc scribendi, etsi sit elegans, personae tamen <meae> et dignitatis esse negent. 2 Contra quos omnis dicendum breuiter existimo.*

Quamquam philosophiae quidem uituperatoribus satis responsum est eo libro quo a nobis philosophia defensa et conlaudata est, cum esset accusata et uituperata ab Hortensio. Qui liber cum et tibi probatus uideretur et iis quos ego posse iudicare arbitrarer, plura suscepi, ueritus ne mouere hominum studia uiderer, retinere non posse.

Qui autem, si maxime hoc placeat, moderatius tamen id uolunt fieri, difficilem quandam temperantiam postulant in eo quod semel admissum coerceri reprimique non potest, ut propemodum iustioribus utamur illis qui omnino auocent a philosophia quam his qui rebus

Sobre os Fins dos Bens e dos Males

Livro I

1 Eu não ignorava, Bruto²⁴⁹, que, ao confiar às letras latinas assuntos de que haviam tratado, no idioma grego, os filósofos de mais sublimes engenhos e de requintada doutrina, este nosso trabalho ficaria sujeito a diversas críticas. Pois a alguns, e estes por certo não inteiramente incultos, desagrada por completo a filosofia. Já alguns outros, se ela for realizada de maneira menos diligente, não criticam tanto, mas julgam que não se deve a ela aplicar tamanho zelo e tão intensa atividade. Haverá também uns, e estes por certo versados nas letras gregas, que, menosprezando as latinas, dirão preferir ocuparem-se com a leitura dos gregos. Finalmente, suponho que haverá alguns que me convidarão a outros tipos de obras, e este gênero de escrito, ainda que seja de bom gosto, eles negarão, todavia, ser próprio do papel que desempenho e do meu prestígio. 2 Julgo que contra todos eles deverei falar brevemente.

De resto, sem dúvida respondeu-se satisfatoriamente aos detratores da filosofia naquele livro²⁵⁰ em que, acusada e detratada por Hortênsio, a filosofia foi defendida e louvada por nós. Tendo tal livro parecido aprovado tanto por ti quanto pelos que eu entendia serem capazes de julgar, agora me encarreguei de mais coisas, receoso de que parecesse mover o interesse dos homens sem poder satisfazê-lo.

Os que, por outro lado, mesmo sendo muitíssimo agradável filosofar, todavia querem que isto se faça mais moderadamente, exigem uma difícil temperança em algo que, uma vez incitado, não pode ser reprimido nem contido, de modo que tomaremos por mais justos, por

²⁴⁹ A obra é dedicada a Marco Júnio Bruto, jovem muito aplicado aos estudos filosóficos e que, algum tempo depois da publicação do *De finibus*, viria a ser um dos líderes da conspiração contra Júlio César.

²⁵⁰ Trata-se do *Hortensius*, diálogo hoje perdido.

in finitis modum constituent in reque eo meliore quo maior sit mediocritatem desiderent. 3
Siue enim ad sapientiam perueniri potest, non paranda nobis solum ea sed fruenda etiam
[sapientia] est; siue hoc difficile est, tamen nec modus est ullus inuestigandi ueri nisi
inueneris, et quaerendi defatigatio turpis est cum id quod quaeritur sit pulcherrimum. Etenim
si delectamur cum scribimus, quis est tam inuidus, qui ab eo nos abducat? Sin laboramus,
quis est qui alienae modum statuatur industriae? nam ut Terentianus Chremes non inhumanus,
qui nouum uicinum non uult

“fodere aut arare aut aliquid ferre denique”

(non enim illum ab industria, sed ab inliberali labore deterret), sic isti curiosi quos offendit
noster minime nobis iniucundus labor.

II 4 *Iis igitur est difficilius satisfacere qui se Latina scripta dicunt contemnere. In*
quibus hoc primum est in quo admirer, cur in grauissimis rebus non delectet eos sermo
patrius, cum idem fabellas Latinas ad uerbum e Graecis expressas non inuiti legant. Quis
enim tam inimicus paene nomini Romano est qui Ennii Medeam aut Antiopam Pacuui spernat

assim dizer, aqueles que queiram nos afastar completamente da filosofia do que estes que queiram estabelecer um termo para coisas infinitas e desejem uma moderação em algo que é tanto mais louvável quanto mais amplo for. 3 De fato, se, por um lado, é possível alcançar-se a sabedoria, ela deve não somente ser procurada por nós, mas também desfrutada; por outro lado, se isto é difícil, não há termo, contudo, para a investigação da verdade, a não ser que a encontres, e a desistência de buscá-la é vergonhosa, já que aquilo que se busca é o que há de mais belo. Ora, se nos apraz escrever, quem é tão invejoso que queira nos afastar disso? E se nos custa, quem há que queira estabelecer um termo para a atividade alheia? Com efeito, assim como não é desumano o Cremete de Terêncio²⁵¹, que não quer o seu novo vizinho

“a escavar, ou a arar, ou a carregar algo, enfim”²⁵²

(pois não o afasta da atividade, mas do trabalho indigno de um homem livre), são zelosos em excesso esses aos quais ofende esta nossa pena, nem um pouco desagradável a nós.

II 4 É, portanto, mais difícil satisfazer os que dizem menosprezar os escritos em latim. E é disto, primeiramente, que neles me admiro: por que não lhes agrada a língua materna em assuntos mais graves, embora eles próprios leiam, de bom grado, peças de teatro vertidas literalmente do grego? De fato, quem é de tal modo quase que hostil ao nome romano, que despreze, ou não tolere, a *Medéia* de Ênio²⁵³, ou a *Antíopa* de Pacúvio²⁵⁴, porque diga se

²⁵¹ Públio Terêncio, comediógrafo latino, provavelmente natural de Cartago. Viveu de 190 a 159 a.C. aproximadamente.

²⁵² Citação do verso 69 da comédia *Heautontimoroumenos* de Terêncio.

²⁵³ Quinto Ênio (239-169 a.C.), poeta de cuja obra restam apenas fragmentos.

²⁵⁴ Marco Pacúvio (220-130 a.C.) era neto de Ênio. Foi autor de várias tragédias, das quais poucos versos restaram.

aut reiciat, quod se isdem Euripidis fabulis delectari dicat, Latinas litteras oderit?

'Synephebos ego', inquit, 'potius Caecili aut Andriam Terenti quam utramque Menandri legam?' 5 A quibus tantum dissentio ut, cum Sophocles uel optime scripserit Electram, tamen male conuersam Atili mihi legendam putem; de quo Lucilius:

*"ferreum scriptorem, uerum, opinor, scriptorem tamen,
ut legendus sit."*

*Rudem enim esse omnino in nostris poetis aut inertissimae segnitiae est aut fastidi
delicatissimi. Mihi quidem nulli satis eruditi uidentur quibus nostra ignota sunt. An*

"Vtinam ne in nemore . . ."

*nihilo minus legimus quam hoc idem Graecum, quae autem de bene beateque uiuendo a
Platone disputata sunt, haec explicari non placebit Latine?*

*6 Quid? Si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea quae dicta sunt ab iis
quos probamus eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus, quid
habent cur Graeca anteponant iis quae et splendide dicta sint neque sint conuersa de
Graecis? Nam si dicent ab illis has res esse tractatas, ne ipsos quidem Graecos est cur tam*

deleitar com as mesmas peças de Eurípides²⁵⁵ e deteste o que se escreve em latim? Diria ele: ‘que eu leia as *Sinefebos* de Cecílio²⁵⁶, ou a *Ándria* de Terêncio, de preferência a ambas de Menandro²⁵⁷?’ 5 Desses eu discordo de tal modo que, muito embora Sófocles²⁵⁸ tenha escrito a *Electra* da maneira mais excelente possível, julgo, contudo, que eu devo ler a versão ruim de Atilio, a respeito de quem disse Licínio²⁵⁹:

“escritor de ferro²⁶⁰; mas penso que é um escritor, todavia,
de modo que deve ser lido.”

Ora, ser inteiramente ignorante de nossos poetas é próprio da mais inerte indolência ou do gosto mais delicado e difícil de contentar. A mim, ao menos, não parecem instruídos o bastante aqueles que desconhecem o que é nosso.

“Quem dera que em bosque ...”²⁶¹

Acaso deixamos de ler algo do que há no original grego? E, por outro lado, o que foi discutido por Platão a respeito de viver bem e feliz, não seria apreciável expor em latim?

6 Ora, se nós não desempenhamos a função de tradutor, mas observamos o que foi dito por aqueles que aprovamos e a isso acrescentamos nossa opinião e nosso modo de escrever, que motivo têm eles para antepor o que foi dito em grego ao que esplendidamente foi dito e sequer foi vertido do grego? Pois se disserem que estes temas foram tratados por aqueles, nem

²⁵⁵ Eurípides (480-406 a.C.), terceiro dos grandes autores trágicos gregos. Das duas tragédias suas mencionadas, restou-nos a *Medéia*, na íntegra; da *Antíopa*, poucos fragmentos.

²⁵⁶ Cecílio Estácio, poeta cômico que viveu de 230 a 168 a.C., aproximadamente.

²⁵⁷ Menandro, comediógrafo de Atenas, viveu de 342 a 291 a.C. aproximadamente. Teria sido o modelo preferido para os comediógrafos latinos Cecílio e Terêncio.

²⁵⁸ Sófocles (496-406 a.C.), segundo dos grandes autores trágicos gregos. Dele nos restam, na íntegra, sete tragédias, dentre as quais a citada *Electra*.

²⁵⁹ Provavelmente Pórcio Licino, autor de uma história latina, da qual pouquíssimo restou.

²⁶⁰ Querendo dizer que Atilio teria um estilo áspero e rude. Pouco se sabe sobre esse Atilio.

²⁶¹ Trecho citado da *Medéia* de Ênio. Citamos, a partir de WARMINGTON, E. H, *Remains of old Latin. I Ennius and Caecilius*, o verso completo e o subsequente: “*Vtinam ne in nemore Pelio securibus / caesae accidissent abieгна ad terram trabes*”. Em uma tradução sem pretensões literárias: “Quem dera que em bosque do Pélio, cortados por machadinhas, / não tivessem caído por terra os troncos de abeto (...)”.

multos legant quam legendi sunt. Quid enim est a Chrysippo praetermissum in Stoicis? Legimus tamen Diogenem, Antipatrum, Mnesarchum, Panaetium, multos alios, in primisque familiarem nostrum Posidonium. Quid? Theophrastus mediocriterne delectat, cum tractat locos ab Aristotele ante tractatos? Quid? Epicurei num desistunt de isdem, de quibus et ab Epicuro scriptum est et ab antiquis ad arbitrium suum scribere? Quod si Graeci leguntur a Graecis, isdem de rebus alia ratione compositis, quid est cur nostri a nostris non legantur?

III 7 *Quamquam si plane sic uerterem Platonem aut Aristotelem ut uerterunt nostri poetae fabulas, male, credo, mererer de meis ciuibus si ad eorum cognitionem diuina illa ingenia transferrem. Sed id neque feci adhuc nec mihi tamen ne faciam interdictum puto. Locos quidem quosdam, si uidebitur, transferam, et maxime ab iis quos modo nominaui, cum*

ainda assim há motivo para que leiam tão maior número de gregos do que os que devem ser lidos. O que, pois, dentre os pensamentos dos estóicos, é omitido por Crisipo²⁶²? Lemos, porém, Diógenes²⁶³, Antípatro²⁶⁴, Mnesarco²⁶⁵, Panécio²⁶⁶, muitos outros e, em primeiro lugar, Posidônio²⁶⁷, nosso amigo íntimo. Que dizer de Teofrasto²⁶⁸? Agrada ele medianamente quando trata de temas antes tratados por Aristóteles? O quê? Os discípulos de Epicuro porventura se abstêm de escrever, segundo seus próprios arbítrios, sobre os mesmos assuntos a respeito dos quais foi escrito tanto por seus predecessores quanto por Epicuro? Ora, se os gregos são lidos pelos próprios gregos a respeito dos mesmos assuntos, rearranjados de outra maneira, que motivo há para que os nossos não sejam lidos pelos nossos? III 7 No entanto, se eu vertesse Platão ou Aristóteles exatamente assim como nossos poetas verteram as peças de teatro, estaria, creio, servindo mal a meus concidadãos, se eu apenas trouxesse a seu conhecimento aqueles engenhos sobre-humanos. Mas, até aqui, não o fiz nem me considero proibido de fazê-lo. Certamente algumas passagens, caso me pareça bem, transportarei para

²⁶² Crisipo, filósofo estóico natural de Solos, na Cilícia, na Ásia Menor, viveu de 280 a 207 a.C., aproximadamente. Foi discípulo de Zenão e sucedeu Cleanto na direção da escola do Pórtico. De tal forma teria fundamentado os ensinamentos de Zenão, que a tradição o reputa como o segundo fundador do estoicismo. De sua extensa obra só restaram poucos fragmentos.

²⁶³ Diógenes, filósofo estóico natural de Selêucia, na Babilônia, viveu de 240 a 152 a. C., aproximadamente. Foi discípulo de Crisipo e sucessor de Zenão de Tarso na direção da escola. Participou da célebre comitiva de filósofos a Roma no ano de 155 a. C. Poucos fragmentos de sua obra restaram.

²⁶⁴ Antípatro (séc. II a.C.), filósofo estóico natural de Tarso, na Cilícia, foi discípulo de Diógenes de Babilônia e seu sucessor na direção da escola.

²⁶⁵ Mnesarco (séc. I a.C.) de Atenas, filósofo estóico de quem se tem poucas informações. Sabe-se que foi discípulo de Panécio (cf. *De oratore* I, 45).

²⁶⁶ Panécio, filósofo estóico natural de Rodes, viveu de 185 a 109 a.C. aproximadamente. Sua doutrina é conhecida sobretudo através do *De officiis* de Cícero. Buscava adaptar o rigoroso estoicismo de seus antecessores às exigências da vida prática. Quando residiu em Roma, esteve em estreito contato com Cipião Emiliano, a quem acompanhou em uma viagem ao oriente entre 140 e 138 a. C. Em 129 a.C., sucedeu a Antípatro na direção da escola estóica.

²⁶⁷ Posidônio, filósofo estóico natural de Apaméia, na Síria, fora discípulo de Panécio e, por volta do ano 78 a.C., mestre de Cícero em Rodes. Sua vastíssima obra, que versava sobre diversos campos do saber, como história, física, lógica e moral, perdeu-se quase completamente. Viveu de 135 a 50 a.C., aproximadamente.

inciderit ut id apte fieri possit, ut ab Homero Ennius, Afranius a Menandro solet.

Nec uero, ut noster Lucilius, recusabo, quominus omnes mea legant. Vtinam esset ille Persius! Scipio uero et Rutilius multo etiam magis; quorum ille iudicium reformidans Tarentinis ait se et Consentinis et Siculis scribere. Facete is quidem, sicut alia; sed neque tam docti tum erant ad quorum iudicium elaboraret, et sunt illius scripta leuiora, ut urbanitas summa appareat, doctrina mediocris. 8 Ego autem quem timeam lectorem, cum ad te, ne Graecis quidem cedentem in philosophia, audeam scribere? Quamquam a te ipso id quidem facio prouocatus gratissimo mihi libro quem ad me de uirtute misisti.

²⁶⁸ Teofrasto, natural de Eresso, na ilha de Lesbos, viveu de 370 a 186 a.C., aproximadamente. Foi discípulo e sucessor de Aristóteles à frente da escola peripatética. Sua obra extensa, da qual pouco restou, desfrutou de grande prestígio na antiguidade, sobretudo, mas não exclusivamente, graças a seu estilo.

minha obra, e sobretudo dos que há pouco mencionei, quando houver ocasião em que possa se dar convenientemente, como Ênio costuma fazer com Homero²⁶⁹ e Afrânio²⁷⁰ com Menandro.

Nem de fato recusarei, como nosso Lucílio²⁷¹, que me leiam todos. Quem dera houvesse para mim alguém como o célebre Pérsio²⁷²! Na verdade, Cipião²⁷³ e Rutilio²⁷⁴ muito mais ainda! Lucílio, receoso quanto ao juízo daqueles, diz escrever para os tarentinos, os consentinos e os sículos²⁷⁵. Por certo, de maneira espirituosa, assim como em outras passagens, mas nem havia, na época, pessoas tão dotas por cujos juízos ele se empenhasse em ser aprovado, e seus escritos são demasiadamente frívolos, de modo que deixam à mostra a mais elevada graça, mas mediócrs ensinamentos. 8 Quanto a mim, que leitor deveria eu temer, já que ousou escrever a ti, que não cedas nem mesmo aos gregos em conhecimentos filosóficos? Faço-o, todavia, certamente por ter sido estimulado por ti próprio com o livro sobre a virtude²⁷⁶ que me enviaste e que muito me agradou.

²⁶⁹ Ênio imitou Homero em seus *Annales*, poema épico em que se celebrava a história romana, desde sua mítica fundação, até, provavelmente, os acontecimentos contemporâneos ao poeta (cf. Conte, 1994, p. 79). Apenas fragmentos restaram.

²⁷⁰ Lúcio Afrânio, comediógrafo latino que viveu de 155 a 90 a.C., aproximadamente. Como outros comediógrafos latinos, tomava obras de Menandro como modelo para suas composições. Contudo, foi autor de comédias em que se representavam personagens e cenários tipicamente romanos (as chamadas *fabulae togatae*). Deve-se notar, portanto, através dos exemplos de Ênio e Afrânio, o desejo de Cícero de compor uma filosofia voltada para o cidadão romano.

²⁷¹ Caio Lucílio (148-102 a.C.), poeta latino autor de obras satíricas.

²⁷² Caio Pérsio foi orador e retor. Na época de Lucílio, era reputado como o mais sábio dos romanos. De acordo com o que se lê no *De oratore* II, 25, Lucílio dizia que não desejaria que sua obra fosse lida nem pelos ignorantes, nem pelos muito sábios. Os primeiros não seriam capazes de entender nada; já os outros, entenderiam mais coisas do que ele próprio.

²⁷³ Trata-se de Públio Cornélio Cipião, (185/4-129 a.C.), chamado Cipião Emiliano, filho adotivo de Cipião Africano. Estadista e general de prestígio, Cipião Emiliano comandou a tomada e destruição de Cartago em 146 a. C. Bastante interessado no conhecimento e nas artes gregas, a tradição costuma reputá-lo como figura central de um grupo de romanos ilustres, simpáticos à cultura helênica, o chamado "círculo de Cipião". Cícero representa-o como personagem de seu diálogo *De re publica*.

²⁷⁴ Públio Rutilio Rufo, cônsul no ano de 105 a.C., homem letrado e de intensa atuação política, foi banido de Roma em um processo de concussão, vindo a morrer no exílio, no ano de 92 a.C. Foi discípulo do filósofo estoíco Panécio.

²⁷⁵ Uma vez que temia a crítica dos romanos mais doutos (cf. *De oratore* II, 25), Lucílio teria dito que escrevia suas sátiras para os provinciais. Não se deve, no entanto, considerar tais povos ignorantes, dado o desejo de Lucílio, citado acima, de não ser lido nem pelos muito doutos, nem pelos completamente ignorantes.

²⁷⁶ Referência ao *De uirtute* de Bruto, obra que não foi conservada. Sêneca cita essa obra na *Consolatio ad Heluiam* 9, 4.

Sed ex eo credo quibusdam usu uenire ut abhorreant a Latinis, quod inciderint in inculta quaedam et horrida, de malis Graecis Latine scripta deterius. Quibus ego assentior, dum modo de isdem rebus ne Graecos quidem legendos putent. Res uero bonas uerbis electis grauius ornatique dictas quis non legat, nisi qui se plane Graecum dici uelit, ut a Scaeuola est praetore salutatus Athenis Albucius? 9 Quem quidem locum cum multa uenustate et omni sale <tractauit> idem Lucilius, apud quem praeclare Scaeuola:

*“Graecum te, Albuci, quam Romanum atque Sabinum,
municipem Ponti, Tritani, centurionum,
praeclarorum hominum ac primorum signiferumque,
maluisti dici. Graece ergo praetor Athenis,
id quod maluisti, te, cum ad me accedis, saluto:*

Ἥλαίπε, ’inquam, ’Tite!’ Lictores, turma omnis cohorsque:

Ἥλαίπε, Tite!’ Hinc hostis mi Albucius, hinc inimicus.”

10 *Sed iure Mucius. Ego autem mirari <satis> non queo unde hoc sit tam insolens domesticarum rerum fastidium. Non est omnino hic docendi locus; sed ita sentio et saepe*

Mas, creio que é por isto que sucede a alguns desgostar dos textos latinos: o fato de que conheceram ao acaso alguns de estilo rude e grosseiro, escritos a partir de textos gregos de má qualidade, de um modo ainda pior em latim. Com esses eu concordo, contanto que julguem que nem sequer os textos gregos se devam ler a respeito desses mesmos assuntos. Entretanto, quem não leria coisas bem ditas, grave e elegantemente, por meio de palavras seletas? A não ser quem deseja ser considerado perfeitamente grego, assim como foi saudado Albúcio²⁷⁷ pelo pretor Cévola²⁷⁸ em Atenas. 9 E esse episódio o mesmo Lucílio contou com muito encanto e todo seu sarcasmo; em sua obra Cévola diz brilhantemente:

“Grego ser chamado, Albúcio, tu preferiste a romano e a sabino,
A compatriota de Pôncio e de Tritânio²⁷⁹, dos centuriões,
Dos mais ilustres varões, dos primeiros soldados, dos que levam
[as insígnias.

Em grego, então, eu, o pretor em Atenas, porque preferiste,
Ao te aproximares de mim, assim te saúdo:

‘Χαῖρε²⁸⁰,’ digo eu, ‘Tito!’ Os litores, todo o batalhão e a coorte:

‘Χαῖρε , Tito!’ Desde então meu inimigo, Albúcio, desde então

[meu desafeto!”

10 E Múcio tinha razão. Quanto a mim, não posso deixar de indagar com espanto de onde poderia vir esse desdém tão insólito pelas coisas domésticas. Esta não é, absolutamente,

²⁷⁷ Tito Albúcio, condenado por concussão após ter governado a Sardenha, exilou-se em Atenas a partir de 133 a.C. Dizia-se grego por escolha. Consta ainda que foi seguidor do epicurismo.

²⁷⁸ Trata-se de Quinto Múcio Cévola, famoso juriconsulto, mestre de Cícero, que foi cônsul em 117 a.C.

²⁷⁹ Tito Pôncio, um centurião, era renomado por sua força física (cf. *De senectute* 33). Tritânio foi um gladiador.

*disserui, Latinam linguam non modo <non> inopem, ut uulgo putarent, sed locupletiore
etiam esse quam Graecam. Quando enim nobis, uel dicam aut oratoribus bonis aut poetis,
postea quidem quam fuit quem imitarentur, ullus orationis uel copiosae uel elegantis ornatus
defuit?*

*IV Ego uero, quoniam forensibus operis, laboribus, periculis non deseruisse mihi
uidear praesidium in quo a populo Romano locatus sum, debeo profecto, quantumcumque
possum, in eo quoque elaborare ut sint opera, studio, labore meo doctiores ciues mei, nec
cum istis tantopere pugnare qui Graeca legere malint, modo legant illa ipsa, ne simulent, et
iis seruire qui uel utrisque litteris uti uelint uel, si suas habent, illas non magnopere
desiderent.*

*11 Qui autem alia malunt scribi a nobis aequi esse debent, quod et scripta multa sunt, sic ut
plura nemini e nostris, et scribentur fortasse plura, si uita suppetet; et tamen, qui diligenter
haec quae de philosophia litteris mandamus legere adsueuerit, iudicabit nulla ad legendum
his esse potiora. Quid est enim in uita tantopere quaerendum quam cum omnia in
philosophia, tum id quod his libris quaeritur, qui sit finis, quid extremum, quid ultimum, quo
sint omnia bene uiuendi recteque faciendi consilia referenda, quid sequatur natura ut
summum ex rebus expetendis, quid fugiat ut extremum malorum? Qua de re cum sit inter
doctissimos summa dissensio, quis alienum putet eius esse dignitatis quam mihi quisque
tribuat quid in omni munere uitae optimum et uerissimum sit exquirere? 12 An partus ancillae*

²⁸⁰ Χαῖρε: “salve!”, uma maneira grega de saudar.

ocasião para se demonstrar, mas penso desta forma e muitas vezes argumentei a respeito: a língua latina não só não é pobre, como de ordinário consideram, mas é ainda mais rica que a grega. Quando, com efeito, pelo menos depois que houve um modelo a que imitássemos, faltou a nós, bons oradores e poetas, algum ornato para um discurso copioso ou elegante?

IV Eu, de minha parte, uma vez que em meio aos trabalhos, às fadigas, aos processos do fórum, não me parece que tenha abandonado o posto em que fui colocado pelo povo romano, devo daqui por diante, sem dúvida, quanto mais puder, nisto também me empenhar: que, com o meu trabalho, dedicação e esforço, tornem-se mais instruídos meus concidadãos. E não me digladiar de tal modo com esses que preferem ler os gregos (contanto que leiam, que não finjam), mas sim servir aos que assim queiram se utilizar de ambas as línguas, ou, se só possuem a sua própria, não tenham necessidade daquela.

11 Os que, por outro lado, preferem que escrevamos coisa diversa, devem ser razoáveis, pois muito foi escrito por nós, assim como ninguém dentre os nossos escreveu e, talvez, mais será escrito, se nossa vida for suficiente. Todavia, aquele que se habituar a ler cuidadosamente o que acerca da filosofia confiamos às letras, julgará não haver leitura alguma preferível a esta. Pois o que se deve de tal modo buscar na vida senão o que se busca tanto na filosofia em seu todo, quanto nestes livros sobretudo: qual é o fim²⁸¹, o que é extremo, o que é último, para onde se deve reportar todo desígnio de viver bem e agir com retidão; o que a natureza persegue como o supremo dentre as coisas a serem buscadas e o que ela evita como o extremo dos males? E uma vez que a respeito desse assunto há entre os mais sábios enorme discordância, quem consideraria impróprio do prestígio que a mim cada qual atribui investigar o que é o melhor e o mais verdadeiro em todas as ocupações da vida? 12 Se o filho de uma

sitne in fructu habendus, disseretur inter principes ciuitatis, P. Scaeuolam M'. que Manilium, ab iisque M. Brutus dissentiet (quod et acutum genus est et ad usus ciuium non inutile, nosque ea scripta reliquaue eiusdem generis et legimus libenter et legemus), haec quae uitam omnem continent neglegentur? Nam, ut sint illa uendibilia, haec uberiora certe sunt. Quamquam id quidem licebit iis existimare qui legerint. Nos autem hanc omnem quaestionem de finibus bonorum et malorum fere a nobis explicatam esse his litteris arbitramur, in quibus, quantum potuimus, non modo quid nobis probaretur sed etiam quid a singulis philosophiae disciplinis diceretur persecuti sumus.

V 13 *Vt autem a facillimis ordiamur, prima ueniat in medium Epicuri ratio, quae plerisque notissima est. Quam a nobis sic intelleges expositam ut ab ipsis qui eam disciplinam probant non soleat accuratius explicari; uerum enim inuenire uolumus, non tamquam aduersarium aliquem conuincere. Accurate autem quondam a L. Torquato, homine omni doctrina erudito, defensa est Epicuri sententia de uoluptate, a meque ei responsum, cum*

²⁸¹ Conceito central na discussão do *De finibus*. Refere-se ao que o homem deve almejar como fim último da vida, o bem supremo, em vista do que tudo o mais deve ser buscado. Ver comentários à tradução e estudo

criada deve ou não ser contado entre os bens que foram produzidos será discutido pelos primeiros desta cidade, Públio Cévola e Mânio Manílio, dos quais Marco Bruto discordará (gênero de assunto que não só é profundo como de não pouca utilidade para o proceder dos cidadãos; e nós lemos e leremos de bom grado tais escritos e outros do mesmo gênero)²⁸². Mas e quanto a estes assuntos que abrangem toda a vida, deveríamos deixá-los de lado? Ora, ainda que aqueles estejam em maior conta, estes são certamente mais fecundos. No entanto, é a quem tiver lido, por certo, que será deixado avaliar tal coisa. Quanto a nós, consideramos que a questão sobre os fins dos bens e dos males foi por nós desenvolvida quase que completamente nestas páginas, onde, tanto quanto pudemos, não somente buscamos expressar nosso modo de pensar, mas ainda o que foi dito por cada escola de filosofia.

V 13 Mas, para começarmos pelo mais fácil, que se apresente, em primeiro lugar, o sistema de Epicuro, que é o mais conhecido da grande maioria e que tu entenderás ter sido exposto por nós de um modo tal que nem mesmo por aqueles que aprovam tais ensinamentos costuma ser desenvolvido de forma mais acurada. Pois é a verdade que queremos alcançar e não refutar alguém tal qual um adversário. Ora, acuradamente, certo dia, Lúcio Torquato²⁸³, homem versado na totalidade da doutrina, defendeu o pensamento de Epicuro acerca do prazer, e eu lhe respondi, estando presente à discussão Caio Triário²⁸⁴, jovem sobremaneira

introdutório.

²⁸² Públio Múcio Cévola, cônsul em 133, e Mânio Manílio, cônsul em 149 a.C., teriam escrito sobre questões jurídicas obras hoje perdidas. Já Marco Júnio Bruto, que teria escrito sobre direito textos hoje perdidos, é homônimo daquele a quem é endereçado o *De finibus*. A questão aqui apontada se fundamenta sobre o princípio de que o escravo não tem personalidade jurídica. Eis o problema (cf. Annas, *On moral ends*, 2001, p. 7): se uma escrava que pertence a um certo proprietário é alugada a um outro e, durante o período de vigência do contrato, tem um filho, este filho deve ser contado entre os bens produzidos, ou seja, deve pertencer a quem usufrui da escrava (assim como uma ânfora de azeite que se tenha produzido, por exemplo), ou deve pertencer ao proprietário original? Cévola e Manílio sustentariam a primeira alternativa e Bruto, a segunda (cf. Marinone, *I termini estremi del bene e del male*, 1976, p. 83).

²⁸³ Ver estudo introdutório e comentários à tradução.

²⁸⁴ Ver estudo introdutório e comentários à tradução.

C. Triarius, in primis grauis et doctus adulescens, ei disputationi interesset. 14 Nam cum ad me in Cumanum salutandi causa uterque uenisset, pauca primo inter nos de litteris, quarum summum erat in utroque studium, deinde Torquatus, "Quoniam nacti te", inquit, "sumus aliquando otiosum, certe audiam quid sit quod Epicurum nostrum non tu quidem oderis, ut fere faciunt qui ab eo dissentiunt, sed certe non probes, eum quem ego arbitror unum uidisse uerum maximisque erroribus animos hominum liberauisse et omnia tradidisse quae pertinerent ad bene beateque uiuendum. Sed existimo te, sicut nostrum Triarium, minus ab eo delectari quod ista Platonis, Aristoteli, Theophrasti orationis ornamenta neglexerit. Nam illud quidem adduci uix possum, ut ea quae senserit ille tibi non uera uideantur."

15 "Vide quantum", inquam, "fallare, Torquate. Oratio me istius philosophi non offendit; nam et complectitur uerbis quod uult et dicit plane, quod intellegam; et tamen ego a philosopho, si adferat eloquentiam, non asperner, si non habeat, non admodum flagitem. Re mihi non aequae satisfacit, et quidem locis pluribus. Sed quot homines, tot sententiae; falli igitur possumus."

"Quam ob rem tandem", inquit, "non satisfacit? Te enim iudicem aequum puto, modo quae dicat ille bene noris."

16 "Nisi mihi Phaedrum", inquam, "mentitum aut Zenonem putas, quorum utrumque audiui, cum mihi nihil sane praeter sedulitatem probarent, omnes mihi Epicuri sententiae

grave e bem instruído. 14 Pois tendo ambos vindo a Cumas²⁸⁵, em visita a mim, primeiramente conversamos um pouco entre nós a respeito de obras literárias, cujo interesse era imenso em ambos; em seguida, Torquato disse: “Já que enfim te encontramos desfrutando do ócio, certamente gostaria de ouvir por que é que tu por certo não abominas nosso Epicuro, como de costume fazem os que dele discordam, mas certamente não o aprovas, ele que eu julgo ser o único a ter visto a verdade e ter libertado as almas dos homens dos maiores erros e ter ensinado tudo que diz respeito a viver bem e feliz. Na verdade, estimo que tu, assim como nosso Triário, menos te agradas dele pelo fato de ter negligenciado esses ornamentos de discurso presentes em Platão, Aristóteles e Teofrasto. Pois isto, de fato, com dificuldade posso ser levado a considerar: que seus pensamentos não te pareçam verdadeiros.”

15 “Vê, Torquato”, disse eu, “o quanto te enganas. O discurso desse filósofo não me desagrada, pois tanto exprime com palavras o que deseja, como se expressa claramente de modo a que eu o compreenda; e eu, todavia, não desprezaria a eloquência de um filósofo, caso ele a apresentasse; caso ele não a possuísse, não a exigiria excessivamente. É com relação ao conteúdo que ele igualmente não me satisfaz e, por certo, em diversos pontos. Mas, cada cabeça, uma sentença; então, podemos estar enganados.”

“Por que razão, enfim”, disse ele, “Epicuro não te satisfaz? Considero-te um juiz imparcial, contanto que o que ele diz tu conheças bem.”

16 “A não ser”, disse eu, “que consideres que Fedro²⁸⁶ e Zenão²⁸⁷, aos quais ouvi, mentiram para mim. Uma vez que a mim eles não demonstravam absolutamente nada senão

²⁸⁵ Ver comentários à tradução.

²⁸⁶ Fedro, filósofo epicureu, provavelmente natural de Atenas, viveu de 138 a 70 a.C., aproximadamente. Cícero ouviu-o em Roma por volta de ano 88 a.C. É mencionado, no *De natura deorum* (I, 59), como profundo conhecedor e excelente expositor da doutrina do Jardim.

satis notae sunt. Atque eos quos nominaui cum Attico nostro frequenter audiui, cum miraretur ille quidem utrumque, Phaedrum autem etiam amaret, cotidieque inter nos ea quae audiebamus conferebamus, neque erat umquam controuersia quid ego intellegerem, sed quid probarem.”

VI 17 “*Quid igitur est?*” inquit; “*audire enim cupio quid non probes.*”

“Principio”, inquam, “in physicis, quibus maxime gloriatur, primum totus est alienus: Democritea dicit, perpauca mutans, sed ita ut ea quae corrigere uult mihi quidem deprauare uideatur. Ille atomos quas appellat, id est corpora indiuidua propter soliditatem, censet in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec ultimum nec extremum sit, ita ferri ut concursuionibus inter se cohaerescant, ex quo efficiantur ea quae sint quaeque cernantur omnia; eumque motum atomorum nullo a principio, sed ex aeterno tempore intellegi conuenire. 18 Epicurus autem, in quibus sequitur Democritum, non fere labitur. Quamquam utriusque cum multa non probo, tum illud in primis, quod, cum in rerum natura duo quaerenda sint, unum quae materia sit ex qua quaeque res efficiatur, alterum quae uis sit quae quidque efficiat, de materia disseruerunt, uim et causam efficiendi reliquerunt. Sed hoc commune uitium, illae Epicuri propriae ruinae: censet enim eadem illa indiuidua et solida

²⁸⁷ Zenão, filósofo epicureu natural de Sídón, viveu de 150 a 70 a.C., foi discípulo de Apolodoro e chefe da escola em Atenas, onde Cícero o ouviu entre 79 e 78 a. C. Diferentemente de outros epicureus, Zenão é elogiado por sua clareza e elegância (cf. *De natura deorum* I, 59).

aplicação, são-me conhecidos de modo satisfatório todos os pensamentos de Epicuro. E estes que eu mencionei, freqüentemente os ouvi em companhia de nosso Ático²⁸⁸, uma vez que, por certo, ele admirava ambos; para com Fedro, no entanto, tinha inclusive afeição pessoal. E todos os dias, cotejávamos entre nós aquilo que ouvíamos, e jamais havia controvérsia quanto ao que eu compreendia, mas sim quanto ao que aprovava.”

VI 17 “Mas então o quê?”, disse ele, “Desejo, sem dúvida, ouvir o que não aprovas”.

“No que diz respeito ao princípio”²⁸⁹, disse eu, “na física, da qual ele sobretudo se vangloria, em primeiro lugar, tudo vem de outrem. Diz coisas de Demócrito²⁹⁰, com pouquíssimas alterações, mas de um tal modo que aquilo que ele quer corrigir, parece, ao menos a mim, distorcer. O que aquele chama de átomos, isto é, corpos indivisíveis por causa de sua solidez, considera que, em um vazio infinito, no qual não haveria nada nem mais alto, nem mais baixo, nem médio, nem mais interno, nem mais externo, de tal modo são levados, que pelo encontro entre si se uniriam, a partir do que seriam produzidas as coisas que existem e tudo o que se vê; e este movimento deve-se entender que não tem um princípio, mas é de existência eterna. 18 Quanto a Epicuro, naquilo que segue Demócrito, quase não comete deslize. Embora eu não aprove muitas coisas de ambos, sobretudo isto eu desaprovo: uma vez que dupla é a investigação com relação à natureza das coisas – por um lado, buscar qual seja a matéria a partir da qual cada coisa é produzida; por outro, qual seja a força que produz cada uma –, discorreram a respeito da matéria, com a força e com a causa eficiente não se importaram. Mas esse é o defeito comum aos dois; eis a ruína que é só de Epicuro: ele considera, de fato, que aqueles mesmos corpos sólidos e indivisíveis são levados para baixo

²⁸⁸ Tito Pompônio Ático, grande amigo de Cícero. Residindo em Atenas, manteve com o autor do *De finibus* extensa correspondência. A ele Cícero dedicou seus *De senectute* e *De amicitia*.

²⁸⁹ A expressão parece referir-se à primeira parte da filosofia: a física (ver comentários à tradução).

corpora ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum. 19 Deinde ibidem homo acutus, cum illud occurreret, si omnia deorsus e regione ferrentur et, ut dixi, ad lineam, numquam fore ut atomus altera alteram posset attingere +itaque+ attulit rem commenticiam: declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus; ita effici complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi, quaeque in eo essent. Quae cum tota res <est> ficta pueriliter, tum ne efficit <quidem> quod uult. Nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur (ait enim declinare atomum sine causa; quo nihil turpius physico quam fieri quicquam sine causa dicere) et illum motum naturalem omnium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem locum petentium sine causa eripuit atomis; nec tamen id, cuius causa haec finxerat adsecutus est. 20 Nam si omnes atomi declinabunt, nullae umquam cohaerescunt, siue aliae declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur, primum erit hoc quasi prouincias atomis dare, quae recte, quae oblique ferantur, deinde eadem illa atomorum (in quo etiam Democritus haeret) turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit. Ne illud quidem physici, credere aliquid esse minimum; quod profecto numquam putauisset, si a Polyaeno, familiari suo, geometricam discere maluisset quam illum etiam ipsum dedocere. Sol Democrito magnus uidetur, quippe homini erudito in geometriaque perfecto,

²⁹⁰ Demócrito, natural de Abdera, cidade da Trácia, viveu 460 a 350 a.C., aproximadamente. Como se pode ler no texto de Cícero, mais abaixo, explicava a natureza por meio de unidades materiais indivisíveis, os átomos.

por seu próprio peso segundo uma linha perpendicular, e que este é o movimento natural de todos os corpos. 19 Em seguida, então, quando lhe ocorreu que, se todas as coisas deixam-se levar para baixo em linha reta e, como ele disse, perpendicularmente, jamais um átomo haveria de poder tocar um outro, o homem perspicaz criou um expediente fantasioso e, assim, afirmou que o átomo sofre um desvio pequeníssimo, em relação ao qual nada poderia ser menor, e assim se produziriam as associações, os ajuntamentos e conglomerados de átomos entre si, a partir do que se produziria o mundo e todas as partes do mundo e aquilo que nele se encontra. Coisa que, uma vez que foi toda inventada de maneira pueril, nem mesmo produz o que ele deseja. Pois também o próprio desvio é inventado a seu capricho (ele afirma, de fato, que o átomo se desvia sem uma causa, e nada é mais vergonhoso a um físico do que dizer que algo acontece sem uma causa), e aquele movimento natural de todos os corpos pesados, como ele próprio estabeleceu, em linha reta e tendendo ao lugar mais baixo, arrebatou aos átomos sem uma causa e, todavia, não alcançou aquilo para cujo fim inventara tais coisas. 20 Ora, se todos os átomos se desviarem, nenhum jamais se unirá a outro; por outro lado, se uns se desviarem e outros, por sua tendência natural, deixarem-se ir em linha reta, primeiramente isto seria conceder como que províncias aos átomos: uns deixar-se-iam ir em linha reta, outros obliquamente. Além disso (e nisto também Demócrito se embaraça), aquele mesmo turbulento concurso dos átomos não seria capaz de produzir esta bela ordenação do mundo. Nem mesmo isto de acreditar que haja algo mínimo é próprio de um físico, o que jamais teria pensado, sem dúvida, se de Polieno, seu amigo, tivesse preferido aprender geometria a fazer com que inclusive ele próprio a desaprendesse.²⁹¹ O Sol é grande na opinião de Demócrito, este

²⁹¹ Polieno, geômetra de Lâmpsaco, teria declarado, sob a influência do pensamento de Epicuro, que a geometria é falsa. Citamos *Academica*, II, 106: *Polyaenus, qui magnus mathematicus fuisse dicitur, is posteaquam Epicuro adsentiens totam geometriam falsam esse credidit*, ou seja, “Polieno, que, dizem, foi um grande matemático, depois que passou a concordar com Epicuro, acreditou ser a geometria inteiramente falsa”.

huic pedalis fortasse; tantum enim esse censet quantus uidetur, uel paulo aut maiorem aut minorem. **21** Ita quae mutat ea corrumpit, quae sequitur sunt tota Democriti, atomi, inane, imagines, quae εἶδωλα nominant, quorum incursione non solum uideamus sed etiam cogitemus; infinitio ipsa, quam ἀπειρίαν uocant, tota ab illo est, tum innumerabiles mundi qui et oriantur et intereant cotidie. Quae etsi mihi nullo modo probantur, tamen Democritum laudatum a ceteris, ab hoc qui eum unum secutus esset, nollem uituperatum.

VII 22 Iam in altera philosophiae parte, quae est quaerendi ac disserendi, quae λογική dicitur, iste uester plane, ut mihi quidem uidetur, inermis ac nudus est. Tollit definitiones; nihil de diuidendo ac partiendo docet; non quo modo efficiatur concludaturque ratio tradit, non qua uia captiosa soluantur, ambigua distinguantur ostendit; iudicia rerum in sensibus ponit, quibus si semel aliquid falsi pro uero probatum sit, sublatum esse omne iudicium ueri et falsi putat. ***

*** **23** Confirmat autem illud uel maxime quod ipsa natura, ut ait ille, sciscat et probet, id est uoluptatem et dolorem. Ad haec et quae sequamur et quae fugiamus refert omnia. Quod quamquam Aristippi est a Cyrenaicisque melius liberiusque defenditur, tamen eius modi esse

certamente um homem instruído e excelente em geometria; para Epicuro, teria talvez um pé de diâmetro; considera-o, então, ser do tamanho que é visto, ou um pouco maior ou menor.

21 Dessa forma, o que ele altera, estraga, o que segue, é tudo de Demócrito: os átomos, o vazio, as imagens, que denominam εἶδωλα, por cujo choque não só podemos ver, mas ainda pensar. A própria extensão infinita, que chamam ἀπειρίαν, vem toda daquele; além disso, os inumeráveis mundos que se originariam e pereceriam todos os dias. E embora tais coisas não me pareçam prováveis²⁹² de modo algum, contudo não desejaria que Demócrito, louvado pelos demais, fosse detratado por quem seguira somente a ele.

VII 22 Já na outra parte da filosofia, que é a do investigar e do discorrer sobre algo e que é chamada de λογική, esse vosso filósofo, como a mim ao menos parece, está completamente inerte e indefeso. Ele suprime as definições; nada ensina sobre o dividir e o dispor em partes; não dá lições sobre o modo pelo qual se produz e se conclui um raciocínio, não mostra por que método se resolvem os argumentos capciosos e se distinguem as ambigüidades. A capacidade de julgar as coisas, ele a fundamenta nos sentidos, e se por eles alguma vez algo falso for aceito como verdadeiro, considera estar suprimida toda a capacidade de julgar entre verdadeiro e falso.

[...] provável lacuna

23 Por outro lado, assegura isto como o mais firme, o que a própria natureza, como ele diz, estabelece e demonstra, isto é: o prazer e a dor. A estes ele refere não só tudo o que devemos perseguir, como tudo o que devemos evitar. O que, embora venha de Aristipo e pelos cirenaicos²⁹³ seja mais bem e mais abertamente defendido, julgo ser de uma tal sorte

²⁹² Segundo o conceito de *probabile*, tratado no estudo introdutório.

²⁹³ Aristipo, que viveu no século IV a.C., teria travado contato com Sócrates em Atenas. Era natural da cidade de Cirene, no norte da África; por isso, a escola que fundou é denominada “cirenaica”. Há dúvida, todavia, quanto a se foi ele mesmo ou um neto, homônimo seu, quem fundou tal escola. De qualquer forma, os cirenaicos

iudico ut nihil homine uideatur indignius; ad maiora enim quaedam nos natura genuit et conformauit, ut mihi quidem uidetur. Ac fieri potest ut errem; sed ita prorsus existimo, neque eum Torquatum qui hoc primus cognomen inuenit aut torquem illum hosti detraxisse ut aliquam ex eo perciperet corpore uoluptatem aut cum Latinis tertio consulatu conflixisse apud Vesperim propter uoluptatem. Quod uero securi percussit filium, priuauisse se etiam uidetur multis uoluptatibus, cum ipsi naturae patrioque amori praetulerit ius maiestatis atque imperi.

24 Quid? T. Torquatus, is qui consul cum Cn. Octauio fuit, cum illam seueritatem in eo filio adhibuit, quem in adoptionem D. Silano emancipauerat ut eum, Macedonum legatis accusantibus quod pecunias praetorem in prouincia cepisse arguerent, causam apud se dicere iuberet, neque ex utraque parte audita pronuntiaret eum non talem uideri fuisse in imperio quales eius maiores fuissent, et in conspectum suum uenire uetuit, numquid tibi uidetur de uoluptatibus suis cogitauisse?

Sed ut omittam pericula, labores, dolorem etiam quem optimus quisque pro patria et pro suis suscipit, ut non modo nullam capiet sed etiam praetereat omnes uoluptates, dolores

que nada parece mais indigno do homem, pois para certas coisas maiores a natureza nos gerou e nos deu forma, como a mim ao menos parece. E pode até ser que eu esteja enganado, mas é precisamente assim que penso: o Torquato que por primeiro ganhou esse sobrenome²⁹⁴ não arrancou o célebre colar ao inimigo a fim de que com isso experimentasse algum prazer corporal, nem, em seu terceiro consulado, confrontou-se com os latinos junto ao Vésere com vistas ao prazer. Quanto, de fato, a ter golpeado seu filho com a machadinha²⁹⁵, parece inclusive ter se privado de muitos prazeres, quando à própria natureza e ao amor paterno antepôs os direitos da autoridade civil e do comando militar.

24 O quê? Tito Torquato, que foi cônsul juntamente com Gneu Otávio, ao ter empregado célebre exemplo de severidade contra esse filho que emancipara para ser adotado por Décio Silano, quando, estando a acusarem-no os embaixadores da Macedônia, inculcando-o de ter se apoderado de somas de dinheiro quando era pretor na província, ordenou que a causa fosse defendida junto a si e, do que ouvira de ambas as partes, declarou que ele não parecia ter se portado na magistratura tal qual seus antepassados e proibiu-o de vir a sua presença, acaso te parece ter ele pensado em seus próprios prazeres?²⁹⁶

Mas, deixando de lado os riscos, as fadigas e até a dor que cada um dos melhores homens toma sobre si em favor da pátria e dos seus, a ponto de não apenas não lhe apetecer

levar em conta as consequências que dele decorrem.

²⁹⁴ Tito Mânlio Torquato, chamado de *Imperiosus*, foi cônsul três vezes no século IV e era renomado por sua extrema severidade e pelo extremo rigor com que impunha a disciplina. Ganhou o sobrenome *Torquatus* por ter arrancado o colar (*torquis*), como troféu, a um gaulês inimigo que matou em uma luta homem-a-homem no ano de 361 a.C., fato que é aqui mencionado por Cícero.

²⁹⁵ No ano de 340 a.C, em seu terceiro consulado, o antigo Torquato comandou a vitória dos romanos sobre os latinos próximo ao rio Vésere. Nessa campanha, ordenou a execução de seu próprio filho, que desobedecera a suas ordens e aceitara um duelo contra um soldado da cavalaria. A expressão “golpear com a machadinha”, remete a um dos símbolos do poder coercitivo das autoridades romanas, a machadinha (*securis*), para se referir à execução do réu por decapitação.

²⁹⁶ Tito Mânlio Torquato e Gneu Otávio foram cônsules em 165 a.C. A severa atitude de Tito, mencionada por Cícero, ocorreu em 141 a.C. Após a acusação feita contra o filho, que se tornara, por conta da adoção, Décio Júnio Silano, Tito obteve do senado permissão para conduzir pessoalmente o processo. Fiel à tradição de

denique quosuis suscipere malit quam deserere ullam officii partem, ad ea quae hoc non minus declarant sed uidentur leuiores, ueniamus. 25 Quid tibi, Torquate, quid huic Triario litterae, quid historiae cognitioque rerum, quid poetarum euolutio, quid tanta tot uersuum memoria uoluptatis adfert? Nec mihi illud dixeris: 'Haec enim ipsa mihi sunt uoluptati, et erant illa Torquatis.' Numquam hoc ita defendit Epicurus neque Metrodorus aut quisquam eorum qui aut saperet aliquid aut ista didicisset. Et quod quaeritur saepe, cur tam multi sint Epicurei, sunt aliae quoque causae, sed multitudinem haec maxime adlicit, quod ita putant dici ab illo, recta et honesta quae sint, ea facere ipsa per se laetitiam, id est uoluptatem. Homines optimi non intellegunt totam rationem euertere, si ita res se habeat. Nam si concederetur, etiamsi ad corpus nihil referatur, ista sua sponte et per se esse iucunda, per se esset et uirtus et cognitio rerum, quod minime ille uult, expetenda.

26 Haec igitur Epicuri non probo", inquam. "De cetero uellem equidem aut ipse doctrinis fuisset instructor (est enim, quod tibi ita uideri necesse est, non satis politus iis artibus quas qui tenent eruditi appellantur), aut ne deterruisset alios a studiis. Quamquam te quidem uideo minime esse deterritum."

VIII Quae cum dixissem, magis ut illum prouocarem quam ut ipse loquerer, tum Triarius leniter arridens: "Tu quidem", inquit, "totum Epicurum paene e philosophorum choro

algum prazer, mas inclusive preterir todos e, por fim, preferir suportar dores, quais sejam elas, a abandonar alguma parte de seu dever, passemos a coisas que não menos tornam isso manifesto, mas que parecem ser menos importantes: 25 o que para ti, Torquato, o que para este Triário as obras literárias, o que as obras de história e o conhecimento das coisas²⁹⁷, o que a leitura de poetas, o que tão vasta memória de tantos versos traz de prazeroso? E não me digas isto: ‘Ora, tais coisas são em si mesmas um prazer para mim, e aquelas o eram para os Torquatos’. Jamais defendeu tal idéia Epicuro, nem Metrodoro²⁹⁸ ou algum dentre os que ou tivessem algum tino, ou tivessem aprendido a doutrina. E quanto ao que amiúde se pergunta: por que há tantos epicureus, há outras causas também, mas esta sobretudo alicia a multidão: pensam que foi dito por ele que o que é reto e honroso produz por si próprio a alegria, ou seja, o prazer. Essa boa gente não compreende que todo o sistema cai por terra caso se tome a questão dessa forma. Pois, se fosse concedido serem tais coisas espontaneamente e por si agradáveis, ainda que em nada se refiram ao corpo, tanto a virtude quanto o conhecimento das coisas deveriam ser buscados por si mesmos, que é o que ele menos pretende. 26 Eis, então, o que não aprovo em Epicuro. Quanto ao mais, gostaria, sem dúvida, ou que ele próprio tivesse sido mais bem provido de instrução (pois ele, é forçoso que reconheças, não se aperfeiçoou no conjunto de conhecimentos por cuja posse alguém é chamado erudito), ou que não tivesse afastado os outros dos estudos. Muito embora, tu, sem dúvida, não penso teres sido afastado absolutamente.”

VIII Tendo eu dito isso mais a fim de provocá-lo, do que para que falasse por mim mesmo, então Triário, com leve sorriso, disse: “Tu, por certo, subtraíste Epicuro quase que

suicidou-se em seguida e o pai recusou-se a assistir ao funeral.

²⁹⁷ *Conhecimento das coisas*: A vaga expressão utilizada por Cícero, *cognitio rerum*, faz menção, provavelmente, à física.

sustulisti. Quid ei reliquisti, nisi te, quoquo modo loqueretur, intellegere quid diceret? Aliena dixit in physicis nec ea ipsa quae tibi probarentur; si qua in iis corrigere uoluit, deteriora fecit. Disserendi artem nullam habuit. Voluptatem cum summum bonum diceret, primum in eo ipso parum uidit, deinde hoc quoque alienum; nam ante Aristippus, et ille melius. Addidisti ad extremum etiam indoctum fuisse.”

27 “Fieri”, inquam, “Triari, nullo pacto potest ut non dicas quid non probes eius a quo dissentias. Quid enim me prohiberet Epicureum esse, si probarem quae ille diceret, cum praesertim illa perdiscere ludus esset? Quam ob rem dissentientium inter se reprehensiones non sunt uituperandae: maledicta, contumeliae, tum iracundiae contentiones concertationesque in disputando pertinaces indignae philosophia mihi uideri solent.”

28 Tum Torquatus: “Prorsus”, inquit, “assentior; neque enim disputari sine reprehensione, nec cum iracundia aut pertinacia recte disputari potest. Sed ad haec, nisi molestum est, habeo quae uelim.”

“An me”, inquam, “nisi te audire uellem, censes haec dicturum fuisse?”

“Vtrum igitur percurri omnem Epicuri disciplinam placet, an de una uoluptate quaeri, de qua omne certamen est?”

“Tuo uero id quidem”, inquam, “arbitratu.”

“Sic faciam igitur”, inquit: “unam rem explicabo, eamque maximam; de physicis alias, et quidem tibi et declinationem istam atomorum et magnitudinem solis probabo et Democriti errata ab Epicuro reprehensa et correcta permulta. Nunc dicam de uoluptate, nihil scilicet

²⁹⁸ Metrodoro, natural de Lâmpsaco, viveu de 330 a 277 a.C. Discipulo e amigo querido de Epicuro, teria escrito diversos tratados, a maioria em polémica com outras escolas. Apenas fragmentos restaram.

completamente do coro dos filósofos. O que deixaste a ele senão que, qualquer que seja o modo pelo qual se expressa, tu o compreendes? Na física, enunciou idéias alheias e nem precisamente essas que tu poderias aprovar; se algo nela quis corrigir, tornou pior. A arte da exposição, ele absolutamente não a possuía; o prazer, ao afirmar que é o sumo bem, primeiramente, mesmo aí enxergou bem pouco; por fim, também isso vem de um outro, pois Aristipo o dissera antes, e melhor. Acrescentaste, ao fim, que era inclusive falto de instrução.”

27 “De modo algum, Triário”, disse eu, “pode ocorrer que não digas o que não aprovas naquele de quem discordas. Ora, o que me impediria de ser epicureu, se aprovasse o que ele dizia? Ainda mais que aprofundar-se em tais coisas seria divertido. Por isso, as críticas dos que discordam entre si não devem ser censuradas; as ofensas, os ultrajes, assim como os arrebatamentos, as contendas e altercações encarniçadas em uma discussão costumam me parecer indignas da filosofia.”

28 Então, disse Torquato: “concordo inteiramente, pois não se pode bem discutir sem críticas, nem com iracúndia ou obstinação discutir adequadamente. Mas quanto a isto, se não for inoportuno, tenho algo a dizer.

“Porventura”, disse eu, “se não quisesse te ouvir, pensas que teria dito tais coisas?”

“Então”, disse ele, “desejas percorrer rapidamente toda a doutrina de Epicuro, ou investigar unicamente sobre o prazer, em que está toda a peleja?”

“Isso, por certo, conforme a tua decisão”.

“Assim farei, então”, disse ele. “Desenvolverei uma questão apenas, a principal; quanto à física, em outra ocasião, e, por certo, demonstrar-te-ei tanto esse desvio dos átomos quanto a grandeza do Sol e os erros de Demócrito, que são muitos, criticados e corrigidos por Epicuro.

noui, ea tamen quae te ipsum probaturum esse confidam.”

“Certe”, inquam, “pertinax non ero tibi, si mihi probabis ea quae dices, libenter adsentiar.”

29 “Probabo”, inquit, “modo ista sis aequitate quam ostendis. Sed uti oratione perpetua malo quam interrogare aut interrogari.”

“Vt placet”, inquam.

Tum dicere exorsus est.

IX “Primum igitur”, inquit, “sic agam ut ipsi auctori huius disciplinae placet: constituam quid et quale sit id de quo quaerimus, non quo ignorare uos arbitrer, sed ut ratione et uia procedat oratio. Quaerimus igitur quid sit extremum et ultimum bonorum, quod omnium philosophorum sententia tale debet esse ut ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam. Hoc Epicurus in uoluptate ponit, quod summum bonum esse uult, summumque malum dolorem, idque instituit docere sic: 30 omne animal, simul atque natum sit, uoluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et, quantum possit, a se repellere, idque facere nondum deprauatum, ipsa natura incorrupte atque integre iudicante. Itaque negat opus esse ratione neque disputatione quam ob rem uoluptas expetenda, fugiendus dolor sit: sentiri haec putat, ut calere ignem, niuem esse albam, dulce mel, quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare, tantum satis esse admonere. Interesse enim inter argumentum conclusionemque rationis et inter mediocrem animaduersionem atque admonitionem: altera occulta quaedam et quasi inuoluta aperiri,

Agora não falarei sobre o prazer nada de novo, sem dúvida, contudo, coisas que, estou certo, tu próprio hás de aprovar.”

“Certamente”, disse eu, “não te serei obstinado demais. Se aprovar o que disseres, assentirei de bom grado.”

29 “Obterei tua aprovação”, disse ele, “contanto que te mantenhas com essa eqüidade que ora demonstras. Mas prefiro fazer uso de um discurso contínuo a perguntas e respostas.

“Como queiras”, disse eu.

Então, deu início ao discurso:

IX “Primeiramente, então”, disse ele, “procederei da forma como ao próprio fundador da escola parece bem: estabelecerei o que e de que tipo seja isto sobre o qual investigamos, não porque vos julgue ignorá-lo, mas para que o discurso avance com razão e método. Investigamos, portanto, qual seja o extremo e último dos bens; o qual, segundo o pensamento de todos os filósofos, deve ser tal que a ele tudo deve referir-se, mas ele próprio a nada. Esse, Epicuro o faz consistir no prazer, o que ele pretende que seja o sumo bem, e o sumo mal, a dor, e isso ele empreendeu demonstrar assim: 30 todo ser animado, logo que nasce, tende ao prazer e dele goza como sumo bem; da dor foge como sumo mal e, o quanto pode, afasta-a de si, e o faz enquanto ainda não foi pervertido e estando sua própria natureza a julgar de maneira não corrompida e íntegra. E assim, afirma que não há necessidade de raciocinar nem de discutir²⁹⁹ qual o motivo para que o prazer deva ser buscado e a dor evitada. Considera que isso nós sentimos, como o fogo ser quente, a neve ser branca, o mel doce; coisas que não é necessário sustentar por raciocínios refinados, é suficiente apenas aplicar-lhes a mente. Pois há diferença entre uma argumentação com conclusão por raciocínios e meramente dirigir a

²⁹⁹ *Discutir* como procedimento filosófico de busca da verdade (*disputatio*).

altera prompta et aperta indicari. Etenim quoniam detractis de homine sensibus reliqui nihil est, necesse est, quid aut ad naturam aut contra sit a natura ipsa iudicari. Ea quid percipit aut quid iudicat, quo aut petat aut fugiat aliquid, praeter uoluptatem et dolorem? 31 Sunt autem quidam e nostris qui haec subtilius uelint tradere et negent satis esse quid bonum sit aut quid malum sensu iudicari, sed animo etiam ac ratione intellegi posse et uoluptatem ipsam per se esse expetendam et dolorem ipsum per se esse fugiendum. Itaque aiunt hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem, ut alterum esse appetendum, alterum aspernandum sentiamus. Alii autem, quibus ego adsentior, cum a philosophis compluribus permulta dicantur cur nec uoluptas in bonis sit numeranda nec in malis dolor, non existimant oportere nimium nos causae confidere, sed et argumentandum et accurate disserendum et rationibus conquisitis de uoluptate et dolore disputandum putant.

X 32 Sed ut perspiciatis unde omnis iste natus error sit uoluptatem accusantium doloremque laudantium, totam rem aperiam eaque ipsa quae ab illo inuentore ueritatis et quasi architecto beatae uitae dicta sunt explicabo. Nemo enim ipsam uoluptatem quia uoluptas sit aspernatur aut odit aut fugit, sed quia consequuntur magni dolores eos qui ratione uoluptatem sequi nesciunt; neque porro quisquam est qui dolorem ipsum quia dolor sit amet, consectetur, adipisci uelit, sed quia non numquam eius modi tempora incidunt ut labore et dolore magnam aliquam quaerat uoluptatem. Vt enim ad minima ueniam, quis

alma, ou aplicar a mente: pela primeira revelam-se coisas ocultas e como que enoveladas, pela outra indicam-se coisas dadas e patentes. Com efeito, uma vez que subtraídos do homem os sentidos, nada há de resto, é forçoso que o que seja conforme ou contra a natureza seja julgado pela própria natureza. E ela, o que percebe, ou o que julga que a faça buscar ou evitar algo senão o prazer e a dor? 31 Há, por um lado, alguns dos nossos, que essas coisas mais sutilmente desejem expor e que neguem ser suficiente julgar pelos sentidos o que seja bom ou o que seja mau, mas ser possível compreender, com a alma inclusive e pela razão, tanto que o prazer é por si próprio algo a ser buscado, quanto a dor por si própria algo a ser evitado. Dessa forma, afirmam haver em nossa alma esta noção, por assim dizer, natural e inata, de modo a sentirmos que a uma coisa devemos tender e da outra fugir. Outros, por sua vez, com os quais concordo, uma vez que por numerosos filósofos muitíssimas coisas são ditas como motivo para que nem o prazer seja contado entre os bens, nem a dor entre os males, não estimam ser oportuno que nos fiemos demasiadamente em nossa causa, mas consideram que se deve argumentar e acuradamente discorrer e, por raciocínios reunidos com diligência, discutir acerca do prazer e da dor.

X 32 Mas, para que entendais de onde nasceu todo esse engano dos que reprovam o prazer e exaltam a dor, tornarei tudo patente e as próprias coisas que foram ditas pelo descobridor da verdade e como que arquiteto da vida feliz eu exporei. Ninguém, de fato, recusa, abomina ou evita o próprio prazer, porque seja prazer, mas porque resultam grandes dores àqueles que não sabem perseguir o prazer com cálculo; nem, ademais, há alguém que à própria dor, porque seja dor, ame, persiga, queira alcançar, mas porque, por vezes, apresentam-se circunstâncias tais, que é pela fadiga e pela dor que ele busca algum grande prazer. Ora, para que me volte a coisas menores, quem dentre nós se submete a algum

nostrum exercitationem ullam corporis suscipit laboriosam, nisi ut aliquid ex ea commodi consequatur? Quis autem uel eum iure reprehenderit qui in ea uoluptate uelit esse quam nihil molestiae consequatur, uel illum qui dolorem eum fugiat quo uoluptas nulla pariatur? **33** At uero eos et accusamus et iusto odio dignissimos ducimus qui blanditiis praesentium uoluptatum deleniti atque corrupti quos dolores et quas molestias excepturi sint, obcaecati cupiditate non prouident, similique sunt in culpa qui officia deserunt mollitia animi, id est laborum et dolorum fuga. Et harum quidem rerum facilis est et expedita distinctio. Nam libero tempore, cum soluta nobis est eligendi optio cumque nihil impedit quominus id quod maxime placeat facere possimus, omnis uoluptas adsumenda est, omnis dolor repellendus. Temporibus autem quibusdam et aut officiis debitis aut rerum necessitatibus saepe eueniet ut et uoluptates repudiandae sint et molestiae non recusandae. Itaque earum rerum hic tenetur a sapiente delectus, ut aut reiciendis uoluptatibus maiores alias consequatur aut perferendis doloribus asperiores repellat.

34 Hanc ego cum teneam sententiam, quid est cur uerear ne ad eam non possim accommodare Torquatos nostros? Quos tu paulo ante cum memoriter, tum etiam erga nos amice et beniuole collegisti, nec me tamen laudandis maioribus meis corrupisti nec segniorem ad respondendum reddidisti. Quorum facta quem ad modum, quaeso, interpretaris? Sicine eos censes aut in armatum hostem impetum fecisse aut in liberos atque in sanguinem suum tam crudelis fuisse, nihil ut de utilitatibus, nihil ut de commodis suis cogitarent? At id ne ferae quidem faciunt, ut ita ruant itaque turbent ut earum motus et impetus quo pertineant

exercício corporal fatigante, senão a fim de que dele obtenha algum proveito? Quem, por outro lado, repreenderia com justiça um homem que deseje encontrar-se em um estado de prazer ao qual nada de pesaroso sobrevenha, ou aquele que evite uma dor da qual nenhum prazer se possa originar? 33 No entanto, reprovamos e temos como os mais merecedores de justa repugnância os que, seduzidos e corrompidos pelos deleites dos prazeres presentes, não prevêem que dores e que males hão de sofrer, cegos que estão pelo desejo; incorrem em falta semelhante os que abandonam os deveres por frouxidão de alma, isto é, por uma fuga das fadigas e dores, e nestes casos é certamente fácil e sem empecilhos a distinção. Pois, em situação de liberdade, quando isenta está nossa faculdade de escolha e quando nada nos impede que façamos aquilo que mais nos agrada, todo prazer deve ser acolhido, toda dor repelida. Mas em certas ocasiões, ou por obrigação aos deveres, ou pelas necessidades das circunstâncias, muitas vezes ocorre que não só prazeres devam ser repudiados, como os pesares não devam ser recusados. E assim, nestes casos, deve se ater o sábio a este critério: que, rejeitando os prazeres, outros maiores ele alcance ou, suportando até o fim as dores, repila as mais ásperas.

34 Atendo-me eu a este modo de pensar, que motivo há para que eu receie não poder a ele conformar o exemplo dos nossos Torquatos, que tu, agora há pouco, não só com fiel memória, como também com amizade e afeto para conosco, evocaste? Todavia, louvando meus ancestrais, não me corrompestes nem me tornaste mais remisso em responder. As ações deles, de que modo, eu te pergunto, tu interpretas? Acaso consideras que eles se arrojavam contra o inimigo armado, ou tão cruéis foram contra os filhos e contra seu próprio sangue, sem pensar em seus interesses, sem pensar no proveito próprio? Ora, nem mesmo os animais de tal maneira se lançam e de tal maneira se agitam em confusão, que seus movimentos e

non intellegamus: tu tam egregios uiros censes tantas res gessisse sine causa? 35 Quae fuerit causa mox uidero: interea hoc tenebo, si ob aliquam causam ista, quae sine dubio praeclara sunt, fecerint, uirtutem iis per se ipsam causam non fuisse. 'Torquem detraxit hosti.' Et quidem se texit, ne interiret. 'At magnum periculum adiit.' In oculis quidem exercitus. 'Quid ex eo est consecutus?' Laudem et caritatem, quae sunt uitae sine metu degendae praesidia firmissima. 'Filius morte multauit.' Si sine causa, nollem me ab eo ortum, tam inopportuno tamque crudeli; sin ut dolore suo sanciret militaris imperi disciplinam exercitumque in grauissimo bello animaduersionis metu contineret, saluti prospexit ciuium, qua intellegebat contineri suam. 36 Atque haec ratio late patet. In quo enim maxime consuevit iactare uestra se oratio, tua praesertim, qui studiose antiqua persequeris, claris et fortibus uiris commemorandis eorumque factis non emolumento aliquo sed ipsius honestatis decore laudandis, id totum eueritur eo delectu rerum quem modo dixi constituto, ut aut uoluptates omittantur maiorum uoluptatum adipiscendarum causa aut dolores suscipiantur maiorum dolorum effugiendorum gratia.

XI 37 *Sed de clarorum hominum factis inlustribus et gloriosis satis hoc loco dictum sit. Erit enim iam de omnium uirtutum cursu ad uoluptatem proprius disserendi locus. Nunc autem explicabo, uoluptas ipsa quae qualisque sit, ut tollatur error omnis imperitorum intellegaturque ea quae uoluptaria, delicata, mollis habeatur disciplina quam grauis, quam continens, quam seuera sit. Non enim hanc solam sequimur quae suauitate aliqua naturam*

arrebatamentos não compreendamos a que visam; tu consideras que homens tão egrégios realizaram tão grandes atos sem uma causa? 35 Qual teria sido a causa, logo examinarei; por enquanto, sustentarei isto: se por alguma causa essas coisas, que sem dúvida são preclaras, eles fizeram, a virtude por si própria não foi a causa para elas. ‘Arrancou o colar ao inimigo’. Mas, por certo, protegeu-se para não perecer. ‘E se expôs a um grande risco’. Mas sob o olhar do exército. ‘O que ele conseguiu com isso?’ Louvor e afeição, que são as mais sólidas fortalezas para uma vida a ser vivida sem medo. ‘Ao filho puniu com a morte’. Se foi sem causa, não desejaria ser descendente de um homem tão intolerante e cruel; mas se para que com sua dor firmasse a disciplina do comando militar e contivesse pelo medo do castigo o exército em uma guerra extremamente dura, proveu à salvação dos concidadãos, da qual compreendia depender a sua. 36 E esse raciocínio se estende à larga. Aquilo que vosso discurso principalmente habituou-se a freqüentar, particularmente o teu – tu que com zelo persegues o passado, rememorando homens célebres e valorosos e seus feitos sem pensar em vantagem, mas exaltando-os pela beleza da própria honradez moral –, cai completamente por terra, estando estabelecido este critério das coisas que há pouco mencionei: que se deixem prazeres de lado com vistas a adquirir prazeres maiores, ou que se suportem dores com o fim de evitar dores maiores.

XI 37 Mas, sobre as ações ilustres e gloriosas de homens célebres, é o bastante por ora, pois logo haverá lugar apropriado para se tratar acerca do curso de todas as virtudes em direção ao prazer. Agora, porém, tomarei explícito o que em si próprio e de que tipo é o prazer, para que se suprimam todos os erros dos que não conhecem a doutrina e que se compreenda quão grave, quão continente, quão severa é esta que é tida como uma doutrina voluptuosa, sensual e licenciosa. Pois não seguimos apenas este prazer que com alguma

ipsam mouet et cum iucunditate quadam percipitur sensibus, sed maximam uoluptatem illam habemus, quae percipitur omni dolore detracto. Nam quoniam, cum priuamur dolore, ipsa liberatione et uacuitate omnis molestiae gaudemus, omne autem id quo gaudemus uoluptas est, ut omne quo offendimur dolor, doloris omnis priuatio recte nominata est uoluptas. Vi enim, cum cibo et potione fames sitisque depulsa est, ipsa detractio molestiae consecutionem adfert uoluptatis, sic in omni re doloris amotio successionem efficit uoluptatis. 38 Itaque non placuit Epicuro medium esse se quiddam inter dolorem et uoluptatem; illud enim ipsum quod quibusdam medium uideretur, cum omni dolore careret, non modo uoluptatem esse uerum etiam summam uoluptatem. Quisquis enim sentit quem ad modum sit adfectus, eum necesse est aut in uoluptate esse aut in dolore. Omnis autem priuatione doloris putat Epicurus terminari summam uoluptatem, ut postea uariari uoluptas distinguique possit, augeri amplificarique non possit. 39 At etiam Athenis, ut e patre audiebam facete et urbane Stoicos iniridente, statua est in Ceramico Chrysippi sedentis porrecta manu, quae manus significet illum in hac esse rogatiuncula delectatum: 'Numquidnam manus tua, sic adfecta quem ad modum adfecta nunc est, desiderat?' 'Nihil sane.' 'At si uoluptas esset bonum, desideraret.' 'Ita credo.' 'Non est igitur uoluptas bonum.' Hoc ne statuam quidem dicturam pater aiebat, si

doçura move a própria natureza e com certo agrado é percebido pelos sentidos, mas o máximo prazer reputamos ser aquele que é percebido quando toda dor é subtraída. Com efeito, uma vez que, quando estamos privados da dor, pela própria libertação e pela ausência de todo incômodo, nós nos alegramos e, por outro lado, tudo aquilo com que nos alegramos é prazer, assim como tudo com que nos afligimos é dor, a privação de toda dor foi corretamente denominada prazer. Assim, quando pela comida e pela bebida a fome e a sede são eliminadas, a própria subtração dos incômodos traz consigo o prazer, da mesma maneira, em toda circunstância, o afastamento da dor produz como consequência o prazer. 38 Dessa forma, não aprouve a Epicuro que houvesse algo de intermediário entre a dor e o prazer, pois precisamente aquilo que a alguns pareceria intermediário, quando há ausência de toda dor, não apenas é prazer, mas ainda o sumo prazer. Pois quem quer que se dê conta da maneira como foi afetado, é forçoso que ele esteja ou em prazer, ou em dor. Por outro lado, pela privação de toda dor, Epicuro pensa ser delimitado o sumo prazer, de modo que, depois, o prazer pode se matizar e se diversificar, crescer e aumentar-se não pode.

39 Há, inclusive, em Atenas, conforme ouvia de meu pai³⁰⁰, que zombava dos estóicos de maneira espirituosa e refinada, no Cerâmico³⁰¹, uma estátua de Crisipo³⁰² sentado com a mão estendida, mão essa que indicaria que ele se comprazia nesta pequena questão: ‘Porventura tua mão, afetada da maneira pela qual agora é afetada, deseja algo?’ – ‘Nada, absolutamente’ – ‘Mas, se o prazer fosse um bem, ela desejaria?’ – ‘Confio que sim’ – ‘Não é

³⁰⁰ Lúcio Mânlio Torquato, cônsul em 65 a.C., manteve com o autor do *De finibus* grande amizade, de que deu provas em diversas ocasiões, sobretudo durante a conjuração de Catilina e durante o exílio do amigo. Cícero presta-lhe homenagem no livro II, 62. Na verdade, a própria introdução de seu filho como personagem deste diálogo não deixa de ser uma grande homenagem à sua memória.

³⁰¹ Nome de duas localidades em Atenas. Uma delas era um bairro em que se encontrava um mercado de louças de barro e onde se erigiam estátuas de pessoas ilustres. Na outra, que se situava fora dos muros da cidade, na estrada para Elcúsis, achavam-se monumentos sepulcrais dos homens mais ilustres da cidade. Torquato refere-se à primeira.

³⁰² Filósofo estóico (cf. 6).

si loqui posset. Conclusum est enim contra Cyrenaicos satis acute, nihil ad Epicurum. Nam si ea sola uoluptas esset quae quasi titillaret sensus, ut ita dicam, et ad eos cum suauitate adfluere³⁰³ inlaberetur, nec manus esse contenta posset nec ulla pars uacuitate doloris sine iucundo motu uoluptatis. Sin autem summa uoluptas est, ut Epicuro placet, nihil dolere, primum tibi recte, Chrysippe, concessum est nihil desiderare manum, cum ita esset adfecta, secundum non recte, si uoluptas esset bonum, fuisse desideraturam. Idcirco enim non desideraret quia quod dolore caret id in uoluptate est.

XII 40 *Extremum autem esse bonorum uoluptatem ex hoc facillime perspici potest. Constituamus aliquem magnis, multis, perpetuis fruente[m] et animo et corpore uoluptatibus, nullo dolore nec impediante nec inpendente: quem tandem hoc statu praestabiliorem aut magis expetendum possimus dicere? Inesse enim necesse est in eo qui ita sit adfectus et firmitatem animi nec mortem nec dolorem timentis, quod mors sensu careat, dolor in longinquitate leuis, in grauitate breuis soleat esse, ut eius magnitudinem celeritas, diuturnitatem adleuatio consoletur. 41 Ad ea cum accedit ut neque diuinum numen horreat nec praeteritas uoluptates effluere patiatur earumque adsidua recordatione laetetur, quid est quod huc possit quod melius sit accedere? Statue contra aliquem confectum tantis animi corporisque doloribus quanti in hominem maximi cadere possunt, nulla spe proposita fore leuius aliquando, nulla praeterea neque praesenti nec exspectata uoluptate: quid eo miserius*

³⁰³ O texto de Reynolds traz aqui *ei*, opção que não seguimos.

um bem, portanto, o prazer'. Isto nem mesmo a estátua diria, se pudesse falar, acrescentava meu pai. Concluiu-se, de fato, de modo suficientemente agudo contra os cirenaicos, nada com respeito a Epicuro. Pois se apenas houvesse este prazer que fizesse como que cócegas nos sentidos, por assim dizer, e a eles afluísse com doçura e ali se introduzisse, nem a mão nem alguma outra parte do corpo poderia se contentar com a ausência de dor, sem um agradável movimento de prazer. Mas se, por outro lado, o sumo prazer é, como quer Epicuro, não sentir nenhuma dor, em primeiro lugar a ti, Crisipo, corretamente se concedeu nada desejar tua mão, uma vez que estivesse assim afetada; em segundo lugar, incorretamente se concederia que, se o prazer fosse um bem, ela não o desejaria. Precisamente por isto não desejaria: porque aquilo que está privado de dor, encontra-se no prazer.

XII 40 Ora, que o prazer é o extremo dentre os bens facilmente se pode depreender disto: suponhamos alguém que frui de grandes, muitos e duradouros prazeres tanto da alma quanto do corpo, sem dor alguma o importunando ou o ameaçando. Que estado, por fim, superior a esse ou mais desejável podemos mencionar? É forçoso, de fato, em quem de tal forma esteja afetado, haver também a firmeza de uma alma que não teme nem a morte nem a dor, pelo fato de que a morte é privada de sensação, e a dor, se de longa duração, costuma ser leve, se forte, breve, de modo a sua ligeireza compensar a intensidade, e sua mitigação, a duração. 41 A isso, quando se acrescenta que nenhum nume divino ele tema, nem permita escapar a si os prazeres passados e com a assídua recordação deles se alegre, o que existe que a isso se possa acrescentar para que seja melhor? Concebe, pelo contrário, alguém acabrunhado por tamanhas dores de alma e corpo, as maiores que possam recair sobre um homem, sem se apresentar esperança alguma de haverem de se tornar mais brandas algum dia, sem nenhum prazer passado, nem presente, nem por esperar: o que mais infeliz do que isso

dici aut fingi potest? Quod si uita doloribus referta maxime fugienda est, summum profecto malum est uiuere cum dolore; cui sententiae consentaneum est ultimum esse bonorum cum uoluptate uiuere. Nec enim habet nostra mens quicquam <aliud> ubi consistat tamquam in extremo, omnesque et metus et aegritudines ad dolorem referuntur, nec praeterea est res ulla quae sua natura aut sollicitare possit aut angere.

42 Praeterea et appetendi et refugiendi et omnino rerum gerendarum initia proficiscuntur aut a uoluptate aut a dolore. Quod cum ita sit, perspicuum est omnis rectas res atque laudabilis eo referri ut cum uoluptate uiuatur. Quoniam autem id est uel summum bonorum uel ultimum uel extremum (quod Graeci τέλος nominant), quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res referuntur omnes, fatendum est summum esse bonum iucunde uiuere.

XIII Id qui in una uirtute ponunt et splendore nominis capti quid natura postulet non intellegunt, errore maximo, si Epicurum audire uoluerint, liberabuntur. Istae enim uestrae eximiae pulchraeque uirtutes nisi uoluptatem efficerent, quis eas aut laudabilis aut expetendas arbitraretur? Vt enim medicorum scientiam non ipsius artis sed bonae ualitudinis causa probamus, et gubernatoris ars, quia bene nauigandi rationem habet, utilitate, non arte laudatur, sic sapientia, quae ars uiuendi putanda est, non expeteretur si nihil efficeret: nunc expetitur quod est tamquam artifex conquirendae et comparandae uoluptatis. 43 (Quam autem ego dicam uoluptatem, iam uidetis, ne inuidia uerbi labefactetur oratio mea.) Nam cum ignoratione rerum bonarum et malarum maxime hominum uita uexetur, ob eumque errorem et uoluptatibus maximis saepe priuentur et durissimis animi doloribus torqueantur, sapientia

pode-se mencionar ou imaginar? E se a vida repleta de dores é a que mais se deve evitar, o sumo mal, com certeza, é viver com dor. A esse pensamento conforma-se ser o último dos bens viver com prazer; nem, de fato, nossa mente tem algo diverso onde pode se firmar como num extremo³⁰⁴, e todos os medos e inquietações referem-se à dor: não existe coisa alguma senão ela que por sua própria natureza seja capaz de atormentar ou angustiar.

42 Além disso, o início tanto do apetecer quanto do evitar e, em geral, do realizar ações parte ou do prazer ou da dor. Sendo assim, é evidente que todas as coisas retas e louváveis referem-se a isto: que se viva com prazer. Ora, uma vez que este é o sumo, ou último, ou extremo dos bens (que os gregos denominam τέλος), que não se refere, ele próprio, a nenhuma outra coisa, mas a ele se referem todas as coisas, deve-se reconhecer que o sumo bem é viver agradavelmente.

XIII Os que o fazem consistir em uma só virtude e, tomados pelo brilho da expressão, não compreendem o que a natureza exige, do maior erro serão livrados, se se dispuserem a ouvir Epicuro. Pois essas vossas virtudes³⁰⁵, notáveis e belas, se não produzissem o prazer, quem as julgaria dignas de louvor ou apetecíveis? De fato, assim como o saber dos médicos, não pela arte em si, mas por causa de uma boa saúde nós aprovamos, e a arte do piloto, porque possui os preceitos do bem navegar, pela utilidade, não pela arte é louvada, assim também a sabedoria, que deve ser considerada a arte de viver, não seria buscada se nada produzisse; ora, ela é buscada porque é como que uma artífice em buscar com zelo e produzir o prazer. 43 (De que prazer, porém, eu falo, agora vislumbrais, a fim de que pela odiosidade em torno desse termo não se arruine meu discurso.) Pois uma vez que é sobretudo pela ignorância acerca das coisas boas e das más que se aflige a vida dos homens, e por causa

³⁰⁴ Referência ao conceito de *finis*, que será novamente explicado em 42.

³⁰⁵ A crítica é endereçada aos estoicos.

adhibenda est, quae et terroribus cupiditatibusque detractis et omnium falsarum opinionum temeritate derepta certissimam se nobis ducem praebeat ad uoluptatem. Sapientia enim est una quae maestitiam pellat ex animis, quae nos exhorrescere metu non sinat; qua praeceptrice in tranquillitate uiui potest omnium cupiditatum ardore restincto. Cupiditates enim sunt insatiabiles, quae non modo singulos homines sed uniuersas familias euertunt, totam etiam labefactant saepe rem publicam. 44 Ex cupiditatibus odia, discidia, discordiae, seditiones, bella nascuntur. Nec eae se foris solum iactant nec tantum in alios caeco impetu incurrunt, sed intus etiam in animis inclusae inter se dissident atque discordant; ex quo uitam amarissimam necesse est effici, ut sapiens solum, amputata circumcisaque inanitate omni et errore, naturae finibus contentus sine aegritudine possit et sine metu uiuere.

45 Quae est enim aut utilior aut ad bene uiuendum aptior partitio quam illa qua est usus Epicurus? Qui unum genus posuit earum cupiditatum quae essent et naturales et necessariae, alterum quae naturales essent nec tamen necessariae, tertium quae nec naturales nec necessariae. Quarum ea ratio est ut necessariae nec opera multa nec impensa expleantur; ne naturales quidem multa desiderant, propterea quod ipsa natura diuitias quibus contenta sit et parabilis et terminatas habet; inanium autem cupiditatum nec modus ullus nec finis inueniri potest.

XIV 46 Quod si uitam omnem perturbari uidemus errore et inscientia, sapientiamque esse solam quae nos a libidinum impetu et a formidinum terrore uindicet et ipsius fortunae modice ferre doceat iniurias et omnis monstret uias quae ad quietem et ad tranquillitatem ferant, quid est cur dubitemus dicere et sapientiam propter uoluptates expetendam et insipientiam propter molestias esse fugiendam?

desse erro eles não só se privam amiúde dos maiores prazeres, como se inquietam pelas mais duras dores da alma, deve-se empregar a sabedoria, pois que, tendo sido subtraídos os terrores e os desejos, e tolhida a temeridade das falsas opiniões, ela se nos apresenta como a mais segura condutora ao prazer. A sabedoria, de fato, é a única que rechaça a tristeza das almas, que não nos deixa arrepiar de medo; sendo ela a mestra, é possível viver em tranqüilidade, extinto o ardor de todos os desejos. Pois os desejos são insaciáveis, eles que não somente indivíduos, mas famílias inteiras deitam por terra e, muitas vezes, fazem ruir até mesmo toda uma república. 44 Dos desejos nascem os ódios, as rupturas, as discórdias, as sedições, as guerras, e eles não se agitam apenas externamente, nem apenas investem com cego ímpeto contra as outras pessoas, mas internamente, encerrados na alma, entre si divergem e discordam. A partir do que forçosamente se produz a mais amarga das vidas, de modo que apenas o sábio, tendo sido desbastada e cerceada toda vanidade e o erro, contido pelos limites da natureza, pode viver sem aflição e sem medo. 45 Que é, com efeito, mais útil, ou mais apropriado ao bem viver do que aquela partição de que se serviu Epicuro? Que propôs um gênero de desejos que seriam naturais e necessários; outro, os que seriam naturais, mas não necessários; e um terceiro, os que não seriam nem naturais, nem necessários. Eis o raciocínio para esses desejos: os necessários se satisfazem sem muito empenho e sem dispêndio; nem mesmo os naturais exigem muito, porque a própria natureza tem, alcançáveis e limitadas, as riquezas com as quais ela própria se contenta; dos desejos vãos, por outro lado, medida alguma nem fim se pode encontrar. XIV 46 E se vemos toda a vida transtornar-se pelo erro e pela insciência, e haver somente a sabedoria que nos defenda do ímpeto dos desejos frívolos, do terror e dos temores e nos ensine a suportar com moderação as injúrias e indique todos os caminhos que nos levem à quietude e à tranqüilidade, que motivo há para hesitarmos em dizer

47 Eademque ratione ne temperantiam quidem propter se expetendam esse dicemus, sed quia pacem animis adferat et eos quasi concordia quadam placet ac leniat. Temperantia est enim quae in rebus aut expetendis aut fugiendis ut rationem sequamur monet. Nec enim satis est iudicare quid faciendum non faciendumue sit, sed stare etiam oportet in eo quod sit iudicatum. Plerique autem, quod tenere atque seruare id quod ipsi statuerunt non possunt, uicti et debilitati obiecta specie uoluptatis tradunt se libidinibus constringendos nec quid euenturum sit prouident, ob eamque causam propter uoluptatem et paruam et non necessariam et quae uel aliter pararetur et qua etiam carere possent sine dolore tum in morbos grauis, tum in damna, tum in dedecora incurrunt, saepe etiam legum iudiciorumque poenis obligantur. 48 Qui autem ita frui uolunt uoluptatibus ut nulli propter eas consequantur dolores, et qui suum iudicium retinent ne uoluptate uicti faciant id quod sentiant non esse faciendum, ii uoluptatem maximam adipiscuntur praetermittenda uoluptate. Idem etiam dolorem saepe perpetiuntur ne, si id non faciant, incidant in maiorem. Ex quo intellegitur nec intemperantiam propter se esse fugiendam, temperantiamque expetendam non quia uoluptates fugiat sed quia maiores consequatur.

XV 49 Eadem fortitudinis ratio reperietur. Nam neque laborum perfunctio neque perpersio dolorum per se ipsa adlicit, nec patientia nec adsiduitas nec uigiliae nec ea ipsa

que não só a sabedoria por causa dos prazeres deve ser buscada como ainda que a insensatez, por causa dos pesares, evitada?

47 Por raciocínio semelhante, nem mesmo a temperança dizemos dever ser buscada por si mesma, mas porque traz paz às almas e as acalma e as torna serenas por meio de uma certa concórdia, por assim dizer. É a temperança, de fato, que, com relação às coisas a serem buscadas ou evitadas, adverte-nos a que sigamos um cálculo racional. Nem, de fato, é suficiente julgar sobre o que se deve ou não se deve fazer, mas ainda é necessário deter-se firmemente no que se tenha ajuizado. A maior parte dos homens, porém, porque não consegue manter e conservar o que eles próprios decidiram, vencidos e abatidos pela visão de um prazer que se apresente diante dos olhos, entregam-se, tornam-se presas de prazeres frívolos e não prevêm o que há de ocorrer porque, por causa de um prazer sem importância, não necessário e que até de outro modo se alcançaria e do qual até mesmo poderiam estar privados sem dor, não só a graves doenças, como a prejuízos e a atos desonrosos ficam sujeitos; amiúde, inclusive, tornam-se culpados perante as penas da lei e dos tribunais. 48 Os que, por outro lado, de tal forma querem fruir dos prazeres, que nenhuma dor deles resulte, e os que mantêm seu próprio juízo³⁰⁶, para não fazer, vencidos pelo prazer, aquilo que pensam não dever ser feito, o maior prazer eles obtêm, renunciando ao prazer. Do mesmo modo, também a dor amiúde eles suportam, para que não recaiam em dor maior, caso não façam isso,. Donde se compreende que nem a intemperança por si deve ser evitada, e que a temperança deve ser buscada, não porque evite os prazeres, mas porque persiga os maiores.

XV 49 O mesmo raciocínio encontrar-se-á para a coragem. Pois nem a realização dos trabalhos, nem a capacidade de suportar as dores por si próprios atraem, nem a capacidade de

quae laudatur industria, ne fortitudo quidem, sed ista sequimur ut sine cura metuque uiuamus animumque et corpus, quantum efficere possimus, molestia liberemus. Vt enim mortis metu omnis quietae uitae status perturbatur, et ut succumbere doloribus eosque humili animo imbecilloque ferre miserum est, ob eamque debilitatem animi multi parentes, multi amicos, nonnulli patriam, plerique autem se ipsos penitus perdiderunt, sic robustus animus et excelsus omni est liber cura et angore, cum et mortem contemnit, qua qui adfecti sunt in eadem causa sunt qua antequam nati, et ad dolores ita paratus est ut meminerit maximos morte finire, paruos multa habere interualla requietis, mediocrium nos esse dominos, ut si tolerabiles sint feramus, si minus, animo aequo e uita, cum ea non placeat, tamquam e theatro exeamus. Quibus rebus intellegitur nec timiditatem ignauiamque uituperari nec fortitudinem patientiamque laudari suo nomine, sed illas reici quia dolorem pariant, has optari quia uoluptatem.

XVI 50 *Iustitia restat, ut de omni uirtute sit dictum; sed similia fere dici possunt. Vt enim sapientiam, temperantiam, fortitudinem copulatas esse docui cum uoluptate ut ab ea nullo modo nec diuelli nec distrahi possint, sic de iustitia iudicandum est, quae non modo numquam nocet cuiquam, sed contra semper <adfert> aliquid cum ui sua atque natura quod tranquillet animos, tum spe nihil earum rerum defuturum quas natura non deprauata desideret. <Et> quem ad modum temeritas et libido et ignauia semper animum excruciant et*

³⁰⁶ No sentido de “aquilo que se decidiu”.

tolerar, nem a perseverança, nem as vigílias, nem mesmo esta aplicação que se louva, nem mesmo a coragem. Mas tais coisas perseguimos a fim de que, sem preocupação e sem medo, vivamos, e o corpo e a alma, o quanto possamos, livremos do que é nocivo. Pois assim como, pelo medo da morte, perturba-se todo repouso de uma vida de quietude, e já que sucumbir às dores e suportá-las com alma vil e débil é deplorável, e por causa dessa fraqueza de alma muitos arruinaram os pais, muitos os amigos, alguns a pátria, e a maioria, por sua vez, a si próprios e completamente, do mesmo modo a alma robusta e elevada está livre de toda preocupação e angústia, depois que não só desprezou a morte, pela qual os que foram afetados estão na mesma condição em que estavam antes de terem nascido, como também de tal forma se dispôs para as dores, que se lembra que as maiores findam com a morte, que as pequenas têm muitos intervalos de quietude, e das moderadas nós somos senhores, de modo que, se são toleráveis, suportemos, se não, de boa mente da vida, quando ela não nos agrada, tal qual do teatro saíamos. A partir disso se entende que não se repreendem o temor e a covardia, nem se exaltam a coragem e a firmeza por seus nomes, mas aquelas se rejeitam porque produzem dor, estas se desejam porque produzem prazer.

XVI 50 Resta a justiça, para que se fale de todas as virtudes; mas dela se pode dizer praticamente o mesmo. De fato, assim como a sabedoria, a temperança e a coragem eu demonstrei estarem unidas ao prazer, de forma que por modo algum podem ser quer separadas, quer arrancadas dele, assim também deve-se ajuizar acerca da justiça, a qual não apenas nunca causa dano a alguém, e sim, pelo contrário, sempre ocasiona algo que tranqüiliza as almas não apenas por sua própria característica e natureza como também pela esperança de que nada faltará dentre as coisas que desejaria uma natureza não pervertida. E do mesmo modo que tanto a temeridade quanto o desejo frívolo e a covardia sempre torturam a

semper sollicitant turbulentaeque sunt, sic <improbitas si> cuius in mente consedit, hoc ipso quod adest turbulenta est; si uero molita quippiam est, quamuis occulte fecerit, numquam tamen id confidet fore semper occultum. Plerumque improborum facta primo suspicio insequitur, dein sermo atque fama, tum accusator, tum iudex; multi etiam, ut te consule, ipsi se indicauerunt. 51 Quod si qui satis sibi contra hominum conscientiam saepti esse et muniti uidentur, deorum tamen horrent easque ipsas sollicitudines quibus eorum animi noctesque diesque exeduntur a diis immortalibus supplici causa importari putant. Quae autem tanta ex improbis factis ad minuendas uitae molestias accessio potest fieri quanta ad augendas, cum conscientia factorum, tum poena legum odioque ciuium? Et tamen in quibusdam neque pecuniae modus est neque honoris neque imperi nec libidinum nec epularum nec reliquarum cupiditatum, quas nulla praeda umquam improbe parua minuit <et> potius inflamat, ut coercendi magis quam dedocendi esse uideantur. 52 Inuitat igitur uera ratio bene sanos ad iustitiam, aequitatem, fidem, neque homini infanti aut impotenti iniuste facta conducunt, qui nec facile efficere possit quod conetur nec obtinere si effecerit, et opes uel fortunae uel ingeni liberalitati magis conueniunt, qua qui utuntur beniuolentiam sibi conciliant et, quod aptissimum est ad quiete uiuendum, caritatem, praesertim cum omnino nulla sit causa peccandi. 53 Quae enim cupiditates a natura proficiscuntur facile explentur sine ulla iniuria, quae autem inanes sunt, iis parendum non est; nihil enim desiderabile concupiscunt, plusque

alma e sempre a atormentam e são tempestuosos, da mesma forma a improbidade, se se assenta na alma de alguém, precisamente por isto, porque lá se encontra, é tempestuosa. Se, com efeito, ela maquinou algo, por mais que tenha agido às ocultas, jamais, contudo, confiará que isso ficará para sempre oculto. As ações da maioria dos ímprobos, *persegue-as*³⁰⁷, primeiramente, a suspeita, depois o rumor e a difamação, então, o acusador, e então, o juiz; muitos até, como em teu consulado, denunciavam-se a si próprios. 51 E se alguns parecem ter se protegido e munido contra o conhecimento dos homens, o dos deuses, porém, eles temem, e aqueles mesmos tormentos, pelos quais suas almas ‘por noites e dias’³⁰⁸ são devoradas, pensam terem sido suscitados pelos deuses imortais com o fito de castigá-los. Ora, que grande contribuição pode haver, vinda das ações ímprobas, para a redução dos males da vida, quanto para o seu aumento, não só por causa do conhecimento das ações, como da pena das leis e do ódio dos cidadãos? E todavia, entre alguns, nem com relação ao dinheiro há moderação, nem com relação aos cargos públicos, nem ao poder, nem ao apetite sexual, nem aos banquetes ou aos demais desejos, aos quais nenhuma presa conseguida de modo ímprobo aplaca, antes acende, de forma que esses homens parecem dever ser mais reprimidos do que reeducados. 52 Convida, portanto, o raciocínio verdadeiro, os muito sensatos à justiça, à equidade e à boa-fé, e sequer ao desprovido de eloquência ou de poder político são vantajosas as ações praticadas injustamente, pois ele não é capaz de realizar facilmente o que tenta, nem de mantê-lo, caso realize. Além disso, os recursos, as riquezas e a inteligência mais convêm à generosidade, a qual quem a pratica chama para si a bem-querença e, o que é o mais apropriado para viver em quietude, a afeição, sobretudo uma vez que não há motivo para mal proceder, pois os desejos que provêm da natureza são facilmente satisfeitos sem qualquer injustiça, já aos que são

³⁰⁷ O pronome oblíquo retoma o substantivo “ações”.

³⁰⁸ Trecho de verso de Ênio, citado também em *De senectute* 1,1.

in ipsa iniuria detrimenti est quam in iis rebus emolumentum quae pariuntur iniuria. Itaque ne iustitiam quidem recte quis dixerit per se ipsam optabilem, sed quia iucunditatis uel plurimum adferat. Nam diligere et carum esse iucundum est propterea quia tutiorem uitam et uoluptatum plenior efficit. Itaque non ob ea solum incommoda quae eueniunt improbis fugiendam improbitatem putamus, sed multo etiam magis quod, cuius in animo uersatur, numquam sinit eum respirare, numquam adquiescere.

54 *Quod si ne ipsarum quidem uirtutum laus, in qua maxime ceterorum philosophorum exsultat oratio, reperire exitum potest nisi derigatur ad uoluptatem, uoluptas autem est sola quae nos uocet ad se et adliat suapte natura, non potest esse dubium quin id sit summum atque extremum bonorum omnium, beateque uiuere nihil aliud sit nisi cum uoluptate uiuere.*

XVII 55 *Huic certae stabilique sententiae quae sint coniuncta explicabo breui. Nullus in ipsis error est finibus bonorum et malorum, id est in uoluptate aut in dolore, sed in his rebus peccant cum e quibus haec efficiantur ignorant. Animi autem uoluptates et dolores nasci fatemur e corporis uoluptatibus et doloribus (itaque concedo, quod modo dicebas, cadere causa si qui e nostris aliter existimant, quos quidem uideo esse multos, sed imperitos); quamquam autem et laetitiam nobis uoluptas animi et molestiam dolor adferat, eorum tamen utrumque et ortum esse e corpore et ad corpus referri, nec ob eam causam non multo maiores esse et uoluptates et dolores animi quam corporis. Nam corpore nihil nisi praesens et quod adest sentire possumus, animo autem et praeterita et futura. Vt enim aequaleamur [animo]*

vazios não se deve se sujeitar. Nada de desejável, de fato, eles almejam, e mais detrimento há na própria injustiça do que emolumento nessas coisas alcançadas com injustiça. Assim, nem mesmo que a justiça é por si própria apetecível poderia alguém dizer com correção, mas porque traz consigo a maior satisfação possível. Pois ser amado e querido é agradável porque torna a vida mais segura e mais repleta de prazeres. Assim, não é somente por causa desses infortúnios que acontecem aos ímprobos que consideramos que a improbidade deve ser evitada, mas muito mais ainda porque, na alma de quem ela reside, nunca a permite recobrar o fôlego, nunca alcançar a quietude.

54 E se nem mesmo o louvor dessas próprias virtudes, em que sobretudo se enche de ardor o discurso dos demais filósofos, pode encontrar êxito se não for dirigido ao prazer, e se o prazer, por sua vez, é o único que nos chama para junto de si e nos atrai por sua própria natureza, não pode haver dúvida de que ele seja o sumo e extremo de todos os bens, e de que viver feliz não seja outra coisa senão viver com prazer.

XVII 55 O que está ligado a esse pensamento manifesto e firme apresentarei brevemente. Nenhum erro há nos fins dos bens e dos males em si mesmos, isto é, no prazer ou na dor, mas procede-se mal com relação a essas coisas quando se ignora a partir do que elas são produzidas. Ora, os prazeres e dores da alma, reconhecemos que nascem dos prazeres e das dores do corpo (e assim, admito o que há pouco dizias: que nossa causa vem abaixo se alguns dentre os nossos estimarem ser de outra maneira, os quais vejo serem muitos, sem dúvida, mas não versados na doutrina); mas, embora tanto o prazer da alma nos traga a alegria, quanto a dor, a inquietação, um e outra todavia têm origem no corpo e ao corpo se referem, nem, por causa disso, deixam de ser muito maiores os prazeres e dores da alma do que os do corpo. Pois com o corpo, nada podemos sentir senão o presente e o que está

cum corpore dolemus, fieri tamen permagna accessio potest, si aliquod aeternum et infinitum impendere malum nobis opinemur. Quod idem licet transferre in uoluptatem, ut ea maior sit si nihil tale metuamus. 56 *Iam illud quidem perspicuum est, maximam animi aut uoluptatem aut molestiam plus aut ad beatam aut ad miseram uitam adferre momenti quam eorum utrumuis si aequae diu sit in corpore. Non placet autem detracta uoluptate aegritudinem statim consequi, nisi in uoluptatis locum dolor forte successerit, at contra gaudere nosmet omittendis doloribus, etiamsi uoluptas ea quae sensum moueat nulla successerit, eoque intellegi potest quanta uoluptas sit non dolere. 57* *Sed ut iis bonis erigimur quae exspectamus, sic laetamur iis quae recordamur. Stulti autem malorum memoria torquentur, sapientes bona praeterita grata recordatione renouata delectant. Est autem situm in nobis ut et aduersa quasi perpetua obliuione obruamus et secunda iucunde ac suauiter meminerimus. Sed cum ea quae praeterierunt acri animo et attento intuemur, tum fit ut aegritudo sequatur si illa mala sint, laetitia, si bona.*

XVIII *O praeclaram beate uiuendi et apertam et simplicem et directam uiam! Cum enim certe nihil homini possit melius esse quam uacare omni dolore et molestia perfruique maximis et animi et corporis uoluptatibus, uidetisne quam nihil praetermittatur quod uitam adiuuet, quo facilius id quod propositum est summum bonum consequamur? Clamat Epicurus, is quem uos nimis uoluptatibus esse deditum dicitis, non posse iucunde uiui nisi*

próximo, já com a alma, tanto o que passou, quanto o que virá. Pois ainda que, ao sofrermos com o corpo, igualmente sintamos dor na alma, pode, contudo, ocorrer um acréscimo muito grande, caso algum mal eterno e infinito consideremos pairar sobre nós. O que igualmente se pode transferir ao prazer: que tanto maior seja, caso não tenhamos nada desse tipo. ⁵⁶ Agora, sem dúvida, torna-se evidente isto: o maior prazer ou a maior inquietação da alma tem mais peso para uma vida feliz ou infeliz do que qualquer um dentre esses dois que esteja no corpo durante um mesmo tempo. Não pensamos, no entanto, que, subtraído o prazer, a aflição segue-se imediatamente, a não ser que em lugar do prazer suceda talvez a dor, mas, pelo contrário, que nós próprios gozamos, quando as dores são deixadas de lado, ainda que aquele prazer, que move o sentido, não suceda, e por isso pode-se entender quão grande prazer seja o não-sofrer. ⁵⁷ Mas, assim como pelos bens que esperamos somos estimulados, alegramo-nos também com os que recordamos. Os tolos, no entanto, atormentam-se com a lembrança dos males; aos sábios, os bens passados, renovados por uma agradável recordação, trazem deleite. Entretanto, está a nosso alcance que, por assim dizer, sepulremos o que nos é adverso em um esquecimento perpétuo e do favorável nos lembremos agradável e docemente. Mas, quando examinamos o que passou com a mente aguda e atenta, segue-se, então, naturalmente a aflição, caso aquilo seja mau; alegria, caso seja bom.

XVIII Ó radiante e amplo, sem desvios e direto o caminho³⁰⁹ do viver feliz! De fato, uma vez que nada, certamente, pode ser melhor para o homem do que estar isento de toda dor e inquietação e fruir inteiramente dos maiores prazeres da alma e do corpo, vedes até que ponto nada que possa favorecer a vida é omitido, a fim de que mais facilmente obtenhamos o que se propôs como sumo bem? Declara em alto e bom som Epicuro (ele, que vós dizeis ser

³⁰⁹ Deve-se notar que a expressão *uia*, que aqui traduzimos por “caminho”, no contexto filosófico significa também método.

sapienter, honeste iusteque uiuatur, nec sapienter, honeste, iuste nisi iucunde. 58 Neque enim ciuitas in seditione beata esse potest nec in discordia dominorum domus; quo minus animus a se ipse dissidens secumque discordans gustare partem ullam liquidae uoluptatis et liberae potest. Atqui pugnantibus et contrariis studiis consiliisque semper utens nihil quieti uidere, nihil tranquilli potest.

59 Quod si corporis grauioribus morbis uitae iucunditas impeditur, quanto magis animi morbis impedi necesse est! Animi autem morbi sunt cupiditates immensae et inanes diuitiarum, gloriae, dominationis, libidosarum etiam uoluptatum. Accedunt aegritudines, molestiae, maerores, qui exedunt animos conficiuntque curis hominum non intellegentium nihil dolendum esse animo quod sit a dolore corporis praesenti futurae seiunctum. Nec uero quisquam stultus non horum morborum aliquo laborat, nemo igitur est non miser. 60 Accedit etiam mors, quae quasi saxum Tantalo semper impendet, tum superstitio, qua qui est imbutus

excessivamente entregue aos prazeres) que não é possível viver agradavelmente, se não se vive sábia, honrada e justamente; nem sábia, honrada e justamente, senão agradavelmente. 58 Ora, nem uma cidade em sedição pode ser feliz, nem em discórdia entre os senhores, uma casa; quanto menos a alma de si própria divergente e de si discordante pode saborear alguma parte de um prazer límpido e desimpedido. Além disso, quem sempre se vale de interesses e tendências conflitantes e contrários, não pode experimentar nenhuma quietude, nenhuma tranquilidade.

59 Pois se as mais graves doenças do corpo são obstáculo para uma vida agradável, quanto mais é forçoso que as doenças da alma o sejam! Ora, as doenças da alma são os desejos desmesurados e vãos de riquezas, de glória, de poder, e ainda, de prazeres libidinosos. Vêm acrescentar-se as aflições, as inquietações, as tristezas que carcomem e acabrunham de preocupações as almas dos homens que não compreendem que a alma nada há de sofrer que esteja separado de uma dor corporal presente ou futura. Nem, de fato, algum tolo deixa de padecer de alguma dessas doenças; nenhum, portanto, deixa de ser infeliz. 60 Vem ainda se acrescentar a morte, que, assim como o rochedo sobre Tântalo³¹⁰, está sempre iminente³¹¹, e também a superstição, da qual quem está impregnado jamais pode se encontrar em quietude.

³¹⁰ Costuma-se dizer que Tântalo é filho de Zeus e Pluto (filha de Cronos ou Atlas). Reinou na Frígia ou na Lídia, no monte Sipilo. Era muito rico e estimado pelos deuses que o convidavam para seus banquetes. A personagem é célebre pelo castigo a que foi submetido nos infernos devido a um crime que praticou. Os diversos autores que representam Tântalo não concordam com relação ao crime que cometeu. Para alguns ele foi acusado por ser muito orgulhoso: teria sido convidado a um banquete divino em que os imortais conversavam livremente sobre segredos divinos e, depois, teria revelado tais segredos aos amigos humanos. Ou teria roubado néctar e ambrosia durante um tal banquete e oferecido aos mortais. Segundo outra versão, entretanto, ele teria sacrificado o filho Pélope, cortando seu corpo em pedaços, cozinhando-o e servindo-o aos deuses para, segundo contam alguns, testar-lhes o paladar. Já para o castigo a que foi submetido, há duas versões. De acordo com uma, a que aqui se vê, teria sido condenado a ficar sob uma enorme pedra que estaria sempre prestes a cair sobre ele, mas que, por fim, conservava o equilíbrio. Em outras palavras, estaria condenado a padecer de um medo eterno. A outra versão para o castigo, o próprio Cícero menciona em *Tusculanae* I, 10: Tântalo teria sido condenado a fome e sede eternas. Ficaria em um lago, com a água alcançando seu queixo e, sempre que tentava beber daquela água, ela lhe fugia. Da mesma forma, haveria um galho, com alguma fruta, pendendo sobre sua boca, mas que lhe escapava, sempre que ele tentava apanhá-lo (cf. Grimal. *The dictionary of classical mythology*, 1988, p. 431).

quietus esse numquam potest. Praeterea bona praeterita non meminerunt, praesentibus non fruuntur; futura modo exspectant, quae quia certa esse non possunt, conficiuntur et angore et metu; maximeque cruciantur, cum sero sentiunt frustra se aut pecuniae studuisse aut imperiis aut opibus aut gloriae. Nullas enim consequuntur uoluptates quarum potiendi spe inflammati multos labores magnosque susceperant. 61 Ecce autem alii minuti et angusti aut omnia semper desperantes, aut morosi, inuidi, difficiles, lucifugi, maledici, monstrosi, alii autem etiam amatorii leuitatibus dediti, alii petulantes, alii audaces, proterui, idem intemperantes et ignaui, numquam in sententia permanentes, quas ob causas in eorum uita nulla est intercapedo molestiae. Igitur neque stultorum quisquam beatus neque sapientium non beatus. Multoque hoc melius nos ueriusque quam Stoici. Illi enim negant esse bonum quicquam nisi nescio quam illam umbram quod appellant honestum, non tam solido quam splendido nomine, uirtutem autem nixam hoc honesto nullam requirere uoluptatem atque ad beate uiuendum se ipsa esse contentam.

XIX 62 *Sed possunt haec quadam ratione dici non modo non repugnantibus uerum etiam approbantibus nobis. Sic enim ab Epicuro sapiens semper beatus inducitur: finitas habet cupiditates, negligit mortem, de diis immortalibus sine ullo metu uera sentit, non dubitat, si ita melius sit, migrare de uita. His rebus instructus semper est in uoluptate. Neque enim tempus est ullum quo non plus uoluptatum habeat quam dolorum. Nam et praeterita grate meminit et praesentibus ita potitur ut animaduertat quanta sint ea quamque iucunda, neque pendet ex futuris, sed exspectat illa, fruitur praesentibus ab iisque uitiiis quae paulo*

³¹¹ O verbo *impendeo* significa tanto “estar suspenso, dependurado” quanto, por extensão de sentido, “ameaçar”. Cf. “caso algum mal eterno e infinito consideremos pairar sobre nós” (55).

Ademais, dos bens passados não se lembram, dos presentes não fruem; quanto aos futuros apenas os esperam, e, porque esses não podem ser seguros, consomem-se tanto pela angústia quanto pelo medo e, principalmente, atormentam-se quando, já tarde, percebem que em vão ao dinheiro aspiraram, ou ao poder, ou às riquezas, ou à glória. De fato, não alcançam nenhum prazer que, pela esperança de ser obtido, tenha-os inflamado e sobrecarregado de muitas e grandes fadigas. 61 Vede, por um lado, uns de alma mesquinha e estreita, ou que sempre desesperam de tudo, ou mal-intencionados, odiosos, intratáveis, insidiosos, difamadores, rabugentos; outros ainda, por sua vez, entregues às volubilidades dos amores, outros bulhentos, outros temerários, desaforados, outros intemperantes e covardes, de pensamento jamais constante, pelo que em suas vidas nenhum intervalo há entre os males. Portanto, nem dentre os tolos algum é feliz, nem dentre os sábios, não feliz. E isso muito melhor nós sustentamos e mais verdadeiramente do que os estóicos, pois eles negam haver algum bem senão aquela não sei que sombra a que chamam de honroso, termo não tão bem fundamentado quanto cheio de brilho; a virtude, por outro lado, apoiada nesse honroso, dizem que não busca prazer algum e que é suficiente, por si própria, para se viver feliz.

XIX 62 Entretanto, essas coisas podem, de certo modo, ser ditas não apenas sem nossa recusa, mas até mesmo com nossa aprovação. Pois assim o sábio é sempre apresentado como feliz por Epicuro: limitados ele tem os desejos, da morte não se ocupa, a respeito dos deuses imortais sem medo algum pensa coisas verdadeiras, não hesita, se assim for melhor, em deixar a vida. Assim armado, está sempre no prazer. De fato, não há ocasião alguma em que não tenha mais prazeres do que dores. Pois não só se lembra das coisas do passado com agrado, como se apodera de tal forma das do presente, que se apercebe de quão importantes e quão prazerosas são; e não depende das coisas do futuro, mas as espera, frui das do presente; e

ante collegi abest plurimum, et cum stultorum uitam cum sua comparat, magna adficitur uoluptate. Dolores autem si qui incurrunt, numquam uim tantam habent, ut non plus habeat sapiens quod gaudeat quam quod angatur. 63 Optime uero Epicurus, quod exiguam dixit fortunam interuenire sapienti, maximasque ab eo et grauissimas res consilio ipsius et ratione administrari; neque maiorem uoluptatem ex infinito tempore aetatis percipi posse quam ex hoc percipiatur quod uideamus esse finitum.

In dialectica autem uestra nullam existimauit esse nec ad melius uiuendum nec ad commodius disserendum uiam. In physicis plurimum posuit. Ea scientia et uerborum uis et natura orationis et consequentium repugnantiumue ratio potest perspicui. Omnium autem rerum natura cognita leuamur superstitione, liberamur mortis metu, non conturbamur ignorance rerum, e qua ipsa horribiles existunt saepe formidines; denique etiam morati melius erimus cum didicerimus quid natura desideret. Tum uero, si stabilem scientiam rerum tenebimus, seruata illa, quae quasi delapsa de caelo est ad cognitionem omnium regula, ad quam omnia iudicia rerum dirigentur, numquam ullius oratione uicti sententia desistemus. 64 Nisi autem rerum natura perspecta erit, nullo modo poterimus sensuum iudicia defendere. Quidquid porro animo cernimus, id omne oritur a sensibus; qui si omnes ueri erunt, ut Epicuri ratio docet, tum denique poterit aliquid cognosci et percipi. Quos qui tollunt et nihil posse percipi dicunt, ii remotis sensibus ne id ipsum quidem expedire possunt quod disserunt.

desses vícios que ainda há pouco eu mencionei, afasta-se o quanto pode e, ao comparar a vida dos insensatos com a sua, é afetado por grande prazer. Dores, de outra parte, se algumas o acometem, nunca têm tamanha força, que o sábio não tenha mais motivos de alegria do que de angústia. 63 Muito bem se expressou Epicuro, ao dizer que insignificante é a fortuna como empecilho ao sábio e que as maiores coisas são por ele dirigidas e as mais importantes, por sua decisão e cálculo; e que não é possível perceber-se prazer maior em um tempo de duração infinita do que o que se percebe neste que observamos ser finito.

Em vossa dialética, porém, nenhum método estimou haver para que se viva melhor nem para que mais oportunamente se discorra sobre algo. Na física fez consistir o mais importante. Por esse conhecimento, tanto o significado das palavras quanto a natureza da linguagem e a relação entre conseqüentes ou entre contraditórios podem ser bem compreendidos. Ora, conhecida a natureza de todas as coisas, aliviarmo-nos do peso da superstição, livramo-nos do medo da morte, não nos perturbamos com a ignorância acerca da realidade, precisamente de onde surgem amiúde os mais horríveis medos; por fim, teremos um melhor proceder, quando tivermos aprendido o que a natureza deseja. Só então, se um firme conhecimento acerca da realidade tivermos à disposição, sendo observado aquele critério que, por assim dizer, caiu do céu para o conhecimento de tudo, segundo a qual serão dirigidos todos os juízos acerca das coisas, jamais, vencidos pelo discurso de alguém, renunciaremos ao nosso pensamento. 64 Se, porém, a natureza das coisas não tiver sido bem compreendida, de modo algum poderemos defender os juízos dos sentidos. Ademais, o que quer que na alma divisemos tem origem nos sentidos, e se esses forem todos verdadeiros, como ensina o sistema de Epicuro, então, conseqüentemente, será possível que se conheça e se apreenda algo. Aqueles que os suprimem e dizem que não é possível apreender nada, não

Praeterea sublata cognitione et scientia tollitur omnis ratio et uitae degendae et rerum gerendarum. Sic e physicis et fortitudo sumitur contra mortis timorem et constantia contra metum religionis et sedatio animi, omnium rerum occultarum ignoratione sublata, et moderatio, natura cupiditatum generibusque earum explicatis, et, ut modo docui, cognitionis regula et iudicio ab eodem illo constituto ueri a falso distinctio traditur.

XX 65 *Restat locus huic disputationi uel maxime necessarius, de amicitia, quam, si uoluptas summum sit bonum, adfirmatis nullam omnino fore. De qua Epicurus quidem ita dicit, omnium rerum quas ad beate uiuendum sapientia comparauerit nihil esse maius amicitia, nihil uberius, nihil iucundius. Nec uero hoc oratione solum, sed multo magis uita et factis et moribus comprobauit. Quod quam magnum sit fictae ueterum fabulae declarant, in quibus tam multis tamque uariis ab ultima antiquitate repetitis tria uix amicorum paria reperiuntur, ut ad Orestem peruenias profectus a Theseo. At uero Epicurus una in domo, et ea*

podem, eliminados os sentidos, sequer desenvolver o que expõem. Além disso, subtraídos o intelecto e o conhecimento, suprime-se todo o critério tanto do conduzir a vida quanto do agir. Assim, da física toma-se não só a coragem diante do temor da morte, como também a constância diante do medo causado pela religião; não só o sossego da alma, depois de subtraída toda a ignorância acerca de todas as coisas ocultas, como também a moderação, depois de bem expostas a natureza dos desejos e seus gêneros e, como há pouco demonstrei, pela regra e pelo critério do conhecimento por ele estabelecidos, é ensinada a distinção entre o verdadeiro e o falso.

[XX] 65 Resta um tópico, a esta discussão extremamente necessário, sobre a amizade, que, se o prazer for o sumo bem, afirmais que absolutamente não existiria. Dela, Epicuro disse exatamente isto: dentre todas as coisas que a sabedoria dispôs para a vida feliz, nada é mais importante do que a amizade, nada é mais fecundo, nada mais agradável. E, sem dúvida, não o comprovou apenas com essas palavras, mas muito mais com sua vida, suas ações, seu proceder. Fato realçado pelo que manifestam as histórias imaginadas pelos antigos, em que, dentre as tão numerosas e tão diversas que remontam à mais remota antiguidade, com dificuldade se encontram três pares de amigos³¹², de modo que chegarias a Orestes³¹³, tendo

³¹² Além dos dois pares de amigos mencionados textualmente por Cícero, há quem suponha que o terceiro par seria aquele formado por Aquiles e Pátroclo. A hipótese não deixa de ser plausível, mas não há, no entanto, nada que a assegure como certa (cf. *I termini estremi del bene e del male*, 1976, p. 122). Ademais, a expressão *tria uix amicorum paria reperiuntur* parece, antes sim, excluir um terceiro par.

³¹³ Cícero refere-se à amizade de Pirítoo e Teseu. Segundo algumas versões do mito, Pirítoo, tendo ouvido falar das façanhas de Teseu, decidiu testá-lo, atribuindo a si mesmo a tarefa de roubar-lhe alguns rebanhos. No momento em que os dois se encontraram, porém, ficaram admirados pela beleza um do outro. Pirítoo, tentando se reparar, ofereceu-se como escravo por causa do crime que estava cometendo. Na tentativa de se igualar ao outro em nobreza, Teseu perdoou o crime de Pirítoo e os dois firmaram a amizade com um juramento. Após esse evento, os dois heróis juraram, também, casarem-se com filhas de Zeus. Dessa forma, Pirítoo ajudou Teseu a raptar Helena e, de outra parte, Teseu acompanhou Pirítoo ao Hades, a fim de que este tomasse para si Proserpina. Segundo alguns autores, Pirítoo foi morto por Cérbero e Teseu, feito prisioneiro. Segundo outros, ambos ficaram presos até que Hércules os resgatasse (cf. Grimal. *The dictionary of classical mythology*, 1988, p. 450).

quidem angusta, quam magnos quantaque amoris conspiratione consentientis tenuit amicorum greges! Quod fit etiam nunc ab Epicureis. Sed ad rem redeamus; de hominibus dici non necesse est.

66 Tribus igitur modis uideo esse a nostris de amicitia disputatum. Alii, cum eas uoluptates quae ad amicos pertinerent negarent esse per se ipsas tam expetendas, quam nostras expeteremus, quo loco uidetur quibusdam stabilitas amicitiae uacillare, tuentur tamen eum locum seque facile, ut mihi uidetur, expediunt. Vt enim uirtutes, de quibus ante dictum est, sic amicitiam negant posse a uoluptate discedere. Nam cum solitudo et uita sine amicis insidiarum et metus plena sit, ratio ipsa monet amicitias comparare, quibus partis confirmatur animus et a spe pariendarum uoluptatum seiungi non potest. 67 Atque ut odia, inuidiae, despicationes aduersantur uoluptatibus, sic amicitiae non modo fautrices fidelissimae sed etiam effectrices sunt uoluptatum tam amicis quam sibi, quibus non solum praesentibus fruuntur, sed etiam spe eriguntur consequentis ac posterius temporis. Quod quia nullo modo sine amicitia firmam et perpetuam iucunditatem uitae tenere possumus neque uero ipsam amicitiam tueri nisi aequae amicos et nosmet ipsos diligamus, idcirco et hoc ipsum efficitur in amicitia, et amicitia cum uoluptate conectitur. Nam et laetamur amicorum laetitia

partido de Teseu³¹⁴. Quanto a Epicuro, porém, em uma só casa, e ainda por cima pequena, quão rebanhos de amigos manteve e com que cumplicidade de um amor harmônico! Algo que até hoje se dá entre os epicureus. Mas voltemos ao pensamento, sobre os homens não é necessário falar.

66 Ora, de três modos eu vejo que os nossos discutiram sobre a amizade. Uns, negando serem os prazeres que interessam aos nossos amigos, por si próprios, tão apetecíveis quanto nos apetece os nossos, argumento pelo qual parece a alguns cambalear a amizade, defendem, contudo, o argumento e, facilmente, como a mim parece, saem do embaraço. De fato, assim como as virtudes, de que antes se falou, também a amizade negam poder ser separada do prazer. Pois, uma vez que a solidão e a vida sem amigos é repleta de ciladas e de medo, a própria razão nos adverte a granjear amizades, pelas quais, obtidas, ganha firmeza a alma e não pode ser arredada da esperança dos prazeres a serem alcançados. 67 E, assim como os ódios, as invejas e o desdém são adversos ao prazer, também as amizades não apenas são as mais fiéis protetoras, como ainda produtoras de prazeres tanto para os amigos quanto para si, e dentre esses prazeres, não fruem os amigos apenas dos presentes, mas inclusive da esperança do tempo subsequente e futuro. E uma vez que de nenhum modo podemos, sem a amizade, manter de forma sólida e duradoura uma vida agradável, é certo, nem mesmo guardar a própria amizade a não ser que estimemos nossos amigos assim como a nós mesmos, por essa mesma razão, também isso se produz na amizade, e a amizade está atada ao prazer.

³¹⁴ Trata-se da amizade de Orestes e Pilades. Orestes, filho de Clitemnestra e Agamêmnon, teve a ajuda do amigo Pilades no assassinio da mãe adúltera e de seu amante, Egisto, que matara Agamêmnon. Na versão que segue Cícero em *De finibus* II, 79, Pilades ajudou Orestes no roubo de uma estátua de Ártemis (ou Diana), em Táuride, ilha próxima à Sicília. Ao serem capturados pelo rei da ilha, Toante, que decidiu matar Orestes, Pilades mentiu, dizendo ser Orestes, para que o rei o matasse em lugar do amigo. Em seguida, porém, o verdadeiro Orestes desmentiu Pilades. Os dois amigos, então, pediram ao tirano para serem imolados juntos. Cícero não informa como teria acabado essa aventura dos dois grandes amigos, mas, em outras versões do mito, os dois heróis conseguem escapar, contando com a ajuda da deusa Palas Atena (cf. Grimal. *The dictionary of classical mythology*, 1988, p. 330).

aeque atque nostra et pariter dolemus angoribus. 68 Quocirca eodem modo sapiens erit adfectus erga amicum quo in se ipsum, quosque labores propter suam uoluptatem susciperet, eosdem suscipiet propter amici uoluptatem. Quaeque de uirtutibus dicta sunt, quem ad modum eae semper uoluptatibus inhaerent, eadem de amicitia dicenda sunt. Praeclare enim Epicurus his paene uerbis: 'Eadem', inquit, 'sententia confirmauit animum ne quod aut sempiternum aut diuturnum timeret malum quae perspexit in hoc ipso uitae spatio amicitiae praesidium esse firmissimum.'

69 Sunt autem quidam Epicurei timidiores paulo contra uestra conuicia, sed tamen satis acuti, qui uerentur ne, si amicitiam propter nostram uoluptatem expetendam putemus, tota amicitia quasi claudicare uideatur. Itaque primos congressus copulationesque et consuetudinum instituendarum uoluntates fieri propter uoluptatem; cum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum ut, etiamsi nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur. Etenim si loca, si fana, si urbes, si gymnasia, si campum, si canes, si equos, si ludicra exercendi aut uenandi consuetudine adamare solemus, quanto id in hominum consuetudine facilius fieri poterit et iustius?

70 Sunt autem qui dicant foedus esse quoddam sapientium, ut ne minus amicos quam se ipsos diligant. Quod et posse fieri intellegimus et saepe etiam uidemus, et perspicuum est nihil ad iucunde uiuendum reperiri posse quod coniunctione tali sit aptius.

Pois tanto nos alegramos com a alegria de nossos amigos da mesma forma que com a nossa, quanto semelhantemente nos condoemos das suas angústias. 68 Por causa disso, o sábio será afetado com relação ao amigo do mesmo modo que para consigo próprio, e as fadigas que sustentaria em favor de seu prazer, as mesmas sustentará em favor do prazer do seu amigo. E o que se disse sobre as virtudes, de que modo estariam elas sempre entrelaçadas ao prazer, o mesmo deve-se dizer sobre a amizade. Pois Epicuro, brilhantemente, com estas palavras, mais ou menos, diz: ‘O mesmo pensamento que deu firmeza à alma para que não temesse algum mal eterno ou duradouro, percebeu que, neste curso mesmo da vida, a mais firme fortaleza é a amizade’.³¹⁵

69 Há alguns epicureus, porém, um pouco receosos diante de vossas invectivas, todavia bastante agudos, que temem que, se consideramos ser a amizade apetecível com vistas a nosso prazer, toda a amizade pareça como que perder o passo. Assim, dizem que as primeiras aproximações, os primeiros encontros e a vontade de estabelecer relações dar-se-iam com vistas ao prazer; mas, depois que o hábito, seguindo sua marcha, tenha estabelecido uma familiaridade, então floresce o amor com tal intensidade que, ainda que nenhuma seja a utilidade da amizade, os amigos amam a si próprios por causa de si próprios. E, de fato, se os locais, se os templos, se as cidades, se os ginásios, se o campo, se os cães, se os cavalos, se os jogos usualmente passamos a amar, quer nos exercícios, quer na caça, graças ao costume, quanto isso poderá ocorrer mais facilmente e com mais justiça pelas relações costumeiras entre os homens?

70 Há, porém, quem diga haver entre os sábios um pacto: não estimar os amigos menos do que a si próprios. O que não só entendemos ser possível acontecer, como, amiúde,

Quibus ex omnibus iudicari potest non modo non impedi rationem amicitiae si summum bonum in uoluptate ponatur, sed sine hoc institutionem omnino amicitiae non posse reperiri.

XXI 71 Quapropter si ea quae dixi sole ipso inlustriora et clariora sunt, si omnia [dixi] hausta e fonte naturae, si tota oratio nostra omnem sibi fidem sensibus confirmat, id est incorruptis atque integris testibus, si infantes pueri, mutae etiam bestiae paene loquuntur magistra ac duce natura nihil esse prosperum nisi uoluptatem, nihil asperum nisi dolorem, de quibus neque deprauate iudicant neque corrupte, nonne ei maximam gratiam habere debemus qui hac exaudita quasi uoce naturae sic eam firme grauiusque comprehenderit ut omnes bene sanos in uiam placatae, tranquillae, quietae, beatae uitae deduceret? Qui quod tibi parum uidetur eruditus, ea causa est quod nullam eruditionem esse duxit nisi quae beatae uitae disciplinam iuuaret. 72 An ille tempus aut in poetis euoluendis, ut ego et Triarius te hortatore facimus, consumeret, in quibus nulla solida utilitas omnisque puerilis est delectatio, aut se, ut Plato, in musicis, geometria, numeris, astris contereret, quae et a falsis initiis profecta uera esse non possunt et, si essent uera, nihil adferrent quo iucundius, id est quo melius uiueremus, – eas ergo artis persequeretur, uiuendi artem tantam tamque et operosam et perinde fructuosam relinqueret? Non ergo Epicurus ineruditus, sed ii indocti qui quae pueros non non didicisse turpe est ea putant usque ad senectutem esse discenda.”

³¹⁵ Cf. máxima 28 nos comentários à tradução.

também o vemos; e é evidente que nada pode se encontrar mais apropriado para uma vida agradável do que uma tal ligação.

A partir disso tudo, pode-se chegar à conclusão de que não apenas não se embarça a razão da amizade, caso o sumo bem consista no prazer, mas, sem isso, não se pode encontrar o fundamento da amizade.

XXI 71 Por isso, se o que eu disse é mais luminoso e mais claro do que o próprio sol, se foi tudo haurido da fonte da natureza, se o nosso discurso, do início ao fim, assegura todo crédito para si graças aos sentidos, isto é, graças a incorruptas e íntegras testemunhas, se as crianças ainda sem a fala e até os animais mudos quase afirmam que, sendo mestra e guia a natureza, nada há de próspero senão o prazer, nada de áspero senão a dor, a respeito do que não se pronunciam de modo pervertido nem corrompido, acaso não devemos ser gratos a quem, ouvida esta voz, por assim dizer, da natureza, de tal forma a apreendeu, com firmeza e gravidade, que todos os sensatos trouxesse para o caminho plácido, tranqüilo, quieto da vida feliz? Ele, que a ti parece pouco instruído pelo fato de não ter acolhido como instrução nada senão o que ajudasse no aprendizado da vida feliz. 72 Será que ele, como fazemos eu e Triário sob teu estímulo, consumiria o tempo em ler os poetas, nos quais não há nenhum seguro proveito e tudo é um deleite pueril, ou, como Platão, na música, na geometria, nos números, nos astros se esgotaria, coisas que, por um lado, derivadas de falsos princípios, não podem ser verdadeiras e, por outro lado, se fossem verdadeiras, nada nos trariam que nos possibilitasse viver mais agradavelmente, isto é, que nos possibilitasse viver melhor? Essas artes, então, deveria perseguir, e a arte de viver, tão importante e tão dificultosa e, por isso, frutuosa, deveria deixar de lado? Então, Epicuro não é pouco instruído, mas sim esses indoutos, que

Quae cum dixisset, “Explicavi”, inquit, “sententiam meam, et eo quidem consilio, tuum iudicium ut cognoscerem, quae mihi facultas, ut id meo arbitratu facerem, ante hoc tempus numquam est data.”

consideram dever ser aprendido até a velhice aquilo que é vergonhoso não terem aprendido quando meninos”.

Dito isso, “Apresentei”, falou, “meu pensamento e, certamente, com o desígnio de conhecer teu juízo; a possibilidade de que eu assim fizesse, segundo minha vontade, antes dessa ocasião, nunca me foi dada”.

III – Comentários à Tradução

III – Comentários à tradução

I, 1 Todo o trecho 1 anuncia uma das figuras de pensamento (*ornamenta sententiarum*) expressas no *Orator*. Citamos *ut ante occupet quod uideat opponi* (138). Tal figura, chamada *anteoccupatio* no *De oratore*, III, 205, consiste em antecipar os argumentos de possíveis opositores e tentar rebatê-los de antemão. Aqui, norteia grande parte do proêmio do primeiro diálogo (I, 1-12).

Requintada doutrina traduz *exquisita doctrina*. Vale dizer que o verbo *exquiro* tem o sentido de procurar com diligência. Aplicado a *doctrina*, dá idéia de uma pesquisa zelosa, através de reflexões minuciosas, que têm como resultado a formação de um conjunto de ensinamentos (*doctrina*) requintados, bem elaborados.

No idioma grego traduz *Graeco sermone*. O substantivo *sermo*, que tem como sentido primeiro “conversa”, pode significar, por extensão, “língua”, ou “idioma”, ou seja, o modo de conversação de que se utiliza um grupo humano. Contudo, não podemos perder de vista que é esta uma maneira de se referir ao modo de expressão próprio dos filósofos acadêmicos: o diálogo. Cf. *De officiis* I, 132.

O termo *dignitas*, de que deriva nosso substantivo “dignidade”, expressa no contexto cultural romano, segundo afirma Rocha Pereira³¹⁶, muito mais o prestígio de que se desfruta junto à opinião pública, muitas vezes devido a cargos públicos, ou a ações ilustres. Poder-se-ia pensar em uma hendiade em *persona et dignitas*: “o prestígio pelo papel que desempenho”.

I, 2 *Tendo tal livro parecido aprovado tanto por ti quanto pelos que eu entendia serem capazes de julgar* traduz *qui liber cum et tibi probatus uideretur et iis quos ego posse*

³¹⁶ Cf. Maria Helena da Rocha Pereira, 1984, p. 339.

iudicare arbitrare. A forma verbal *probatus* evoca o modo de filosofar peculiar do autor do *De finibus*. Suas obras filosóficas, que buscam alcançar o que pareça *probabile*, através da discussão em favor de ambas as partes, permitem ao leitor decidir (*iudicare*) qual seja a solução mais plausível. Aqui, contudo, o sentido do verbo é mais geral: quer-se dizer, simplesmente, que Bruto apreciou o *Hortênsio* de Cícero.

1, 3 Resolvemos manter a segunda pessoa em *a não ser que a encontres* por julgar que a construção é mais expressiva, mesmo sabendo que se trata de uma segunda pessoa com valor de indeterminação.

E se nos custa traduz o original *sin laboramus*, ou seja, “mas se nos causa fadiga”. Optamos por essa tradução para que se mantenha a coordenação entre os verbos *delectamur* e *laboramus* com a mesma concisão do original.

A escavar, ou a arar, ou a carregar algo, enfim. A passagem é uma citação da comédia *Heautontimoroumenos* de Terêncio. Trata-se do verso 69 da referida obra: *fodere aut arare aut aliquid ferre denique*. O título da peça, imitado de Menandro, pode ser traduzido como “aquele que puniu a si mesmo”. A personagem Cremete, cuja fala é aqui citada, dirige a palavra a Menedemo, seu vizinho que, por ter castigado o filho, fazendo-o se alistar para uma expedição militar à Ásia, pretende se punir, cultivando suas terras com as próprias mãos, até que seu filho volte da guerra. No trecho da peça de onde se tomou a citação, Cremete, observando a dedicação de seu vizinho a um trabalho que não lhe é prazeroso, tenta demovê-lo de tal ocupação. Deve-se notar os elementos textuais da aproximação que o autor do *De finibus* estabelece entre a postura de Cremete e a de seus possíveis críticos. Na peça de Terêncio, após Menedemo perguntar ao vizinho se ele tem tanto ócio com relação aos seus assuntos, que pode até se ocupar de alguém que não lhe diz respeito, Cremete pronuncia a

célebre frase: *homo sum: humani nil a me alienum puto*, “sou um homem, nada do que é humano eu considero ser alheio a mim”. Cícero está atento ao que se diz na peça, tanto que qualifica Cremete por *non inhumanus*. Além disso, Cremete quer afastar seu vizinho de uma ocupação que julga não ser prazerosa (*haec non uoluptati tibi esse satis certo scio, Heaut. 71*), já os adversários de Cícero querem demovê-lo de um trabalho que não lhe é nem um pouco desagradável (*noster minime nobis iniucunde labor*).

II, 4 *Em assuntos mais graves traduz in grauissimis rebus*. Vale notar que se tivéssemos utilizado o termo ‘peso’ para traduzir a idéia de *gravis*, correríamos o risco de passar ao leitor a idéia de que se trata simplesmente de assuntos “mais importantes”, quando o adjetivo *gravis* traz, além desse sentido, uma ligação estreita com a virtude da *grauitas*. Seriam, então, assuntos a serem tratados com uma seriedade extrema, como a esperada nas instituições políticas romanas, por exemplo, e que Marco Túlio tenta conferir aos estudos de filosofia. Se pensarmos que a *grauitas* é tida por Cícero como uma virtude nacional romana (como se pode verificar em *Pro Sestio* 67.141) e que não seria, em sua opinião, de tal forma reverenciada entre os gregos, o argumento do nosso autor ganha nova cor: como a língua latina poderia não ser apropriada a tratar com seriedade de assuntos importantes, se a *grauitas* é a virtude do *ciuis Romanus*?

Interpretamos o termo *nomen*, aqui, como uma metáfora para aquilo que é legítimo, o que é próprio de cada um, tendo a expressão *nomen Romanum*, no contexto, a conotação de “aquilo que é próprio dos romanos”.

II, 6 *Não desempenhamos a função de tradutor, mas observamos o que foi dito por aqueles que aprovamos e a isso acrescentamos nossa opinião e nosso modo de escrever*. Expressa-se aqui qual é a natureza da presente obra de Cícero. Ele não pretende meramente

traduzir textos gregos para o latim, mas expor idéias, já tratadas por outros autores (os que, na opinião de Cícero, são pertinentes), em um texto novo, criado de acordo com seu gosto pessoal e ao qual ele pode acrescentar suas opiniões.

Modo de escrever tenta traduzir *ordinem scribendi*. A expressão original refere-se a uma disposição (*ordo*) dos elementos (argumentos, palavras e frases) no texto, ou seja, refere-se diretamente a uma das preocupações do orador, a *dispositio* e, indiretamente, a outra: a *elocutio*. No *Orator* 43, diz Cícero: *tria uidenda sunt oratori, quid dicat et quo quidque loco et quo modo*, isto é: “três coisas devem ser observadas pelo orador: o que dizer, em que lugar cada coisa e de que modo”. Com relação à *inuentio*³¹⁷, ou “o encontrar o que dizer”, o filósofo romano se utiliza de idéias que provêm de outros autores, as quais, contudo, ele apresenta à sua maneira, organizando-as ao longo do texto segundo seus propósitos, com palavras e *ornatus* que julga adequados.

Rearranjados de outra maneira traduz *alia ratione compositis*. Nova referência à *dispositio*. Notamos ainda que o que Cícero pretende com sua obra, isto é, tomar de outros autores idéias que ele aprova e, acrescentado juízos seus, compor um texto original, já os gregos faziam uns com os outros (segundo afirma o autor do *De finibus*).

III, 7 *Estaria, creio, servindo mal a meus concidadãos* traduz *male, credo, mererer de meis ciuibus*. O verbo *mereor* significa, primeiramente, “merecer, ser merecedor”. A idéia expressa no texto é a de que Cícero é merecedor, tem méritos, por estar prestando um serviço aos seus concidadãos (tal tipo de construção, *mereor de aliquo*, é registrada com esse sentido

³¹⁷ Martha, na introdução à edição da “Belle Lettres” (p. x), pensa de modo um pouco diferente: considera que o trabalho do pensador romano não exige muito da *inuentio*. O autor parece entender que exigir muito da *inuentio* seria utilizar argumentos próprios. Devemos lembrar, contudo, que *inuenire*, na arte retórica, não é necessariamente criar argumentos (ainda que possa ser), mas sobretudo encontrá-los. Não é o próprio Cícero quem afirma que muitos dos argumentos de que o orador se utiliza ele traz das discussões dos filósofos? (cf. *Orator* 12).

nos dicionários). Deve-se notar a preocupação de Cícero em evidenciar a utilidade pública de seu trabalho. A mesma preocupação orienta sua defesa contra os que consideram a filosofia contrária a sua *dignitas*.

Lucílio escreve *de maneira espirituosa (facete)*, que é sem dúvida uma característica que Cícero admira e que aqui, como em passagem mais adiante, relaciona com *urbanitas*, que traduzimos por *graça*. Não podemos deixar de notar, contudo, que este termo tem a mesma raiz de *urbs* e que, assim, a idéia de um estilo gracioso tem que ver com civilidade, ou seja, polidez, refinamento, em oposição ao rústico.

Mas nem havia, na época, pessoas tão doutas traduz sed neque tam docti tum erant. Participio do verbo *doceo*, a forma *docti* refere-se, neste contexto, ao fato de que, na época referida, o chamado século de Cipião, os romanos ilustres não possuíam, na opinião do autor, um conhecimento muito aprofundado das *doctrinae* gregas.

Medíocres ensinamentos. Assim traduzimos o adjetivo *mediocris* que, neste contexto, ganha sentido pejorativo: indica que os escritos de Lucílio, apesar de serem refinados na expressão, não têm um ensinamento nem grandioso, nem desprezível, mas mediano. Comparado à suma graça da expressão, o que eles nos ensinam é pouco.

III, 8 *Textos de estilo rude e grosseiro traduz inculta et horrida ... scripta.* Vale dizer que tais adjetivos se opõem a *facete* e *urbanitas*. *Incultus*, que vem do vocabulário agrícola, designa aquilo que é deixado em seu estado intocado, o que não se cultivou, daí a designar, no plano do discurso, a expressão sem muito cuidado, sem refinamento. *Horridus* significa, primeiramente, “arrepinado, eriçado”; aplicado às coisas, “áspero, acre, grosseiro”.

III, 10 *Pelas coisas domésticas traduz domesticarum rerum*, por extensão, “pelas coisas da pátria”.

Imitásemos (imitarentur). Eis mencionado o princípio da *imitatio* que está na base da produção literária romana.

Faltou ... algum ornato para um discurso copioso ou elegante traduz *ullus orationis uel copiosae uel elegantis ornatus defuit*. Notamos que para Cícero o discurso deve ser, dentre outras coisas, copioso. Já os *ornatus* são os recursos pelos quais o orador embeleza seu discurso. No *orator* 80, lemos *supellex est enim quodam modo nostra, quae est in ornamentis, alia rerum, alia uerborum, ornatus autem uerborum (...)*, ou seja “recursos, de certo modo, nós os temos, que consistem nos ornamentos, uns de conteúdo, outros de palavras. Os ornatos de palavra, por sua vez...”.

IV, 10 *Tornem-se mais instruídos meus concidadãos*, no original: *sint ... doctiores ciues mei*. O particípio *doctus*, em grau comparativo, neste ponto, é forma nominal de *doceo* que significa “ensinar, instruir”. Da mesma raiz é também *doctrina*, que no contexto da filosofia ganha o sentido de conjunto de conhecimentos professados por uma escola. Deste modo, o desejo de Cícero é de que seus concidadãos se tornem mais instruídos não em quaisquer matérias, mas precisamente naquelas que são tratadas pelos filósofos. A partir disso se compreende por que em algumas ocasiões se pode traduzir *doctus* por “sábio”, pois quem se torna completamente conhecedor e praticante de certa *doctrina* é assim reputado, pois, para as *doctrinae* helenísticas, a ética é a parte para onde converge todo o sistema filosófico, uma vez que todo o conjunto de conhecimentos visa à ação, e não meramente às especulações do intelecto.

Em meio ... aos processos do fórum traduz *forensibus ... periculis*. O substantivo *periculum*, da mesma raiz que o verbo *experior*, refere-se ao perigo a que alguém está sujeito,

ou experimenta. No contexto jurídico, faz menção ao risco que se corre com relação ao resultado do processo, às punições legais, ou seja, ao risco que se corre durante o processo.

O posto em que fui colocado pelo povo romano traduz *praesidium in quo a populo Romano locatus sum*. O substantivo *praesidium* remonta à linguagem militar: refere-se a um lugar guardado e defendido por guarnição militar, um posto militar. Por extensão, pode significar “defesa, salva-guarda, etc.”. Cícero alude aqui, muito provavelmente, à sua condição de consular, ou seja, de quem já foi cônsul, responsável pela integridade da *res publica*. O ex-cônsul se orgulha pelo fato de, na conjuração comandada por Catilina, ter garantido a salvação de Roma. É interessante notar que, com essa referência, estabelece-se uma comparação entre seu atual serviço e aqueles prestados à pátria no ano de 63 a.C., algo que acaba por engrandecer seu projeto de divulgar a filosofia entre os cidadãos romanos.

IV, 11 *Devem ser razoáveis* traduz *aequi esse debent*. A idéia que traz o adjetivo *aequus* nesse contexto é a de alguém que age de maneira imparcial, eqüitativa, ponderando bem as circunstâncias que se apresentam. Não se pode deixar de dizer que, de acordo com a concepção filosófica de Cícero, que pretende alcançar o mais *probabile* graças ao exame de todas as razões pertinentes, a *aequitas* no julgamento final das razões deve ser característica essencial do sábio. Veremos que essa idéia tornará à baila mais adiante, onde se aplicará diretamente ao método investigativo seguido por Marco Túlio.

O que acerca da filosofia confiamos às letras traduz *haec quae de philosophia litteris mandamus*. Notamos que este trecho faz ressoar o início do tratado (passo 1).

Qual é o fim, o que é extremo, o que é último. Tentamos traduzir literalmente a passagem *qui sit finis, quid extremum, quid ultimum*. A questão que se apresenta é o fio condutor de toda a obra. Notamos o tino de Cícero com relação ao seu auditório, por assim

dizer. Seu projeto de divulgação da filosofia prevê leitores que não estão habituados aos conceitos filosóficos; assim, acrescenta ao conceito de *finis*, que em última análise já seria suficiente, os adjetivos neutros substantivados *extremum* e *ultimum*, ou seja, “aquilo que é extremo” e “aquilo que é último”. Com isso evidencia para um grande número de leitores não especializados que a idéia de *finis* refere-se ao termo extremo de uma série de bens, ou seja, o bem supremo, que faz com que todos os intermediários devam ser buscados.

Quem consideraria impróprio do prestígio que a mim cada qual atribui. Quase ao fim do proêmio, Cícero prepara-se para refutar o argumento daqueles seus hipotéticos opositores que não considerariam o *genus scribendi* da filosofia próprio de uma personagem política como ele, que deveria, ao que parece, ocupar-se dos problemas da vida prática (cf. 1). O que se vê aqui e será exemplificado no passo 12 é que as questões da vida prática estão contidas na discussão filosófica, que trata de questões universais como *investigar o que é o melhor e o mais verdadeiro em todas as ocupações da vida* (*quid in omni munere uitae optimum et uerissimum sit exquirere*).

IV, 12 *Tanto quanto pudemos, não somente buscamos expressar nosso modo de pensar, mas ainda o que foi dito por cada escola de filosofia.* Novamente manifesta a natureza de sua obra, que já havia mencionado no ponto 7. Vale dizer que *quid nobis probaretur* evoca o método seguido pelos acadêmicos de buscar o mais *probabile* através da ponderação de todas as razões que se apresentem.

V, 13 *Que se apresente primeiramente o sistema de Epicuro* traduz *prima ueniat in medium Epicuri ratio*. Traduzimos *ratio*, neste ponto, por *sistema*, pois tratar-se-á, a seguir, do conjunto dos ensinamentos de Epicuro, ainda que pouco se fale da física e da lógica. Do

ponto de vista da organização geral do *De finibus*, esse trecho serve como proêmio do primeiro diálogo, em que se discutirá a teoria do prazer.

Que nem mesmo por aqueles que aprovam tais ensinamentos costuma ser desenvolvido de forma mais acurada. A passagem alude ao fato de que os seguidores de Epicuro (e até o próprio mestre, cf. 22) não seriam muito zelosos, nem formalmente rigorosos ao apresentarem seus pensamentos e, por outro lado, ao fato de que Cícero, mesmo não concordando com a doutrina de Epicuro, pretende mostrar adequadamente o pensamento do filósofo do Jardim. O mais interessante é notar que o próprio autor declara que está prestes a expor a filosofia de Epicuro de uma maneira que nem mesmo os epicureus costumam fazer. Tal declaração remete à discussão que encetamos no estudo introdutório acerca do *éthos* de Torquato.

Pois é a verdade que queremos alcançar e não refutar alguém tal qual um adversário. Se há algo de comum entre o procedimento jurídico e o método filosófico adotado por Cícero, há, porém, diferenças substanciais a se apontar. Aqui, Marco Túlio declara que na discussão filosófica deve-se tentar alcançar a verdade e não apenas a vitória na discussão. Essa relação entre o contexto jurídico e o filosófico, que, em última instância, recai na relação entre *orator* e *philosophus*, é discutida no estudo introdutório.

V, 14 *Pois tendo ambos vindo a Cumas, em visita a mim, primeiramente conversamos um pouco entre nós a respeito de obras literárias, cujo interesse era imenso em ambos; em seguida, Torquato disse (...)* Todo esse trecho tem função dramática (conforme os termos de Ruch³¹⁸). Ele estabelece o lugar em que se passa a discussão, a propriedade que Cícero possuía na cidade de Cumas, no litoral da região da Campânia, bem como as circunstâncias que deram início ao diálogo sobre a filosofia de Epicuro. De fato, a expressão *salutandi causa*

³¹⁸ Cf. Ruch (1958, p. 94).

provoca no leitor a sensação de certa naturalidade com que se dá a discussão: os dois amigos estão em visita a Cícero, que desfruta de período de poucas obrigações (*nacti te ... sumus aliquando otiosum*), começam a conversar sobre obras literárias (*de litteris*) e, naturalmente, a conversa dirige-se para a filosofia de Epicuro. Confere ainda maior caráter de naturalidade o fato de a discussão sobre Epicuro partir, inicialmente, de considerações sobre o estilo desse filósofo.

Ter libertado as almas dos homens dos maiores erros traduz maximisque erroribus animos hominum liberauisse. Além do tom laudatório com que Torquato se refere aqui a Epicuro, que remete à discussão sobre o *éthos* de Torquato, deve-se notar a tradução que adotamos para o termo *animus*. Quanto a isso, devemos nos referir às considerações feitas por Lucrécio, no livro III do *De rerum natura*, sobre *animus*, *anima* e *mens*. Em 161-162, por exemplo, o poeta afirma a materialidade de *animus* e *anima*: *haec eadem ratio naturam animi atque animai / corpoream docet esse*, isto é: “este mesmo raciocínio [que ele desenvolvera acima] demonstra que a natureza do *animus* e da *anima* é corpórea”. Sobre a *anima*, ela é algo que se distribui ao longo dos membros (117-120): *Nunc animam quoque ut in membris cognoscere possis / esse (...) principio fit ut detracto corpore multo / saepe tamen nobis in membris uita moretur*, ou seja, “agora, para que possas saber que também a *anima* encontra-se nos membros (...), primeiramente ocorre que, subtraída grande parte do corpo, muitas vezes, entretanto, em nossos membros permanece a vida”. Ambas as realidades corpóreas estão unidas e formam, em última análise, uma só natureza, ainda que certa função principal caiba ao *animus* (136-140): *Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri / inter se atque unam naturam conficere ex se, / sed caput esse quasi et dominari in corpore toto / consilium quod nos animum mentemque uocamus. / idque situm media regione in pectoris haeret.*

“Agora digo que *animus* e *anima* mantêm-se em uma união entre si e formam, a partir de si, uma só natureza, mas é principal, por assim dizer, e domina por todo o corpo a reflexão, a que nós chamamos *animus* e *mens*. E esta acha-se situada na região média do peito”. Vemos, pois, que o poeta epicureu declara que essas duas realidades são, de fato, uma só coisa, que tem sede no peito, onde se originam os pensamentos e onde se tomam as decisões, e, dali, propaga-se para todas as partes do corpo. A parte principal, *caput*, é chamada de *animus*, a parte que se dissemina pelo corpo, *anima*. Não podemos deixar de perceber que alguns tradutores de Lucrécio, como, por exemplo, Agostinho da Silva, traduzem *animus* por “espírito” e *anima*, por “alma”. Não nos agrada o termo “espírito”, que, mais ainda do que “alma”, parece trazer consigo conotações religiosas não cabíveis aí. Contudo, poucas são as opções que não se tenham desgastado por conta do uso peculiar feito pela doutrina cristã e tão largamente difundido. Nossa situação, entretanto, é mais fácil do que a de Agostinho, pois Cícero não se utiliza senão de *animus*. Traduzimos o termo, dessa forma, por alma, mas devemos prevenir o leitor de que, aqui, tal termo se refere indistintamente tanto à noção de sede do pensamento e das afecções quanto à de fluxo corpóreo que preenche de sensação todos os membros. Consideramos que nossa opção é aceitável, até porque Cícero não faz tal distinção e, por outro lado, a autoridade de Lucrécio permite-nos considerar *animus* e *anima* um conjunto indissociável.

As personagens do diálogo são assim apresentadas (13): Lúcio Torquato, *homem versado na totalidade da doutrina (homine omni doctrina erudito)*, e Caio Triário, *jovem sobremaneira grave e bem instruído (in primis grauis et doctus adulescens)*. Ao primeiro, Cícero confere competência para expor a *sententia de uoluptate Epicuri* de modo acurado (*accurate*); com relação ao segundo, chama-nos atenção sua qualificação de *grauis*, que quase

nos garante que este não poderia ser seguidor de Epicuro, pois a *grauitas* dificilmente se aliaria ao prazer, tal qual era pensado o prazer de Epicuro por seus detratores (ainda que Torquato, em 37, pretenda deixar claro como estariam equivocados). De qualquer forma, pelo que se pode observar neste passo, bem como no livro II do *De finibus* (21)³¹⁹, Triário não aprova, de fato, as idéias de Epicuro. Surpreende-nos, por outro lado, a qualificação de *doctus* que recebe o *adulescens*³²⁰.

Gostaria de ouvir por que é que tu por certo não abominas nosso Epicuro, como de costume fazem os que dele discordam, mas certamente não o aprovas. Muito se evidencia aqui: no contexto da filosofia helenística, grande era a rusga entre epicureus e estóicos, de modo que estes tinham aversão total às idéias daqueles. Torquato, no entanto, reconhece no amigo uma característica diferente: ele discorda (*certe non probes*) de Epicuro, mas não de maneira absoluta e irrefletida. É sem dúvida um aspecto da formação acadêmica de Cícero.

O único a ter visto a verdade e ter libertado as almas dos homens dos maiores erros e ter ensinado tudo que diz respeito a viver bem e feliz. Torquato é apresentado como seguidor de Epicuro, e o tom com que fala do mestre é adequado a uma tal personagem (cf. *De rerum natura* III, 1 e seguintes, por exemplo). Além disso, algo se nos mostra de totalmente distinto entre o procedimento filosófico adotado por Cícero e o de Epicuro: este *enxerga* a verdade, aquele, seguindo os passos dos acadêmicos Fílon, Carnéades e Arcesilau, esforça-se por chegar à verdade através da ponderação, mas contenta-se com o que é, em sua opinião, possível alcançar-se, ou seja, o *probabile*. Dois aspectos mais da filosofia de Epicuro tomam-se claros: ela serve à alma dos homens e à aquisição de uma vida feliz.

³¹⁹ Nesse passo do livro II, Triário se surpreende com uma máxima de Epicuro.

³²⁰ Vejam-se, no estudo introdutório, na seção ‘O diálogo ciceroniano’, as considerações que fazemos sobre esses dois interlocutores.

Estimo que tu, assim como nosso Triário, menos te agradas dele pelo fato de ter negligenciado esses ornamentos de discurso presentes em Platão, Aristóteles e Teofrasto. Aqui se expressa o ponto de partida da discussão que confere plausibilidade ao início do diálogo: ora, falava-se de obras literárias; nada de estranho que, em seguida, a conversa se voltasse para o estilo de um autor em particular.

V, 15 O discurso deste filósofo não me desagrade, pois tanto exprime com palavras o que deseja, como se expressa claramente de modo a que eu o compreenda. Vemos que, segundo o autor, a qualidade necessária a um discurso filosófico parece ser a clareza na expressão. Por outro lado, diz Cícero: *não desprezaria a eloquência de um filósofo, caso ele a apresentasse; caso ele não a possuísse, não a exigiria excessivamente (ego a philosopho, si adferat eloquentiam, non asperner, si non habeat, non admodum flagitem)*; ou seja, a eloquência é qualidade que Cícero aprova no discurso filosófico, embora não a considere essencial.

Considero-te um juiz imparcial, contanto que o que ele diz tu conheças bem. Eis uma alusão ao procedimento filosófico de Cícero vinda da boca de Torquato. O estudioso de filosofia deve se portar com equidade diante das partes que se apresentam e, além disso, conhecer a matéria de que se trata para poder dar seu parecer. Notamos, todavia, que tal alusão vem da boca de Torquato, o que confere a ela isenção, pois trata-se de um elogio e, por outro lado, escapa à suspeita de adulação, graças à sutil insinuação expressa na subordinada concessiva de que Cícero talvez sequer conheça aquilo de que discorda.

V, 16 A não ser (...) que consideres que Fedro e Zenão, aos quais ouvi, mentiram para mim.. Cícero chama a autoridade dos mestres epicureus a quem ouviu em Atenas para garantir

sua condição de *iudex*. Esse passo pretende conferir à personagem que representa o autor a competência para tratar da filosofia de Epicuro.

VI, 17 *No que diz respeito ao princípio* traduz *principio*, que, conforme pensa Martha³²¹, parece estar em contraposição a *in altera parte philosophiae* (cf. 22), sendo a primeira parte a física e a segunda a lógica (ou dialética). No entanto, pode-se entender a expressão, de forma mais simples, como significando “antes de mais nada”.

Tudo vem de outrem traduz *totus alienus*. Notamos que, no original, a expressão está no nominativo, e assim, concorda com o sujeito de *gloriatur*, o qual, subentende-se, é Epicuro. Portanto, não conseguimos manter a mesma expressividade do original, onde, quem é apresentado como “alheio, estranho, de um outro” é o próprio filósofo, e não sua física. Mesmo que se pensasse em uma tradução como “não é completamente original”, não se manteria a expressividade do texto latino.

Interno traduz *intimum*. Aqui, como em geral, seguimos lição de Reynolds³²². A alternativa que ocorre em um dos manuscritos (ω) é *ultimum*.

Atomos se encontra no acusativo plural. *Atomus*, que Cícero utiliza como feminino, é simples transliteração da palavra grega ἄτομος. Segundo o dicionário grego-francês de Bailly, Demócrito se servia do neutro τὸ ἄτομον. De modo diferente, Lucrécio, célebre poeta e expositor da doutrina de Epicuro, prefere utilizar-se de perífrases explicativas para tratar dos átomos a transliterar a palavra grega, como faz Cícero. Lucrécio serve-se de expressões como *genitalia corpora* (I, 167), *corpora prima* (I, 171), *semina rerum* (I, 176), *communia corpora* (I, 196), *primordia rerum* (I, 210) etc.

³²¹ Jules Martha, tradutor da edição “*Les Belles Lettres*”.

³²² L. D. Reynolds estabeleceu o texto da edição de Oxford.

Vazio infinito traduz infinito inani. Vê-se que na física de Epicuro o universo consiste em realidades corpóreas, os átomos, e uma realidade incorpórea, o infinito onde se encontram as realidades corpóreas.

VI, 18 *Quanto a Epicuro, naquilo que segue Demócrito, quase não comete deslize* traduz *Epicurus autem, in quibus sequitur Democritum, non fere labitur.* O verbo *labor* comporta o sentido de “cometer erro”, mas que provém de sentido mais concreto, “escorregar, cair, etc”. Optamos por manter o sentido mais concreto para não perdermos o efeito irônico que se estabelece através da associação com *ruinae*, que ocorre mais adiante.

Com relação à natureza das coisas traduz *in rerum natura*. A expressão *rerum natura* é utilizada largamente, pelos autores latinos, para designar a parte da filosofia que estuda a φύσις, ou seja, a natureza. Não podemos deixar de recordar o título do poema de Lucrecio: *De rerum natura*.

Causa eficiente traduz *causa efficiendi*. No entanto, uma tradução mais próxima do original seria “causa do produzir-se”.

São levados para baixo por seu próprio peso segundo uma linha perpendicular traduz *ferri deorsum suo pondere ad lineam*. A expressão *ad lineam*, segundo Félix-Gaffiot, viria de *ad lineam et perpendicularum*, que se reporta a um instrumento usado na construção civil, por exemplo, que consistiria em um fio ligado a um peso de chumbo. Algo semelhante ao instrumento a que chamamos prumo.

VI, 19 *O homem perspicaz criou um expediente fantasioso* traduz *homo acutus ... attulit rem commenticiam*. Tratar Epicuro por *acutus* neste contexto é evidente ironia. Já *commenticiam*, que provém do verbo *comminiscor*, é um adjetivo, flexionado no feminino

acusativo, que significa “imaginada, inventada”, daí, em sentido pejorativo, querer dizer “mentirosa, fingida, falsa”.

Afirmou que o átomo tem um desvio pequeníssimo traduz *declinare dixit atomum perpaulum*. O advérbio *perpaulum* alude, de algum modo, ao conceito de τὸ ἐλάχιστον³²³, que é a menor quantidade que pode haver na natureza, segundo a física de Epicuro. Novamente, sentimos o esforço de Cícero em se fazer compreender pelos leitores não familiarizados com a filosofia, pois a oração seguinte *quo nihil posset fieri minus*, literalmente “em relação ao qual nada poderia haver de menor”, explicita a idéia contida no conceito.

Coisa que, uma vez que foi toda inventada de maneira pueril... traduz *quae cum tota res ficta sit pueriliter*. Retoma-se a idéia que se apresentara com a expressão *rem commenticiam*.

Desvio traduz *declinatio*. O conceito de Epicuro é expresso por παρέγκλισις (cf. Reale, 1994) e encontra em Lucrecio a tradução *clinamen*. Citamos: *id facit exiguum clinamen principiorum / nec regione loci certa nec tempore certo*, “isto produz o leve desvio dos átomos, nem em parte certa do espaço, nem em tempo certo” (*De rerum natura* II, 292-293).

Pois ele afirma que o átomo se desvia sem uma causa traduz *ait enim declinare atomum sine causa*. Aqui se expressa a principal crítica ciceroniana à física de Epicuro. O expediente da *declinatio* arruinaria toda sua física, e por duas razões: porque não se fundamenta em uma causa e nada mais vergonhoso a um físico do que dizer que algo acontece sem causa; e porque, como se verá adiante, seria incapaz de explicar aquilo para que foi criada, a saber: a possibilidade de encontro entre os átomos.

VI, 20 *Se uns se desviarem e outros, por sua tendência natural, deixarem-se ir em linha reta, primeiramente isto seria conceder como que províncias aos átomos* traduz *siue aliae*

³²³ Cf. Giovanni Reale, 1994, vol. III, p. 177.

declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur, primum erit hoc quasi prouincias atomis dare. A única possibilidade de os átomos se encontrarem seria que alguns se desviassem e outros não. Mas, segundo Epicuro, ainda que os átomos possam ter tamanhos diferentes, estão sujeitos aos mesmos movimentos; assim, dar certo tipo de movimento a uns e a outros não, seria um contra-senso. A crítica é colorida por certo sarcasmo: Cícero utiliza um termo que não é próprio do vocabulário da física: *prouincias*. Evidencia isso o fato de que a ele antepõe *quasi*. Era comum, na época de Cícero, a disputa entre as personagens políticas eminentes para obter o governo das províncias mais lucrativas. Conta Maffii³²⁴ que, antes de assumir o cargo de cônsul em 63 a.C, Cícero, a quem tocara, por sorteio, governar a Macedônia ao fim do mandato, preferiu negociá-la com seu colega de consulado, Caio Antônio, reservando para si a Gália Cisalpina, para onde jamais foi como governador. Antônio, ambicioso, contentar-se-ia com o governo de tão promissora província e Cícero, com isso, ganhava a benevolência do colega e a possibilidade de não se afastar muito de Roma em época de tamanhos problemas políticos, quando se desenhava o conflito entre César e o senado. Dar características particulares a certos átomos seria como que conceder a eles atribuições especiais, como a um governador de províncias.

Aquele mesmo turbulento concurso dos átomos não seria capaz de produzir esta bela ordenação do mundo traduz eadem illa atomorum ... turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit. Eis uma crítica dirigida também à física de Demócrito (*in quo etiam Democritus haeret*). Note o leitor que traduzimos *mundi ornatum* por *bela ordenação do mundo* mais para evidenciar o sentido de “bem disposto, regulado” que há no substantivo *ornatus* e que é fundamental para a compreensão da crítica: um movimento desordenado não

³²⁴ Cf. Maffii, 1948, p. 75.

poderia criar um mundo bem ordenado. Por outro lado, deve-se ter em mente que *ornatus* é conceito que permeia o pensamento de Cícero e, mesmo em retórica, tem relação direta com a idéia de “boa disposição”.

Que haja algo mínimo traduz *aliquid esse minimum*. Optamos, aqui, por uma tradução literal. Anteriormente aludido, quando se tratava do desvio dos átomos, o conceito epicureu τὸ ἐλάχιστον é agora traduzido por *minimum*.

VI, 21 *As imagens ... por cujo choque, não só podemos ver, mas ainda pensar* traduz *imagines ... quorum incursione non solum uideamus, sed etiam cogitemus*. Como podemos perceber, a psicologia de Epicuro, por assim dizer, é um ramo da física; uma vez que além dos corpos nada mais existe (a não ser o vazio), tudo que diz respeito à alma é mecânico, dá-se por choques, movimentos, etc.

VII, 22 *Que é a do investigar e do discorrer sobre algo* traduz *quae est quaerendi ac disserendi*. Tentamos nos manter próximos ao original por julgar que, neste ponto, novamente o estranhamento com relação aos termos técnicos da filosofia por parte de seu auditório, faz com que Cícero utilize expressões mais explicativas. Na verdade, Cícero ainda remete a expressão ao termo grego λογική. É comum, no entanto, que se refira à lógica, ou dialética, como *ratio disserendi* ou *ratio quaerendi ac disserendi*. Em *Academica* I, 19, a personagem Varrão refere-se a essa parte da filosofia (seguindo uma divisão que atribui a Platão) como sendo aquela que trata do discorrer a respeito de algum assunto e do julgamento entre o que seja verdadeiro ou falso, correto ou errado, coerente ou contraditório no discurso (*de disserendo et quid uerum, quid falsum, quid rectum in oratione prauumue, quid consentiens, quid repugnans esset iudicando*).

A sequência do capítulo, composta por críticas à lógica de Epicuro, remete-nos à alusão feita em 13 de que os seguidores dessa filosofia não se atêm muito ao rigorismo formal ao expressarem seus pensamentos.

A capacidade de julgar as coisas, ele a fundamenta nos sentidos traduz iudicia rerum in sensibus ponit. Eis expresso o princípio de validade absoluta das sensações como critério para se julgar todas as coisas, conforme se pode observar na máxima 23, citada mais adiante.

Prazer e dor traduz uoluptatem et dolorem. Os termos gregos são respectivamente ἡ ἡδονή e ἡ ἀλγηδών.

O que, embora venha de Aristipo e pelos cirenaicos seja mais bem e mais abertamente defendido. Este argumento antecipa, de certo modo, algo do que se tratará no livro II: que Epicuro é na verdade sensualista, mas encobre sua devoção ao prazer do tipo que move os sentidos, dissimulando-o em privação de dor. Aristipo de Cirena, por outro lado (o que fica mais claro em 39), defende como bem supremo o prazer que impressiona os sentidos, ou seja, o prazer em sua acepção mais usual.

Neque eum Torquatium ... Seguindo suas preferências estilísticas, Cícero evoca exemplos ilustres do passado romano para dar mais beleza e força à sua argumentação e, neste caso, com um trunfo a mais, o fato de que os exemplos são de antepassados de seu interlocutor.

VII, 23 *Os direitos de autoridade civil e do comando militar* traduz *ius maiestatis atque imperi*. Concebemos que, nessa passagem, o *ius maiestatis* diz respeito aos direitos de autoridade do poder executivo de que usufrui Tito Torquato *Imperiosus*, por ser magistrado eleito da república. Em seu caso, o grau máximo dessa autoridade, uma vez que era, na ocasião, cônsul. Já o *ius imperi*, refere-se mais especificamente ao *imperium*, que designa, na

época republicana, uma soma de poderes de que estão investidos apenas alguns dos magistrados romanos, dentre os quais, os cônsules, os pretores e eventuais ditadores. Constituíam tal poder o direito de recrutar e comandar exércitos, o direito de coerção sobre os cidadãos e o direito de encarcerar e condenar à morte, dentre outros³²⁵. A expressão se refere, então, à condição de chefe militar que exercia o antigo Torquato na referida campanha, e aos demais poderes que decorrem de sua detenção do *imperium*.

VII, 24 *Do que ouvira de ambas as partes* traduz *ex utraque parte audita*. Para tomar uma decisão sobre a acusação que recaía sobre o próprio filho, Tito Torquato, no ano de 141 a.C., agiu como se espera de alguém que julga algum acontecimento: ouviu ambas as partes antes de tomar alguma decisão. Vale novamente notar que esse procedimento, fundamental para as decisões jurídicas, aproxima-se, conforme observamos no estudo introdutório, do método de investigação filosófica defendido por Cícero.

Na magistratura traduz *in imperio*. O substantivo *imperium*, neste contexto, refere-se inequivocamente a um cargo civil: o cargo de pretor. Conforme o que dissemos em 23, o *imperium* é um conjunto de direitos de que dispõe os mais importantes cargos do poder executivo da república romana, por sinédoque, o termo pode designar o exercício de poder nas magistraturas de cônsul, pretor e ditador, mesmo quando não se refere a nenhuma das prerrogativas que o *ius imperi* comporta. Devemos lembrar que, na república romana, um mesmo magistrado, por exemplo o cônsul, uma vez que detinha o *imperium*, acumulava legalmente as funções de autoridade do poder executivo, de autoridade militar, de autoridade jurídica e, até mesmo, a de autoridade religiosa, visto que essa esfera era também compreendida pelo poder público.

³²⁵ Cf.: Giordani, 1965, p.91.

VII, 25 *O que para ti, Torquato, o que para este Triário as obras literárias, o que as obras de história e o conhecimento das coisas, o que a leitura de poetas, o que tão vasta memória de tantos versos traz de prazeroso?* Optamos por uma tradução literal neste ponto para tentar manter o efeito de ritmo e de ênfase criado pela repetição de *quid* no início de cada *colon*. Eis mais um exemplo de *ornatus*: aqui um *ornamentum uerborum*, a anáfora, a que Cícero, no *De oratore* III, 206, assim se refere: *eiusdem uerbi crebra tum a primo repetitio*, ou seja, “a repetição freqüente da mesma palavra no começo”. A partícula *tum*, que não traduzimos, está em correlação com outro *tum* na seqüência do período.

Pensam que foi dito por ele que o que é reto e honroso produz por si próprio a alegria, ou seja, o prazer traduz quod ita putant dici ab illo, recta et honesta quae sint ea facere ipsa per se laetitiam, id est uoluptatem. Traduzimos o adjetivo *honestus*, empregado aqui no neutro plural, por *honroso*. A razão de nossa escolha, que pode, sem dúvida, causar estranhamento ao leitor, está no fato de o termo *honestum* evocar, ao falante de latim, imediatamente a noção de *honor*, que é fundamental no conceito, coisa que o português *honesto* não faz. Conforme podemos observar em uma passagem do livro II, o termo *honestum* seria corrente na linguagem ordinária, mas o jargão estóico o teria subvertido um pouco o sentido. Citamos: *Vt enim consuetudo loquitur, id solum dicitur honestum, quod est populari fama gloriosum*, isto é, “com efeito, conforme se fala usualmente, apenas se diz ser *honestum* aquilo que é glorioso por fama popular” (*De finibus* II, 48). Já o conceito estóico, que é fundamental no pensamento moral dessa escola, é o de uma ação cuja realização encerra, em si mesma, a honra, a glória, as recompensas por tê-la alguém realizado (cf. *De finibus* II, 45). Quanto a esta explicação para o grande número de seguidores de Epicuro, soa-nos um pouco estranha, pois ao falar das virtudes (42-54), Cícero não nega que sejam

produtoras de prazer: o que estará em jogo é se elas são dignas de serem buscadas por si mesmas, ou se são dignas de serem buscadas pelo prazer que proporcionam. Aqui, no entanto, nega às coisas retas e honrosas a capacidade de produzir (*facere*) prazer. Cícero pretendeu dizer, provavelmente, que o reto e honroso não seria prazeroso em si mesmo, mas o uso do verbo *facere* torna inequívoco o que ele disse de fato: que, na opinião da multidão (que estaria errada) o reto e honroso produziria, por si próprio, prazer. Ora, isso se choca com o que pensa Epicuro?

Tanto virtude quanto o conhecimento das coisas deveriam ser buscados por si mesmos, que é o que ele menos pretende traduz per se esset et uirtus et cognitio rerum, quod minime ille uult, expetenda. Esta conclusão está de acordo com o que se diz quando se está tratando das virtudes, mas vai contra o que está dito acima. Ora, em 42 a sabedoria é tida por *artifex conquirendae et comparandae uoluptatis* (artífice em procurar com zelo e produzir o prazer). A sabedoria é uma virtude, ela produz prazer e por isso deve ser buscada (*expetenda*).

Essa boa gente traduz *homines optimi*. Tentamos manter o tom irônico com que Cícero se refere aos que entendem de maneira equivocada a doutrina de Epicuro. Vale notar que a expressão *homines optimi* ecoa *optimus quisque* de 24. Ali, tratava-se de pessoas que deixavam de lado os prazeres e suportavam dores e fadigas em favor dos seus e da *res publica*, homens que Cícero, sem dúvida, considera *optimi*; aqui, trata-se de pessoas que pensam que a virtude e o conhecimento são apetecíveis por si mesmos, pois seriam por si só agradáveis.

VII, 26 *Tendo eu dito isso mais para provocá-lo, do que para que falasse por mim mesmo* traduz *Quae cum dixissem, magis ut illum prouocarem, quam ut ipse loquerer*. Cícero confessa que falou mais a fim de provocar seu interlocutor do que de expressar sua própria

opinião. Assim, ao menos, interpretamos a passagem. No entanto, examinando bem o que se disse, pouca coisa observamos que não vá retornar como crítica no livro II. Provavelmente, Cícero se refere ao tom mais agressivo utilizado no início do capítulo 26 do que ao conjunto de críticas que fizera até aqui.

Então Triário, com leve sorriso disse. Triário faz a seguir um resumo das críticas de Cícero à *ratio Epicuri*. A fala do jovem introduz a passagem das críticas preliminares de Cícero à defesa de Torquato.

A arte da exposição traduz disserendi artem. Eis outra expressão que designa a lógica, ou dialética.

VIII, 27 *O que me impediria de ser epicureu, se aprovasse as coisas que ele diz?* traduz *quid enim me prohiberet Epicureum esse, si probarem quae ille diceret?* O método filosófico de Cícero permite a adesão às opiniões de qualquer escola. Diferentemente das posições inflexíveis de estóicos e epicureus, o sábio acadêmico pesa as razões de todas as partes em questão e adere ao que lhe pareça mais *probabile*. Se o método se realiza com equidade, é algo que não podemos concluir com nossa pesquisa, pois depende da análise da argumentação da obra toda. De resto, pode existir “objetividade” em qualquer discussão?

Por isso, as críticas dos que discordam entre si não devem ser censuradas; as ofensas, os ultrajes, assim como os arrebatamentos, as contendas e altercações encarniçadas em uma discussão costumam me parecer indignas da filosofia traduz *quam ob rem dissentientium inter se reprehensiones non sunt uituperandae: maledicta, contumeliae, tum iracundiae contentiones concertationesque in disputando pertinaces indignae philosophia mihi uideri solent.* Notamos uma distinção, neste contexto, entre duas palavras que normalmente se tomam por sinônimos: *reprehensio*, por uma lado, parece dizer respeito à crítica feita a idéias,

pensamentos, raciocínios. É a crítica que fazem os que estão discutindo para indicar os pontos de discordância e apontar falhas na argumentação do interlocutor; a *uituperatio* (aqui sob a forma *uituperandae*), por outro lado, parece dizer respeito à crítica ao comportamento, à crítica que tem um fundamento moral e que aponta o que é certo ou errado sob esse prisma. Estaria, assim, mais próxima do português “repreensão”. Todo esse período apresenta a concepção de Marco Túlio acerca de como deve caminhar uma discussão filosófica: nela não podem faltar as críticas, uma vez que consiste na defesa dos pontos de cada uma das partes e no ataque aos pontos dos adversários, mas tudo no campo do pensamento. Não há lugar para ultrajes, ira e, se uma das partes perceber ser melhor a posição contrária, não deve obstinar-se em manter a sua própria. Eis parte da resposta de Torquato em 28: *neque enim disputari sine reprehensione nec cum iracundia aut pertinacia recte disputari potest* (pois não se pode bem discutir sem críticas, nem com iracúndia ou obstinação discutir adequadamente). Não podemos deixar de notar, contudo, que as *uituperationes*, tais quais concebidas aqui, ocorrem em bom número nas obras filosóficas de Cícero. Basta que remetamos o leitor ao passo 26 em que Cícero critica o homem Epicuro (ora, o próprio autor confessa que tais críticas foram mais um modo de provocar Torquato, do que argumentos que de fato aprovasse), para mostrar o quanto tais tipos de crítica se fazem presente no texto ciceroniano.

VIII, 28 *Desejas percorrer rapidamente toda a doutrina de Epicuro, ou investigar unicamente sobre o prazer, em que está toda a peleja?* Os interlocutores decidem qual será o objeto da discussão. Falar-se-á apenas sobre o prazer, como já nos antecipara Cícero em 13 (*a L. Torquato ... defensa est Epicuri sententia de uoluptate*).

Desenvolverei uma questão apenas, a principal traduz unam rem explicabo, eamque maximam. Toda doutrina de Epicuro dirige-se à questão ética, ou seja, à questão do que o

homem deve buscar como um bem. Para o filósofo do Jardim tal bem é o prazer, definido, como se verá, de modo bastante peculiar. A questão do prazer, portanto, é o que há de mais importante em sua filosofia, pois seria o alcance de tal estado o que proporcionaria ao homem a felicidade.

VIII, 29 *Obtereis tua aprovação* traduz *probabo*. Vale dizer, novamente, que o verbo *probare* tem grande peso no pensamento de Cícero e que se liga ao conceito de *probabile*. Dessa forma, podemos entender a passagem assim: “farei ser *probabile* a ti”.

Eqüidade traduz *aequitate*. Notamos que o termo ecoa o *iudicem aequum* de 15, que traduzíamos por *juiz imparcial*, por nos parecer, ali, a tradução mais espontânea para o português.

Mas prefiro fazer uso de um discurso contínuo a perguntas e respostas traduz *sed uti oratione perpetua malo quam interrogare aut interrogari*. Dentro do método de *in utramque partem dicere* parece ser preferível o discurso em que o filósofo, como orador, pode fazer uso de todos os recursos para atingir seu objetivo. Da relação entre filósofo e orador, tratamos no estudo introdutório.

Estabelecerei o que e de que tipo seja isto sobre o qual investigamos traduz *constituam, quid et quale sit id de quo quaerimus*. O primeiro passo da exposição, dessa forma, consiste em estabelecer o objeto da discussão: o que ele é e de que tipo é. Surpreende, diante das críticas anteriores, que Torquato assim proceda *para que o discurso avance com razão e método* (*ut ratione et uia procedat oratio*). Observamos, ademais, que mantivemos em nossa tradução a hendiade *ratione et uia*.

Investigamos, portanto, qual seja o extremo e último dos bens; o qual, segundo o pensamento de todos os filósofos, deve ser tal que a ele tudo deve referir-se, mas ele próprio

a nada. Epicuro escrevera um tratado, hoje perdido, intitulado, segundo Diógenes Laércio (X, 29), περὶ τέλους, ou seja, *Sobre o fim*. A investigação de Torquato, então, é conforme ao pensamento do mestre. Na verdade, a partir de Aristóteles, o pensamento ético dos filósofos mais eminentes, até a época de Cícero, vai se nortear pelo conceito de ‘fim’ (τέλος). Assim, *omnium philosophorum* refere-se a filósofos posteriores a Aristóteles.

IX 30 *Enquanto ainda não foi pervertido* traduz *nondum deprauatum*. Difícil é traduzir essa passagem sem cair em soluções inadequadas, pois o termo *pervertido* poderia trazer em português sentido um tanto diferente do que aqui se entende. O verbo latino *deprauo* significa, primeiramente, “torcer, entortar, tornar disforme, desfigurar”, daí “corromper, estragar”. Pensamos *pervertido* neste ponto no sentido do verbo latino *peruerto* que tem como um dos sentidos “desviar, virar”. De qualquer forma, a idéia da fala de Torquato é do ser vivo que se encontre em estado ainda não alterado, logo quando nasce, sem ter sido desviado de suas inclinações naturais por influência das opiniões erradas acerca das coisas. É o que se explicita com a expressão seguinte: *ipsa natura incorrupte atque integre iudicante* (estando sua própria natureza a julgar de maneira não corrompida e íntegra).

Considera que isto nós sentimos traduz *sentiri haec putat*. Se antes se mencionara o caráter dos sentidos como critério para se decidir entre o verdadeiro e o falso, aqui se revela que, através deles, decidimos também acerca do que se deve e do que não se deve fazer. Que a dor deve ser evitada e o prazer buscado, nós sabemos sem a necessidade de *exquisitis rationibus* (raciocínios refinados). Um dos argumentos para se demonstrar que os sentidos bastam para julgar a respeito das coisas ocorre mais abaixo: *com efeito, uma vez que subtraídos do homem os sentidos, nada há de resto, é forçoso que o que seja conforme ou contra a natureza seja julgado pela própria natureza* (etenim quoniam detractis de homine

sensibus reliqui nihil est, necesse est, quid aut ad naturam aut contra sit a natura ipsa iudicari).

Aplicar a mente traduz *admonere*. O verbo *admoneo* tem na sua composição a mesma raiz de *mens* e o prefixo *ad*, que dá a idéia de dirigir algo a alguma coisa. Desse verbo se forma o substantivo *admonitio* que ocorre mais adiante. Como sinônimo de *admonitio*, Cícero menciona *animaduversio*, substantivo composto por *anim-* (da raiz de *animus* e *anima*), a partícula *ad* e o elemento *uers-* do verbo *uerto*, “virar, voltar”. O conceito, expresso de duas maneiras diferentes, estabelece uma clara distinção entre aquilo que a mente alcança através de raciocínios e conclusões e aquilo a que, depois de apreendido pelos sentidos, ela só precisa constatar diretamente. Nesse segundo caso está o movimento pelo qual a mente reconhece que o prazer deve ser buscado e a dor, evitada.

IX, 31 *Dessa forma, afirmam haver em nossa alma esta noção, por assim dizer, natural e inata* traduz *itaque aiunt hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem*. A expressão *insitam* é bem mais imprecisa do que a nossa *inata*, que já é do jargão filosófico; caso contrário, Cícero não teria utilizado *quasi* diante dela. *Insitus* é participio perfeito do verbo *insero*, da linguagem agrícola, que significa “semear”, ou até “enxertar”. A idéia expressa no uso figurado do termo é a de que a noção de que o prazer deve ser buscado e a dor, evitada, foi como que semeada, ou enxertada, em nós. A partir da coordenação com o adjetivo *naturalis*, compreendemos que a autora de tal semeadura, por assim dizer, foi a própria natureza. Assim, tal noção nasceria conosco: não necessitaríamos senão de nossa própria natureza para sabermos o que devemos buscar ou evitar.

Há, por um lado, alguns dos nossos traduz *sunt autem quidam e nostris*. Torquato se refere ao desenvolvimento dos ensinamentos de Epicuro, após a morte do mestre, por seus

seguidores. Há outros testemunhos acerca de modificações sofridas pela doutrina do Jardim ao longo dos anos, como o que se vê quase ao fim do primeiro livro (65-70), onde se trata da amizade.

X, 32 *Esse engano dos que reprovam o prazer e exaltam dor.* Crítica aos estóicos. Considerada excessivamente severa e rigorosa (sobretudo no que diz respeito aos mestres mais antigos, Zenão e Crisipo), a doutrina do Pórtico era detratada pelos epicureus sob essa acusação.

Ninguém, de fato, recusa, abomina ou evita o próprio prazer, porque seja prazer, mas porque resultam grandes dores àqueles que não sabem perseguir o prazer com cálculo; nem, ademais, há alguém que à própria dor, porque seja dor, ame, persiga, queira alcançar, mas porque, por vezes, apresentam-se circunstâncias tais, que é pela fadiga e pela dor que ele busca algum grande prazer. Cícero menciona aqui, pela primeira vez, o chamado “cálculo hedonístico”. Enquanto professavam os cirenaicos que todos os prazeres devem ser buscados, a doutrina de Epicuro tem compromisso com a vida humana em sua completude e na busca da felicidade; dessa forma, não se limita em considerar apenas o presente e as escolhas imediatas, mas se atém também ao tempo subsequente às nossas escolhas. Assim ela estabelece o seguinte critério para as nossas ações: o sábio deve fazer um cálculo (*ratio*) que leve em conta o que advém como consequência de cada coisa que ele busque ou evite. Portanto, deverá ele buscar apenas os prazeres que não tragam consigo dores e, por outro lado, suportar dores a que sucedam prazeres (cf. 33).

Ora, para que me volte a coisas menores traduz *ut enim ad minima ueniam*. Essa expressão serve como anúncio de que o que se apresentará a seguir é exemplo do que se dissera antes. É um procedimento comum em filosofia (e em outras formas de discurso) tomar

coisas “menores”, ou de aparente menor importância, como exemplo para coisas “maiores”, ou mais importantes. Em *Orator* 14, Cícero afirma, após se utilizar de tal procedimento: *parua enim magnis saepe rectissime conferuntur*, isto é, “pois amiúde as coisas pequenas são comparadas às grandes com muitíssima correção”.

Quem, por outro lado, repreenderia traduz *quis autem ... reprehenderit*. Vemos, aqui, que a distinção que havia entre *reprensio* e *uituperatio* em 27 não tem validade universal. Pois, sem dúvida, neste passo, o verbo diz respeito a uma crítica feita contra o procedimento de alguém.

X, 33 *Cegos que estão pelo desejo* traduz *obcaecati cupiditate*. Traduzimos por *desejo* o termo latino *cupiditas*, que, por sua vez, é o escolhido para traduzir o grego ἡ ἐπιθυμία.³²⁶ Poderíamos pensar em “paixão”, mas isso ocasionaria uma aproximação indesejável com πάθη, termo grego utilizado por Epicuro para designar as afecções de dor e prazer.

Frouxidão de alma traduz *mollitia animi*. A frouxidão, ou fraqueza de alma, está em direta oposição a uma das virtudes que se dirigem ao prazer, a saber: a coragem (*fortitudo*), que será tratada em 49.

E assim, nestes casos, deve se ater o sábio a este critério: que, rejeitando os prazeres, outros maiores ele alcance ou, suportando até o fim as dores, repila as mais ásperas traduz *itaque earum rerum hic tenetur a sapiente delectus, ut aut reiciendis uoluptatibus maiores alias consequatur aut perferendis doloribus asperiores repellat*. Alteramos um pouco a sintaxe do período. Deve-se dizer que *hic delectus* rege o genitivo plural *earum rerum*. Uma tradução literal para o sintagma seria: “esta escolha dentre essas coisas”. Ou seja, com relação

³²⁶ Como vemos em Diógenes Laércio, X, 127.

ao que fora dito antes: que alguns prazeres trazem dores, e algumas dores, prazeres, o sábio deve tomar este tipo de decisão.

X, 34 *Todavia, louvando meus ancestrais, não me corrompeste nem me tornaste mais remisso em responder.* Para a personagem Torquato, seu interlocutor se teria servido de exemplos tomados de antepassados ilustres seus com o fito de constrangê-lo, de demovê-lo de sua concepção acerca das ações das pessoas tão avessa ao modo de pensar tradicional romano. De fato, para um romano, descendente de família tradicional, não seria fácil remeter as ações ilustres de seus *maiores* ao prazer. Do ponto de vista da argumentação, contudo, essa ressalva feita por Torquato diferencia, de certo modo, a discussão filosófica de uma contenda jurídica: a personagem Cícero lança mão de uma estratégia retórica, mas Torquato, versado na oratória, percebe e avisa a seu interlocutor que, no contexto de uma discussão filosófica, estratégias como essa não surtirão efeito. Como resposta, Lúcio Torquato tenta mostrar que são adequadas as condutas dos antigos Torquatos às idéias que defende.

X, 35 *Se por alguma causa essas coisas, que sem dúvida são preclaras, eles fizeram, a virtude por si própria não foi a causa para elas.* Nega-se de antemão a explicação estoica de que as ações são reguladas por sua beleza moral própria.

'Arrancou o colar ao inimigo'. Mas por certo se protegeu para não perecer. 'E se expôs a um grande risco'. Mas sob o olhar do exército. 'O que ele conseguiu com isso?' Glória e afeição, que são as mais sólidas fortalezas para uma vida a ser vivida sem medo. 'Ao filho puniu com a morte'. Se foi sem causa, não desejaria ser descendente de um homem tão intolerante e cruel. Notamos a ocorrência de uma das figuras de pensamento (*ornamenta sententiarum*) expressas no *Orator*. Citamos: *ut saepe cum iis qui audiunt, nonnumquam cum aduersario quasi deliberet* / “Que amiúde com os que ouvem e algumas vezes com o

adversário como que delibere (*Orator* 138)”. Trata-se de simular um diálogo com o adversário (ou com o auditório), quando, na verdade, o próprio orador que pronuncia o discurso desempenha o papel do opositor (ou de ouvinte). No *De oratore* III, 204, Cícero designa tal figura por *communicatio, quae est quasi cum iis ipsis, apud quos dicas, deliberatio* / “*communicatio*, que é, por assim dizer, uma deliberação com aqueles mesmos entre os quais discursas”.

Louvor e afeição, que são as mais sólidas fortalezas para uma vida a ser vivida sem medo traduz *Laudem et caritatem, quae sunt uitae sine metu degendae praesidia firmissima*. Antecipa-se aqui, de modo ligeiro, o tema da amizade: da idéia de *caritas* ressalta, sem dúvida, a noção de amizade. Além do mais, para Epicuro, como se verá mais adiante, ela é a maior garantia de uma vida feliz, mesma predicação que aqui se atribui a *laus* e *caritas*. Não podemos deixar de notar, contudo, que, se a idéia de *caritas* é consoante ao que Epicuro pensa da amizade, a idéia de *laus* não parece adequada. É certo que os dicionários registram o termo *laus* com o significado de “estima”, o qual cairia bem no contexto da amizade epicurista, mas o substantivo traz consigo uma idéia de “renome, fama, louvor público” que vai diretamente contra a doutrina do Jardim. Por fim, concebemos que Torquato não pode estar se referindo, com o termo *laus*, a outra coisa senão o louvor público (e não à estima que une um grupo de amigos), pois trata-se aqui da relação entre um general e seu exército. Essa distorção da doutrina faz pensar em uma questão: até que ponto as ações de um general podem se justificar pelo pensamento de Epicuro? Ou ainda, a conduta de um general é a que Epicuro espera de um homem? Poderia Torquato chegar a uma caracterização positiva das ações de seu antepassado, mantendo-se fiel ao pensamento de Epicuro? Decididamente, não. Será, então,

que a estratégia ciceroniana de se utilizar de exemplos de romanos ilustres, aparentados a seu interlocutor, não surtiu efeito?

X, 36 *Exaltando-os pela beleza da própria honradez moral traduz ipsius honestatis decore laudandis.* Torquato imputa a Cícero um comportamento nitidamente estóico, o de considerar que as ações são honrosas por si próprias. De fato, segundo Guillén³²⁷, Cícero toma algumas posições estóicas, o que não quer dizer que seja estóico. Isso só ocorre por conta de seu método de filosofia, que permite o assentimento em um ou outro ponto do pensamento de uma escola, caso lhe pareça *probabile*. Visão um pouco diferente é a de Valente, que concebe no pensador romano (sobretudo na esfera moral) um estoicismo oculto sob o véu da Academia³²⁸.

XI, 37 *Quão grave, quão continente, quão severa é esta que é tida como uma doutrina voluptuosa, sensual e licenciosa.* A definição de prazer como será dada a seguir garante à doutrina de Epicuro uma *grauitas* que não se poderia esperar de um pensamento que defende o prazer como motor das ações (cf. 13).

Pois não seguimos apenas este prazer que com alguma doçura move a própria natureza e com certo agrado é percebido pelos sentidos, mas o máximo prazer reputamos ser aquele que é percebido quando toda dor é subtraída. Eis a oposição fundamental entre o hedonismo cirenaico, que julga ser o bem supremo o prazer que tem um movimento e que traz agrado aos sentidos, e o hedonismo de Epicuro, para quem o sumo prazer é a ausência de toda dor.

XI, 38 *Dessa forma, não aprouve a Epicuro que houvesse algo de intermediário entre a dor e o prazer, pois precisamente aquilo que a alguns pareceria intermediário, quando há ausência de toda dor, não apenas é prazer, mas ainda o sumo prazer.* O fato de que Epicuro

³²⁷ Cf. Guillén, 1990.

³²⁸ Cf. Valente, 1984, p. 71 *et sqq.*

não conceba algo de intermediário entre dor e prazer será motivo de crítica, por parte de Cícero, no livro II. Ademais, cumpre dizer que esta é outra diferença entre o pensamento de Epicuro e o de Aristipo. Para Aristipo, segundo Reale³²⁹, o tal estado intermediário estaria mais próximo de uma insensibilidade, ou impassibilidade (ἀπάθεια), ou seja, de um estado em que não se experimenta sensação alguma.

XI, 39 *Há, inclusive, em Atenas, conforme ouvia de meu pai, que zombava dos estóicos de maneira espirituosa e refinada, no Cerâmico, uma estátua de Crisipo sentado com a mão estendida, mão essa que indicaria que ele se comprazia nesta pequena questão: ‘Porventura tua mão, afetada da maneira pela qual agora é afetada, deseja algo?’ – ‘Nada, absolutamente’ – ‘Mas, se o prazer fosse um bem, ela desejaria?’ – ‘Confio que sim’ – ‘Não é um bem, portanto, o prazer’.* Ocorre aqui outra figura de pensamento, a prosopopéia. No *Orator*, assim se expressa Cícero: *ut muta quaedam loquentia inducat* / “que introduza, como falantes, certas coisas mudas” (138). Consiste em atribuir discurso a objetos ou seres vivos que são desprovidos de fala. No *De oratore* III, 205, Cícero refere-se à figura de modo menos específico: *personarum ficta inductio* / “a introdução imaginada (ou fictícia) de personagens”. Há ainda muito de humor na passagem, visto que a estátua representa ninguém menos do que Crisipo, um dos principais expoentes do pensamento estóico. Do ponto de vista meramente teórico, todavia, há certa impropriedade na brincadeira feita pelo pai de Torquato. O exemplo da estátua não é bom para caracterizar o estado de prazer proposto por Epicuro como sumo bem. O fim moral para Epicuro requer a ausência de dor, mas exige a presença de alguma sensação, sem o que não haveria vida. Ainda assim, o exemplo é importante para ilustrar a diferença entre o sumo bem de Epicuro e o defendido por Aristipo.

³²⁹ Cf. Reale, 1994, p. 206.

XII, 40 *A firmeza de uma alma que não teme nem a morte nem a dor, pelo fato de que a morte é privada de sensação, e a dor, se de longa duração, costuma ser leve, se forte, breve, de modo a sua ligeireza compensar a intensidade, e sua mitigação, a duração. Firmeza de alma traduz *firmitatem animi*, conceito oposto a *mollitia animi* de 33 e análogo a *fortitudo*. Voltada para a vida feliz, a filosofia de Epicuro tem que dar conta dos temores humanos, fontes das maiores infelicidades. Como tudo que o homem tem são as sensações, a morte não diz lhe respeito. A morte seria um estado de ἀπάθεια, pois se é um estado de privação de dor (e por isso poderia se confundir com o prazer e ser considerada, portanto, desejável), é também um estado de privação de sensações em geral e, por isso, é antes indiferente do que desejável. O prazer de Epicuro, ainda que não seja meramente sensualista, ou seja, ainda que o sumo bem não seja o prazer que move os sentidos, ele pressupõe, contudo, a sensação, que é inerente à vida humana³³⁰.*

XII, 41 *A isso, quando se acrescenta que nenhum nune divino ele tema. Uma das finalidades da física de Epicuro é a de, através de explicações para os fenômenos naturais que não levem em conta as forças divinas, livrar os homens do terror que os deuses podem ocasionar. Nesses fenômenos naturais devem se incluir também os acontecimentos referentes às almas e aos corpos dos homens, que, afinal, também são parte da natureza.*

XII, 42 *Pois essas vossas virtudes, notáveis e belas, se não produzissem o prazer, quem as julgaria dignas de louvor ou apetecíveis. A crítica é endereçada aos estóicos, dos quais Torquato novamente insinua que Cícero é adepto. De qualquer forma, aqui se anuncia a subordinação de todas as virtudes ao prazer, tema que será tratado de agora em diante.*

³³⁰ Cf. Gosling & Taylor, 1982, p. 360-1.

A sabedoria, que deve ser considerada a arte de viver, não seria buscada, se nada produzisse; ora, ela é buscada porque é como que uma artífice em buscar com zelo e produzir o prazer traduz sapientia, quae ars uiuendi putanda est, non expetetur, si nihil efficeret; nunc expetitur, quod est tamquam artifex conquirendae et comparandae uoluptatis. Podemos notar, neste ponto, o quanto de importância a filosofia de Epicuro confere à ética, pois a sabedoria é chamada de “arte do bem viver”. Arte deve ser entendida segundo o sentido aristotélico de τεχνή, ou seja, conjunto de conhecimentos pelos quais se produz um certo fim: para a arte médica, a saúde, por exemplo; para a sabedoria, a felicidade.

XII, 43 Traduzimos *res publica* por *república* por ter nos parecido ser essa, frente a “Estado”, a melhor opção. Há que se dizer que a expressão *res publica* refere-se particularmente à organização política da cidade de Roma (magistrados, senadores, assembléias do povo, etc.) e de suas diversas províncias. À época de Cícero, a expressão se opõe a *res priuata*, referindo-se, pois aos “assuntos públicos” e, particularmente, ao regime de governo em que as decisões governamentais são públicas e em que o elemento coletivo deve estar à frente do individual e particular. De acordo com Rocha Pereira³³¹, Cícero associa a idéia de *res publica* à idéia de *res populi*. A mesma estudiosa, remetendo a discussão à tradição que está por trás de Cícero, cita um fragmento de um texto de Catão, o Velho, em que se afirma: “O direito, a lei, a liberdade, a *res publica* devem pertencer ao uso comum; a glória e a honra, ao que cada um acumulou para si”³³². Se tal regime se realiza, ou se realizou de fato, não vem ao caso aqui. De qualquer forma, mesmo depois da queda desse tipo de regime e com o início do chamado período imperial, a nova organização política ainda será chamada

³³¹ Cf. Rocha Pereira, 1982, p. 373-379.

³³² Fragmento 252 de Malcovati. A tradução é a que se encontra no texto de Pereira.

(quicá por razões ideológicas³³³) de *res publica*³³⁴. O conceito que está sob o termo, então, é algo próprio do mundo antigo e, mais especificamente, próprio de Roma. Já o termo *Estado*, que evoca os ‘Estados Modernos’ da Europa dos séculos XIV, XV e seguintes, não consegue traduzir, senão imperfeitamente, seu sentido. Tendo sido inclusive teorizado por autores como Hobbes, Rosseau e outros, o conceito de *Estado* é essencialmente moderno e diferente do de *res publica*, embora aparentemente ambos se refiram a uma realidade semelhante, a de uma organização política. O termo *república*, por sua vez, que volta a aparecer como sinônimo de regime de governo comum na Revolução Francesa (de acordo com Rocha Pereira), tem a desvantagem de guardar para nós, por conta do contexto cultural e histórico em que reapareceu, uma proximidade com a idéia de república democrática. Quanto à *res publica* romana da época de Cícero, embora tivesse mecanismos para uma participação mínima das ordens sociais não patricias (como o direito de veto, por parte dos tribunos da plebe, sobre as decisões do senado) era de fato regida por uma aristocracia formada por homens “bem nascidos” e de uma parcela pequena, embora crescente, de homens provenientes de famílias que apenas recentemente haviam adquirido riquezas por meio da produção agrícola e pecuária, sobretudo.

XIII, 44 *Vanidade* traduz *inanitate*. O termo parece referir-se, semanticamente, a *temeritate omnium falsarum opinionum*.

Contido pelos limites da natureza traduz *naturae finibus contentus*. É o conhecimento da natureza dos desejos (que é dado por uma parte da física) que garante ao homem manter-se dentro dos limites da natureza, condição necessária para a felicidade.

³³³ Rocha Pereira aponta que a expressão aparece nas *Res gestae* de Augusto.

³³⁴ Embora o próprio Cícero, no *De officiis* (I, 35), afirme que nada mais resta da *res publica* desde o início da tirania de César.

XIII, 45 *Que propôs um gênero de desejos que seriam naturais e necessários; outro, os que seriam naturais, mas não necessários; e um terceiro, os que não seriam nem naturais, nem necessários* traduz *qui unum genus posuit earum cupiditatum quae essent et naturales et necessariae, alterum, quae naturales essent nec tamen necessariae, tertium, quae nec naturales nec necessariae*. Essa partição dos desejos em três gêneros encontramos também na *Carta a Meneceu* (cf. Diógenes Laércio X,127).

As traduções consultadas divergem quanto ao significado de *finis*, neste ponto. Pensa-se em “fim, término”, ou “limite”.

XIV, 46 *Desejos frívolos* traduz *libidinum*. Julgamos que Cícero pensa *libido*, nesse ponto e em outros daqui para frente (como em 47 e em 50), como equivalente ao *tertium genus cupiditatum*.

XVI, 50 *E sim, pelo contrário, sempre ocasiona algo ...* traduz *sed contra semper adfert aliquid ...* Há duas leituras para a passagem: *addit* ou *adfert*. De fato, existe uma breve lacuna nos manuscritos, que foi preenchida pelos estudiosos.

XVI, 53 *Nunca alcançar a quietude* traduz *numquam acquiescere*. Como vínhamos traduzindo *quies* por *quietude*, optamos por traduzir dessa forma o verbo *acquiesco* para que se saliente em nossa tradução a identidade de raízes que há entre as duas palavras latinas.

XVI, 54 *E se nem mesmo o louvor dessas próprias virtudes (...) pode encontrar êxito se não for dirigido ao prazer* traduz *quodsi ipsarum quidem uirtutum laus (...) reperire exitum potest, nisi derigatur ad uoluptatem*. Conclui-se o raciocínio a respeito das virtudes. Elas só têm valor porque visam ao prazer, única coisa que atrai por si mesma. O raciocínio está em harmonia com o que é expresso pelo grego em um famoso passo citado por Ateneu³³⁵: “Deve-

³³⁵ Este fragmento da obra de Epicuro é citado por Ateneu em *Dipnosophistarum* XII, 546.

se honrar o belo [τὸ καλόν] e as virtudes [τάς ἀρετὰς] e as coisas desse tipo, se preparam o prazer [παρασκευάζη]; se não o preparam, deve-se deixá-las de lado”³³⁶. Τὸ καλόν, o belo moral, é o conceito que Cícero traduz, por vezes, como *decus* ou *honestum*.

XVII, 55 *Os prazeres e dores da alma, reconhecemos que nascem dos prazeres e das dores do corpo. Sendo a alma material*³³⁷, está mecanicamente ligada ao corpo e, por isso, ressentindo-se de tudo que o afeta. Mas as dores e prazeres da alma são maiores do que os do corpo, pois a alma participa de três momentos, o corpo só tem percepção do presente: *nam corpore nihil nisi praesens et quod adest sentire possumus, animo autem et praeterita et futura*.

Mas não versados na doutrina traduz sed imperitos. Peritus, participio passado do verbo desusado *perior*, designa a pessoa que sabe por experiência, que conhece algo porque foi instruído a respeito. No contexto da filosofia, o *peritus* é aquele que travou um bom conhecimento com a doutrina.

XVII, 57 *Entretanto, está a nosso alcance que, por assim dizer, sepultemos o que nos é adverso em um esquecimento perpétuo e do favorável nos lembremos agradável e docemente. Para Epicuro, a memória seria algo que o sábio pode e deve dominar. Assim, caberá a este recordar os bens passados e a partir deles ter novos prazeres na alma, e esquecer os males para que eles não gerem aflições ou perturbações. Tal modo de pensar será duramente criticado em II, 104.*

³³⁶ Τιμητέον τὸ καλόν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιοῦτότροπα, εἰαν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· εἰαν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἐστέον. As traduções de textos de Epicuro, que buscam ser literais o quanto possam, são de nossa autoria.

³³⁷ Cf. Lucrecio, III e Reale, 1994, p. 191.

Caminho do viver feliz traduz *beate uiuendi ... uiam*. Deve-se notar que a expressão *uia*, no contexto filosófico, significa também “método”. De fato, o grego *ódoś*, de onde se compõe o termo *μέθοδος*, tem o mesmo significado de *uia*.

Não é possível viver agradavelmente, se não se vive sábia, honrada e justamente; nem sábia, honrada e justamente, senão agradavelmente traduz *non posse iucunde uiui, nisi sapienter, honeste, iusteque uiuatur, nec sapienter, honeste iuste, nisi iucunde*. Esse passo é uma tentativa de tradução de parte da máxima 5³³⁸: “não é possível viver prazerosamente [*ἡδέως*] senão prudentemente [*φρονίμως*], belamente [*καλῶς*] e justamente [*δικαίως*]; nem prudentemente, belamente e justamente senão prazerosamente...”³³⁹. Sobre a tradução de *καλῶς*, veja-se o comentário ao passo 54. Já *φρονίμως* poderia ser traduzido por “com sabedoria”, como faz Cícero, utilizando *sapienter*. Isso porque, como já comentamos, na filosofia de Epicuro todo conhecimento converge para o viver, para a busca da felicidade. Nela o sábio deve viver a doutrina; portanto, sabedoria (*ars uiuendi*) e prudência são idéias muito próximas.

XVIII, 58 *Prazer límpido e desimpedido* traduz *liquidae uoluptatis et liberae*. Trata-se, conforme pensamos, do prazer que não traz nenhuma dor como consequência; em outras palavras, o prazer que, após ter sido feito o cálculo a respeito de prazeres e dores que hão de se seguir, é lícito buscar-se.

XVIII, 59 *As doenças da alma são os desejos desmesurados e vãos de riquezas, de glória, de poder*. Observa-se que, entre os desejos do terceiro gênero, incluem-se os desejos de riquezas, glória e poder. Por isso, para Epicuro, o homem deve se afastar daquilo que o

³³⁸ Seguimos, por questões práticas, a mesma numeração que utiliza Marcel Conche para as máximas e as sentenças vaticanas (cf. Épicure. *Lettres et maximes*, 1987). O texto em grego é também o mesmo que se encontra na edição mencionada.

romano chama *negotium*: os afazeres da vida privada e da vida pública. Veja-se a sentença vaticana 58: “Há que se livrar das correntes das ocupações da vida [ἐγκύκλια] e dos afazeres políticos [πολιτικά]”³⁴⁰.

Desejos desmesurados e vãos... e ainda, de prazeres libidinosos traduz cupiditates immensae et inanes ... libidinosarum etiam uoluptatum. Conforme já notamos, Cícero parece tratar por *libido* o desejo que não é natural nem necessário. Aqui, contudo, o adjetivo *libidinosus*, aplicado aos prazeres, parece se referir aos prazeres sexuais. Ora, o desejo sexual estaria, de acordo com Epicuro, no gênero dos naturais e necessários. Ocorre, no entanto, que há formas de desejo sexual que são desmesurados e vãos. Essas formas, em particular, não são nem naturais nem necessárias.

XVIII, 60 *De fato, não alcançam nenhum prazer que, pela esperança de ser obtido, tenha-os inflamado e sobrecarregado de muitas e grandes fadigas*. Ao contrário dos desejos naturais, como a sede e a fome (que são ainda necessários, pois sua satisfação elimina incômodos), cuja satisfação exige pouco esforço, os desejos de glória política e de riquezas, que não são nem naturais nem necessários, são vãos e sem limites e, por isso, nem com grande empenho podem ser satisfeitos.

XVIII, 61 *Insidiosos traduz lucifugi*. Literalmente diríamos “lucífugos”, ou “que fogem da luz”. Interpretamos que o autor se refere às pessoas que tramam coisas furtivamente.

Pois eles negam haver algum bem senão aquela não sei que sombra a que chamam de honroso, termo não tão bem fundamentado quanto cheio de brilho. A crítica à terminologia estoica será marcante nos livros III (início), IV e V. Nesses diálogos, o estoicismo será acusado de ser uma mera repetição da doutrina acadêmica através de uma terminologia nova e

³³⁹ Οὐκ ἔστι ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως (...).

bem mais complicada. Mas até o epicureu Torquato zomba do *honestum* (*honroso*) estóico, idéia a que os discípulos dessa filosofia conferem tanta importância, mas, segundo os epicureus, é pouco palpável, como uma sombra (recordemos que os mortos, nos infernos, tornam-se sombras), é uma idéia sem fundamento, sem solidez, pois, como vimos, o *honestum* só teria valor por evitar perturbações e dores. É bem verdade que a crítica aqui tem como função refutar a possibilidade de um *honroso* por si mesmo, enquanto, nos livros posteriores, a crítica à terminologia, sob a autoridade de Antíoco, pretende uma conciliação teórica entre o Pórtico e a Academia, a partir do juízo de que ambas as escolas defendem as mesmas idéias, apenas com termos diferentes.

XIX, 62 *Que se apercebe de quão importantes e quão prazerosas são. Se apercebe traduz animaduertat. O verbo guarda o mesmo sentido do substantivo animaduersione de 30. Novamente trata-se de um movimento de nossa alma pelo qual constatamos, sem a necessidade de argumentação, coisas que nos são dadas pelos sentidos. A opção em traduzir o verbo aqui por “aperceber-se” deve-se ao fato de que dificilmente poderíamos manter a estrutura de subordinação, que há no original, através da expressão “dirigir a mente a”, a qual, no entanto, quando usada em 30, tem a virtude de explicitar a composição com que se formam animaduertere e animaduersione.*

XIX, 63 *Que insignificante é a fortuna como empecilho ao sábio e que as maiores coisas são por ele dirigidas e as mais importantes, por sua decisão e cálculo traduz exiguum...fortunam interuenire sapienti, maximasque ab eo et grauissimas res consilio ipsius et ratione administrari. Trata-se quase de uma tradução do início da máxima 16: “A fortuna*

³⁴⁰ Ἐκλυτέον ἑαυτοῦς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμωτηρίου.

[τύχη] recai sobre o sábio de modo insignificante e as maiores coisas [τὰ μέγιστα] e as mais importantes [κυριώτατα], a razão [λογισμός] as tem sob governo [διώκηκε] ...³⁴¹.

Ora, conhecida a natureza de todas as coisas, aliviarmo-nos do peso da superstição, livramo-nos do medo da morte, não nos perturbamos com a ignorância acerca da realidade. O estudo da natureza (φύσις) na filosofia de Epicuro tem um fim moral, dentre outros motivos porque é produtor de prazer, na medida em que nos livra dos medos mais terríveis. Podemos observar a mesma idéia na máxima 12, por exemplo, cujo início poderíamos traduzir assim: “Não é possível dissipar [λύειν] o medo [τό φοβούμενον] com relação às coisas mais importantes [τῶν κυριωτάτων] sem contemplar [κατειδότα] qual é a natureza [φύσις] de tudo...”³⁴². Há que se observar, especialmente neste tema, o *De rerum natura* de Lucrécio. Além disso, conhecendo bem a natureza, conhecemos o que ela exige e, assim, nos comportamos melhor (*morati melius erimus*): em consonância com a natureza.

Sendo observado aquele critério que, por assim dizer, caiu do céu para o conhecimento de tudo. Com *regula* Torquato se refere à parte lógica, por assim dizer, da filosofia de Epicuro, que, no sistema epicureu tem sentido um tanto peculiar. Essa parte é a que estabelece os cânones, ou critérios que nos permitem alcançar a verdade. Como sabemos a partir de Diógenes Laércio (X, 27), a obra de Epicuro que tratava da questão do conhecimento era o *Sobre o critério* (περὶ κανόνος). O termo *regula*, aqui, incontestavelmente pretende traduzir κανών. O que é estranho, no entanto, é o fato de Torquato dizer que tal *regula* caiu do céu. A reverência a Epicuro, que poderia ser tomada como razão para esse tipo de expressão, é aqui inadequada e induz à má compreensão da doutrina. Além do mais, tal expressão parece-nos aproximar-se mais do tom irônico com que um acadêmico mencionaria a canônica de Epicuro

³⁴¹ Βραχέα σοφῶ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμός διώκηκε (...).

³⁴² Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδότα τίς ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις (...).

do que retratar palavras com que um epicureu se referiria ao critério do conhecimento. Nossa opinião é corroborada por Raphael Woolf, tradutor da edição de Cambridge, editada por Annas (cf. *On moral ends*, p. 22). Em Neste ponto, por detrás do discurso de Torquato, apresenta-se muito claramente a figura do autor.

XIX 64 *O que quer que na alma divisamos, tem origem nos sentidos; e se esses forem todos verdadeiros, como ensina o sistema de Epicuro, então, conseqüentemente, será possível que se conheça e se apreenda algo.* O conhecimento para Epicuro é algo possível, pois os sentidos nos informam sobre a realidade. Todo nosso critério acerca da realidade, acerca do que é verdadeiro e do que é falso, é dado pelos sentidos. Por isso diz Epicuro, na máxima 23: “Caso combatas todas as sensações [αἰσθήσεις], não terás nada com relação ao que te reportes [πολλούμενος τὴν ἀναγωγήν] e disciras [κρίνεις] quais dentre elas dizes serem enganadoras [διεψεῦσθαι]”³⁴³. Há algo de semelhante na fala de Torquato um pouco mais adiante: *Aqueles que os suprimem e dizem que não é possível apreender nada, não podem, eliminados os sentidos, sequer desenvolver o que expõem.* A crítica é endereçada a pensadores como Arcesilau e Carnéades (e, é óbvio, ao próprio Cícero), que, como mencionamos no estudo introdutório, julgam que nada pode ser conhecido ou apreendido (*nihil percipi potest*). Para Epicuro, contudo, todo conhecimento tem como origem e fundamento os sentidos, que serão chamados em 71 de *incompactas e íntegras testemunhas*.

Assim, da física toma-se não só a coragem diante do temor da morte, como também a constância diante do medo causado pela religião; não só o sossego da alma, depois de subtraída toda a ignorância acerca de todas as coisas ocultas, como também a moderação, depois de bem expostas a natureza dos desejos e seus gêneros e, como há pouco demonstrei,

³⁴³ Εἰ μαχῇ πάσαις αἰσθήσεσιν, οὐχ ἕξεις οὐδ’ ἂν ἀν φῆς αὐτῶν διεψεῦσθαι πρὸς τί ποιοῦμενος τὴν ἀναγωγήν κρίνεις.

pela regra e pelo critério do conhecimento por ele estabelecidos, é ensinada a distinção entre o verdadeiro e o falso. Expressa-se aqui a fundamental importância que tem o conhecimento da natureza para a felicidade do homem. Com a física, o homem dissipa o medo, pois passa a conhecer bem aquilo que antes, por ignorância, temia. Com ela, o homem aprende a moderar seus desejos, uma vez que passa a conhecer, pela divisão proposta por Epicuro, a natureza de cada gênero deles. Por fim, pelo testemunho dos sentidos, e mais ainda, pela constatação de que eles sempre nos apresentam a verdade, o homem tem o critério para distinguir o verdadeiro do falso e para se livrar as opiniões vãs.

XX, 65 Resta um tópico, a esta discussão extremamente necessário, sobre a amizade, que, se o prazer for o sumo bem, afirmais que absolutamente não existiria. A amizade, que Torquato já mencionou (mesmo que indiretamente, através do termo *caritas*) tem lugar de destaque na exposição de Torquato. Para o estudo do desenvolvimento da filosofia do Jardim após a morte de Epicuro, essa parte da exposição é um testemunho valiosíssimo: traçam-se, a seguir, três soluções para a questão da amizade. Para outras escolas helenísticas, sobretudo para os estóicos, a amizade não pode ter como fundamento o prazer. Tal crítica parece ter sido um grande problema para os adeptos do Jardim (pelo que podemos observar no texto de Cícero), pois apenas a primeira solução é atribuída a Epicuro (é o que veremos adiante), o que sugere que o intenso debate em torno da questão e, talvez, a consciência de que a solução proposta fosse pouco sustentável, tenham levado os seguidores da doutrina a criar outras formas de adequar a amizade à sua concepção de sumo bem.

Dela Epicuro disse exatamente isto: dentre todas as coisas que a sabedoria dispôs para a vida feliz, nada é mais importante do que a amizade, nada é mais fecundo, nada mais agradável traduz de qua Epicurus quidem ita dicit, omnium rerum, quas ad beate uiuendum

sapientia comparauerit, nihil esse maius amicitia, nihil uberius, nihil iucundius. O trecho é uma tradução quase literal da máxima 27, em que Epicuro afirma: “Dentre todas as coisas que a sabedoria [σοφία] dispõe [παρασκευάζεται] para a felicidade [μακαριότητα] da vida em sua totalidade, de longe a mais importante é a obtenção da amizade [φιλίας]”³⁴⁴.

Quanto a Epicuro, porém, em uma só casa, e ainda por cima pequena, quão grandes grupos de amigos manteve e com que cumplicidade de um amor harmônico! Muito se fala dos argumentos *ad hominem* (argumentos que deixam de lado o pensamento e atacam a pessoa com quem se discute) utilizados por Cícero nas críticas que tece a respeito dos filósofos que não aprova³⁴⁵. Vemos, contudo, que é dada, também ao defensor de Epicuro, a oportunidade de se utilizar de argumentos desse tipo em favor do mestre. E, com efeito, para defender uma doutrina em que tudo converge para o modo de proceder e que deseja apresentar um caminho para a felicidade através de preceitos sobre a maneira de agir (preceitos morais), parece razoável tomar a vida do sábio (e autor da doutrina) como exemplo e justificativa para a própria doutrina.

XX, 66 *Ora, de três modos eu vejo que os nossos discutiram sobre a amizade. Como dissemos, Torquato reúne três soluções para a questão da amizade.*

De fato, assim como as virtudes, de que antes se falou, também a amizade negam poder ser separada do prazer. A primeira solução: a amizade seria resultado da ação da sabedoria, definida em 42 como *ars uiuendi* e como *artifex conquirendae et comparandae uoluptatis*. Assim como as virtudes, que só têm valor por nos livrar das dores e inquietações e que não são buscadas por si mesmas, mas porque somos capazes de perceber, graças ao cálculo (*ratio*)

³⁴⁴ “ὅτι ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.

que podemos fazer a respeito do que decorre de cada coisa, que elas são produtoras do bem supremo: *também as amizades não apenas são as mais fiéis protetoras, como ainda produtoras de prazeres tanto para os amigos quanto para si (sic amicitiae non modo faultrices fidelissimae, sed etiam effeultrices sunt uoluptatum tam amicis quam sibi).*

67 E uma vez que de nenhum modo podemos, sem a amizade, manter de forma sólida e duradoura uma vida agradável, é certo, nem mesmo guardar a própria amizade a não ser que estimemos nossos amigos assim como a nós mesmos, por essa mesma razão, também isso se produz na amizade, e a amizade está atada ao prazer. A amizade é buscada porque de outro modo não é possível ter uma vida de prazer sólido e duradouro (*firmam et perpetuam iucunditatem*). Por outro lado, a amizade só se mantém caso amemos os nossos amigos da mesma forma que a nós próprios. Assim, novamente por um cálculo acerca do proveito, acerca da vida tranqüila que a amizade nos proporciona, surgiria entre os amigos um amor recíproco. É o que podemos entender a partir do que diz Torquato (*idcirco et hoc ipsum efficitur in amicitia*). Só é amigo quem é sábio, e o sábio deve fazer o cálculo que o permite amar o amigo tanto quanto a si mesmo.

Pois Epicuro, brilhantemente, com estas palavras, mais ou menos, diz: 'O mesmo pensamento que deu firmeza à alma para que não temesse algum mal eterno ou duradouro, percebeu que, neste curso mesmo da vida, a mais firme fortaleza é a amizade' traduz *praeclare enim Epicurus his paene uerbis: 'Eadem', inquit, 'scientia confirmauit animum, ne quod aut sempiternum aut diuturnum timeret malum, quae perspexit in hoc ipso uitae spatio amicitiae praesidium esse firmissimum'*. Eis a máxima 28: "O mesmo pensamento nos fez ter confiança em que nada eterno [ou seja, os deuses], nada duradouro [os fenômenos naturais]

³⁴⁵ Ver, por exemplo, Smith (1994), que investiga a questão dos tipos de argumento utilizados por Cícero e Rackham, que, na edição Loeb das *Academicae* nomeia de *argumentum ad hominem* os ataques feitos contra a

deve ser motivo de temor [δελνόν] e que, nas coisas limitadas [na nossa existência], a segurança que vem da amizade se realiza no mais alto grau”³⁴⁶.

XX, 69 *Há alguns epicureus, porém, um pouco receosos diante de vossas invectivas, todavia bastante agudos, que temem que, se consideramos a amizade ser apetecível com vistas a nosso prazer, toda a amizade pareça como que perder o passo traduz sunt autem quidam Epicurei timidiore paulo contra uestra conuicia, sed tamen satis acuti qui uerentur ne, si amicitiam propter nostram uoluptatem expetendam putemus, tota amicitia quasi claudicare uideatur.* Observamos que, segundo diz Torquato, a apresentação de uma outra solução para a questão da amizade deu-se por conta dos ataques que outras escolas faziam, alegando uma inadequação entre amizade e prazer.

E assim, dizem que as primeiras aproximações, os primeiros encontros e a vontade de estabelecer relações dar-se-iam com vistas ao prazer, mas, depois que o hábito, seguindo sua marcha, tenha estabelecido uma familiaridade, então floresce o amor com tal intensidade que, ainda que nenhuma seja a utilidade da amizade, os amigos amam a si próprios por causa de si próprios traduz itaque primos congressus copulationesque et consuetudinum instituendarum uoluntates fieri propter uoluptatem; cum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum, ut, etiamsi nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur. Cícero, no livro II, capítulo 82, critica a solução proposta por esses epicureus *satis acuti*: pensando assim, diz Cícero, eles abrem uma brecha no sistema, permitindo que possa haver uma ação moralmente direita, o amor recíproco, que não tem como fim o prazer. Tal tipo de explicação o pensador romano declara que, pelo que sabe, nunca foi apresentada pelo próprio fundador do Jardim (*numquam dictum*

peessoa de Antioco (*Academica* I, 69-71).

ab ipso illo, quod sciam), algo que nos permite tecer algumas considerações acerca de um texto do próprio Epicuro que alguma dificuldade tem acarretado aos estudiosos dessa filosofia. Trata-se da sentença vaticana 23: “Toda amizade é por si própria desejável [αἰρετή], mas tem princípio [ἀρχήν] na utilidade [ὠφελείας]”³⁴⁷. Sabemos que o termo ἀρχή comporta dois sentidos, dentre outros: o de princípio lógico, ou seja, fundamento; e o de princípio no tempo, ou começo. Ora, de acordo com a primeira solução apresentada por Torquato (a que seria de Epicuro), devemos entender ἀρχή como fundamento. Mas, não podemos deixar de notar que, se por esse termo entendermos ‘começo’, a sentença parece validar a solução apresentada por esses epicureus de época mais recente. A partir desse raciocínio, duas hipóteses podem ser levantadas: (1) Cícero desconhece esse texto de Epicuro e, por isso, julga que a solução é de epicureus recentes (Devemos ter em mente que, na física de Epicuro, por exemplo, o mesmo fenômeno pode ter mais de uma explicação. Nada de incoerente se para a amizade se propusessem duas explicações); (2) Cícero conhece o texto e percebe que a solução apresentada por esses epicureus ‘agudos’ deve-se a uma interpretação pelo menos questionável do pensamento de Epicuro. O próprio tratamento irônico da questão (*satis acuti / quod sciam*) parece conferir mais plausibilidade à segunda hipótese, mas nada podemos concluir em definitivo.

XX, 70 *Há, porém, quem diga haver entre os sábios um pacto: não estimar os amigos menos do que a si próprios traduz sunt autem, qui dicant foedus esse quoddam sapientium, ut ne minus amicos quam se ipsos diligant.* Como já deve estar claro, essa solução também não é do próprio Epicuro. Na verdade, estudiosos como Duvernoy³⁴⁸, por exemplo, consideram

³⁴⁶ Ἡ αὐτὴ γνώμη θαρρεῖν τε ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηδὲν αἰῶνον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὀρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατεῖδε συντελουμένην.

³⁴⁷ Πᾶσα φιλία δι' αὐτὴν αἰρετὴ ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας.

³⁴⁸ Cf. Duvernoy, 1993, p. 124-129.

incongruente com a doutrina de Epicuro a idéia de um pacto pelo qual se realize a amizade³⁴⁹. O único pacto (συνθήκη) que se observa nos textos de Epicuro é o que se relaciona à não-agressão e que fundamenta o direito, como vemos, por exemplo, na máxima 32: “Quantos dentre os viventes não puderam fazer pactos [συνθήκας] em favor de não prejudicarem nem serem prejudicados, para esses nada é justo ou injusto; do mesmo modo, também quantos dentre os povos que não puderam ou não quiseram fazer pactos em favor de não prejudicarem nem serem prejudicados”³⁵⁰. Para Duvernoy, o pacto é compreensível como fundamento das relações entre os não-sábios, mas não é concebível como instaurador do círculo entre sábios que é a amizade epicurista. Sequer se pode conceber uma disposição contratual entre amigos, pois o fundamento de todo pacto é a desconfiança. Esse autor defende sua idéia com uma declaração tomada de Diógenes Laércio: “Epicuro não pensava que se devesse pôr as riquezas em comum, como Pitágoras, que dizia que o bem dos amigos é comum; pois agir assim é desconfiar, e quem desconfia não é amigo” (X, 11)³⁵¹.

Cícero, no entanto, não faz crítica específica ao *foedus*. Sua refutação a essa terceira solução dirige-se ao problema mais geral: a noção de proveito, que segundo ele é inconciliável com a verdadeira amizade. É o que se vê em II, 83.

XXI, 71 *Ele, que a ti parece pouco instruído por isto, porque não acolheu como instrução nada senão o que ajudasse no aprendizado da vida feliz. Epicuro desdenha de tudo que não favorece uma vida feliz, inclusive dos estudos de coisas que em nada nos melhoram a vida. Vimos, por outro lado, o papel da física na construção da vida feliz. Ou seja, há estudos*

³⁴⁹ Cícero, por certo, não está criando essa solução: o erro (se é que há) seria, na verdade, dos próprios epicureus.

³⁵⁰ “Ὅσα τῶν ζῶων μὴ ἐδύνατο συνθήκας ποιείσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλὰ μηδὲ βλάπτεσθαι, πρὸς ταῦτα οὐθὲν ἦν δίκαιον οὐδὲ ἄδικον· ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα μὴ ἐδύνατο ἢ μὴ ἐβούλετο τὰς συνθήκας ποιείσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι.

³⁵¹ Vertido para o português a partir da tradução francesa de Duvernoy.

que contribuem para a felicidade do homem. Já o que Torquato chama de *eruditio* é instrução ou educação nas áreas de conhecimento como as citadas a seguir: música, geometria, a observação dos astros, etc. Tais *artes* não nos proporcionam a vida feliz: quem o faz é somente a *ars uiuendi*, a verdadeira sabedoria.

Referências bibliográficas

1. Edições do *De finibus bonorum et malorum*:

CICERO. *De finibus bonorum et malorum*. Recognovit breuique adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds. Oxford: Oxford University Press, 1998.

CICERO. *De finibus bonorum et malorum*. With an English translation by H. Rackham. London: Harvard University Press, 1983 (*Loeb Classical Library*).

CICÉRON. *Des termes extrêmes des biens et des maux*. Texte établi et traduit par Jules Martha. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1967.

CICÉRON. *Du bien suprême et des maux les plus graves*. Traduction par Charles Appuhn. Paris: Garnier, 1938.

CICERONE. *I termini estremi del bene e del male*. In: *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*. A cura di Nino Marinone. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1980.

CICERO. *On moral ends*. Edited by Julia Annas. Translated by Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

2. Outras obras de Cícero:

CICERO. *Brutus*. With an English translation by G. L. Hendrickson. London: Harvard University Press, 1988 (*Loeb Classical Library*).

CÍCERO. *Da república*. Tradução de Amador Cisneiros. In: *Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (col. *Os Pensadores*).

- CICERO. *De diuinatione*. With an English translation by W. A. Falconer. London: Harvard University Press, 1992 (*Loeb Classical Library*).
- CICERO. *De natura deorum / Academica*. With an English translation by H. Rackham. London: Harvard University Press, 1979 (*Loeb Classical Library*).
- CICERO. *De officiis*. With an English translation by Walter Miller. London: Harvard University Press, 1990 (*Loeb Classical Library*).
- CICÉRON. *Discours*. 20 vol. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1952-85.
- CÍCERO. *Dos deveres*. Tradução, introdução e notas de Angélica Chiappetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CICERO. *La république*. Texte établi et traduit par Esther Bréguet. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1980.
- CICERO. *On duties*. Ed. M. T. Griffin and E. M. Atkins. New York: Cambridge University Press, 1991.
- CICERO. *Orator*. With an English translation by H. M. Hubbell. London: Harvard University Press, 1988 (*Loeb Classical Library*).
- CICERO. *Tusculan disputations*. With an English translation by J. E. King. London: Harvard University Press, 1989 (*Loeb Classical Library*).
- CICERÓN. *Catón el Mayor: de la vejez*. Textos latino y español. Introducción, edición, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- CICÉRON. *De l'invention*. Texte établi et traduit par G. Achard. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1994.

CICÉRON. *De l'orateur*. Texte établi et traduit par Edmond Courbaud. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1957.

CICÉRON. *L'orateur / Du meilleur genre d'orateurs*. Texte établi et traduit par Albert Yon. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1964.

CICÉRON. *Traité du destin*. Texte établi et traduit par Albert Yon. Paris: Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1973.

CICÉRON. *Tusculanes*. Texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert. Paris: Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1931. 2 vol.

CICERONE. *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone (I termini estremi del bene e del male, Discussioni tusculane, Le stato, Le leggi, I doveri)*. A cura di Nino Marinone. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1980.

3. Outros autores antigos³⁵²:

ARISTOTE. *Rhétorique*. Texte établi et traduit par Médéric Dufour. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1932.

ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea*. Recognovit breuique adnotatione critica instruxit L. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. In: *Aristóteles II*. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (col. *Os Pensadores*).

ARISTÓTELES. *Retórica*. Introd., trad. y notas por Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1990.

³⁵² Incluem-se aqui as coletâneas modernas de textos dos filósofos helenísticos e de outros autores antigos.

- ARISTOTLE. *On rhetoric. A theory of civic discourse*. Newly translated with introduction, notes and appendixes by George A. Kennedy. New York: Oxford University Press, 1991.
- ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford translation edited by Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- ATHENAEUS. *The Deipnosophists*. With an English translation by Charles Burton Gulick. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- BAILEY, C. *Epicurus: The extant remains*. Oxford: Oxford University Press, 1926.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks. London: Harvard University Press, 1991 (*Loeb Classical Library*).
- ÉPICTÈTE. *Entretiens*. Texte établi et traduit par Joseph Souilhé. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1975.
- ÉPICURE. *Doctrines et maximes*. Introduction par Jean Pierre Faye. Traduction, notes et préface de Maurice Solovine. Paris: Hermann, 1965.
- ÉPICURE. *Lettres et maximes*. Texte établi et traduit par Marcel Conche. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- EPICURO. *Antologia de textos*. Tradução de Agostinho da Silva. In: *Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (col. *Os Pensadores*).
- EPICURO. *Massime e aforisme*. Cura e versione di Antonangelo Liori. Roma: TEN, 1993.
- LUCRÉCIO. *Da natureza*. Tradução de Agostinho da Silva. In: *Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (col. *Os Pensadores*).
- LUCRETIUS. *De rerum natura*. With an english translation by W. H. D. Rouse. London: Harvard University Press, 1997.

- MARCO AURELIO. *Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*. A cura di Guido Cortassa. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1984.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Tradução de Jaime Bruna. In: *Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (col. *Os Pensadores*).
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editora, 1994.
- PLATÃO, *Górgias ou A oratória*. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna. São Paulo: Difel, 1986.
- PLATÃO. *Sofista*. Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: *Platão*. Abril Cultural: São Paulo, 1972 (Col. *Os pensadores*).
- PLATO. *Gorgias*. Recognouit breuique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. In: *Platonis opera* VIII. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- PLATO. *Sophista*. Recognouit breuique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. In: *Platonis opera* I. Oxford University Press: Oxford, 1992.
- PLUTARCO. *Vidas paralelas*. Tradução direta do grego por Gilson César Cardoso. São Paulo: Paumape, 1992.
- QUINTILIEN. *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1975-1980. 7 vol.
- SENEQUE. *Lettres à Lucilius*. Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1945.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of pyrrhonism*. With an english translation by R. G. Bury. London: Harvard University Press, 2000.

TERENCE. *Terence*. 2 vol. With an english translation by John Sargeant. Cambridge: Harvard University Press, 1994 e 1995.

WARMINGTON. E. H, *Remains of old Latin. I Ennius and Caecilius*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

USENER, H. *Epicurea*. Lipsia: Teubner, 1887.

VON ARNIN, H. *Stoicorum veterum fragmenta* (reed.). 3 vol. Teubner: Stuttgart, 1964.

4. Estudos e Comentários:

ARNOLD, E. *Roman Stoicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

AUBENQUE, P. (dir.) *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Paris: Vrin, 1980.

BAILEY, C. *The Greek atomists and Epicurus*. Oxford, 1928.

BOISSIER, G. *Cicéron et ses amis*. Paris: Hachette, 1910.

BOYANCÉ, P. *Études sur le Songe de Scipion*. Essais d'histoire et psychologie religieuse. Limoge: A. Bontemps, 1936.

BOYANCÉ, P. *Études sur l'humanisme cicéronien*. A collection of 18 articles previously published in periodicals. Brussels: Universa, 1970.

BOYANCÉ, P. *Lucrèce et l'épicurisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen, 1900.

BURNYEAT, M & FREDE, M. *The original Sceptics: a controversy*. Indianápolis: Hackett, 1997.

BRÉHIER, E. *Les idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie Alphonse Piccard & Fils, 1908.

- BRÉHIER, E. *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
- CHIAPPETTA, A. *Ad animos faciendos: comoção, fé e ficção nas Partitiones oratoriae e no De officiis de Cícero*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 1997. 439 p.
- CLARKE, M. L. *The Roman mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1956.
- CONTE, G. B. *Latin literature, a history*. Translated by Joseph B. Solodow. London: Johns Hopkins University Press, 1994.
- DAVIES, J. C. "The originality of Cicero's philosophical works". *Latomus*, n. 30, 1971, p. 105.
- DORANDI, T. "Gli *Academica* quale fonte per la storia dell'Academia" In: *Assent & Argument. Studies in Cicero's Academic books*. Edited by Brad Inwood & Jaap Mansfeld. Leiden, New York: Brill, 1997. p. 89-106.
- DOUGLAS, A. E. "Cicero the philosopher". In: DOREY, T. A. *Cicero*. New York: Basic Books, 1965, p. 135- 170.
- DOUGLAS, A. E. "Platonis aemulus?" *Greece and Rome*, n. 9, 1962, p. 41-51.
- GERSH, S. *Middle platonism and neoplatonism: The Latin tradition*. Notre Dame: Ind, 1986.
- GIORDANI, M. C. *História de Roma*. Petrópolis: Vozes, 1965.
- GLUCKER, J. "Antiochus and the late Academy". Göttingen. *Hypomnemata*. 1978, n. 56.
- GLUCKER, J. "Cicero's philosophical affiliations". In: *The question of 'eclectism': studies in later Greek philosophy*. Los Angeles: Berkeley, 1988. p. 34-69.

- GLUCKER, J. "Probabile, ueri simile, and related terms". In: *Cicero the philosopher / Twelve papers*. Edited and introduced by J. G. Powell. New York: Clarendon, 1995. p. 115-143.
- GLUCKER, J. "Socrates in the Academic books and other Ciceronian works" In: *Assent & Argument. Studies in Cicero's Academic books*. Edited by Brad Inwood & Jaap Mansfeld. Leiden, New York: Brill, 1997. p. 58-88.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 1989.
- GOSLING, J. C. B. & TAYLOR, C. C. W. *The Greeks on pleasure*. Oxford: Clarendon, 1982.
- GRIFFIN, M. "The composition of the *Academica*: motives and versions". In: *Assent & Argument. Studies in Cicero's Academic books*. Edited by Brad Inwood & Jaap Mansfeld. Leiden, New York: Brill, 1997a. p. 1-35.
- GRIFFIN, M. T. & BARNES, J. *Philosophia togata I: essays on philosophy and Roman society*. Oxford: Clarendon, 1997b.
- GRIFFIN, M. T. & BARNES, J. *Philosophia togata II: Plato and Aristotle at Rome*. Oxford: Clarendon, 1997c.
- GRIMAL, P. *Le siècle des Scipions. Rome et l'hellénisme au temps des guerres Puniques*. Paris: Aubier, 1953.
- GRIMAL, P. *The dictionary of classical mythology*. Translated by A. R. Maxwell-Hyslop. Oxford: Butler and Tanner, 1988.
- GUILLÉN, J. La sabiduría y el sabio en Cicerón. *Helmantica*, n. 124, 1990, p. 33-83.
- GUILLÉN, J. Actitud filosófica de Cicerón. *Helmantica*, n.129, 1993, p. 413-434.
- GUITE, H. F. "Cicero's attitude towards the Greeks", *Greece and Rome*, n. 9, 1962, p. 142.

- GÖRLER, W. "Cicero's philosophical stance in the *Lucullus*" In: *Assent & Argument. Studies in Cicero's Academic books*. Edited by Brad Inwood & Jaap Mansfeld. Leiden, New York: Brill, 1997. p. 36-57.
- HARRIS, B. F. *Cicero as an academic: a study of 'De natura deorum'*. University of Auckland Bulletin, n.58, 1961.
- HAURY, A. *L'ironie et l'humor chez Cicéron*. Leiden: Brill, 1955.
- JERODIAKONON, K. *Topics in stoic philosophy*. Oxford: Clarendon, 1999.
- INWOOD, B & MANSFELD, J. *Assent & Argument: Studies in Cicero's Academic Books*. Leiden: Brill, 1997.
- JONES, R. E. "Cicero's accuracy of characterisation in his dialogues". *American Journal of Philology*, n. 60, 1939, p. 307-325.
- LAGHTON, E. "Cicero and the Greek orators". *American Journal of Philology*, n. 82, 1961, p. 27-49.
- LAUSBERG, H. *Manual de retórica literaria*. Madrid: Gredos, 1983. 3 vol.
- LÉVY, C. *Les philosophies hellénistiques*. Paris: Le Livre de Poche, 1997.
- LÉVY, C. *Cicero academicus: recherches sur les 'Academiques' et sur la philosophie cicéronienne*. Roma: École Française de Rome, 1992.
- LONG, A. A. "Cicero's Plato and Aristotle". In: *Cicero the philosopher / Twelve papers*. Edited and introduced by J. G. Powell. New York: Clarendon, 1995. p. 37-61.
- LONG, A. A. e SEDLEY, D. N. *The Hellenistic philosophers*. Los Angeles: University of California Press, 1986.
- MACKENDRICK, P. *The philosophical books of Cicero*. London, 1989.

- MADVIG, J. N. M. T. *Ciceronis de finibus bonorum et malorum libri quinque, editio altera emendata*. Hauniae: Impensis Librariae Gyldendaliansae, 1869.
- MAFFII, M. *Cícero e seu drama político*. Tradução de Maria José de Carvalho. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948.
- MEYER, M. *De la métaphysique à la rhétorique*. Bruxelles: Université de Bruxelles, 1990.
- MEYER, M. “Aristote ou la rhétorique des passions”. In: *Aristote. Rhétoriques des passions*. Paris: Rivages, 1989. p.103-51.
- MICHEL, A. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*. Paris: PUF, 1960.
- MITIS, P. *Epicurus' ethical theory*. New York: Ithaca, 1988.
- NIETZSCHE, F. *Da retórica*. Lisboa: Passagens, 1995.
- PARENTE, M. I. *Introduzione a lo Stoicismo Ellenistico*. Roma-Bari: Laterza, 1999.
- PEREIRA, M. H. R. *Estudos de história da cultura clássica. Volume II: Cultura romana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- PORTER, E. *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 BC – AD 400)*. Leiden: Brill, 1997.
- POWELL, J. G. “Cicero’s translations from Greek”. In: *Cicero the philosopher / Twelve papers*. Edited and introduced by J. G. Powell. New York: Clarendon, 1995. p. 273-300.
- POWELL, J. G. “Introduction: Cicero’s philosophical works and their background”. In: *Cicero the philosopher / Twelve papers*. Edited and introduced by J. G. Powell. New York: Clarendon, 1995. p. 1-35.
- REALE, G. *História da filosofia antiga*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1998.

- RIST, J. M. *Epicurus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- RIST, J. M. *La filosofía estóica*. Crítica: Barcelona, 1995.
- RUCH, M. *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron*. Paris: Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1958.
- SCHENKEVELD, D. M. "Philosophical prose". In: *Handbook of classical rhetoric in the hellenistic period*. Edited by S. E. Porter. Leiden: Brill, 1997.
- SCHMIDT, P. L. "Cicero's place in Roman philosophy: A study of his Prefaces". *The Classical Journal*, n. 74, 1978-79, p. 115-127.
- SMITH, P. R. "'A self-indulgence misuse of leisure and writing'? How not to write philosophy: did Cicero get it right?" In: *Cicero the philosopher / Twelve papers*. Edited and introduced by J. G. Powell. New York: Clarendon, 1995. p. 301-323.
- STOKES, M. C. "Cicero on epicurean pleasures". In: *Cicero the philosopher / Twelve papers*. Edited and introduced by J. G. Powell. New York: Clarendon, 1995. p. 145-170.
- STOUGH, C. L. *Greek skepticism*. Los Angeles: University of California Press, 1969.
- TATAKIS, B. N. *Panétius de Rhodes – le fondateur du moyen stoïcisme*. Paris: Vrin, 1989.
- THIAUCOURT, C. *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques*. Paris, 1885.
- VALENTE, M. *A ética estóica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984.