

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS**

ZÁIRA CAROLINE DUTRA CARREIRO

***VIRTUS, PRIMA INTER PARES: A ÉTICA ESTOICA EM CÍCERO E A PROPOSTA
DE IDENTIDADE FILOSÓFICA EM TUSCULANAE DISPUTATIONES***

**Juiz de Fora
2019**

ZÁIRA CAROLINE DUTRA CARREIRO

VIRTUS, PRIMA INTER PARES: A ÉTICA ESTOICA EM CÍCERO E A PROPOSTA DE IDENTIDADE FILOSÓFICA EM *TUSCULANAE DISPUTATIONES*

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em letras: Estudos literários, área de concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais da faculdade de letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Letras.

Linha de Pesquisa: Teorias da Literatura e Representações Culturais

Orientadora: Prof^a Dr^a Charlene Martins Miotti

Co-orientador: Prof. Dr. Guilherme Domingues da Motta

**Juiz de Fora
2019**

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Carreiro, Zaira Caroline Dutra.

Virtus, prima inter pares : a ética estoica em Cícero e a proposta de identidade filosófica em Tusculanae Disputationes. / Zaira Caroline Dutra Carreiro. -- 2019.

125 p.

Orientadora: Charlene Martins Miotti

Coorientador: Guilherme Domingues da Motta

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, 2019.

1. Marco Túlio Cícero. 2. Tusculanae Disputationes. 3. Retórica. 4. Filosofia Helenística. 5. Ética estoica. I. Miotti, Charlene Martins , orient. II. Motta, Guilherme Domingues da, coorient. III. Título.

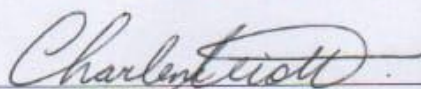
Záira Caroline Dutra Carreiro

Virtus, prima inter pares: a ética estoica em Cícero e a proposta de identidade filosófica em Tusculanae Disputationes

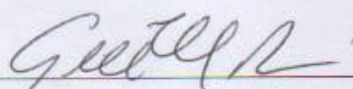
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração: Teorias da Literatura e Representações Culturais.

Aprovada em 13 de setembro de 2019.

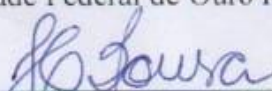
BANCA EXAMINADORA



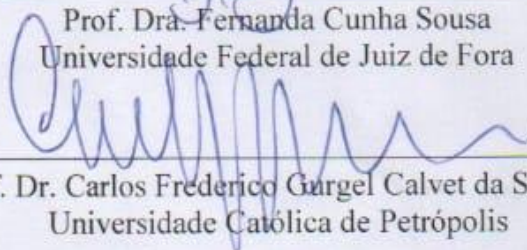
Prof. Dra. Charlene Martins Miotti - Orientadora
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Guilherme Domingues da Motta - Co-orientador
Universidade Federal de Ouro Preto



Prof. Dra. Fernanda Cunha Sousa
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Carlos Frederico Gargel Calvet da Silveira
Universidade Católica de Petrópolis

Prof. Dra. Carol Martins da Rocha
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rodrigo Pinto de Brito
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Ao Deus Altíssimo e à Santíssima Virgem, inspiração e alívio nos momentos de angústia.

Ao meu amado marido, Maicon, voz amorosa e reconfortante dos meus dias.

Ao meu pequeno, João Lucas, que, mesmo antes de nascer, motiva-me a ser melhor.

Nam si omnia fugiendae turpitudinis adipiscendaeque honestatis causa faciemus, non modo stimulos doloris, sed etiam fulmina fortunae contemnamus licebit [...].

Mas se fizermos tudo para fugir da desonra e alcançar a honestidade, teremos o direito de menosprezar não só as ferroadas da dor, como também os relâmpagos da sorte [...] (Tradução de Bruno Fregni Bassetto, 2014).

Cícero, *Tusculanae Disputationes*, 2. 66

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação não poderia ser idealizada e realizada sem o precioso apoio de várias pessoas.

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, que nos criou e foi criativo nesta tarefa. Seu fôlego de vida em mim foi sustento e me deu coragem para suportar os momentos solitários e angustiantes trazidos pela escrita deste trabalho. A Ti toda honra e toda glória!

Não posso deixar de agradecer à minha orientadora, Professora Doutora Charlene Martins Miotti, por toda paciência, empenho e sentido prático com que sempre me orientou neste trabalho e em todos aqueles que realizei durante o mestrado. Muito obrigada por ter me corrigido quando necessário sem nunca me desmotivar. Desejo igualmente agradecer ao meu coorientador, Professor Doutor Guilherme Domingues da Motta, que me guiou pelo fascinante caminho da filosofia estoica.

Agradeço também ao Professor Doutor Fábio Fortes por ter oferecido riquíssimo conhecimento filosófico acerca da filosofia latina romana e da doutrina estoica. Obrigada por ter aceitado avaliar este trabalho no momento da qualificação, por suas brilhantes sugestões e ajuda na aquisição de materiais para a pesquisa.

Aos professores Doutores Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira (UCP), Fernanda Cunha Sousa (UFJF), Carol Martins da Rocha (UFJF) e Rodrigo Pinto de Brito (UFRRJ) por terem aceitado compor a banca de defesa desta dissertação e, desde já, pelas contribuições que virão.

Agradeço aos funcionários da Secretaria de Pós-graduação em Letras: Estudos literários e da biblioteca da Faculdade de Letras que foram sempre prestáveis e atenciosos.

À minha querida amiga, Ana Paula Mendes, pelos conselhos, pela positividade, companheirismo e pelas caronas para Juiz de Fora. Sua amizade é muito importante para mim! Ao amigo e professor, Frei Ronaldo Fiuza Lima que, no ano de 2009, apresentou-me a língua e a cultura latina, mostrando todo o seu valor e a sua importância ainda hoje. A ti, que me motivou a continuar os estudos e a inscrever-me no processo seletivo do mestrado, festejando diante da aprovação e orgulhando-se como um pai de seu filho. O sucesso desta pesquisa também é seu!

Por último, quero agradecer à minha família pelo apoio incondicional que me deram, especialmente às Marias da minha vida, minha mãe e minha irmã, aos meus sogros, Djair e Ilma, que, mesmo sem compreenderem a importância de um mestrado, deram-me apoio constante e muito amor ao longo de todo o período de curso.

Ao meu amado marido, Maicon, que foi a minha força, o meu sustento, meus braços e minhas pernas, motivando-me nos momentos de depressão e crises de ansiedade, quando o meu único desejo era desistir. Agradeço pela disponibilidade em sair de casa às 3h da madrugada para que eu não chegasse atrasada às aulas e também por ter assumido todos os trabalhos domésticos para que eu pudesse estudar. O sucesso que virá é todo nosso! Obrigada por dedicar-se tanto à nossa família e por todo cuidado comigo e com o nosso pequeno milagre, João Lucas.

Enfim, agradeço a todos que contribuíram para a realização desta pesquisa!

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo apresentar a ética estoica na composição do ecletismo ciceroniano e, além disso, o uso destes conceitos éticos nas *tusculanae disputationes*, mostrando a possibilidade de fortificação moral do homem romano a partir do uso da filosofia como terapia, denominada por nós como identidade filosófica. Tivemos como ponto de partida a apresentação do contexto de surgimento da doutrina da escola do pórtico, assim como os componentes de sua ética: os conceitos de virtude, vício, indiferentes, paixões e as ações adequadas, além de feita a diferenciação entre o sábio e o insensato. Como eclético que era, Cícero não tomou nenhuma posição definida tratando-se de filiação filosófica, mesmo tendo suas preferências, pois comungava do pensamento de várias doutrinas. No campo ético, recebeu maior influência da escola do pórtico, ainda que fosse conhecedor de todas as doutrinas helênicas, seu contato direto com os filósofos da fase média da *stoá* fez com que ele se achegasse mais aos grandes nomes deste período, sendo influenciado por Possidônio de Apaméia e, principalmente, por Panécio de Rodes. Sua filosofia estava ligada à sua vida pessoal e aos problemas da República em declínio. A formação do tratado ciceroniano vai ao encontro dos acontecimentos da Roma do séc. I a.e.c., bem como da condição de abalamento do orador. A identidade filosófica romana, apontada na forma de aconselhamentos morais, inicia-se com a apresentação do retor-filósofo, a *persona* consolatória que representa o arpinate, e segue com o desenvolvimento do gênero da *consolatio*, gênero escolhido como meio de preparar o homem para enfrentar as adversidades da vida. Esses aconselhamentos oferecidos por Cícero aos cidadãos têm como foco a valorização da filosofia como algo necessário para a felicidade dos indivíduos (e nisto se inclui o incentivo à produção filosófica em língua latina); a libertação do medo da morte e da dor; o alívio das aflições e perturbações da alma como caminho para a vida feliz e as virtudes como sementes da medicina da alma.

Palavras-chaves: Marco Túlio Cícero. *Tusculanae Disputationes*. Retórica. Filosofia Helenística. Ética Estoica.

ABSTRACT

This dissertation aims to present the stoic ethics in the composition of Ciceronian eclecticism and, furthermore, the use of these ethical concepts in *tusculanae disputationes*, showing the possibility of moral fortification of the Roman man from the use of philosophy as therapy, called by us. as a philosophical identity. We had as a starting point the presentation of the context of emergence of the doctrine of the portico school, as well as the components of its ethics: the concepts of virtue, vice, indifferent, passions and appropriate actions, in addition to differentiating between the wise and the foolish. As eclectic as he was, Cicero took no definite stand on philosophical affiliation, even though he had his own preferences, for he shared the thinking of various doctrines. In the ethical field, he received greater influence from the portico school, although he knew all the Hellenic doctrines, his direct contact with the philosophers of the middle phase of *stoá* made him closer to the great names of this period, being influenced by Possidônio Apamea, and especially by Panecius of Rhodes. His philosophy was linked to his personal life and the problems of the declining Republic. The formation of the Ciceronian treaty meets the events of the Rome of the century I a.e.c., as well as the speaker's shaking condition. Roman philosophical identity, pointed out in the form of moral counseling, begins with the presentation of the retor-philosopher, the consolatory *persona* who represents the arpinate, and continues with the development of the *consolatio* genre, a genre chosen as a means of preparing man for face the adversities of life. These counsels offered by Cicero to the citizens focus on valuing philosophy as necessary for the happiness of individuals (including the encouragement of philosophical production in the Latin language); the release from fear of death and pain; the alleviation of afflictions and disturbances of the soul as the path to happy life and the virtues as seeds of soul medicine.

Keywords: Marco Túlio Cicero. *Tusculanae Disputationes*. Rhetoric. Hellenistic philosophy. Stoic ethics.

ESCLARECIMENTOS

O texto original e a tradução das *Tusculanae Disputationes* consultado será sempre o de Bruno Fregni Bassetto (2014).

Todas as traduções de excertos de obras estrangeiras para o português, exceto outra indicação, são de nossa autoria.

Buscando uma padronização de nossas referências de textos antigos preferimos seguir a lista de abreviações do *Oxford Latin Dictionary* para os textos latinos e do léxico de Liddell & Scott para os gregos.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	7
RESUMO	9
ABSTRACT	10
ESCLARECIMENTOS	11
INTRODUÇÃO	13
1. A <i>polis</i>, o cosmopolitismo grego e o surgimento das doutrinas helênicas	18
1.1. A <i>Stoa</i> : a doutrina da ordem universal e da sabedoria	24
1.1.1. Um breve olhar sobre as fases da escola do Pórtico	27
1.1.2. O problema das fontes	32
1.2. A Ética Estoica	34
1.2.1. O sábio, o insensato, os indiferentes e o <i>kathêkon</i> (καθῆκον).....	40
1.2.1. O movimento irracional da alma: as paixões	45
2. A Roma de meados do século I a.e.c	47
2.1. 63 a.e.c.: A Conspiração de Lúcio Catilina contra o Senado Romano	50
2.2. 59-27 a.e.c.: O primeiro triunvirato, a tomada de Roma por Julio César e os últimos passos da República romana	53
2.3 A questão identitária romana: o <i>Mos Maiorum</i>	59
2.3.1. As virtudes que compõem o Costume dos Ancestrais	63
3. Cícero: Ecletismo e Estoicismo	70
3.1. As <i>Tusculanae Disputationes</i>	75
3.1.1. O rétor-filósofo: a persona construída por Cícero nas <i>tusculanae disputationes</i> ...	78
3.1.2. O discurso dedicado à cura das tristezas: a <i>Consolatio</i>	84
3.1.3. A tentativa de enobrecimento do cidadão romano: a proposta de identidade filosófica.....	87
3.1.3.1 A filosofia é necessária ao homem	89
3.1.3.2 A libertação do medo da morte e da dor	94
3.1.3.3. O caminho para a vida feliz: o alívio das aflições e das perturbações da alma	101
3.1.3.4. As sementes da medicina da alma, as virtudes.....	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS	119

INTRODUÇÃO

Este trabalho, como o próprio título indica, tem como objetivo apresentar a ética estoica na composição do ecletismo ciceroniano e, além disso, o uso destes conceitos éticos nas *tusculanae disputationes*, mostrando a possibilidade de fortificação moral do homem romano a partir do uso da filosofia como terapia, denominada por nós como identidade filosófica. Dessa forma, o discurso identitário formulado por Cícero será, também e igualmente, resposta a questões relativas a seu próprio tempo, ou seja, a identidade é, em si mesma, uma resposta à crise sociopolítica do fim da República.

Tratando-se da produção filosófica ciceroniana nas letras latinas, tem-se a impressão, partindo da visão de autores como Marchesi (2006) e Reale (1994), de que sua função restringiu-se meramente à cristalização de conceitos provindos da filosofia grega, contudo, mesmo utilizando-se de teses da Academia (Platão), do Liceu (Aristóteles), do Jardim (epicuristas) e da *Stoa* (mais precisamente do estoicismo médio, de Panécio de Rodes) ele reelaborou, questionou e difundiu o pensamento grego, fundamentando o seu ecletismo filosófico. Sua filosofia estava ligada à sua vida pessoal e aos problemas da República em declínio. Isto irá explicar o selo peculiar específico de suas obras. A partir de sua formação filosófica, percebe-se o interesse pelas várias correntes gregas. Como eclético que era não tomou nenhuma posição definida tratando-se de filiação filosófica, mesmo tendo suas preferências, pois comungava do pensamento de várias doutrinas. No que se refere à ética, Cícero recebeu maior influência da escola do pórtico. Ainda que fosse conhecedor de todas as doutrinas helênicas, seu contato direto com os filósofos da fase média da *stoa* fez com que ele se achegasse mais aos grandes nomes deste período, sendo influenciado por Possidônio de Apameia e, principalmente, por Panécio de Rodes.

A Roma de Cícero passava por mudanças basilares, tendo suas tradições abaladas não só pelos conflitos armados, mas também pela aderência da cultura helênica pela romana. O alicerce moral da sociedade romana da época, o *mos maiorum*¹, começa a ruir devido ao abandono por parte dos cidadãos em detrimento dos conceitos gregos. Abalava-se, assim, a identidade moral romana, deixando os indivíduos carentes de bases morais para lidar com os momentos de sofrimentos trazidos pelas guerras, conspirações e transformações culturais. Dessa forma, Cícero ao compor em 45 a.e.c. o seu diálogo filosófico em língua latina, construiu nas *tusculanae disputationes* uma *persona* que lhe permitisse falar/aconselhar o

¹ Código não escrito do qual os antigos romanos derivavam suas normas sociais. É o conceito central e núcleo da moralidade tradicional da civilização romana, e pode ser considerado um complemento da lei escrita. (Cf. PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudo de História da Cultura Clássica*, Vol. II, Cultura Romana, 5 ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013).

povo sobre como lidar com a morte, com a dor, com a tristeza e a valorizar a virtude sem que seus co-cidadãos soubessem que ele mesmo estava passando por dissabores em sua vida pessoal e profissional. Assim, suprimiu-se o homem que passava por dores terríveis, trazidas pela morte da filha e pelo estremecimento de sua vida política, só restando na obra o reflexo da *persona* do retor-filósofo: moralista, centrado, confiável e sério e não o Cícero deprimido e mergulhado em suas tristezas. Desta maneira, o orador compôs uma obra consolatória que serviria para confortar ao mesmo tempo a si e aos seus co-cidadãos, não pelo viés religioso, mas pelo filosófico.

A obra é dividida em cinco livros: os livros I e II possuem relação direta, uma vez que tratam de coisas aterrorizantes à existência humana: a morte e a dor; nos livros III e IV são discutidas as perturbações da alma com suas aflições, temores e paixões. A partir do livro III, Cícero acrescenta declarações sobre o sábio. Tal figura é apresentada a partir das definições da filosofia helenística. Além disso, é debatido se o sábio está livre da *aegritudo*, no sentido da angústia pela morte de um ente querido e pela ação do luto (GRAVER, 2002, p. xxxviii). Em ambos os livros, as paixões (*pathos*) aparecem nomeadas de formas distintas. Ainda que permaneça o significado grego original de doença, ele reúne em si dois sentidos da língua latina: *perturbatio* (perturbação da alma) e *morbo* (doença), como se vê em Rocha (s.a, p. 95). No livro IV, prevalece o uso do sentido de *perturbatio*, como definiram os estoicos. Esse mal não provê da natureza, mas da própria opinião. A aflição, como uma perturbação tanto do corpo como da alma, não pode coexistir com a sabedoria, uma vez que a sabedoria é o alicerce da racionalidade, o que inibe a debilidade do sábio. No livro V é apresentado o valor da filosofia como tratamento terapêutico, capaz de curar as dores e aliviar os sofrimentos. Esse reestabelecimento é dado a partir da prática da virtude que é a garantia da felicidade. Assim, a morte, as dores, as aflições e as perturbações descritas nos livros anteriores são superadas. O eixo temático é sempre a filosofia de cunho retórico e ambos os livros se relacionam, visando a filosofia como o remédio da alma, como ressalta Bassetto no prefácio da sua tradução das *Tusculanae Disputationes*.

Nas *Tusculanae*, Cícero mostra como adquirir a tranquilidade, ou seja, sendo um homem sábio e virtuoso. Tais aspectos marcam o projeto de construção da identidade filosófica proposta nesta pesquisa. A identidade filosófica, trata-se de aconselhamentos éticos constituídos a partir dos valores da ética estoica – mais precisamente da *virtus*, dos indiferentes e das paixões – aliados ao *mos maiorum*, até por que, mesmo que a identidade moral tradicional do homem romano estivesse abalada, ela ainda vigorava. Dessa forma, a identidade filosófica agiria como um reforço das virtudes que compunham os costumes dos

antigos e não como um substituto, o que nos leva a pensar que a tradição não é algo imobilizante, mas o germe para novos desdobramentos (PITA, 2010, p. 96). Esses aconselhamentos oferecidos por Cícero aos cidadãos têm como foco a valorização da filosofia como algo necessário para a felicidade dos indivíduos (e nisto se inclui o incentivo à produção filosófica em língua latina); a libertação do medo da morte e da dor; o alívio das aflições e perturbações da alma como caminho para a vida feliz e as virtudes como frutos da medicina da alma.

O trabalho que apresentamos é composto por esta introdução, três capítulos e algumas considerações finais. No primeiro capítulo abordamos de maneira objetiva a *polis* grega, o cosmopolitismo e o surgimento das escolas filosóficas helênicas, ressaltando o contexto em que se deu a composição do estoicismo, o advento da doutrina estoica, assim como os pontos principais que integram sua doutrina. A ética recebeu um tratamento mais aprofundado, sendo apresentados separadamente os conceitos de virtude, vício, indiferentes, paixões e as ações adequadas, além de feita a diferenciação entre o sábio e o insensato.

No segundo capítulo julgamos pertinente trazer uma visão panorâmica da época, século I a.e.c., em que as *tusculanae* foram escritas destacando os momentos de instabilidade vividos pelo Estado romano que envolveram tanto o povo como o senado. O povo mais pobre estava descontente com suas condições de vida e muitos integrantes da classe alta viram-se mergulhados em dívidas e passando por dificuldades financeiras. Woolf (2017, p. 23) evidencia que houve um contraste, visto que, “o último século da república livre foi ao mesmo tempo o período de maior expansão territorial; o período em que as culturas literária e intelectual romanas atingiram sua forma clássica; e o período de cem anos de uma sangrenta guerra civil”. Perpassou-se a conspiração de Catilina contra o senado; o exílio de Cícero; a formação do primeiro triunvirato; a guerra civil que levou ao governo de Julio César; a morte de César e a elevação e queda do segundo triunvirato. Abordou-se também o conjunto de virtudes dos ancestrais, o *mos maiorum*, que regiam as ideias morais e políticas dos romanos, mesmo sem serem leis escritas, somente observadas. Suas regras não se limitavam ao convívio familiar, mas ressoavam na vida pública e, principalmente, na política. O objetivo deste capítulo é mostrar o enfraquecimento do *mos maiorum* e, em consequência, da população diante de tantas transformações.

O capítulo três trata do aspecto filosófico de Cícero, seu ecletismo e um pouco de suas influências estoicas. Para tal utilizaram-se trechos do tratado filosófico *De Officiis*, no qual se evidencia a presença da ética da *stoá*. Com a finalidade de iniciar a composição da identidade filosófica, apresentaram-se as *tusculanae disputationes* e seus cinco livros. O aspecto retórico-

filosófico, utilizado na obra para compor a *persona* central, representando o próprio orador, foi desenvolvido com a finalidade de aconselhar os cidadãos apresentando um personagem centrado e moralmente estabilizado, aspectos que não cabiam a Cícero naquele momento, digno da confiança e da aceitação do leitor. Não é a toa que o orador escolheu o gênero da *consolatio* como meio para avultar os seus conselhos filosóficos, dado que seu progresso como gênero literário se deu no período helenístico, no qual o objetivo central da filosofia era preparar o homem para enfrentar as adversidades da vida. A *consolatio* encontrou aí terreno fértil, uma vez que seu intento ia ao encontro da filosofia que se desenvolvia. A criação da *persona* consolatória, o desenvolvimento do gênero da *consolatio*, assim como o seu uso no diálogo de Cícero vão ao encontro à proposta de identidade filosófica e, por isso, mostraram-se de grande importância para a compreensão do texto da pesquisa. Ainda neste capítulo delineou-se a identidade filosófica e os conceitos que a compõem, já enumerados anteriormente.

A obra filosófica de Cícero é relativamente extensa, contudo não há muitas discussões em pesquisas brasileiras. Talvez isso se dê pela valorização das obras retóricas do orador, sobre as quais há um alto fomento em pesquisas. O fato de não haver muitos trabalhos desenvolvidos acerca dos tratados filosóficos do orador na área de letras traz um empecilho metodológico para a realização desta pesquisa. Por isso, recorreu-se em grande parte a artigos científicos, a bibliografias estrangeiras e também a títulos que tratam especificamente do aspecto filosófico do autor.

A tradução das *Tusculanae Disputationes* utilizada no desenvolvimento do trabalho foi a edição bilíngüe da Universidade Federal de Uberlândia, com prefácio e tradução de Bruno Fregni Bassetto. Além disso, utilizou-se para consulta a edição em espanhol da editora Gredos, com introdução, tradução e notas de Alberto Medina González.

Muitas vezes apoiamos-nos para uma análise filosófica em Inwood (2006); Brennan (2010); Hadot (1997/2002); Brunswing & Sedley (2004); Gazolla (1999); Gourinat & Barnes (2013); Chauí (2010); Algra et al (2008) entre outros. As bibliografias que tratam especificamente do aspecto filosófico de Cícero são: Valente (1984); Graver (2002); Feracine (2011); Utchenko (1987); Cowell (1948). No aspecto literário: Prata (2017); Foucault (2006); Scatolin (2009); Pernot (2005) Vasconcellos (2014).

A presente pesquisa vincula-se à corrente teórica denominada crítica sociológica, visto que o *corpus* literário constitui-se a partir de um processo de revelação que resulta em uma preocupação sociológica, ética ou política. Do ponto de vista sociológico procura-se mostrar o valor e o significado de uma obra a partir do momento em que ela exprime certo aspecto da realidade e que tal aspecto é analisado como sendo o essencial da obra. Enquanto a análise

crítica pretende alcançar os elementos estéticos responsáveis pelo aspecto e pelo significado da obra, uma sociologia da literatura não propõe a questão do valor estético da obra, mas interessa-se pela origem social dos autores, a relação entre as obras e as ideias, a influência da organização social, política e econômica etc. Pode-se entender como um estudo que busca “relacionar o conjunto de uma literatura, um período, um gênero, com as condições sociais” (CÂNDIDO, 2014, p. 18).

A vinculação da temática proposta como foco desta pesquisa nesta corrente teórica justifica-se, pois o seu objeto constitui-se um texto literário concreto devendo ser abordado, portanto, por um instrumental analítico a fim de identificar seu processo de formação semântico e artístico a partir da influência da filosofia estoica. Este tipo de abordagem possibilita a construção e a preservação da identidade do texto e tem como ponto de partida a experiência, ou seja, a leitura crítica.

A partir destes procedimentos, das leituras e das construções discursivas acerca da Antiguidade clássica, da filosofia e da obra Ciceroniana, pode-se gerar um novo olhar, tornando a temática mais acessível e interessante não só para estudantes da área de letras, mas também para estudantes de outras áreas, como filosofia e história, que desejam aprofundarem-se no conteúdo. Visto que não há muitos estudos na área de letras que abordem o aspecto filosófico da obra de Cícero, esta pesquisa se mostra de grande importância. A sua realização proporciona o melhor entendimento da obra e das influências do orador, assim como tais influências foram primordiais para a formação da sociedade da época.

1. A *polis*, o cosmopolitismo grego e o surgimento das doutrinas helênicas

A *polis* era um objeto devocional, pois representava a imagem do Olimpo construída pelos humanos (TOYNBEE, 1969, p. 59). Para os cidadãos gregos os anteparos e leis da *polis* tinham como finalidade a preservação de sua identidade, e de sua memória. Os anteparos tinham a função de servir para o acontecimento mais importante, a convivência entre os homens, o espaço para a relação entre a ação e o discurso – conceitos que pautavam a política e a liberdade – o domínio público, ou seja, o compartilhamento de palavras e atos (COSTA, 2012, p. 6). Esta é a base política para os antigos gregos, a liberdade era a existência deste espaço. A política e a liberdade eram associadas à maneira do homem agir. O que compõe a *polis* são os seus integrantes e a liberdade de interagirem. Assim, o conceito de *polis* não existe sem os seus cidadãos:

Falemos aqui apenas dos cidadãos de nascimento, e não dos naturalizados. Não é a residência que constitui o cidadão: os estrangeiros e os escravos não são ‘cidadãos’, mas sim ‘habitantes’. É mais ou menos o mesmo que acontece com as crianças que ainda não têm idade para serem inscritas na função cívica e com os velhos que, pela idade, estão isentos de qualquer serviço. Não podemos dizer simplesmente que eles são cidadãos; não são senão supranumerários; uns são cidadãos em esperança por causa de sua imperfeição, outros são cidadãos rejeitados por causa de sua decrepitude. Terão o nome que se quiser: o nome não importa desde que sejamos compreendidos. Procuramos aqui o cidadão puro, sem restrições nem modificações. Com mais forte razão, devemos deliberadamente riscar desta lista os infames e os banidos. Portanto, o que constitui propriamente o cidadão, sua qualidade verdadeiramente característica, é o direito de voto nas Assembleias e de participação no exercício do poder público em sua pátria² (*Arist. Pol. 3, 1275a*).

Dado um panorama das características do cidadão ateniense, nota-se que nem todo habitante da *polis* era um cidadão, dessarte, não havia igualdade entre os homens gregos, o que poderia suscitar a falsa existência de liberdade ou ainda que se tratasse de diferenciação de classes, contudo, como mostra Costa (2012, p. 7) “as questões de classe tal qual

² “ὁ δὲ πολίτης οὐ τῶ οἰκεῖν που πολίτης ἐστίν (καὶ γὰρ μέτοικοι καὶ δοῦλοι κοινωνοῦσι τῆς οἰκίσεως) , οὐδ’ οἱ τῶν δικαίων μετέχοντες οὕτως ὥστε καὶ δίκην ὑπέχειν καὶ δικάζεσθαι (τοῦτο γὰρ ὑπάρχει καὶ τοῖς ἀπὸ συμβόλων κοινωνοῦσιν καὶ γὰρ ταῦτα τούτοις ὑπάρχει: πολλαχοῦ μὲν οὖν οὐδὲ τούτων τελέως οἱ μέτοικοι μετέχουσιν, ἀλλὰ νέμειν ἀνάγκη προστάτην, ὥστε ἀτελῶς πως μετέχουσι τῆς τοιαύτης κοινωνίας) , ἀλλὰ καθάπερ καὶ παιῖδας τοὺς μήπω δι’ ἡλικίαν ἐγγεγραμμένους καὶ τοὺς γέροντας τοὺς ἀφειμένους φατέον εἶναι μὲν πως πολίτας, οὐχ ἀπλῶς δὲ λίαν ἀλλὰ προστιθέντας τοὺς μὲν ἀτελεῖς τοὺς δὲ παρηκμακότας ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον (οὐδὲν γὰρ διαφέρει: δῆλον γὰρ τὸ λεγόμενον) . ζητοῦμεν γὰρ τὸν ἀπλῶς πολίτην καὶ μηδὲν ἔχοντα τοιοῦτον ἔγκλημα διορθώσεως δεόμενον, ἐπεὶ καὶ περὶ τῶν ἀτίμων καὶ φυγάδων ἔστι τὰ τοιαῦτα καὶ διαπορεῖν καὶ λύειν. πολίτης δ’ ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῶ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς”. (Tradução de Nestor Silveira, 2010)

imaginamos a partir da modernidade não eram um problema do mundo clássico. Assim, a concepção do que é liberdade é distinta entre o período clássico e a modernidade [...] somente na modernidade a questão da liberdade voltou para o centro da política”.

As *poleis* eram muitas – dentre elas Atenas, Esparta, Messênia e Tebas – e todas eram autônomas. O governo, tratando-se aqui da *polis* ateniense, era democrático, o que “desde as primeiras menções, sempre foi uma palavra denotando ‘conflito’, um termo faccional cunhado pelas classes superiores para denotar o ‘poder excessivo’ (*kratos*) exercido pelas classes não-proprietárias (*demos*) quando a democracia reina³” (CANFORA, 2006, p. 22). Todas as decisões eram tomadas por uma assembleia composta por cidadãos de todas as partes da *polis*, havia debates e o voto, em sua maioria, era aberto: “a *polis* desconhecia, mesmo em regime de democracia, o chamado sistema representativo, pelo qual a massa dos cidadãos delega numa minoria restrita a tarefa de promulgar leis e de controlar a sua aplicação por parte do governo” (MONTANELLI, 1997, p. 198-199).

Platão via na democracia uma forma de política problemática, na qual há a possibilidade de que a multidão se aproprie indevidamente da administração, de maneira amadora, sem nenhuma intervenção intelectual, o que colocaria em risco a instituição moral, uma vez que, como se vê na República, IV, 427e - 429a, a *polis* é um organismo moral e, por conseguinte, uma comunidade de caráter fundamentalmente ético digna de ser governada por indivíduos de mesmo valor :

[...] Creio que a nossa cidade, se de fato foi bem fundada, é totalmente boa. [...] É, portanto, evidente que é sábia, corajosa, temperante e justa. [...] Por conseguinte, é graças à mais diminuta classe e setor, e à ciência que encerra, ao que ocupa a sua presidência e chefia, que uma cidade fundada de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia. E, é, ao que parece, por natureza extremamente reduzida esta raça, a quem compete participar desta ciência, a única dentre todas as ciências que se deve chamar sabedoria.

Destarte, a política e a ética são inseparáveis. Aristóteles (*Pol. I. 1253a*) salienta que o homem é naturalmente um animal político, um animal que raciocina e que tem a necessidade de conviver em sociedade, não só para sobreviver, mas principalmente para realizar-se plenamente. Ele defende ainda a tese de que o Estado, a sociedade e a família, ou seja, as relações coletivas, são mais importantes do que o indivíduo, pois ele não possui autossuficiência, sendo a sua felicidade e o seu desenvolvimento racional apenas possível em meio ao convívio social. Ademais, a ausência de um cidadão não alteraria a vida da *polis*. Não

³ “From the earliest mentions it has always been a word denoting ‘conflict’ a factional term, coined by the higher classes to denote the ‘excessive power’ (*kratos*) exercised by the non-property-owning classes (*demos*) when democracy reigns”.

é bom que o homem seja só e pense somente em si, por isso, havia a obrigação de constituir família. No seio familiar não há individualidade, o homem não tem personalidade nem vontade própria, pois ele é apenas uma folha que compõe uma imponente árvore. Dentro da comunidade o cidadão desempenhará funções que contribuam para a coesão da cidade, por isso, ao surgir a necessidade de afastamento de uma função, o indivíduo será designado para outra.

Para Mogens Herman Hansen (2008), a palavra *polis* é polissêmica e, tratando-se da designação das cidades-estados helênicas, pode suscitar duas significações distintas: a primeira é a concepção de uma “comunidade social e econômica”, ou seja, um grupo que inclui a participação de indivíduos de ambos os sexos, além de escravos e estrangeiros; o segundo parecer é o de uma “comunidade política” que abarca somente os cidadãos do sexo masculino, excluindo mulheres, escravos e estrangeiros. O meio social era voltado ao homem, de forma que as esposas, filhas e mães eram excluídas da convivência social, que visava à participação política. Já Josiah Ober (1996) parte da imagem de cidade-cidadã, *político-polis*, e cidade-habitada, *geopolis*, dualidade que permite tanto uma evidenciação do seu significado social como político. Guarinello (2005, p. 32) esclarece que o termo ‘cidade-estado’ não se refere ao que se conhece atualmente por cidade, mas sim a um território agrícola composto por uma ou mais planícies de diferentes extensões, de população camponesa, e assim permaneceram mesmo no mais intenso período de urbanização grega.

A divisão políade, segundo Christiane Teodoro Custódio (2011, p. 16), consistia em uma dicotomia antagônica entre a *asty*, núcleo urbano, e a *khora*, o campo, compostas por casas, ruas, muralhas e espaços públicos, assim como a *acrópole*, ponto mais alto da cidade, formada por palácios e templos dedicados aos deuses, e a *ágora*, a praça principal onde ocorriam as feiras e diversos atos públicos, como as manifestações cívicas e religiosas. A união entre os cidadãos destes dois espaços acontecia com fins religiosos: realização de rituais e refeições comunitárias. Estes encontros reforçavam os traços particulares da *polis* e geravam um sentimento de unidade entre os indivíduos. Contudo, só poderiam participar dos rituais sagrados os cidadãos cujas práticas estivessem de acordo com a lei e gozassem de plena cidadania.

Desde o início da trajetória helênica, todas as cidades-estados que se erguiam adquiriam a prática de guerrear com as cidades vizinhas. Durante o século V a.e.c. Atenas se envolveu em conflitos que colocaram à prova seu poderio militar. Tais embates enfraqueceram a *polis* trazendo a destruição da área urbana e o deslocamento dos habitantes do campo para a cidade, o que tornou não só Atenas, mas as demais cidades-estados

suscetíveis às invasões macedônicas. Com o domínio de Filipe II e, posteriormente, de Alexandre magno, as *pólis*, devido à transição de governo da forma de democracia para a monarquia, foram descaracterizadas, dado que se perdeu a liberdade de regulação política, social, econômica e moral. O homem grego, antes reconhecido por seu valor cívico, passa a contemplar a sua existência alicerçada em si mesmo “de cidadão, o homem torna-se simples *súdito*; deixa de valer pelo seu antigo valor cívico [...] a vida dos novos estados desenvolve-se independentemente do seu querer; caem as razões das suas antigas paixões, sente-se repentinamente vazio de conteúdo” (REALE, 2006, p. 6). Este período repleto de transformações sociais e culturais foi designado como helenismo:

Embora o termo Helenismo pareça indicar apenas a hegemonia da cultura grega, na realidade, exprime a comunicação intensa entre as criações culturais helênicas e as orientais enquanto submetidas a um mesmo e único poder central, ligadas por rotas comerciais e tendo como ponto de encontro Alexandria e, mais tarde, Roma. Muitos preferem usar a expressão *alexandrinismo* para acentuar o papel que a dinastia dos *Ptolomeus* conferiu a Alexandria como centro de confluência da cultura grega e da oriental, com a criação do Museu e da Biblioteca, espaços destinados às atividades do conhecimento e das artes (CHAUÍ, 2010, p. 13-14).

Marilena Chauí (2010) destaca que, vivendo este momento de universalidade humana, no qual os gregos são os cidadãos do mundo – *cosmopolitanos* –, a filosofia do período ganha traços característicos baseados no conhecimento racional e na ordem do mundo ou da natureza, a chamada *cosmologia*. Neste momento, o *cosmos* – o mundo – passa a ser o paradigma filosófico grego, já que a *polis* que eles conheceram não existe mais. Sobre esse ponto, destaca Aubenque:

A perda da independência das cidades gregas tem por primeiro efeito, na ordem espiritual, dissociar a unidade do homem e do cidadão, do filósofo e do político, da interioridade e da exterioridade, da teoria e da prática, em resumo, desfazer a ‘bela totalidade consigo’ que caracteriza, segundo Hegel, a idade clássica da Grécia. No momento em que o quadro tradicional da cidade grega se extingue diante de um império cujas decisões escapam tanto à crítica como à deliberação de seus súditos, o filósofo se acha confinado ou à teoria pura ou à predicação moral [...]. É o momento em que a liberdade do homem livre, que até então se confundia com o exercício dos direitos cívicos, se transforma, por falta de melhor, em liberdade interior [...]. Mas é também o momento em que a própria dissolução dos antigos quadros políticos e as misturas de populações farão nascer solidariedades novas: esse tempo verá o nascimento do cosmopolitismo (AUBENQUE, 1973, p. 168).

Há, assim, como ressalta Pereira (2013, p.436/444), a ampliação do *polites*, os habitantes da polis, ao *kosmopolites*. Mesmo com a fusão de culturas e raças, o homem grego ainda experimenta o sentimento de ligação à terra. Esse período, especialmente na filosofia, na ciência e na literatura atinge contornos importantes para a trajetória da história grega e, ao

contrário de representações do helenismo datadas do século XX, “todas as cidades continuaram a ter, tanto sob as monarquias helenísticas como depois no Império romano, intensa atividade cultural, política, religiosa e mesmo atlética. Ademais as ciências exatas e as técnicas conheceram então um desenvolvimento extraordinário” (HADOT, 2004, p. 141). O universalismo cosmopolita fez ruir os preconceitos e barreiras que separavam os helenos dos demais povos, simplesmente por estarem fora dos muros gregos. Além disso, o preconceito contra mulheres e escravos, que não tinham direito à cidadania, foi abrandecido (ROCHA, s.a, p. 100). Característica essencial da civilização deste período é também o individualismo⁴ que surgiu na busca do homem, sem o alicerce da *polis*, por valores extramundanos, havendo assim a transição entre o homem essencialmente social, o político, e o homem desprendido, prioritariamente, da vida social, o sábio. Vale salientar que, mesmo havendo este distanciamento, as questões políticas continuaram a interessar aos cidadãos gregos. Até mesmo aos filósofos helenísticos que desempenhavam papéis de conselheiros políticos de príncipes e embaixadores (HADOT, 2004, p. 143-144).

A busca do indivíduo, em sua singularidade, passou a ser pela sabedoria, felicidade, tranquilidade da alma entre outras coisas. Coube aos filósofos a tarefa de apresentar aos homens a nova finalidade do filosofar: uma filosofia que se transformasse numa arte de viver bem. É da necessidade de interioridade do homem grego que surge a filosofia helenística, uma filosofia transformada em problema de vida, um manancial do qual o indivíduo poderá retirar todos os valores que antes eram providos pela *polis* e onde lhe serão oferecidos novos conteúdos espirituais e iluminação para a sua consciência. São sistemas que interligam a ética, a física e a lógica e cujas ideias foram transmitidas por escolas: estoicismo, epicurismo, ceticismo e cinismo, sendo que as doutrinas das três primeiras, que constituíram modelos de vida, passaram por modificações ao decorrer dos anos e ainda hoje são seguidas.

A filosofia socrática muito influenciou os filósofos deste período, constituindo-se como raiz de suas doutrinas e modelo de vida prática, de forma que o espírito socrático foi reavivado, a partir do contato dos fundadores e discípulos das escolas com aspectos da sua filosofia, sejam eles desenvolvidos pelas escolas “menores”, fundadas por seguidores de Sócrates, ou por certos pontos do legado socrático preservados por Platão e, em parte, por Aristóteles. Destarte, os filósofos helenísticos aproximaram-se da visão moral das escolas

⁴ Ressalta-se que a conceituação de individualidade no mundo grego antigo, difere-se do que se tem atualmente. Em Aristóteles, por exemplo, o homem só encontra sua concretude na convivência cidadã. Só nesta que se adquire liberdade, o que significa que a sociedade grega se caracteriza como holística, onde o valor supremo se encontra no todo e não no singular. Gilson complementa que “para o pensador grego, a liberdade era fundamentalmente um conceito político, uma descrição do regime democrático, que nada tinha a ver com escolhas individuais” (GILSON, Apud BIGNOTTO, 1992, p. 332).

menores, enquanto achegaram-se à ontologia das maiores com algumas ressalvas: a física não possui um fim em si mesma, mas subordina-se à ética, visto que é na Natureza que o homem encontra as determinações para as suas ações (CHAUÍ, 2010, p. 15).

Assim como na filosofia socrática, a virtude (*areté*) ocupará espaço de destaque na *práxis* filosófica e servirá como parâmetro para qualificar aqueles que podem ser reconhecidos como sábios ou não, pois o sábio é o exemplo para todos os outros indivíduos. A *areté*, ou excelência, é a completude de algo que está de acordo com a natureza, é desejável por si mesma e não na espera de recompensa ou por medo de um castigo. É guiada pela reta razão e tem por finalidade a vida feliz alcançada pela conformidade com a natureza do homem e do universo. Isto posto, nada falta ao homem virtuoso, pois ele não depende de coisa alguma (CHAUÍ, 2010, p. 161).

[...] suponhamos que se tenha a intenção de atingir um alvo com um dardo ou uma flecha; é nesse sentido que falamos de um termo supremo nos bens. Nessa comparação, o atirador deve fazer tudo para atingir o fim; e, no entanto, tudo fazer para atingi-lo, eis algo de seu fim supremo; é assim que falamos do soberano bem na vida; alcançar o fim, eis o que há a escolher de preferência, mas não a obter⁵ (*Cic. De fin.* 3.22).

Segundo Chauí (2010, p.160), a virtude é o conhecimento dos bens e dos males e, por isso, pode ser ensinada, pois possui regras práticas de conduta segundo a reta razão. Ela é, pois, uma ciência e uma arte de viver, “a exemplaridade é oferecida pela figura do filósofo como sábio ou homem virtuoso que não se deixa corromper pela boa fortuna nem abater-se pelo infortúnio, capaz de ensinar aos outros o caminho da vida feliz, fazendo da filosofia uma sabedoria de vida” (CHAUÍ, 2010, p. 17).

Tad Brennan, buscando interpretar a filosofia de Sócrates, reúne os conteúdos socráticos que contribuíram para a formação teórica e prática dos quatro principais sistemas filosóficos helenísticos da época, principalmente do estoicismo:

1) Há certa condição de uma vida individual enquanto um todo chamada [...]: ‘felicidade’, ‘bem-estar’, ‘sucesso’, ‘prosperidade’ e afins (utilizarei felicidade). 2) As coisas são boas e benéficas para um agente na medida em que contribuem para a sua felicidade. 3) [...] Todos os seres humanos agem somente buscando sua própria felicidade (*eudaimonismo* psicológico) e são justificados racionalmente ao fazê-lo (*eudaimonismo* racional). Todo desejo é um desejo por aquilo que os agentes creem ser bom para si. 4) Uma felicidade individual é primariamente determinada pela condição de sua alma, mais do que pela condição de seu corpo ou de suas posses materiais.

⁵ [...] aut sagittam, sicut nos ultimum in bonis dicimus, sic illi facere omnia, quae possit, ut conliniet huic in eius modi similitudine omnia sint facienda, ut conliniet, et tamen, ut omnia faciat, quo propositum adsequatur, sit hoc quasi ultimum, quale nos summum in vita bonum dicimus, illud autem, ut feriat, quasi seligendum, non expetendum (Tradução de Raquel Gazzola).

- 5) Entre as condições da alma, a virtude é de central importância para a felicidade do indivíduo [...]. 6) Há quatro virtudes – coragem, justiça, temperança e sabedoria –, mas quem tem uma tem todas [...]. São estreitamente ligadas na medida em que todas elas envolvem a capacidade de saber como identificar e utilizar adequadamente aquilo que é bom e mau.
- 7) O conhecimento do conteúdo da virtude é estruturado ao modo de uma técnica ou ciência [...]. Aquele que possui este conhecimento será capaz de fornecer uma definição da virtude e de todas as virtudes particulares [...] (BRENNAN, 2010, p. 35/36).

Tendo Sócrates como inspiração e figura modelar a ser seguida, as escolas se desenvolveram e algumas sobreviveram por um período consideravelmente longo, como é o caso do estoicismo. Não conseguiram tomar o espaço conquistado pelas doutrinas platônica e aristotélica, até por que praticamente toda a obra de Platão foi preservada e parte dos escritos de Aristóteles também, o que não aconteceu com os filósofos da era helenística, cujos escritos, com poucas exceções, não existem mais. Em grande parte isso se deu devido à transcrição das obras clássicas do rolo de papiro para o códex. Tais obras receberam atenção especial, pois continuaram a ser ensinadas nas escolas filosóficas, o que não aconteceu com os textos helenísticos. Como ressalta Algra (2008, p. 3-4) no final do século II e.c. as escolas helenísticas, no sentido de instituições escolares, haviam desaparecido e seus conteúdos já não eram ensinados, embora as ideias principais das doutrinas ainda fizessem parte da educação nos séculos IV, V e VI.

1.1.A *Stoa*: a doutrina da ordem universal e da sabedoria

Fundado em torno de 300 a.e.c, o estoicismo surgiu, principalmente, como filosofia socrática. Isso se explica em grande parte pela formação de seu fundador, Zenão de Cício. Apesar das informações a respeito de sua instrução não poderem ser introduzidas com segurança, alguns traços de sua proximidade filosófica são apresentados mais claramente. A sua preferência pela tradição socrática, lida a partir dos livros sobre o filósofo, evidencia-se pelos dez anos dedicados ao estudo da filosofia socrática com aqueles que eram considerados seus representantes em Atenas (SEDLEY, 2006, p. 9). Na capital helênica, ele teve contato com a prática de vida socrática através do cínico Crates. Chauí (2010, p. 120) ressalta que, de acordo com a concepção cínica, o sábio não está preso às convenções sociais, por isso as despreza. Vive de acordo com a natureza, com a sociedade e consigo mesmo, nada tendo a esconder. Contudo, somente este contato não foi suficiente para satisfazer os anseios filosóficos de Zenão. Assim, ele buscou em outras vertentes socráticas, como a escola megárica, na figura de Estilpon, a dedução teórica que lhe faltava. Destarte, os aspectos

filosóficos que mais o atraíram foram a lógica e a dialética que, posteriormente, foram incorporadas à lógica e à dialética estoicas (REALE, 2006, p. 262-263). Assistindo às aulas de Diodoro Crono, Zenão treinou a lógica e o estudo dos sofismas, aprimorando ainda mais a dialética socrática. Mesmo sendo o pensamento socrático basilar na filosofia do pórtico, outras filosofias fizeram parte da composição de sua doutrina. Pólemon, então diretor da Academia Platônica, orientou-o na concepção de sua própria ética, o que Estilpon também fez. No entanto, Zenão absorveu dos dois pensamentos aquilo que parecia mais apropriado para a estruturação de sua filosofia, afinando-se com certos aspectos e rompendo com outros (SEDLEY, 2006, p. 11). Tais influências contribuíram para a formação filosófica de Zenão e para o amadurecimento de seu pensamento. E, desta forma, foi fundada a escola do Pórtico, assim chamada porque:

Zenão dava aulas sob a colunata da ágora. O edifício cercado por essa colunata chamava-se ‘o pórtico pintado’ [...] tomou-se o hábito de designá-los pelo nome do lugar onde se reuniam: por essa razão, a escola foi chamada ‘O Pórtico’, ou *στοά* e os adeptos de Zenão, ‘aqueles do Pórtico’, ou *στωϊκοί*, que em francês inicialmente se traduziu por ‘estoico’ – como sinônimo de corajoso – e a partir do século XVII como sinônimo de seguidor da doutrina de Zenão⁶ (BARNES & GOURINAT, 2013, p. 20).

Rachel Gazolla (1999, p. 12) faz uma crítica ao uso do termo estoico apenas como um adjetivo para caracterizar um indivíduo que possui qualidades como coragem, firmeza moral e força de caráter. Para ela, o fato de ter demorado mais de dois mil anos para que a filosofia pudesse ser reconhecida e concentrada em um único termo soa muito estranho e ela se pergunta “o que de tão importante as reflexões estoicas oferecem, desde sua origem, aos homens para serem lembradas pelo vocabulário cotidiano na forma de adjetivos?” (GAZOLLA, 1999, p. 12). O questionamento de Gazolla está diretamente ligado ao fato de a escola de Zenão pensar a filosofia como uma ascese, ou seja, um exercício prático para a vida e em valorizar a execução das virtudes para o alcance do mais alto nível de sabedoria. Isso se dá pela busca da *autarquia*, que é a condição de autossuficiência do sábio, para quem ser virtuoso basta para ser feliz, como princípio regulador para as próprias ações, afastando-se das paixões que deturpam o agir e o viver, “dizia Diógenes que é próprio dos deuses não ter

⁶ Zeno enseignait sous la colonnade de l'agora. Le bâtiment entouré de cette colonnade était appelé ‘le porche peint’ [...] L'habitude de les désigner par le nom du lieu où ils étaient assemblés: c'est pour cette raison que l'école s'appelait "Le porche" ou Les disciples de *στοά* et de Zeno, «ceux du portique», ou *στωϊκοί*, qui en français était initialement traduit par «stoïque» - synonyme de courageux - et à partir du XVIIe siècle synonyme de disciple de la doctrine de Zénon. (Tradução de Paula S.R.C. Silva).

necessidade de nada, de quem é semelhante aos deuses, ter necessidade de pouco⁷” (DL.VI.9.104). Este princípio foi considerado fundamental para o homem grego, pois possibilitava alcançar o sentimento de liberdade interna, segundo os estoicos: “Tu fazes da autossuficiência a tua regra, evitando a riqueza e a soberba, ó divino Zenão, com aspecto grave e sobranceira serena. Uma doutrina viril a tua: e pela tua prudência, com muito esforço tu encontraste uma grande escola nova, casta mãe de liberdade inconfundível⁸” (DL.VII.1.30). Essa autossuficiência ilustra o caráter cosmopolita das escolas helenísticas, as quais se preocupavam em refletir sobre o lugar do homem no mundo, ou seja, importou-se, com as soluções que podiam oferecer aos homens para que pudessem alcançar a felicidade que constituía-se como a ausência de perturbações: a *ataraxia*. Que é a ausência de perturbação da alma, sem agitação, somente calma e tranquilidade. Tal serenidade tornou-se o ideal do homem sábio.

Os exemplos de virtude de vários dos praticantes da doutrina contribuíram com a formação da imagem popular do homem estoico. Figuras como Sêneca, tirando sua própria vida após consolar os seus amigos dão rosto e corpo à figura do verdadeiro estoico:

[...] e Sêneca, voltando-se para seus amigos, declarou que, como estava impedido de pagar por seus serviços, deixava para eles a única coisa que ainda tinha, mas a que também era a melhor, o modelo de sua vida. Se eles tivessem isso em mente, eles teriam uma reputação de bom caráter como recompensa por uma amizade leal. Ao mesmo tempo, ele alternava conversas normais com tons mais fortes e coercitivos para conter suas lágrimas e reviver sua coragem. Onde estavam suas doutrinas filosóficas, ele perguntou, e onde essa racionalidade eles haviam ponderado por tantos anos para combater o infortúnio iminente? [...] Enquanto isso, a morte de Sêneca foi longa e demorada⁹ (*Tac. Annales*, XV.62-64).

Segundo Barnes & Gourinat (2015, p. 17), há uma clara diferenciação entre o homem estoico – concepção popular – e o verdadeiro estoico – proveniente da filosofia estoica – o que torna possível a identificação de um e de outro, visto que “o homem estoico domina suas

⁷ “[...]καθάπερ Διογένης, ὃς ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρῆζειν” (Tradução de Mariângela Areal Guimarães, s.a, p. 48).

⁸ “ἔκτισας αὐτάρκειαν, ἀφεις κενεαυχέα πλοῦτον, Ζήνων, σὺν πολιῷ σεμνὸς ἐπισκυνίω: ἄρσενά γὰρ λόγον εὔρες, ἐνηθλήσω δὲ προνοία αἴρεσιν, ἀτρέστου ματέρ’ ἐλευθερίας”.

⁹ [...] conversus ad amicos, quando meritis eorum referre gratiam prohiberetur, quod unum iam et tamen pulcherrimum habeat, imaginem vitae suae relinquere testatur, cuius si memores essent, bonarum artium famam fructum constantis amicitiae laturos. simul lacrimas eorum modo sermone, modo intentior in modum coercentis ad firmitudinem revocat, rogicans ubi praecepta sapientiae, ubi tot per annos meditata ratio adversum imminetia? [...] Seneca interim, durante tractu et lentitudine mortis (Tradução de José L. Moralejo).

paixões, ele oculta seu desespero e jamais fala de seu amor; o verdadeiro estoico nada esconde, pois nada tem a esconder. Ele não dominou suas emoções, ele as extirpou¹⁰”.

Para Gazolla (1999), a tradição interpretativa leva o leitor a ler os textos estoicos a partir do olhar para a ‘interioridade’, como se esta fosse a marca da escola. Esquece-se, muitas vezes, que além de uma ética atrativa, a sua doutrina também é composta por uma física, na qual fulguram as noções bem elaboradas e o raciocínio dogmático sobre a Natureza, e uma lógica com fisionomias, coerência e originalidade próprias. Esse tripé – ética, física e lógica – trabalha em conjunto, articulando-se para a solução dos problemas da vida. Sobre esse ponto, esclarece Reale:

se é verdade que o que preocupa os estoicos (como todos os filósofos da era helenística) é a solução do problema da vida e a busca da paz do espírito, e se é verdade que para resolver o problema da vida humana é preciso estabelecer as dimensões cósmico-ontológicas nas quais o homem se situa e, portanto, elaborar uma física, é também verdade que, para poder resolver tais problemas, é necessário dispor de instrumentos adequados e esses instrumentos só podem ser fornecidos pela lógica [...] (REALE, 2006, p. 275).

Ao longo do período do sistema estoico como escola, ele passou por três fases: “o Estoicismo Primeiro: da fundação da escola por Zenão, aproximadamente no ano 300 a.C., a fins do século II a.C., período que compreende a direção de Crisipo, o maior de todos os estoicos; o Estoicismo Médio: a era de Panécio e Possidônio; o Estoicismo Romano: o período imperial romano, dominado por Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio” (SEDLEY, 2006, p. 7) e, em cada uma delas, o pensamento foi ganhando nuances diversificadas, inclusive evoluções ortodoxas, contudo, a base estrutural da doutrina, o ‘nervo do sistema’ – aquilo que distingue os adeptos do estoicismo dos seguidores das outras escolas filosóficas – continuou a mesma (BARNES; GOURINAT, 2013).

1.1.1. Um breve olhar sobre as fases da escola do Pórtico

Após o surgimento da escola e ainda em sua primeira fase, formou-se um compromisso categórico em torno da figura de Zenão, de modo que seus primeiros seguidores receberam o nome de “zenonianos”, aqueles que seguem e praticam a doutrina formulada por Zenão (SEDLEY, 2006, p. 13). Contudo, o compromisso dos discípulos era somente com a sua autoridade filosófica e não com a figura messiânica do fundador, como aconteceu no

¹⁰ “l’homme stoïque domine ses passions, il cache son désespoir et ne parle jamais de son amour; le vrai stoïcien ne cache rien, car il n’a rien à cacher. Il ne contrôlait pas ses émotions, il les enlevait” (Tradução de Paula S.R.C. Silva).

epicurismo. Isso contribuiu para a independência interpretativa dos filósofos que lhe sucederam, ambos podiam concordar ou discordar com determinados aspectos do que foi pensado originalmente por ele. Áriston, um dos estoicos da primeira geração, é um bom exemplo desta liberdade hermenêutica, visto que

rejeitou explicitamente as duas partes não-éticas da filosofia – a física e a lógica – endossadas por Zenon, e na teoria ética ele se manteve muito mais próximo da tradição cínico-socrática recente que o próprio Zenon, rejeitando a doutrina básica desse último de que as vantagens corporais externas, embora moralmente ‘indiferentes’, pudessem ser classificadas em termos de seu caráter moralmente preferencial, ou da falta de caráter” (SEDLEY, 2006, p. 14).

Em Atenas, a *stoá* conquistou muito prestígio e a pessoa de Zenão inspirou respeito e admiração, ao ponto de, após a sua morte, os cidadãos atenienses renderem-lhe uma homenagem digna de um filho de Atenas, dada através de um decreto, mesmo ele não possuindo esse título. Segundo o doxógrafo Diógenes Laércio (VII. 10-11), a conduta de Zenão mostra que ele era um homem de bem, dado que exortou a excelência e a moderação e, além disso, instruiu os jovens com sua própria conduta. Após a morte do filósofo pareceu conveniente louvá-lo com as honras dignas de um cidadão ilustre.

Assim, com a morte do fundador em 262 a.e.c., quem assume a direção da escola é Cleantes. Apesar de não ser tido como um gênio, conquistou a simpatia e a admiração de todos devido à sua simplicidade, honestidade e capacidade de trabalho. Cleantes seguiu prontamente os ensinamentos de Zenão e se esforçou em alcançar, juntamente com seus colegas, a interpretação correta das palavras do fundador. A ele são atribuídas a afirmação do princípio heraclitano de que o fogo é a origem de todas as coisas físicas, o alavancar dos estudos da lógica e o estabelecimento da dimensão religiosa da escola, de cujos escritos restaram alguns poucos fragmentos que retratam o seu fervor religioso (BRENNAN, 2010, p. 25). Uma das figuras com quem Cleantes tivera debates acalorados a respeito da interpretação foi Crisipo, terceiro diretor da escola – ficando à frente dela por 26 anos, de 232 a 206 a.e.c. – e o grande sistematizador da doutrina estoica, chegando a sua filosofia a ser reconhecida como o que se tem realmente por estoicismo antigo, mesmo afirmando ele que a filosofia exposta era a de Zenão (CARDONA, 2015). Assim, a autoridade de Zenão continuava viva, acima de toda crítica. Encabeçando a escola, Crisipo produziu muitos escritos, grande parte buscando o desenvolvimento da lógica do pórtico, contudo, pouco chegou aos dias de hoje, como afirma Cardona (2015, p. 41):

Foi um autor prolífico, há registro de pelo menos 705 rolos de seus papiros, e em particular ele desenvolveu a lógica no mais alto grau (Diógenes Laércio enumera em 311 os livros que ele escreveu somente nesta matéria). Desse

enorme trabalho, apenas fragmentos citados são preservados em escritos de autores posteriores, como Cícero, Sêneca e Plutarco¹¹.

As modificações só adentraram o sistema no século II a.e.c. quando Antípatro de Tarso, escolarca de 150 a 140 a.e.c., reconhece a conexão entre a doutrina platônica e parte da doutrina estoica. Deste modo, esforça-se por desenvolver escritos que evidenciem essa ligação, como é o caso do seu tratado sobre lógica *Sobre a doutrina de Platão de que só o que é virtuoso é bom* (SEDLEY, 2006). Tal interesse rendeu frutos à doutrina estoica, que foi continuada pelo sucessor de Antípatro, Panécio de Rodes e seu seguidor mais reconhecido, Possidônio de Apameia. Com Panécio de Rodes tem fim o Estoicismo Primeiro e dá-se início ao Estoicismo Médio, um período de revisitação dos dogmas estoicos através da retomada do interesse pelas obras de Platão e Aristóteles, bem como o abandono do dogma estoico da conflagração¹².

Com o poderio do mundo mediterrâneo centrando-se em Roma, por volta do século II a.e.c., Panécio e Possidônio, antes mesmo de o primeiro tornar-se diretor da escola em 129 a.e.c., estabelecem laços com intelectuais romanos, tornando-se, até mesmo, conselheiros filosóficos de personalidades como Cipião, no caso de Panécio, e Cícero, no caso de Possidônio. Essa convivência em Roma possibilitou a aproximação com os costumes romanos, e despertou a necessidade em Panécio de moldar a ética do pórtico a esse novo modelo: “Seu pensamento é notável, sobretudo em dois aspectos: ele se esforçou por adaptar a ética estoica aos costumes romanos, de modo a formar uma moral prática (o tratado *Dos Deveres* de Cícero, muito lhe deve)” (BARNES & GOURINAT, 2013, p. 26).

Havia o interesse pela filosofia platônica, assim como pela de seus sucessores. Contudo, mesmo após muitas leituras, o estoico cultivou a certeza de que a figura por trás das ideias expressas por tais pensadores era Sócrates (SEDLEY, 2006). Possidônio era considerado muito “científico” e digno de prestígio, devido às suas competências, visto que, além do interesse pelos escritos platônicos, dedicou-se também ao estudo da astronomia e

¹¹“Fue un autor prolífico hay constancia de como mínimo 705 rollos de papiro suyos, y en particular desarrolló la lógica en grado sumo (Diógenes Laercio cifra en 311 los libros que escribió únicamente en esta materia). De esta obra ingente solo se conservan fragmentos citados en escritos de autores posteriores, como Cicerón, Séneca y Plutarco”.

¹²“Durante a conflagração deus detém o todo da substância (*tèn hólen ousían*), sendo que nesse momento a alma do mundo cresce continuamente até consumir toda a matéria, interiorizando-a. Diferentemente, nos períodos ‘normais’ da existência do mundo, deus se apresenta apenas enquanto imanência, identificando-se com o princípio ativo ou alma universal, o que levou muitos filósofos antigos a criticarem o estoicismo por confundir, na pessoa de deus, os conceitos de matéria e forma. Os estoicos responderam dizendo que as qualidades das coisas corpóreas são, elas mesmas, corpos, com o que a imanência formal de deus passa a ser entendida como elemento material. Durante a conflagração tudo se reverte ao princípio ativo, tudo se transforma em fogo e em espírito (*pneûma*)” (MATOS, 2010, p. 189).

geometria através dos escritos pitagóricos e, assim como Panécio, repensou a ética, emoldurando-a às novas exigências culturais e sociais. A introdução de mudanças na doutrina estoica por Panécio e por Possidônio é ainda hoje uma incerteza, posto que muito pouco restou de seus trabalhos e, nestes poucos conteúdos, não é possível confirmar se há claro desacordo com o pensamento de Crisipo.

Após a morte de Panécio em 110 a.e.c., a *stoá* fica sem dirigente formal em Atenas devido à Guerra Mitridática¹³ que provocou, entre outras coisas, a descentralização filosófica de Atenas para outras cidades. Assim, não há provas da continuidade da *stoá* como instituição fora dos muros da capital grega, mesmo havendo a afirmação de que Possidônio herdou o comando da escola e a deslocou para Rodes, juntamente com sua biblioteca (SEDLEY, 2006, p. 29). Isto posto, teve fim a geração da escola ateniense, porém, o pensamento continuou vivo, sendo discutido e ensinado através da apreciação dos textos da escola, devido aos

¹³ “No ano 88 a.C. teve início o primeiro conflito no qual Mitridates VI, Rei do Ponto, comandando um grande exército, venceu rapidamente na Capadócia, Frígia, Bitínia e Pérgamo. Numerosas cidades e ilhas gregas saudaram-no como seu libertador. No entanto, Mitridates contaminou suas vitórias ordenando a morte imediata a todos os italianos que habitavam esses territórios. Animado pelos triunfos, enviou seu mais esperto capitão para a Grécia continental, Arquelaos, que conquistou Atenas, alcançando a Tessália. Em tais circunstâncias críticas, chega a Grécia o general Sila, no ano 87, com um forte exército, recebendo imediatamente a adesão das principais cidades gregas e conquista Atenas, depois de uma resistência feroz. O despotismo do rei do Ponto, mais tirânico do que o dos romanos, faz com que desertem de seu lado as cidades asiáticas. Compreende, então, Mitridates a necessidade de obter uma paz vantajosa, paz que é assinada no ano 84 e pela qual ele restaurou todas as suas conquistas. A segunda guerra mitridática ocorreu um ano depois, pela irrupção do general romano Murena que foi derrotado e teve que voltar para a Frígia, sendo expulsas as guarnições romanas de toda a Capadócia. Nova paz, isso não impede o rei do Ponto de ganhar aliados em sua causa contra Roma, e assim a morte do rei da Bitínia, no ano de 73, foi motivo para que Mitridates se anexasse aos seus territórios, dando início à terceira guerra mitridática. Depois dos sucessos iniciais, os exércitos de Roma destroçaram por completo os do Ponto e, no ano 71, Mitridates teve que abandonar seu reino para se refugiar perto de seu genro, Tigranes, rei da Armênia, de onde conseguiu recuperar o que foi perdido e entrando Ponto como vencedor no ano 67. Alguns anos depois Pompeu chegou à Ásia menor a frente de forças consideráveis, derrotando completamente Mitridates que abandonou definitivamente o Ponto” (ALGARRA & LORÉN, 2010, p. 2). “El año 88 a.C. dio comienzo la primera en la que Mitridates VI rey del Ponto, al mando de un gran ejército se impuso rápidamente en Capadocia, Frigia, Bitinia y Pérgamo. Numerosas ciudades e islas griegas lo aclamaron como su libertador. Sin embargo, Mitridates mancilló sus victorias ordenando se diese muerte inmediata a todos los italianos que habitaban aquellos territorios. Entusiasmado por los triunfos, envió a la Grecia continental a su más experto capitán, Arquelaos, que conquistó Atenas llegando hasta Tesalia. En tan críticas circunstancias llega el general Sila a Grecia el año 87 con un fuerte ejército, recibiendo enseguida la adhesión de las principales ciudades griegas y conquistando Atenas tras una feroz resistencia. El despotismo del Rey del Ponto, más tiránico que el de los romanos, hace que deserten de su lado las ciudades asiáticas. Comprende entonces Mitridates VI la necesidad de obtener una paz ventajosa, paz que se firma el año 84 por la que restituía todas sus conquistas. La segunda guerra mitridática tuvo lugar un año después, por la irrupción del general romano Murena que fue derrotado y tuvo que regresar a Frigia, siendo expulsadas las guarniciones romanas de toda Capadocia. Nueva paz, que no impide al rey del Ponto ganar aliados en su causa contra Roma, y así la muerte del rey de Bitinia el año 73 fue motivo para que Mitridates se anexionase sus territorios, dando comienzo a la tercera guerra mitridática. Tras los éxitos iniciales, los ejércitos de Roma destrozaron por completo a los del Ponto, y el año 71 Mitridates tuvo que abandonar su reino para refugiarse cerca de su yerno Tigranes, rey de Armenia, desde donde consiguió recobrar lo perdido entrando en Ponto como triunfador el año 67. Unos años más tarde llega Pompeyo al Asia Menor al frente de fuerzas considerables, derrotando completamente a Mitridates que abandonó definitivamente el Ponto.

ilustres estoicos – de Alexandria, de Roma e, em grande medida, de Tarso – que aderiram à doutrina em período tardio.

Em Roma, mesmo já havendo alguma atividade da escola, o seu estabelecimento só ocorreu no período de transição entre a República e o Império, quando a presença dos valores estoicos tornou-se evidente no sistema romano. Christopher Gill (2006, p. 35) afirma que a visão que se tem do estoicismo em sua fase imperial romana é de pouca criatividade, mas de algum ecletismo, dado que filosofias como o platonismo eram revistas com o intuito de reviver a sabedoria dos filósofos ancestrais. Neste ciclo, a ênfase foi dada ao aspecto ético da doutrina, a física e a lógica foram colocadas em segundo plano, na busca de uma vida prática em consonância com a natureza e distanciando-se das especulações comuns nas fases anteriores.

Como não havia uma estrutura escolar organizada, tornava-se difícil pensar em mestres estoicos, no entanto, eles existiam. Exemplos desse magistério são Musônio Rufo e seu discípulo Epicteto, considerados professores de acordo com a sua aceitação como estoicos e o seu compromisso em transmitir o cânone da *stoá*, sistematizado por Crisipo sob a autoridade de Zenão (SEDLEY, 2006). Entre os filósofos deste período se destaca o aristocrata Lúcio Aneu Sêneca, que foi tutor de Nero e condenado pelo próprio ao suicídio, acusado de conspiração. Além de ser um estoico declarado, produziu ensaios no campo da filosofia do pórtico que contribuíram grandemente para a disseminação da ética, mas não chegou a ser nomeado professor:

Ao longo da vida, sobretudo nos anos de exílio, Sêneca foi um autor imensamente prolífico de obras filosóficas (amplamente) estoicas, em ética, particularmente, mas também em meteorologia (as Questões naturais). Também compôs uma série de tragédias em que se evidencia a influência estoica. A vida de Sêneca abrange dois aspectos notáveis do século I d.C. Por um lado, um número significativo de romanos de classe alta encontrou no estoicismo estrutura ética que veio servir como diretriz para suas investidas políticas. Por outro, os ideais estoicos também podiam fazer as vezes de base teórica para a reprovação moral de um imperador específico ou de suas ações, bem como para um desligamento ou um suicídio orientado por princípios (GILL, 2006, p. 36-37).

Musônio Rufo, contemporâneo de Sêneca, teve seus discursos registrados por um de seus estudantes, Pólio. Era um aristocrata itálico que ensinava em grego, como era costume entre os intelectuais da época. Sua retórica era esplêndida e nos trechos de seus escritos filosóficos compilados por Estobeu no século V a.e.c., é evidente a preocupação com a educação das mulheres (BRENNAN, 2013, p. 29). Seu discípulo mais proeminente é Epicteto, um ex-escravo que teve seu primeiro contato com a filosofia ainda como escravo em

Roma e foi expulso da cidade no fim do século I e.c. Estabelecendo-se em Nicópolis, na Grécia, fundou a sua escola e seus ensinamentos éticos foram o alicerce para a reedificação do paradigma de educação estoica.

Percebe-se que a doutrina estoica era acessada por diferentes níveis sociais, seja por aristocratas, um ex-escravo ou um imperador romano, como é o caso do ilustre Marco Aurélio (121-180 e.c.). Suas reflexões, anotadas em grego em seu diário e registradas sob o título *Meditações*, serviram como fonte para a sua própria orientação quanto homem romano e autoridade política. A obra segue o modelo de citações e tem como um dos focos principais o controle das emoções, dado que liberta o homem do vício do prazer e da dor e esse é o segredo para a *ataraxia*.

1.1.2. O problema das fontes

[...] o destino material dos inumeráveis tratados escritos pelos filósofos estoicos foi terrivelmente desigual; esse estado de coisas teve consequências decisivas sobre a ideia que se fez do estoicismo e sobre o tipo de influência que exerceu no correr dos tempos (BRUNSCHWIG, 1997, p. 515).

Ao refazer a trajetória do sistema do pórtico, dando ênfase para os momentos mais marcantes de sua história, uma constante é o fato de não terem restado muitos títulos da vasta coleção de escritos produzidos pelos principais nomes da escola. Da sua primeira fase (300-129 a.e.c), especificamente de Zenão, de Cleantes (por Estobeu) e de Crisipo, pouquíssimos fragmentos foram conservados e compilados pelo doxógrafo Diógenes Laércio, cuja obra *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres* constituiu-se como principal fonte de informações biográficas dos primeiros estoicos.

É um historiador que organiza seus relatos por escola e que aborda as biografias dos principais filósofos. É um grande compilador, ligado a diversas tradições: ele aparentemente não leu de primeira mão os autores estoicos aos quais se refere, mas inspirou-se em obras biográficas e manuais. Por um lado, suas informações, ao menos no que toca ao estoicismo, parecem relativamente confiáveis. Por outro, elas são demasiado simplistas e de insatisfatória superficialidade¹⁴ (BARNES & GOURINAT, 2013, p. 29-30).

¹⁴ Jonathan Barnes, *The catalogue of Chrysippus logical works*, afirma que há problemas na compilação de Diógenes Laércio, tais como a utilização de títulos na seção referente à ética que apontam para a lógica e o erro na indicação da quantidade de trabalhos sobre lógica produzidos por Crisipo, entre outros. Entretanto, essas contrariedades não afetam a interpretação do texto de Diógenes nem o desqualifica como fonte de pesquisa.

No período médio (129 – 88 a.e.c.), a ausência de fontes é ainda mais severa do que no período anterior, porque há uma quantidade muito menor de fragmentos de outros autores, fator complicador para a reconstrução de sua doutrina. O que se tem em maior escala são os escritos do ciclo imperial da *stoá*, produzidas cerca de quatro séculos após a fundação do sistema por Zenão de Cício. A partir das obras dos estoicos desta etapa, principalmente Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, e de ecléticos como Cícero, que se tornou um importante comentador da filosofia estoica, pode-se reconstituir, mais adversamente, os ensinamentos antigos cobrindo os vazios interpretativos do texto antigo com a visão romana, o que é possível, mas nem sempre cabível, visto que não podemos nos afastar da tradição interpretativa: “talvez tenhamos que assumir, realmente, os limites impostos pela forma fragmentária dos textos, que nos obrigam, de modo muito pouco iluminista, a aceitar possíveis ambiguidades, contradições e carências de respostas” (GAZOLLA, 1999, p. 21).

Como a maior parte das composições do primeiro ciclo e do médio se perdeu, o que se tem hoje é uma tentativa de reconstrução da filosofia estoica a partir da escrita de seus detratores. Sexto Empírico (150 – 200 e.c.), inimigo declarado da escola, discutiu a filosofia do pórtico com o objetivo de demonstrar a sua incoerência intelectual. No entanto, seu detalhamento da filosofia adversária rendeu credibilidade e confiabilidade aos seus escritos, tornando-os uma ferramenta preciosa para os estudiosos de filosofia (BRENNAN, 2010, p. 30). Com uma crítica menos feroz que a de Sexto Empírico, mas ainda assim contrária aos estoicos, o autor de escritos médicos, Galeno (130 - 210 e.c.), compôs tratados cujos objetos eram o pensamento de Hipócrates e o de Platão, utilizando a filosofia como acessório para mostrar quanto a doutrina da *stoá* era obsoleta frente a dos dois filósofos endeusados por ele. Assim, em seus tratados, quando os estoicos estão em consonância com a perspectiva platônica e hipocrática, são pleonásticos, e quando são dissonantes, são passíveis de censura.

Plutarco de Queroneia (50-120 e.c) é fonte muito rica e útil do estoicismo, visto que produziu os tratados *Sobre as contradições estoicas* e *Sobre as noções comuns*, obras dedicadas exclusivamente à busca por contradições nas concepções dos estoicos, principalmente nas de Crisipo, que foi alvo da especulação de vários de seus rivais: “Galeno também faz de Crisipo seu alvo, embora seu método consista em mostrar que Crisipo está em desacordo com seu antecessor, Zenão, ou seus sucessores (especialmente Possidônio), que concordam todos (segundo Galeno) com a sabedoria de Platão e Hipócrates” (BRENNAN, 2010, p. 32). Graças a doxógrafos, provenientes de épocas distintas, expostos ao sincretismo filosófico e ao cristianismo, bem como às compilações realizadas por estudiosos, a filosofia estoica sobrevive historicamente.

Não é raro que reconheçamos o sabor pós-platônico, pós-aristotélico, cético ou cristão de muitos doxógrafos ao problematizarem certas noções estoicas, ao criticá-las ou interpretá-las ao sabor do ideário de sua própria época. Nesses casos, o sentido da notícia se perde e ampliam-se as dificuldades habituais do trabalho com fragmentos (GAZOLLA, 1999, p. 17).

Assim, aspectos do pensamento do pórtico se misturam às concepções e aos ideários tanto do pesquisador como do período, o que resulta em uma visão anacrônica e, portanto, em mais um empecilho na hermenêutica dos fragmentos.

1.2.A Ética Estoica

Tendo sido a ética estoica pensada como uma espécie de terapia, de cuidado da vida e chave para o bem viver, ela tem como fim a felicidade e essa felicidade só é concretizada ao se seguir a própria natureza como ser humano e a natureza universal, a ordem cósmica. Sendo um sistema fundado sobre os princípios da natureza e da razão, há a integração de ambos na máxima estoica de “viver de acordo com a natureza”, como afirmam Brunswing & Sedley (SEDLEY, 2004, p. 172-173):

Zenão especificou-o como ‘vivendo em acordo’ ou, mais precisamente, ‘vivendo de acordo com a natureza’. A versão menos sonora tem a vantagem de enfatizar a importância da harmonia interna e, etimologicamente, a palavra ‘acordo’ tem um componente do *logos*, ‘razão’, que indica que o ‘acordo’ em questão é de ordem racional¹⁵.

Para Crisipo, viver de acordo com a natureza significa viver “em acordo com nossa natureza individual e a Natureza universal ao mesmo tempo, uma vida em que nos abstermos de todas as ações proibidas pela lei comum a todos, idêntica à reta razão difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo o que existe¹⁶” (DL. VII. 88). Os estoicos são os herdeiros dessa reflexão e os conceitos de lei e Natureza (*phýsis*) parecem harmonizar-se em uma ponderação sobre a última. Há no estoicismo uma doutrina da *phýsis* que aponta os princípios e leis que compõem o seu fundamento e que refletem em toda realidade com o objetivo de conhecer a realidade. Sêneca (*Ep.* 121.10) afirma que é mais fácil intuir do que explicar o que é a natureza. *Natureza* vem do termo grego *phýsis*, relativo à

¹⁵ “Zeno specified it as either ‘living in agreement’ or, more precisely, ‘living in agreement with nature’. The less complete-sounding version has the advantage of emphasizing the importance of internal harmony, and etymologically the word for ‘in agreement’ has a component of *logos*, ‘reason’, which conveys that the ‘agreement’ in question is a rational one”.

¹⁶ “διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἶωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Διὶ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι” (Tradução de Ronildo Alves dos Santos, 2002, p. 75).

origem, crescimento, ação de fazer nascer, maneira de ser. Filosoficamente este termo assume o significado de força produtora e criadora, substância das coisas, princípio de crescimento no universo (SANTOS, 2002, p. 76). Os filósofos estoicos veem o mundo como material, corpóreo, físico e espiritualista, composto pela *phýsis*, e penetrado por uma razão universal, o *lógos*. A essa razão, segundo Cardona (2015, p. 54), dá-se o nome de destino e é ele o responsável por mover e adaptar a matéria que compõe o universo, seja ela inerte ou ativa. Ele é o fogo criador que renova todos os constituintes do universo, de tempos em tempos, é também a *pneuma*, fogo e ar, sistematizados por Crisipo (CADORNA, 2015, p. 55). Sendo assim, pode-se observar que, para os estoicos, Zeus está presente em toda parte e também nos seres, sejam eles humanos ou não, como os animais e as plantas. Entretanto, o ser humano é *sui generis*, dado que nele há uma partícula do *lógos* regente e constituidor de todas as coisas, e é na alma do homem que ele habita. A *oikeiōsis*¹⁷ nos impulsionará a zelar por aquilo que reconhecemos como nosso ser, a razão é o nosso *oikeios*, assim, nossos impulsos serão dirigidos para a preservação da razão através da ação virtuosa.

Segundo Brennan (2010, p. 33), pode-se dizer que os estoicos devem muito aos seus precursores – Sócrates, Platão e Aristóteles – no entanto, houve legítimas inovações, assim como desacordos com o panorama ético dos filósofos citados. Sendo uma escola que tem como base fundamental a filosofia de Sócrates, seu sistema ético segue, com algumas ressalvas, o cerne da ética socrática. Ele é o modelo ético exemplar que fornece todas as características e práticas de vida que devem ser seguidas por todos aqueles que desejam progredir no caminho da sabedoria e se tornarem sábios, alcançando, assim, o *télos* tão idealizado: a felicidade¹⁸ (*eudaimonia*). O fim último daquele que vive bem porque vive

¹⁷“Relatos estoicos de *oikeiōsis* - apropriação, como eu vou traduzi-lo - são marcados por duas características: eles começam com a afirmação aparentemente descritiva de que o comportamento complexo e, aparentemente intencional, que todos os animais exibem em relação ao seu ambiente depende de uma sofisticada capacidade de autopercepção. Eles concluem, por outro lado, com a tese normativa de que o bem humano consiste em uma vida regulada pela razão ou, como os estoicos às vezes a descrevem, numa vida vivida de acordo com a natureza” (KLEIN, 2015, p. 143). “Stoic accounts of *oikeiōsis* — appropriation, as I will translate it — are marked by two features: they begin with the apparently descriptive claim that the complex, seemingly purposeful behaviour all animals display in relation to their environment depends on a sophisticated capacity for self-perception. They conclude, on the other hand, with the normative thesis that the human good consists in a life regulated by reason or, as the Stoics sometimes describe it, in a life lived according to nature”.

¹⁸ Felicidade, prosperidade, abundância de bens. O verbo *eudaimonéo* significa ter êxito, conseguir, ser feliz. Esta palavra é composta pelo prefixo eu- (de origem nobre, algo bom ou justo, algo benevolente, em boa ordem, a boa causa, a bondade, a perfeição- em suma, eu- dá um sentido positivo, bom, belo, justo às palavras que o acompanham) e por *daímonia* (derivado de *daimon*, que faz parte de um conjunto de palavras ligadas à relação entre as divindades e os homens: inspirações, presságios, prodígios, benfeitorias divinas para os homens). Como a ação dos deuses também pode ser malévola e vingativa, passa-se ao emprego do prefixo eu- e à palavra *eudaimonía* para significar exclusivamente a ação boa, benevolente, favorável. A seguir, a palavra passa a referir-se às qualidades positivas e excelentes de alguém, isto é, passa a referir-se apenas aos próprios homens como capazes de felicidade e capazes de uma relação ativa e positiva com o divino. *Eudaimonia* é a felicidade

plenamente a sua natureza é a *eudaimonia*. A infelicidade, portanto, é o desacordo ou o conflito consigo mesmo e com a natureza. A construção literária de Sócrates apresentada, principalmente, por Platão e por Xenofonte em seus escritos tiveram influência sobre os estoicos. Nas linhas abaixo, Brennan (2010, p. 34) narra esta personalidade tão extraordinária que impressionou não só os estoicos, mas muitos dos antigos gregos:

Como modelo, o caráter de Sócrates que se destaca dos escritos dos discípulos impressionou os estoicos por sua serena imperturbabilidade, sua calma indiferença à pobreza, ao desconforto físico e à morte. Parecia estar sempre feliz, e sua felicidade parecia ter origem estritamente de seu interior. Não possuiu nenhum dos elementos externos de uma vida normalmente invejável ou pródiga – nada de riquezas, poder político ou beleza física – e parecia não precisar de nenhum deles. Parecia ter tudo aquilo que precisava ou desejava, e esta autossuficiência se mostrou em todos os aspectos da sua vida: sua inabalável confiança na conversação, sua coragem no campo de batalha, sua integridade nos negócios pessoais, sua insuscetibilidade a todas as tentações da carne [...] parecia ser o mais sereno, o mais satisfeito e o mais feliz. Sua alegria e sua virtude pareciam andar de mãos dadas – por ter tudo o que queria, não devia nada a ninguém; por não ter necessidade de bajular, lisonjear ou adular, não podia ser seduzido nem intimidado; mas também por sua moderação, sua temperança e sua coragem foi capaz de ter tão pouco e não querer mais.

Na *Apologia de Sócrates* de Platão, fica clara a ênfase dada por Sócrates à importância do cuidado da alma, já que a felicidade é facultada pela sua condição muito mais do que pela do corpo:

Grandes homens, vendo que sois atenienses, uma cidade poderosa e renomada pela sabedoria e poder, não estais envergonhados por vos importardes com riquezas que podeis adquirir em grande quantidade, e pela glória e pela honra, mas não se importaís em despender sequer um pensamento à sabedoria e à verdade e por vossas almas, para que vos aproximeis mais da perfeição¹⁹? (Pl. Ap. 17).

A tranquilidade da alma por excelência é a virtude, logo, sua função é beneficiar o seu possuidor. De acordo com a filosofia estoica a alma é representada com o termo *pneuma*: o *pneuma* é o conceito do "sopro da vida", uma mistura de ar (em movimento) e fogo (calor). Os estoicos consideravam que o *pneuma* era o princípio gerador ativo, que organizava tanto o ser humano como o mundo. Na sua forma mais elevada, o *pneuma* constituía a alma humana (*psychê*), que era um fragmento do *pneuma* de Zeus, isto é, da alma divina (PIRES, 2014, p. 31). O zelo pelo estado da alma é primordial, dado que, “levar a alma racional a uma condição

como perfeição ética, como resultado da vida virtuosa. Relaciona-se com *eupraxia*: a ação boa, bela e justa; a ação virtuosa (CHAUÍ, 2010, p. 347).

¹⁹ λέγων ὁ ἀρίστε ἀνδρῶν, Αθηναῖος ὢν πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμοτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνει ἐπιμελούμενος ὅπως σοὶ ἔσται ὡς πλείστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βέλτιστη ἔσται οὐκ ἐπιμέλει οὔτε φροντίζεις (Tradução de Alexandre Romero, 2014, p. 42-43)

de completude ou perfeição, para torná-la um excelente exemplo de sua espécie, é apenas cuidar para que ela esteja no melhor estado possível²⁰” (INWOOD; DONINI, 2004, p. 688). A identificação do ser humano com a alma à custa da minimização da importância do corpo era algo comum na filosofia antiga grega anterior aos estoicos, o que justifica o fato de eles também considerarem que o bem da alma é bom para si, enquanto os cuidados com o corpo material são indiferentes. Por isso, não é incomum ver Epicteto, na fase imperial romana, aconselhar aos seus discípulos que as ações adequadas sejam observadas somente quando suscitadas pela alma, pois só assim constituirão um ato racional, ao invés de uma paixão: “Guarda-te de usar coisas necessárias ao corpo, enquanto o não exijam as necessidades da alma, como a alimentação, as vestes, a habitação, os criados, etc., e repele tudo quanto diz respeito à moleza e à vaidade” (MACHADO, 2009, p. 49).

Enquanto Sócrates evidenciou o cuidado com a alma, Platão, no livro IV da *República*, propôs teorias sobre a natureza da alma e esses princípios tiveram impacto sobre a ética do pörtico em sua fase média: a aderência à divisão da alma em racional e irracional, sendo a parte racional responsável pela busca da sabedoria e de tudo aquilo que é bom; e a parte irracional sujeita a ser enganada e levada por coisas que parecem boas, mas não são. David Sedley (INWOOD, 2006, p. 23) afirma que, mesmo essa inovação platônica, aos olhos de Panécio, poderia ser atribuída a Sócrates se analisada a partir do *Górgias*, de Platão, e que, somente a tripartição da alma – pólo racional, situado no cérebro e que controla as outras duas partições; pólo irascível, sito no coração e pólo concupiscente, localizado no baixo-ventre – era algo reconhecidamente não-socrático, uma vez que, nos primórdios do sistema, Crisipo já considerava tal teoria como sendo mais platônica do que socrática. Da porção racional da alma provêm a sabedoria e a prudência e da fração irracional dimanam as paixões e os vícios. Cardona (2015, p. 62) ressalta que a divisão da alma proposta por Crisipo vai muito além da tripartição proposta por Platão, sendo assim:

Crisipo divide a alma humana em oito faculdades: os cinco sentidos, a capacidade de reprodução, a capacidade de falar e o princípio orientador, que a maioria dos estoicos, como os epicuristas, coloca no peito e não na cabeça. Crisipo, como se pode ver, concebe um modelo de alma muito racional, com pouca ênfase no elemento irracional da paixão: descreve um tipo idealizado de homem sábio. Apetites e desejos estão integrados na estrutura dominante, que é ordenada²¹.

²⁰ “To bring one’s rational soul to a condition of completeness or perfection, to make it a superb example of its kind, is just to take care that it be in the best possible state”

²¹ Crisipo divide el alma humana en ocho facultades: los cinco sentidos, la capacidad de reproducción, la capacidad de hablar y el principio rector, que la mayoría de estoicos, al igual que los epicúreos, sitúa en el pecho más que en la cabeza. Crisipo, como se ve, concibe un modelo de alma muy racional, con poco énfasis en el elemento pasional, irracional: describe un tipo idealizado de sabio. Los apetitos y los deseos quedan integrados en la estructura dominante, que es ordenada.

Crisipo, contrariamente à concepção das partes distintas da alma, classificou a prática das paixões não como um ato irracional, mas como um funcionamento defeituoso da faculdade racional:

esta parte da alma não tem nada de irracional, mas é assim chamada quando, devido ao excesso do impulso que se tornou forte e vitorioso, deixa-se enganar para alguma ação absurda, indo contra a escolha da razão: a paixão seria, portanto, apenas uma razão ruim e intemperante, que mais tarde a um juízo mesquinho e errôneo adquiriu intensidade e força²² (*Plut. Mor.441d*).

Agindo de acordo com a razão, todas as ações do sábio emanam do estado virtuoso da alma, assim como as ações do insensato provêm do estado vicioso da alma. Dessa forma, toda a conduta do sábio, mesmo que ele esteja realizando uma ação duvidosa, como falar mentiras, será tida como virtuosa, uma vez que essa é a condição de sua alma. Da mesma forma acontecerá com o insensato, pois poderá ele praticar atos normalmente vistos com bons olhos, como honrar os pais, que, ainda sim, não será considerado um comportamento menos vicioso ou mais virtuoso, apenas o cumprimento de um dever.

Segundo Brennan (2010, p. 47), a maior ameaça para o progresso ético dentro do estoicismo é tentar classificar as ações como boas ou más, dado que nada é bom a não ser a virtude e nada é mau senão o vício. Por isso, mesmo que um insensato aja de maneira boa aos olhos dos indivíduos, essa ação não será considerada virtuosa. Sendo o bom e o mau respectivamente a virtude e o vício, tudo mais é indiferente, pois não interferem na felicidade ou infelicidade de alguém.

O alcance das virtudes, para os estoicos, era algo totalmente possível aos seres humanos, mesmo sendo um ideal muito exigente. O fato de uma pessoa empenhar-se em obter progresso moral (*prokope*) e de aproximar-se do tão estereotipado sábio estoico era valorizado, uma vez que, como indica Suzzane Husson, para Crisipo (Eusébio, Preparação Evangélica, VI, 8, 12), os sábios não passavam de um ou dois:

a existência do sábio é mais um pressuposto moral do que fruto de uma constatação empírica: é o conhecimento da natureza da alma e da virtude que nos faz entender que, pulando para um ponto extremo, a sabedoria não somente é possível, mas também constitui o fim para o qual o desenvolvimento do ser humano se dirige. Entretanto, por que a natureza providencial tão fértil em insensatos, não produz mais sábios? De um modo singular, os estoicos conseguem conciliar um otimismo fundamental com

²² καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ: λέγεσθαι δ' ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὀρμῆς ἰσχυρῶ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι πρὸς τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἰρουῦντα λόγον ἐκφέρηται: καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβούσης. ἔοικε δὲ λαθεῖν τούτους ἅπαντας, ἢ διττὸς ἡμῶν ὡς ἀληθῶς ἕκαστός ἐστι καὶ σύνθετος: τὴν γὰρ ἑτέραν διπλόην οὐ κατείδον (Tradução de Giuliano Pisasani et al, 2018, p. 832).

seu conhecimento absolutamente desencantado da humanidade e deles mesmos (HUSSON, 2013, p. 149).

Sendo um possível paradoxo a existência dessa figura modelar, pode-se pensar na possibilidade, segundo Gazolla, de o filósofo ser esse sábio, agente teórico por excelência, aquele que pode falar sobre a sabedoria e pode propor um novo paradigma moral aos indivíduos, pois ele tem como norte a ciência da dialética e da retórica, é predisposto à virtude e, por definição, racional. Destarte, mesmo corrompido pelo meio em que vive, o filósofo estoico consegue adquirir o conhecimento e ensiná-lo, pois “o filósofo se distancia daqueles homens que não saem da eterna repetição de seus atos porque [...] carentes do saber natural nada sabem sobre o exercício adequado para o bem julgar, núcleo da ação propriamente ética. O filósofo estoico é o técnico que sabe utilizar as teses doutrinárias na constante ascese a que se propõe” (GAZOLLA, 1999, p. 96).

Gazolla, tratando das figuras do sábio e do insensato, afirma que Zenão os classificava como duas raças distintas, respectivamente *spoudaíōs* (σπουδαῖος) e *phâulos* (φαῦλος). Recorrendo a fontes como Estobeu (*Eclo.*II.7) e Filo de Alexandria (*Sacr. Ab. et C.*, 121), elaborou um quadro esquemático, no qual fica clara a opinião dos filósofos estoicos a respeito de tais gêneros:

- 1) [...] Há duas raças (*gêne*) de homens, a do insensato (*phâulon*) e a do virtuoso (*spoudaíōn*), e os virtuosos, por toda a vida, seguem as excelências (*aretai*), e os insensatos os males (*kakoí*) [...]
 - 2) [...] o insensato é o oposto do virtuoso, (este) é um deus, e o insensato é o inimigo (*echthrós*) dos deuses [...]
 - 3) [...] o virtuoso é a compensação do insensato [...]
 - 4) [...] a apatia (*apathé*) é do virtuoso, e todas as paixões (*allonpathés*), do insensato [...]
 - 5) [...] (o sábio ou virtuoso) possui a ciência verdadeira a título exclusivo [...]
 - 6) [...] tudo pertence ao virtuoso, pois a lei lhe deu total poder [...]
 - 7) [...] o insensato é sempre sem casa (*aoikós*), sem cidade (*apolis*), exilado (*phygas*) [...] e desertor (*automólos*), não sociável (*anidryptos*) [...]
 - 8) [...] toda opinião do insensato é insensata [...]
 - 9) [...] o virtuoso tem o poder de comando [...]
 - 10) [...] todo insensato está em estado de demência (*manía*) [...]
 - 11) [...] o insensato não pode ser nem executor, nem expositor da lei [...]
- (GAZOLLA, 1999, p. 84).

Diante da antítese sábio-insensato, percebe-se o radicalismo estoico na classificação de tais imagens. No entanto, tendo sido levantada a tese da existência moral do sábio, Gazolla (1999, p. 85) diz que

as teses sobre a mesma natureza originária dos homens fazem pressupor que o sábio e o insensato, apesar de inexistentes em si mesmos, podem ser

‘estados’ incidentes na alma humana, essencialmente a mesma em todos os homens, mas com propriedades individuais nas ações e nos pensamentos [...].

Seguindo esse raciocínio, conclui-se que o homem transita entre a virtude e o vício: seríamos o campo da experiência pedagógica estoica e do ensinamento da virtude, que é garantido e fundamentado pela *phýsis*, não de sua posse permanente.

1.2.1. O sábio, o insensato, os indiferentes e o *kathêkon* (καθῆκον)

Estando o homem estoico de acordo com a natureza e alicerçado na razão, ele terá a compreensão de que não há necessidade de escolher entre o que é bom e o que é mau, para que a sua ação seja valorosamente moral, uma vez que só há um bem e um mal. A distinção se dará entre os chamados indiferentes (*ἀδιαφοροῦ*). Segundo Inwood & Donini (2008, p. 692) a maioria das ações e escolhas morais lidam diretamente com os indiferentes, estes são objetos de preocupação e esforço para o ser humano. São um gênero de coisas que não são boas nem más, e que não influenciam na felicidade ou na tristeza dos homens. Na lista de tais coisas distintas estão riqueza e pobreza, força e fraqueza, saúde e doença, vida e morte. Apesar de receberem esse título, gozam de considerável importância aos olhos dos estoicos, dado que podem levar o homem, através de suas escolhas, às virtudes ou aos vícios: “Beneficiar é pôr em movimento ou sustentar de acordo com a virtude; enquanto prejudicar é colocar em movimento ou manter de acordo com o vício²³” (*DL*, VII, 104).

Na distinção dos valores éticos, os estoicos eram muito rígidos e, em sua rigidez, entravam em desalinho com a linha de pensamento socrático, ao menos no tocante aos indiferentes (BRENNAN, 2010, p. 125). Nos diálogos platônicos *Górgias*, *Mênon* e *Eutidemo*, a visão de Sócrates não é tão hermética, podendo os indiferentes ser, algumas vezes, participantes do bem e do mal que, guiados pela virtude da prudência e da sabedoria, podem até tornarem-se bens maiores (BRENNAN, 2010, p. 124). Os indiferentes, na visão estoica, possuem valores em escalas diferentes: alguns são promovidos – como a saúde e a comida – e outros demovidos – a doença e a fome. Diógenes Laércio (VII. 101) traz uma boa descrição desses valores, o que contribuirá para melhor distinção entre ambos os pensamentos:

Os estoicos dizem que algumas das coisas que existem são boas, outras ruins, e outras ainda não são nem boas nem ruins. Assim sendo, as coisas boas incluem as virtudes (sabedoria, justiça, coragem, temperança e assim

²³ “ὠφελεῖν δέ ἐστι κινεῖν ἢ ἴσχειν κατ’ ἀρετήν, βλάπτειν δὲ κινεῖν ἢ ἴσχειν κατὰ κακίαν” (Tradução de Mário da Gama Kury, 2008, p. 204).

por diante). As coisas ruins incluem seus opostos (estupidez, injustiça e assim por diante). Nem boas nem ruins são todas as coisas que não são nem benéficas nem nocivas (por exemplo, vida, saúde, prazer, beleza, força física, riqueza, fama e um bom berço), bem como seus opostos (morte, doença, dor, feiúra, fraqueza, pobreza, desgraça, um berço ruim etc.) [...] Estes (vida, saúde etc.) não são bens, mas indiferentes na subclasse de ‘promovidos’. Pois, assim como é característica do fogo aquecer as coisas e não esfriá-las, assim também é característica do bem beneficiar e não prejudicar. Mas saúde e riqueza não beneficiam mais do que prejudicam. Além disso, dizem que tudo aquilo que pode ser usado tanto para o bem quanto para o mal não é um bem. Mas a saúde e a riqueza podem ser usadas bem e mal: assim sendo, saúde e riquezas não são bem²⁴.

A aderência ou não de um sábio ao indiferente promovido ou ao demovido se dará por uma avaliação racional, em que tais coisas serão selecionadas ou rejeitadas. O princípio da seleção e o da rejeição substituem no sábio o desejo e o medo. Como salienta Brennan (2010, p. 50), o sábio não deseja comida ou saúde, mas a seleciona, pois essa é a sua motivação. Não há preocupações com o resultado da ação. Enquanto o insensato vê na comida uma forma de prazer, o sábio vê a satisfação geral com algo que está acontecendo conforme deveria. Quando os resultados não forem os esperados, os insensatos se abaterão e se frustrarão, enquanto os sábios permanecerão indiferentes. Neste ato de selecionar ou rejeitar, percebe-se em parte o que significa seguir a natureza: “o sábio observou o curso natural dos acontecimentos durante um longo período de tempo, viu quais ações eram características dos animais, e com base em suas observações concluiu que é natural que os humanos devam alimentar a si mesmos, evitar danos e mesmo casar e criar famílias” (BRENNAN, 2010, p. 51). Assim, a partir da sua observação, ele conclui que seria antinatural preferir a fome quando há comida, pois a natureza o levou a atentar-se aos indiferentes promovidos e aos demovidos, selecionando-os ou rejeitando-os, na medida em que há o seguimento da natureza. Essa é também uma ação que vai ao encontro das virtudes e preserva a sua felicidade. Essas ações são feitas sem jamais considerar algo como realmente bom ou mau e, assim, ele se afasta das paixões que confundem a razão e alcança a *ataraxia*. Assim sendo, destaca Husson

²⁴δοκεῖ δὲ πάντα τὰ ἀγαθὰ ἴσαεῖναι καὶ πᾶν ἀγαθὸν ἐπ’ ἄκρον εἶναι αἰρετὸν καὶ μὴτ’ ἄνεσιν μὴτ’ ἐπίτασιν ἐπιδέχεσθαι. τῶν δ’ ὄντων φασὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ εἶναι, τὰ δὲ κακά, τὰ δ’ οὐδέτερα. Ἀγαθὰ μὲν οὖν τὰς τ’ ἀρετὰς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπά· κακὰ δὲ τὰ ἐναντία, ἀφροσύνην, ἀδικίαν καὶ τὰ λοιπά. οὐδέτερα δὲ ὅσα μὴτ’ ὠφελεῖ μὴτε βλάπτει, οἷον ζωὴ, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, εὐδοξία, εὐγένεια· καὶ τὰ τούτοις ἐναντία, θάνατος, νόσος, πόνος, αἰσχος, ἀσθένεια, πενία, ἀδοξία, δυσγένεια καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια, καθὰ φησιν Ἐκάτων ἐν ἑβδόμῳ Περὶ τέλους καὶ Ἀπολλόδορος ἐν τῇ Ἠθικῇ καὶ Χρύσιππος. μὴ γὰρ εἶναι ταῦτ’ ἀγαθὰ, ἀλλ’ ἀδιάφορα κατ’ εἶδος προηγμένα. ὡς γὰρ ἴδιον θερμοῦ τὸ θερμαίνειν, οὐ τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ ἀγαθοῦ τὸ ὠφελεῖν, οὐ τὸ βλάπτειν· οὐ μᾶλλον δ’ ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ὑγίεια· οὐκ ἄρ’ ἀγαθὸν οὔτε πλοῦτος οὔθ’ ὑγίεια. ἔτι τέ φασιν, ὅτι ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ’ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλούτῳ δὲ καὶ ὑγείᾳ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι· οὐκ ἄρ’ ἀγαθὸν πλοῦτος καὶ ὑγίεια (Tradução de Mário da Gama Kury, 2008, p. 204)

(2013, p. 150) que o sábio aparece, pois, não como um homem perfeito, cujas ações são todas conforme a virtude, mas também como espécie um homem total, que resume em si todas as perfeições reais e possíveis da humanidade, embora [...] ele não se diferencie externamente dos outros homens senão com discrição.

A natureza do cosmos, muitas vezes, excede a natureza individual dos seres, sejam eles humanos ou não. O sábio terá plena noção disso e saberá que assim como é natural ser saudável, é natural também que as pessoas adoçam. Destarte, ele optará sempre pela saúde, entretanto, se souber que está destinado à doença, não pensará duas vezes antes de priorizá-la. A exemplificação proposta a seguir por Cardona (2015, p. 67) ilustra bem a assertiva:

Um sábio estoico chega a sua casa e a encontra queimando e com seu filho dentro. Se houver alguma possibilidade, o sábio tentará salvar a criança (se não houver ele se absterá, já que seria teimoso e tolo ir contra a natureza). Mas o que move o homem sábio para salvar a criança não é, em última instância, a paixão de proteger sua vida, mas a consciência de fazer o que é certo ou virtuoso. Se a criança morrer queimada apesar da tentativa de resgatá-la, o sábio não sentirá grande tristeza, e isso por três razões: a) ele fez o que deveria, decidiu agir virtuosamente, que é o que conta, e não pode responder às conseqüências de sua ação, tendo dito tudo isso, é inegável que ele é um sábio virtuoso, e um homem sábio não lamenta; b) a morte não é um mal em si, de modo que nada muito sério aconteceu com a criança ou com o sábio; c) tudo o que acontece é ordenado pela Providência para o bem de todo o universo, embora as pessoas individuais não possam entendê-lo por terem sua perspectiva limitada²⁵.

A virtude é o verdadeiro bem, por isso, para permanecer na condição virtuosa e afastar-se dos vícios, o sábio escolherá os indiferentes demovidos se isso lhe garantir a permanência no bem. À vista disso, um sábio se decidirá conscientemente pelo suicídio se perceber que a condição virtuosa de sua alma está em perigo, pois a vida é apenas indiferente, enquanto a virtude é verdadeiramente boa. Assim, é preferível morrer na virtude a viver no vício.

Além dos atos indiferentes, há aqueles que devem ser praticados tanto pelos sábios como pelos insensatos, as chamadas “ações adequadas” ou “deveres”, a teoria do *kathêkon*

²⁵ “Un sabio estoico llega a su casa y la encuentra ardiendo y con su hijo en el interior. Si hay alguna posibilidad, el sabio intentará salvar al niño (si no hay ninguna se abstendrá, puesto que sería obstinado e insensato ir contra la naturaleza). Pero lo que mueve al sabio a salvar al niño no es, en última instancia, la pasión por proteger su vida, sino la conciencia de hacer lo correcto o virtuoso. Si el niño muere quemado a pesar del intento de rescatarlo, el sabio no experimentará gran pesar, y eso por tres motivos: a) él ha hecho lo que debía, ha decidido obrar de modo virtuoso, que es lo que cuenta, y no puede responder de las consecuencias de su acción, dicho todo lo cual resulta innegable que es un sabio virtuoso, y un sabio no se lamenta; b) la muerte no es un mal en sí, de modo que nada gravísimo le ha sucedido ni al niño ni al sabio; c) todo cuanto sucede está ordenado por la Providencia para bien del conjunto del universo, aunque las personas individuales no puedan comprenderlo con su perspectiva limitada”.

que difere do *katóρθoma* (κατόρθωμα)²⁶- a ação reta praticada pelos sábios - por ser uma ação racional praticada de acordo com um motivo, um dos legados do sistema estoico. Sua prática aproxima da virtude, assim como o contrário leva ao fracasso. Cícero, no *De finibus bonorum et malorum* (3.58), apresenta uma boa definição do *kathêkon*, termo que ele traduziu para o latim como *officium* e, posteriormente, no *De Officiis* (1.18) esclarece que existem graus dos deveres a serem cumpridos e cabe a cada um atentar para a realização deles:

Mas, ao dizermos que só é bom o que é honroso, é coerente, mesmo assim, que se cumpra o dever, ainda que nós não contemos esse dever nem entre os bens nem entre os males. Pois dentre coisas desse tipo²⁷ existe algo que é persuasivo, de tal modo, que, para ele, uma explicação racional pode ser apresentada; e, portanto, de modo que uma explicação racional pode ser apresentada também para uma ação realizada de modo persuasivo. O dever é, então, aquilo que é realizado de tal forma, que uma explicação persuasiva para sua realização pode ser apresentada; donde se compreende que o dever é um intermediário, que não se coloca nem entre os bens, nem entre seus contrários. E uma vez que entre essas coisas que não estão nem entre as virtudes, nem entre os vícios existe, todavia, algo que possa ser de alguma utilidade, não se deve suprimi-lo. Há, entretanto, também desse gênero, uma determinada ação, e ela é de tal tipo, que a razão requer sua performance e sua realização dentre as que são desse gênero; ora, aquilo que é realizado por meio da razão nós chamamos dever; é de tal gênero, portanto, o dever, que não se conta nem entre os bens nem entre seus contrários²⁸.

Em todos esses tipos de dever que cumprimos é imperioso ver qual o mais importante para cada indivíduo e o que cada um, com ou sem ajuda alheia, consegue realizar. Assim, os graus das necessidades não são os mesmos que os das circunstâncias. Há deveres que concernem mais a uns do que a outros como, por exemplo, ajudar, prontamente, antes o vizinho na colheita de frutas do que a um irmão ou parente. Por outro lado, em se tratando de demanda judiciária, cumpre defender, com preferência, o parente e o amigo antes do vizinho.

²⁶ “Há o dever chamado de intermédio e há o dever chamado de perfeito, Se não me engano, ao dever reto podemos chamá-lo também de perfeito, pois os gregos o chamam de *katóρθoma*, ao passo que chamam de *kathêkon* ao dever comum. E definem assim os dois deveres: o dever reto como o dever perfeito, ao passo que chamam de dever intermédio aquele do qual se pode dar uma razão plausível para cumpri-lo” (Cic. *Off.* 1, 3. 8). “Nam et medium quoddam officium dicitur et perfectum. Perfectum officium rectum, opinor, vocemus, quoniam Graeci *κατόρθωμα*, hoc autem commune officium *καθηκον* vocant. Atque sic definiunt, ut, rectum quod sit, id officium perfectum esse definiant; medium autem officium id esse dicunt, quod cur factum sit, ratio probabilis reddipossit” (Tradução de Luiz Feracine, 2008).

²⁷ Entenda-se: “dentre as coisas que não são nem bens nem males”, isto é, “dentre os indiferentes”

²⁸ Sed cum, quod honestum sit, id solum bonum esse dicimus, consentaneum tamen est fungi officio, cum id officium nec in bonis ponamus nec in malis. est enim aliquid in his rebus probabile, et quidem ita, ut eius ratio reddipossit, ergo ut etiam probabiliter acti ratio reddipossit. est autem officium, quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddipossit. ex quo intellegitur officium medium quiddam esse, quod neque in bonis solum neque in contrariis. quoniamque in iis rebus, quae neque in virtutibus sunt neque in vitiis, est tamen quiddam, quod usui possit esse, tollendum id non est. est autem eius generis actio quoque quaedam, et quidem talis, ut ratio postulet alicuius et facere eorum. quod autem ratione actum est, id officium appellamus. est igitur officium eius generis, quod nec in bonis solum neque in contrariis (Tradução de Sidney Calheiros de Lima, 2009, p. 440).

Epistemologicamente, é no cumprimento dos deveres que os sábios e os insensatos experimentarão a *katalêpsis* (κατάληψις), a apreensão do real. No entanto, somente os sábios alcançarão o conhecimento, de fato, nestes momentos, visto que eles possuem uma disposição mental para a prática das ações virtuosas, enquanto a disposição mental dos insensatos está mais propensa ao erro por agir de acordo com impulsos errados e suposições equivocadas. Brennan (2010, p. 55) esclarece tal afirmação:

há ainda muitas diferenças entre suas respectivas ações. Evidentemente, há o fato de que o sábio realiza uma ação virtuosa, ao passo que o não sábio, ao proceder para efeitos de uma observação externa, exatamente a mesma sequência de atos e movimentos, realiza uma ação viciosa. Mas podemos formular essa diferença em outros termos, dizendo que o sábio realiza uma ação perfeita [...] se o não sábio faz algo diverso do que um sábio faria em uma determinada circunstância, então suas ações são inadequadas ou contrárias à adequada.

Uma das formas de progredir é a prática de mais atos adequados e de menos inadequados, assim, os indiferentes deixarão de ser vistos como bons ou maus e ocuparão o lugar de apenas indiferentes. Para uma compreensão maior do que é a ação adequada ou inadequada, Brennan (2010, p. 174) traz uma lista dos vários tipos de ações:

Em primeiro lugar, temos as listas que contrapõem ações adequadas (por exemplo, honrar os pais e a pátria), as ações contrárias ao adequado (por exemplo, negligenciar os pais ou a pátria), e ações que não são nem adequadas nem contrárias ao adequado, as quais incluem pegar um galho, segurar um lápis ou um estilete e assim por diante. [...] Cuidar da saúde e dos órgãos sensitivos são ações consideradas adequadas independentemente da circunstância, ao passo que mutilar a si mesmo e/ou abrir mão das próprias posses são consideradas adequadas à luz das circunstâncias; e considerações análogas aplicam-se às ações contrárias ao adequado. [...] A ação que é sempre adequada é viver de acordo com a virtude; as ações que são algumas vezes, mas não sempre, adequadas incluem caminhar, perguntar e responder a perguntas e coisas afins.

Tal lista pode induzir à suposição de que a teoria das ações adequadas refere-se somente aos seres humanos e às suas relações consigo mesmo e com os outros indivíduos. No entanto, tais atos adequados ou convenientes, como nomeia Gazolla (1999, p. 105), não são exclusivos dos seres humanos – eles se estendem também às plantas e aos animais, posto que, o que faz uma ação adequada é a conformidade do agente que a pratica com a natureza. Desta maneira, a realização da fotossíntese pela planta é uma ação devida, uma vez que produz oxigênio, essencial para a vida do planeta. O significado de viver de acordo com a natureza para um animal é sentir o seu entorno e buscar nele, a partir do seu impulso, a sua preservação.

1.2.1. O movimento irracional da alma: as paixões

Todas as ações, sejam elas virtuosas ou viciosas, têm como fonte os impulsos que são julgamentos e convicções. Brennan (2010, p. 173) descreve a diferença entre tais ações nos seguintes termos: “uma ação virtuosa é aquela cujo impulso consiste em um consentimento forte a uma apreensão cataléptica impulsiva. Uma ação viciosa é aquela cujo impulso implica ou um consentimento fraco ou uma impressão impulsiva não cataléptica²⁹”. Os estoicos lutavam contra os impulsos excessivos que desobedeciam à razão e davam origem às paixões, movimentos contrários à natureza, por isso, esforçavam-se pelo progresso das suas condições afetivas, almejando que não se transformassem em paixões. Sendo as paixões erros de juízo, como levantado por Crisipo (*Plut. Mor.* 441d), são irracionais, não no sentido de fluir da divisão irracional da alma, mas, na perspectiva de que ultrapassa as diretrizes da natureza evidenciadas pela razão do sábio. Assim sendo, Plutarco (*Mor.* 446f) está correto ao afirmar que “a paixão nada mais é do que a razão³⁰”, já que, ainda que extrapole os seus limites, a razão pode se enganar e gerar impulsos com erros de convicção. Como nos impulsos do sábio, há a concordância da parte diretiva da alma com uma impressão racional. Bastará dominar os juízos para dominar as paixões, diferentemente do que ocorre com o insensato.

O posicionamento estoico leva ao alcance da *ataraxia*, o único estado que possibilita a vida sem paixões, a total *apatia*, que é a indiferença em relação a todas as emoções e o desprezo por elas alcançado mediante o exercício da virtude, “[...] como o ferro é consumido pela ferrugem, assim, disse ele, os invejosos são consumidos pela sua própria paixão. Aqueles que desejam ser imortais devem, declarou ele, viver piedosa e justamente³¹” (*DL*, 6.1.5). Assim, eis a “definição de paixão dada pelos estoicos: um movimento *álogos*. Como a

²⁹ “Há duas espécies de apresentação, uma apreende imediatamente a realidade, e a outra apreende a realidade com pouca ou nenhuma nitidez. A primeira que os estoicos definem como critério da realidade, é determinada pelo existente, de conformidade com o próprio existente, e é impressa e estampada na alma. A outra não é determinada pelo existente, ou se provem do existente, não é determinada de conformidade com o próprio existente e não é, portanto, nem clara nem distinta.” (*DL*, VII. 46). “τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικὴν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον: καταληπτικὴν μὲν, ἠνκριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην: ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν, μὴ κατ’ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον: τὴν μὴ τρανῆ μὴ δὲ ἔκτυπον” (Tradução de Mário da Gama Kury, 2008, p. 192)

³⁰ “ἔνιοι δὲ φασιν οὐχ ἕτερον εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος” (Tradução de Suzane Husson, 2013, p. 141).

³¹ “ἐν τῇ ψυχῇ αὐτὰ καὶ μὴ ἐν τοῖς χαρτίοις καταγράφειν.” ὥσπερ ὑπὸ τοῦ ἰοῦ τὸν σίδηρον, οὕτως ἔλεγε τοὺς φθονερούς ὑπὸ τοῦ ἰδίου ἥθους κατεσθίεσθαι. τοὺς βουλομένους ἀθανάτους εἶναι ἔφη δεῖν εὐσεβῶς καὶ δικαίως ζῆν” (Tradução de Mário da Gama Kury, 2008, p. 192)..

felicidade só pode advir de uma vida em conformidade com o *lógos*, pressupõe-se que ela deva ser sem paixões, sem agitação da alma, devendo decorrer segundo o curso dos acontecimentos, sob a égide do Destino” (GAZOLLA, 1999, p. 135). Tais paixões eram identificadas pelos primeiros estoicos por sua sutil classificação sistemática. Suas rotulações salientam uma evolução entre as formas como as paixões eram vistas pelos diretores iniciais da escola: Zenão a identificava como consequência do excessivo movimento da alma resultante do impulso; Crisipo a nomeou como uma causa, ou seja, um juízo complexo (HUSSON, 2013, p. 143).

São quatro as paixões fundamentais, aquelas que possuem em si todas as outras. Andrônico, no tratado *Das Paixões*, explicou-as separadamente e Suzanne Husson, a partir de tal explicação e buscando uma visão sistemática, organizou-as em um quadro esquemático, no qual se pode ver a evolução de suas definições e ainda o número das paixões, que somam 69, provenientes das fundamentais. Eis o resultado obtido por Husson (2013, p. 142):

Paixões Fundamentais	Definição 1	Definição 2	Número de Espécies
Dor	Uma contração Irracional	Opinião recente segundo a qual um mal está presente, a respeito do qual se pensa que é preciso contrair	25
Medo	Um desvio Irracional	Fuga de um infortúnio esperado	13
Desejo	Uma aspiração Irracional	Busca de um bem esperado	26
Prazer	Uma dilatação Irracional	Opinião recente segundo a qual um bem está presente, a respeito do qual se pensa que é preciso se distender	5

O estado de paixão envolve não só o psíquico, mas também o biológico dos indivíduos. Isso justifica alguns vícios serem definidos, como consta no quadro acima, como distensões ou contrações que podem ser aplicadas tanto no aspecto fisiológico como no

emocional. A citação de Gazolla (1999, p. 136) ratifica a afirmação anterior e deixa claro como tais descrições foram pensadas:

As paixões são estabelecidas não só a partir da compleição física, mas também como fenômenos biológicos e lógicos, confirmando a unidade entre as três partes da filosofia: a física, a ética e a lógica. Ao falar das paixões como fenômenos biológicos, aparentados com os mesmos fatos observados pela medicina, Zenão descreve-as como dilatações ou contrações do *pneuma*, reações da bile, ebulição do sangue e outras imagens tipicamente médicas.

Todas as disposições, inclinações, enfraquecimentos e assentimentos provêm da parte diretora da alma e travam uma batalha psíquica no indivíduo. Tais disposições são passíveis de rápida mudança e oscilam frente a opiniões contrárias. Segundo Inwood & Donini, é justamente neste erro de julgamento que reside a diferenciação entre o conceito estoico e as demais correntes helenísticas, visto que “o que distingue mais claramente a teoria estoica é a convicção de que as paixões são causalmente dependentes de erros intelectuais sobre valores, que, em princípio, eliminam as paixões e os sentimentos psicológicos subjacentes³²” (INWOOD & DONINI, 1999, p. 699). Assim sendo, a maior ênfase é dada à convicção e não à substância. Isto posto, os estoicos não estão preocupados em explicar o comportamento errôneo como provindo da partição indisciplinada da alma e que interfere na razão, porém, em mostrar que se trata de um problema de convicção fraca, no qual o indivíduo não estará lidando com forças irracionais, mas com um juízo confuso. Esse comportamento seria resultante das mudanças morais instáveis.

Nos capítulos posteriores, tais conceitos serão rememorados com o intuito de salientar a presença estoica na composição do ecletismo ciceroniano, contudo, anteriormente, faz-se necessário delinear o contexto social de tal produção filosófica, visto que, assim como a *polis* grega retratada previamente, a Roma de Cícero também passou por modificações que alteraram drasticamente o destino do Estado e de seus cidadãos.

2. A Roma de meados do século I a.e.c

Mary Beard (2017), em seu livro *SPQR: uma história da Roma antiga*, ressalta a importância da valorização da história romana desde os primórdios até seus momentos áureos, pois ignorar a sua história é fechar os olhos para o passado e para o entendimento do nosso próprio tempo. O século I a.e.c marcou um período tanto de crises como de avanços na

³² “What distinguishes the Stoic theory most clearly is the conviction that passions are causally dependent on intellectual mistakes about values, that in principle one eliminates passions and the underlying psychological”.

República romana. Tais fatos são vitais para a composição desta pesquisa, no entanto, como envolvem muitos eventos políticos, históricos e sociais, eles serão apresentados de maneira esquemática e tendo como foco seus efeitos na sociedade romana.

Uma época de liberdade, assim é lembrado o período republicano romano, que perdurou do século VI ao I a.e.c., porém, “quem desfrutou dessa liberdade foram os ricos, em particular as famílias aristocráticas, que, juntas monopolizavam as funções políticas e a liderança religiosa. A nostalgia de seus herdeiros dá um colorido especial a toda a história desse período” (WOOLF, 2017, p. 23). Havia a liberdade de voto, mas Roma nunca chegou a viver a democracia tal qual a Atenas clássica viveu, uma vez que não existia a obrigação de os ricos gastarem parte das suas riquezas em obras públicas, por exemplo, e assim a riqueza e o poder mantinham-se nas mãos de poucos, enquanto muitos permaneciam na pobreza vivendo na imundice, expostos às doenças e explorados:

Era um tamanho caldo de doenças que um médico romano escreveu que você não precisava ler manuais para pesquisar a malária – ela estava por toda parte na cidade de Roma. O mercado de aluguéis em cortiços oferecia acomodações precárias para os pobres, mas bom lucro para senhorios inescrupulosos. O próprio Cícero tinha muito dinheiro investido em propriedades de baixo nível, e uma vez fez piada do assunto, mais por arrogância do que por constrangimento, dizendo que até os ratos haviam feito as malas e saído de um de seus degradados blocos de casas alugadas (BEARD, 2017, p. 35).

Claude Nicolet (1992, p. 25) caracteriza a República romana como uma comunidade de interesses, dado que ela se refere ao mesmo tempo à *Res publica*, coisa pública, e à *Res populi*, coisa do povo, sendo ambas equivalentes. Dessa forma, o termo *res* possui ao mesmo tempo o sentido abstrato e o sentido concreto, sendo os bens e os interesses comuns ao conjunto dos cidadãos. O Senado e o povo representavam, segundo Beard (2017), as formas de poder republicano, mesmo estando, muitas vezes, em conflitos e controvérsias, uma vez que “os romanos na República eram cidadãos governados por assembleias populares, por magistrados eleitos anualmente e por um conselho vitalício, o Senado” (CORASSIN, 2006, p. 276). Não é à toa que tais instituições tiveram seus nomes incorporados ao slogan romano: *Senatus Populusque Romanus*. No entanto, o cidadão romano é ativo e dotado de alguma autonomia. A dúvida quanto a quem se encaixava na definição de cidadão romano é algo recorrente e, segundo Corassin (2006, p. 283), “cada cidadão, dentro da hierarquia oficial, tem um lugar e papel perfeitamente definidos. O censor organiza a hierarquia da cidade. Aos ricos e nobres cabe maior peso fiscal e militar [...]. Os pobres têm a desvantagem do ponto de vista da fortuna”. Como forma de garantir a vida em coletividade, era imposta uma espécie de

contrato social e político do qual provinha a natureza moral dos indivíduos, a qual, por sua vez, coagia-os à conformação com uma hierarquia:

o que mais os impressionava eram as vantagens evidentes que derivavam da sua associação: a proteção diária de uma comunidade que garantia a cada um e a todos, através das instituições e do direito, a segurança das pessoas e da propriedade e a acumulação de riquezas e de comodidades proporcionada pelas relações comerciais, pelos mercados organizados, pelas festas e pelas feiras, pelos portos. Se os “bens comuns” – uma ponte, um curso de água, uma costa, as pastagens, as minas – pertenciam a todos, a sua exploração criteriosa devia ser suficiente para fazer frente, por via de regra, às despesas que a organização da comunidade comportava: garantir o culto dos deuses (que, aliás, tinham seus próprios bens), construir edifícios e locais públicos, assegurar as atividades de gestão, financeiras ou outras, que exigiam empregados e salários. (NICOLET, 1992, p. 25-26).

Posto isso, buscava-se viver em unidade para que se preservasse a harmonia social. Entretanto, Peter Brunt (1966, p. 4) contesta tal poderio do povo, afirmando que esse “poder” não passava de teoria, já que havia restrições práticas impostas ao seu voto e a manipulação dessas condições pela classe dominante: “Em Roma havia muitos freios e contrapesos na constituição, que operava em prática apenas no interesse da classe dominante. Os reformadores tinham de usar a força, ou seja, criar condições em que esses nativos tivessem razão para temer seu uso³³” (BRUNT, 1966, p. 4-5). Fergus Millar (2002, p. 163), por sua vez, afirma que a visão de Brunt é bastante típica entre os estereótipos do governo republicano romano e que, pela formulação dogmática de Brunt, seria possível propor uma definição para a estrutura política da república tardia que a maioria das pessoas aceitaria: “um sistema oligárquico³⁴, dominado por famílias nobres; um sistema estável progressivamente

³³ “At Rome there were too many checks and balances in the constitution, which operated in practice only in the interest of the ruling class. Reformers had to use force, or at least to create conditions in which these natives had reason to fear its use”.

³⁴ Millar comenta a respeito do uso do termo oligárquico neste contexto político: “A formulação parece convincente. Mas ao importar as palavras ‘a oligarquia’, pressupõe-se que podemos definir tal grupo de uma forma que não seja circular, isto é, que não dependa do mero fato da eleição para o cargo” (MILLAR, 2002, p. 164), o que não corresponde à situação real. Já Marin diz que “a ideia da própria República Romana como um termo não deve ser descartada, mas talvez o termo democracia oligárquica seja um compromisso melhor para abranger tanto a riqueza de seus participantes quanto a confiança nas massas para seus votos. Sem riqueza, muitos homens não podiam concorrer para o cargo político, mas sem a estrutura de votação da qual todos os cidadãos romanos tinham direito de participar, esses homens não teriam sido eleitos em primeiro lugar. Talvez a melhor definição seja a de que a participação popular era um elemento-chave em Roma, mas isso não significa necessariamente uma democracia em grande escala, como parece ser o ideal no século XXI, pelo menos no Ocidente” (MARIN, 2009, p. 21).

“But by importing the words ‘the oligarchy’ it presupposes that we can define such a group in a way which is not circular, that is, which does not depend on the mere fact of election to office” (MILLAR, 2002, p. 164).

“The idea of the Roman Republic itself as a term should not be dismissed, but perhaps the term oligarchic democracy would be a better compromise to encompass both the wealth of its participants as well as the reliance on the masses for their votes. Without wealth, many men could not afford to run for political office, but without the voting structure that all Roman citizens were entitled to participate in, these men would not have been elected

desestabilizado, pelo menos em parte, por erupções de violência da massa ³⁵” (MILLAR, 2002, p. 164). O enfoque padronizado dado por Brunt não é tido como totalmente inadequado por Millar, contudo, ele sugere que o sistema seja visto de uma maneira diferente, tendo a percepção de que o corpo da república romana não era o senado, mas sim o povo.

Neste século, o Estado passou por muitos momentos de instabilidade que envolveram tanto o povo como o senado. O povo mais pobre estava descontente com suas condições de vida e muitos integrantes da classe alta viram-se mergulhados em dívidas e passando dificuldades financeiras. Woolf (2017, p. 23) evidencia que houve um contraste, visto que, “o último século da república livre foi ao mesmo tempo o período de maior expansão territorial; o período em que as culturas literária e intelectual romanas atingiram sua forma clássica; e o período de cem anos de uma sangrenta guerra civil”.

Os conflitos sociais acompanharam toda a história romana, no entanto, a crise resultante da violência urbana e da guerra civil, iniciadas ao cessar do século II a.e.c., alcançaram uma nova escala. Os conflitos entre romanos e aliados itálicos congregaram-se às lutas sociais entre os pobres e parte dos ricos (WOOLF, 2017, p. 25). O ponto alto e momento mais crítico da República teve início com o embate de Caio Mário e Cornélio Sula, ocorrido entre 90 e 80 a.e.c.: “o sangue verteu no fórum, mas Sila não se deteve; [...] declarando-se um ditador, ele então proscreeu uma lista de inimigos políticos. Qualquer um cujo nome estivesse nessa lista podia ser morto sem punição, sendo suas propriedades confiscadas”(WOOLF, 2017, p. 26). Assim, Sula se tornou modelo para os generais que o sucederam devido ao seu arrojo militar.

2.1. 63 a.e.c.: A Conspiração de Lúcio Catilina contra o Senado Romano

Ilustrando ainda o momento histórico deste período, destaca-se também uma insurgência/conspiração terrorista, iniciada em 63 a.e.c., que prometeu novos ares para o cenário político romano e envolveu ideologia política e ambição, a tão conhecida, e discutida ainda hoje, Conspiração de Lúcio Catilina contra o Senado. Segundo Mary Beard (2017, p. 24).

in the first place. Perhaps the best definition is that popular participation was a key element in Rome, but that does not necessarily mean a full-scale democracy as seems to be the ideal in the twenty-first century, at least in the West” (MARIN, 2009, p. 21).

³⁵ “An oligarchical system, dominated by noble families; a stable system progressively destabilised, in part at least, by eruptions of mob violence”.

Em 63 a.C., a cidade de Roma era uma grande metrópole com mais de 1 milhão de habitantes, maior do que qualquer outra da Europa antes do século XIX; e, embora até aquele momento não tivesse imperadores, governava um Império que se estendia da Espanha à Síria, do Sul da França ao Saara. Era uma vasta mistura de luxo e lixo, liberdade e exploração, orgulho cívico e guerra civil mortífera.

Tudo o que se tem sobre o levante de Catilina é dado através dos relatos conservadores de Cícero, seu inimigo direto, o que adiciona uma visão mais negativa sobre o fato. Assim, afirma-se que Lúcio Catilina, apesar de nobre, cometeu muitos crimes pessoais e políticos que o levaram à falência. Segundo Beard, “foram-lhe atribuídos vários crimes, desde o assassinato da sua primeira esposa e do próprio filho até relações sexuais com uma sacerdotisa virgem. Mas, seus problemas financeiros decorriam parcialmente de suas repetidas tentativas de vencer eleições para se tornar um dos dois cônsules” (BEARD, 2017, p. 29). Eleito, poderia recuperar o seu alto investimento, legal ou ilegalmente. Seu fracasso nas eleições o afundava cada vez mais em dívidas, e essa era uma situação que se tornava cada vez mais comum entre os romanos. Por conseguinte, com o objetivo de evitar tal resultado, Catilina, nas eleições ao consulado do ano de 63 a.e.c., decide aproveitar-se de sua condição e recorre ao apoio dos pobres e dos ex-nobres, confiando, justamente, no poder de voto popular. No entanto, mesmo o número de eleitores da classe pobre sendo maior, o sistema eleitoral romano claramente dava maior peso aos votos dos ricos e, assim, o concorrente de Catilina, Marco Túlio Cícero, venceu o pleito e conquistou o cargo de cônsul, mesmo enfrentando a clara desvantagem de ser um *homo novus*, ou seja, de não possuir ancestralidade política, algo considerado de extrema importância no cenário político romano. Frente a este resultado incontestável, a saída encontrada por Catilina foi a insubordinação e, para alcançar o seu objetivo, juntou forças com os desesperançados, os mais pobres e os falidos, utilizando-se de inúmeras promessas, como o perdão de dívidas, a destituição dos cargos dos políticos e o incêndio da cidade. Seus planos, logo após o término das eleições, já haviam chegado aos ouvidos de Cícero, figura muito presente e atuante no último século da república romana, devido a informações recebidas de alguns dos cúmplices do conspirador e, assim,

graças a mais um ato de traição do outro lado, e tendo o rico Marco Crasso como intermediário, Cícero obteve um maço de cartas que incriminavam diretamente Catilina e se referiam ao terrível banho de sangue que estava sendo planejado – informação que logo foi completada por relatos confirmados de que havia forças armadas reunidas ao norte da cidade em apoio à insurreição (BEARD, 2017, p. 32).

Diante da confirmação dos fatos, não havia motivos para que Cícero não convocasse uma reunião no Senado, o que ele fez. Em 8 de novembro, Cícero expôs a acusação contra Catilina através de um discurso bem fundamentado, cheio de indignação, crítica e fatos objetivos. Catilina compareceu para enfrentar a acusação e, com o fim de desprezar e desmerecer a Cícero, zombou de sua origem e pediu que os senadores não levassem em consideração o que estava sendo dito por ele, mas já era tarde e Catilina, prevendo a sua condenação, deixou a cidade na mesma noite para encontrar com outros rebeldes ao norte de Roma. Houve um embate com o exército romano e, após sua derrota, Catilina fez o que julgou apropriado: suicidou-se.

Já “os conspiradores que estavam na cidade foram imediatamente capturados e surgiu o problema sobre o que fazer com eles. Segundo a lei romana, deviam ser julgados, mas Cícero quis executá-los rapidamente. Temia que pudessem escapar mediante suas influências e pela corrupção³⁶” (ASIMOV, 1999, p. 98). Todos os romanos acusados de algum crime tinham direito a julgamento e o fato de Cícero ter tomado as suas próprias decisões sem cumprir com a lei causou revolta e iniciou a sua derrocada.

Tais acontecimentos resultaram no exílio de Cícero. Seus esforços para dismantelar a conspiração organizada por Catilina, assim como os decretos que criou em prevenção ao terrorismo, renderam-lhe o título de *Pater patriae*. Entretanto, a determinação da execução dos seguidores de Catilina sem julgamento fez com que, através de votação popular, fosse condenado à expulsão e “Cícero cedeu. Marchou ao Épiro em um exílio voluntário, triste e deprimido. Em sua ausência, Clódio confiscou suas propriedades³⁷” (ASIMOV, 1999, p. 100), sem que ninguém pudesse agir para salvá-lo:

Ninguém agiria para salvá-lo, embora muitos estivessem genuinamente angustiados em vê-lo partir. Em vão, ele apelou a César, Pompeu e Crasso. César queria enfraquecer o Senado e Cícero era a influência mais poderosa ao lado do Senado na política romana. Portanto, uma lição tinha que ser ensinada a Cícero. Crasso o odiava e Pompeu não se arriscaria a se opor a seus dois colegas para salvá-lo, uma vez que havia sido desprezado pela ostentação vangloriosa de Cícero por causa de suas realizações como cônsul, mas também devido à sua presunção em considerar-se da mesma importância de Pompeu³⁸ (COWELL, 1948, p. 245).

³⁶ “Los conspiradores que estaban en la ciudad fueron inmediatamente capturados y se planteó el problema de qué hacer con ellos. Según la ley romana, debían ser juzgados, pero Cicerón los hizo ejecutar de inmediato. Temía que pudiesen escapar mediante sus influencias y por la corrupción”.

³⁷ “Cicerón cedió. Se marchó al Epiro en un exilio voluntario, triste y deprimido. En su ausencia, Clodio hizo confiscar sus propiedades”.

³⁸ Nobody would act to save him although very many were genuinely distressed to see him go. He appealed in vain to Caesar, Pompey, and Crassus. Caesar wished to weaken the Senate and Cicero was the most powerful influence on the side of the Senate in Roman politics. So Cicero had to be taught a lesson. Crassus hated him, and Pompey, put out by Cicero's vainglorious boasting of his achievements as Consul and by his presumption in regarding himself as Pompey's equal.

E assim, o caminho largo, repleto de glórias, provavelmente pensado pelo vaidoso Cícero, estreitou-se e, após retornar do exílio, sua carreira nunca mais foi completamente reabilitada. Sua confiança em sua própria importância permanecia e ele continuava a ser lembrado, mas não estava mais à frente como costumava estar nos seus tempos áureos e, assim, “sua trajetória terminou vinte anos mais tarde em fracasso [...] assassinado durante as guerras civis que eclodiram após o assassinato de Júlio César em 44 a.C. – com sua cabeça e mão direita pregadas no centro de Roma à vista de todos, para serem desfiguradas e mutiladas” (BEARD, 2017, p. 28).

2.2. 59-27 a.e.c.: O primeiro triunvirato, a tomada de Roma por Julio César e os últimos passos da República romana

A Conspiração de Catilina foi apenas um entre muitos incidentes ocorridos na república em seus anos derradeiros e grande parte desses eventos têm relação direta com a ruptura política e a prática de corrupção: “houve muitas ocasiões em que os tumultos evitaram a realização de eleições, ou que uma distribuição massiva de propinas definiu a decisão do eleitorado ou dos júris dos tribunais, ou em que um assassinato foi a arma escolhida contra um adversário político” (BEARD, 2017, p. 213-214). E em 59 a.e.c., forma-se o primeiro triunvirato composto pelos senadores Pompeu, Marco Crasso e Júlio César.

Ferrero (1965, p. 290) traz uma descrição pouco atrativa do poderoso trio romano, mas que proporciona uma visão mais aproximada dessas figuras: “Crasso, usurário sovina que vendia o voto no Senado e receptava criminosos, recebendo paga; Pompeu, ridículo vencedor de guerras sem batalha, papalvo cuja primeira mulher o traía com César, o qual aceitara sua filha como esposa; César, cúmplice de Catilina e amante de Nicomedes”. Tal união se deu face à resistência do senado, liderado por Catão, às exigências e aos esquemas propostos por Pompeu e por Crasso. A alternativa encontrada por Júlio César foi a união dos três talentos para a desobstrução e para a aprovação de suas legislações. Assim surgiu o acordo de interesses nomeado triunvirato, o qual assumiu o comando de Roma: “era uma aliança fracamente aceita entre Pompeu, César e Crasso para lidar com os impedimentos imediatos de

seus planos. Foi um arranjo extremamente fluido que mudou e se adaptou ao longo do tempo³⁹ [...]” (MARIN, 2009, p. 113).

Nesse cenário, as três cabeças do poder romano fizeram acordos para ajustar o processo político aos seus interesses, de forma que o consulado e as forças militares seguissem suas orientações integralmente: “o controle dos três, no entanto, era precário e com frequência desafiado, e os adversários tentavam repetidamente destruir a aliança [...]. Durante boa parte dos anos 50, Roma foi cenário de um estado de guerra entre gangues e de chocante violência” (WOOLF, 2017, p. 181). O arranjo do triunvirato perdurou, aproximadamente, de 60 a 50 a.e.c.. Entretanto, Julio César, movido por desconfianças e seguindo os passos de Sula, decidiu tomar para si o comando de Roma à força e, saindo da Gália em 49 a.e.c, atravessou o Rubicão e marchou em direção à Roma:

A guerra civil que eclodiu em seguida, da qual César e Pompeu, aliados de outrora, eram agora comandantes rivais, espalhou-se pelo mundo mediterrâneo. Os conflitos internos de Roma não se restringiam mais à Itália. A batalha decisiva foi travada na Grécia central, e Pompeu acabou assassinado no litoral do Egito, decapitado por alguns egípcios que o traíram (BEARD, 2017, p. 215).

Mesmo antes da composição do triunvirato, César já era temido, pois as táticas para alcançar os seus objetivos amedrontavam colegas de política: “ninguém mais lhe fazia oposição, ninguém tinha a coragem de repetir em público o que ouvia em particular; raríssimos compareciam às reuniões do senado e do partido conservador, as quais de tão pouco concorridas, podiam realizar-se em casa de Bíbulo” (FERRERO, 1965, p. 292). Catão nutria por ele uma profunda suspeita e a arenga entre os dois resultou em muitos tumultos e prisões.

Nos anos que antecederam e durante a ditadura de César, Roma mergulhou na mais profunda miséria. O consumo e o comércio estavam comprometidos devido às más decisões tomadas pelos triúnviros e à guerra civil que assombrava a todos. Havia escassez de trigo e, com isso, a carência de pão. Todas as classes sofriam. Nem mesmo os aristocratas, em sua maioria proprietários de terras, livraram-se dessas consequências (FERRERO, 1965, p. 245), pois dívidas após dívidas foram contraídas na esperança de dias melhores e assim “todos suplicavam adiantamento, chorando, apelando para a amizade ou para a piedade, ameaçando suicidar-se, maldizendo os tempos iníquos e a perversidade dos ambiciosos. Todos pleiteavam

³⁹ “This previous agreement was neither formal nor official, but instead was a loosely accepted alliance between Pompey, Caesar and Crassus to deal with the immediate impediments to their plans. It was an extremely fluid arrangement that shifted and changed over time [...]”.

a remissão das dívidas, implorando, exagerando a própria miséria, ameaçando” (FERRERO, 1965, p. 246). E os romanos, que tinham os seus costumes morais tão fortes e enraizados, viram seus valores abalados em meio à crise: “lançava-se mão de todos os recursos da fraude, da falsidade, do crime para fugir ao pagamento de uma dívida” (FERRERO, 1965, p. 246).

Durante algum tempo, César tentou contentar ricos e pobres, nobres e plebeus, revendo leis e tomando providências para forçar a circulação de capital, contudo, suas atitudes pareciam não surtir muito efeito, dado que a guerra civil continuava. A política permanecia complicada de tal forma que a dominação das províncias era algo muito mais exequível do que o domínio da capital romana, e este reagrupamento era essencial para o sucesso do governo de César. Mesmo com a construção de monumentos, a promoção de jogos e a concessão de anistia aos inimigos, a situação não pareceu mais simples, porque tais problemas se arrastaram durante toda república e envolviam o Senado, os cônsules e os governadores de províncias que – salvo exceção – não tinham escrúpulos:

Às outras deficiências estruturais da hegemonia republicana, podemos então acrescentar a incapacidade de agir com eficiência em qualquer escala que demandasse algo além de ser administrada por um homem com um exército de tamanho moderado e um ego grande demais; e um sistema de governo que, em maior ou menor medida, promovia a corrupção. A extorsão, praticada pelos próprios governadores, ou conduzida por coletores de impostos e outros *publicani*, tendo a conivência de um governador de olhos fechados, aumentava o apoio que os habitantes das províncias davam a figuras como Mitrídates. A relutância dos governadores em trabalhar em conjunto tornava difícil enfrentar problemas de grande escala. Sempre tinha havido histórias de fracasso no tocante à cooperação entre cônsules, tanto em âmbito doméstico quanto no campo de batalha. Mas à medida que o império crescia, os problemas tornavam-se mais agudos (WOOLF, 2017, p. 185-186).

Segundo Marin (2009, p. 168), o soberano de Roma considerava-se acima do Estado e da tradição, e muitas ações durante o seu governo tiveram o objetivo de ressaltar a sua própria crença na sua superioridade, inclusive a construção de uma estátua sua no templo de Quirino juntamente com as estátuas dos sete reis da Roma pré-republicana. Parte dessa autossuficiência deve-se à sua reputação e às conquistas militares, visto que através delas alcançou fama, respeito e riqueza.

Seu governo perdurou por 5 anos, sendo ele assassinado em 44 a.e.c. por Marco Júnio Bruto, seu enteado. Muitas são as teorias sobre a motivação por trás da conspiração para assassinar César: levanta-se a hipótese de que Bruto teria se vingado da morte de Pompeu ou de Catão, de quem era sobrinho e postumamente genro; considera-se também que a violência

cometida por ele foi em resposta à dominação de Júlio César, pois, como ressalta Marin (2009, p. 169),

Bruto teve que se reconciliar com a sua luta interna. Não foi apenas uma questão do insulto perceptível à sua família, como sua frustração pelo longo caso de sua mãe com César, mas também eventos mais recentes, como a morte de Catão, e como César estava tratando a *res publica* [...] como sobrinho de Catão, Bruto também cresceu para abraçar a filosofia e, em particular, pareceu abraçar o melhor dos ideais gregos, mas isso também foi misturado com seu papel na República, tradição familiar e idealismo pessoal⁴⁰.

Seja por motivação familiar ou para cumprir com o seu destino, ele e os revoltosos assassinaram César na assembleia com um total de 23 facadas, nos idos de março.

As pessoas, não mais apenas a audiência deste drama, juntaram-se a Antônio em sua lamentação ‘como um coro’. Era monstruoso: muitos dos assassinos tinham sido partidários de Pompeu, mas César os poupou e lhes deu postos em seu governo e seus exércitos. À medida que cantavam, alguns imitadores abençoados com uma precisão letal invocaram uma frase de uma antiga tragédia romana: ‘Pensar que salvei aqueles homens para que pudessem me destruir’. A multidão estava perto da violência quando outra pessoa suspendeu sobre o esquife uma efígie de cera de César – teria sido difícil demais levantar o corpo – e girou-a por um dispositivo mecânico para que todas as vinte e três facadas pudessem ser vistas⁴¹ (MARIN, 2009, p. 171).

Após esse acontecimento, surgia no horizonte romano um conflito que adicionaria ao título mais duradouro da história, *Senatus populusque romanus*, uma outra figura, a do imperador. Com a morte de Júlio César, iniciou-se um período de falsa paz que durou 2 anos, mas, logo depois, precipitou-se uma nova guerra civil pelo poder. César não tinha filhos e, por isso, nomeou como filho adotivo e herdeiro o seu sobrinho, Caio Otaviano que, depois de conflitos com Marco Antônio, um dos generais do finado governante, formou com Lépido e o próprio Marco Antônio o segundo triunvirato, um acordo oficial com duração de 5 anos, cujo objetivo era o restabelecimento do governo, cada um dos cônsules tendo poderes iguais. Em 42 a.e.c., um grupo militar sob o comando dos triúmviros derrotou, no norte da Grécia, alguns dos responsáveis pela morte de César: Cássio e Bruto (batalha de Filipos). Um grande confisco de terras para assentar os soldados romanos foi organizado por Otaviano. Ele

⁴⁰ “Brutus had to reconcile the internal struggle. It was not just a question of the perceived insult to his family, such as his frustration over his mother’s lengthy affair with Caesar, but also more recent events, such as Cato’s death as well as how Caesar was treating the *res publica*. As Cato’s nephew, Brutus also grew to embrace philosophy and, in particular, appeared to embrace the best of Greek ideals, but this was also intermixed with his role in the Republic, family tradition and personal idealism”.

⁴¹ “The people, no longer merely the audience of this drama, joined Antony in his lamentation ‘like a chorus’. It was monstrous: many of the murderers had been supporters of Pompey, but Caesar had spared them and given them posts in his government and his armies. As dirges were sung, some mimic blessed with a deadly accuracy called out a line from an old Roman tragedy: ‘to think that I saved those men so they could destroy me’. The crowd was near to violence when somebody else suspended over the bier a wax effigy of Caesar – it would have been too difficult to lift the body – and twirled it around by a mechanical device so that all the twenty-three stab wounds could be seen”.

encontrou forte oposição armada dos parentes de Marco Antônio, que abraçaram a causa dos proprietários expropriados. Essa atitude do triunvirato foi retratada pelo poeta Virgílio⁴² em suas *Éclogas* (particularmente 1 e 9) através da figura dos pobres camponeses:

Acaso, algum dia, depois de longo tempo, admirarei as terras pátrias
e o teto da minha pobre choupana, coberto de colmo,
e depois de alguns meses, vendo os meus reinos, contemplarei as minhas
espigas?
Um soldado ímpio possuirá estes campos tão cultivados?
Um bárbaro terá estas terras semeadas?
Eis para onde a discórdia conduziu os cidadãos infelizes!
Nós semeamos os campos para esses!
Enxerta, agora, Melibeu, as pereiras, põe em ordem, as videiras!
Ide, minhas cabras, feliz rebanho outrora:
daqui em diante, eu, estirpado, num antro verdejante, não vos verei mais,
ao longe, suspensas, sobre uma rocha cheia de silvado⁴³ (*Virg. Ecl. 1.67-76*).

Segundo Beard (2017, p. 339), ele “dirigiu os holofotes para as consequências da guerra civil na até então idílica e inocente vida dos pastores e vaqueiros da Itália rural, tendo ao fundo Otaviano como figura poderosa e ameaçadora”.

Em 40 a.e.c., o mediterrâneo foi dividido entre os três governantes, Lépido, que era visto como uma figura de menor importância, ficou com uma pequena porção de terras e, em 36 a.e.c., foi expulso do triunvirato. Assim, o poder ficou concentrado, estando Otaviano comandando o ocidente e Marco Antônio, juntamente com Cleópatra, organizando campanhas ambiciosas no Oriente (BEARD, 2017, p. 342). A aproximação entre Cleópatra e Antônio foi puramente estratégica, uma vez que, com Cleópatra, Antônio tinha o financiamento necessário para os seus empreendimentos e, com Antônio, Cleópatra alcançaria o objetivo de deslocar o eixo do poder para o Egito.

Como elucidada Ferrero (1965, p. 401), Cleópatra fez a Antônio a mesma proposta que havia feito a Júlio César em 45 a.e.c.: oferecendo-se a ele como esposa, conseqüentemente, lhe entregaria o reino do Egito. Os boatos de que Antônio pretendia abandonar Roma e transferir a capital para o Egito chegaram a Roma e, assim, iniciou-se uma guerra aberta. Mesmo com todo dinheiro à disposição e com o apoio do Egito, em 31 a.e.c., Antônio e Cleópatra perderam a primeira batalha marítima, conhecida como batalha de Ácio. O golpe

⁴²Expropriação que teria afetado diretamente o poeta mantuano (VASCONCELLOS, Paulo Sérgio (Org.). *Bucólicas de Virgílio*. Tradução de Manuel Odorico Mendes; Edição anotada e comentada pelo grupo de trabalho Odorico Mendes. Cotia, SP: Ateliê Editorial; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008, p. 12).

⁴³ En unquam pátrios longo post tempore finis, pauperis et tuguri congestum caespitem culmen, post aliquod, mea regna uident, mirabor aristas? Impius haec tam culta noualia Miles habebit? Barbarus háe segetes? Em quo discórdia ciuis produxit míseros! His nos consequimur agros! Inere nunc, Meliboe, piro, pone ordine uitis! Ite meae, Felix quondam pecus, ite, capellae: Non ego uos posthac, uiridi proiectus in antro, Dumosa pendere procul de rupe uidebo (Tradução de Péricles E. da Silva Ramos).

final foi dado no ano seguinte, quando Antônio, ciente da chegada de Otaviano a Alexandria, tira a sua própria vida com um punhal, acreditando que sua rainha estivesse morta. Ela não estava, mas concretizou o seu plano uma semana após a morte do general romano: uma picada de serpente foi suficiente para pôr fim à vida de Cleópatra. A motivação para tal feito, segundo Woolf (2017, p. 34-345) foi:

privar Otaviano da presença dela em sua procissão triunfal [...] Embora Otaviano lamentasse publicamente ter perdido o principal troféu de seu triunfo, talvez tivesse concluído que a rainha morta era um problema menor do que viva. [...] No triunfo de Otaviano, no verão de 29 a.C., o que se exibiu foi uma réplica em tamanho natural da rainha no momento de sua morte, e mesmo assim ela roubou a atenção da multidão.

Segundo Ferrero (1965, p. 458), Otaviano almejava restituir a república e retornar à sua vida privada. Entretanto, devido ao esmaecimento das tradições que alicerçavam o governo republicano – os costumes virtuosos, a aristocracia forte e as tradições vigorosas – isso não seria possível, pois fez-se necessário constituir uma autoridade que representasse as facções políticas e as magistraturas, que se submetesse às leis comuns e tivesse em si todo o poder: “retomou-se, em suma, uma idéia esboçada antes da guerra civil pelo partido conservador; constituía-se um magistrado único, porém republicano, cujo novo nome foi o de *princeps*: palavra e conceito francamente republicanos que erroneamente foi traduzido pela palavra príncipe [...]” (FERRERO, 1965, p. 458). E, em 27 a.e.c, em meio a reformas, Otaviano, agora Otávio Augusto, assumiu o poder do Império romano e seu governo ficou conhecido como “o século de ouro”, visto que foi um período de grandes inovações administrativas e culturais.

Mesmo com tamanhas mudanças e abalos, as leis que norteavam a vida pessoal e pública dos romanos, o *mos maiorum*, continuavam a vigorar, ainda que bastante enfraquecidas. Devido ao tamanho prestígio que o costume dos ancestrais gozava na tradição romana, desde a sua fundação até o principio do Império, ela é digna de reflexão e de pesquisa. Tais virtudes serviram de base para o aconselhamento realizado por Cícero nas *tusculanae*, pois era algo próprio dos romanos, juntamente com a ética estoica, por isso, é preciso conhecer um pouco mais deste conjunto de valores tão caros ao orador, como veremos a seguir.

2.3 A questão identitária romana: o *Mos Maiorum*

Pois essa tão grande seriedade, essa tamanha perseverança, grandeza de alma, probidade, lealde, aquela elevada virtude de toda espécie existiu em outros, tanto que possa ser comparada com a dos nossos antepassados⁴⁴? (Cic.Tusc. 1.2)

Roma, desde a sua fundação⁴⁵ até a queda da república, veio construindo um modelo identitário cultural sem igual, o que muito contribuiu para a elevação de seu poderio político e militar. Rômulo, ao permitir que adquirissem a cidadania romana todos aqueles que se dispusessem ao mesmo estatuto daqueles nascidos em Roma, afasta-se da homogeneidade étnica ou cultural habitual nos povos do mundo antigo. A afirmação de Umberto Eco ilustra bem a informação: “Unidade e identidade são um produto jurídico, Roma é um sistema de leis que agem no interior de certas fronteiras, a cidadania romana é um privilégio para quem assume certos encargos e tira partido de certos direitos” (ECO, 1989, p. 26). Percebe-se aí a preocupação em criar uma condição sem igual para a sua própria existência, dado que a cidade era composta principalmente por agricultores e soldados, para os quais eram muito necessárias as delimitações de espaço e tempo, trazidas por Rômulo, mas também o estabelecimento de costumes e leis que limitassem as ações dos homens, organizados pelo sucessor de Rômulo, Numa Pompílio. No governo de Numa foram assentadas as bases da romanidade, o *mos maiorum*, ficando o seu reinado conhecido pela paz e pela ordem.

que não travou guerra alguma, mas não serviu menos à cidade do que Rômulo; pois constituiu as leis e os costumes para os romanos, que então eram tidos como ladrões e semibárbaros devido a seus hábitos guerreiros. Dividiu o ano, que antes era confuso, sem qualquer contagem, em doze

⁴⁴ “Quae enim tanta gravitas, quae tanta constantia, magnitudo animi, probitas, fides, quae tam excellens in omni genere virtus in ullis fuit, ut sit cum maioribus nostris comparanda?” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto)

⁴⁵ Roma existiu como cidade a partir de Rômulo, mas, na realidade, sua história havia começado muito antes, com Enéas. Os primeiros historiadores de Roma afirmam implicitamente a ideia de que a criação de Roma havia acontecido de maneira natural, por via genealógica, desde a chegada de Enéas ao Lácio até a fundação efetiva da cidade. É significativo que Catão seja quem dera forma quase definitiva à lenda troiana sobre a fundação de Roma e a dotara de autenticidade ao narrá-la como historiador. Seu relato constituiu a base para a Eneida de Virgílio, um poema de identidade nacional que convertia Eneias em antepassado tanto dos romanos como do conjunto dos itálicos. Neste sentido, a Eneida culmina o processo de vinculação histórico cultural de romanos e itálicos que havia propugnado implicitamente Catão em suas origens. Cf. J. Perret, *Les origines de la légende troyenne de Rome* (281-31) Paris, 1942.

meses, e construiu em Roma infinitos templos e lugares sagrados⁴⁶ (EUTRÓPIO, Breu. Hist. Rom., III,1).

Conforme diz Maria Helena da Rocha Pereira (2013, p. 331), as ideias morais e políticas dos romanos são o que há de mais significativo no seu legado cultural a ponto de influenciar seja de maneira consciente ou inconsciente o mundo moderno a definir seus próprios padrões de comportamento. Seu conjunto de regras não se limitava ao convívio familiar, mas ressoava na vida pública e, principalmente, na política. Assim sendo, “o *mos maiorum* jamais foi um código de leis escritas, mas constituiu-se numa ética a ser observada pela nobreza, que legitimava e disciplinava as ações, que orientava as práticas políticas e religiosas” (2013, p. 359-360). Como ressalta Polo (2011, p. 54), o *mos maiorum* surgiu através da necessidade de definir e materializar a essência do homem romano, ato intimamente ligado ao seu nacionalismo. Esta expressão do nacionalismo romano pretendia criar uma tradição auto-identificadora que fosse aceita pelos cidadãos romanos e pelo povo, pois aí reside a sua eficácia: na aceitação pela comunidade e na sua transformação em história.

O *mos maiorum* designa a tradição por excelência. Ele era dinâmico e aglutinante, com um conteúdo que foi constantemente reinterpretado e passível da incorporação de novas idéias e práticas em função da necessidade apresentada, características que podem, à princípio, parece contraditórias (POLO, 2011, p. 69). Mesmo havendo esta flexibilidade, há um ponto de referência permanente que é a estrutura fundamental atribuída aos antepassados⁴⁷. Para que houvesse a eficácia era preciso haver flexibilidade para que os conceitos se adaptassem às diferentes esferas, sejam sociais ou políticas, no que se mostrou muito eficaz.

A natureza do *mos maiorum* significava que era uma fonte muito flexível de práticas e que as ações e costumes dos ancestrais sempre poderiam ser reinterpretados. Desse modo, os romanos olhavam para o passado não só para soluções, mas também para qualificações para situações presentes que se adequavam à sua própria agenda particular.⁴⁸ (VAN DER BLOOM, 2010, p. 12).

⁴⁶ “qui bellum nullum quidem gessit, sed non minus ciuitati, quam Romulus, profuit; nam et leges Romanis moresque constituit, qui consuetudine praeliorum iam latrones ac semibarbari putabantur. Annum descripsit in duodecim menses, prius sine aliqua computatione confusum, et infinita Romae sacra ac templa constituit” (EUTRÓPIO, Breu. Hist. Rom., III,1). (Tradução de Luiz Fernando Dias Pita)

⁴⁷ Cícero era um grande defensor dos exemplos dados pelos antepassados. No entanto, quando, sendo ele mesmo um pretor, pediu a concessão de um comando extraordinário a Pompeu, ele rejeitou o argumento de que era uma prática contrária ao *mos maiorum*, argumentando que, acima de tudo, cada ação tinha que ser adaptada à situação política em vigor, diferenciando entre paz e guerra.

⁴⁸ The nature of *mos maiorum* meant that it was a very flexible source of practices and that the actions and customs of the ancestors could always be reinterpreted. In this way, the Romans looked to the past not only for solutions but also for qualifications for present situations which suited their own particular agenda.

O conjunto de virtudes atuava como um código de conduta pessoal que complementava a vida em comunidade, dessa forma, os valores a serem alcançados individualmente eram os que se derivavam dos nacionais, os quais eram cristalizados. Tais valores eram os mesmos praticados pelos antepassados que serviam como modelos confiáveis para os novos cidadãos. A seguinte fala de Van der Bloom (2010, p. 12) ilustra bem a fundamental importância do costume dos ancestrais para a sociedade romana:

A importância fundamental do *mos maiorum* para a interpretação correta das práticas constitucionais [...] significava que os ancestrais eram reverenciados como provedores de tais práticas e que suas ações e decisões eram consideradas como um dos princípios principais em todos os aspectos da vida⁴⁹.

Os cidadãos romanos se identificavam com os ancestrais nobres, contudo, a questão é se a grande massa do povo, os não-cidadãos, identificavam-se com os maiores da nobreza. Antigos historiadores romanos como Fabius Pictor e Cato Maior argumentavam que a supremacia romana era desejo dos deuses e esse desejo era justificado através das virtudes dos ancestrais (VAN DER BLOOM, 2010, p. 14). Deste modo, legitimava-se o poderio ao mesmo tempo em que se criava uma identidade romana, autocompreensão e responsabilidade em viver de acordo com os ancestrais, mantendo os deuses como aliados. Assim, é possível crer que, ao menos, uma parte do *populus* deve ter se identificado com tais valores.

Sentia-se certamente um senso de responsabilidade dentro da nobreza, talvez principalmente como responsabilidade de viver de acordo com os ancestrais da família. Implícito nessa responsabilidade está uma expectativa de imitação de ações ancestrais. Como os ancestrais haviam sido favorecidos pelos deuses, uma imitação dos ancestrais e suas ações assegurariam a continuação desse favor⁵⁰ (VAN DER BLOOM, 2010, p. 14).

Sendo assim, os aristocratas entendiam que o cumprimento e o respeito ao *mos maiorum* era uma forma de constância da magnitude de Roma e, assim, continuou sendo durante toda a República com a manutenção das instituições políticas, sociais e religiosas. Mesmo com as transformações trazidas com a guerra contra Cartago no século II a.e.c., os costumes dos ancestrais permaneceram na base estrutural da sociedade dando sustentação diante dos conflitos. Esse quadro entra em crise nos séculos II e I a.e.c., pelo choque cultural

⁴⁹ The fundamental importance of *mos maiorum* for the right interpretation of constitutional practices [...] meant that the ancestors were revered as providers of such practices and that their actions and decisions were regarded as one of the leading principles in all aspects of life.

⁵⁰ A sense of responsibility was certainly felt within the nobility, perhaps mostly as a responsibility to live up to ancestors within the family. Implicit in this responsibility lay an expectation of imitation of ancestral actions. Since the ancestors had been favoured by the gods, an imitation of the ancestors and their actions would secure the continuation of this favour.

e pelas novas demandas políticas que a expansão militar, o crescimento populacional e econômico, os conflitos sociais e ideológicos trouxeram. Como afirma Ollero (1979, p. 97), as conquistas da Macedônia, Grécia e Ásia menor fizeram com que Roma se tornasse amante da Grécia e o centro do Ocidente passasse a ser Roma, sendo a cultura e a filosofia grega transferidas para a cidade eterna.

A penetração do pensamento helênico no mundo romano significou o abandono gradual das crenças tradicionais pelas classes mais altas. Os modelos gregos começaram a ser traduzidos e até lidos nos textos originais. Assim nasceu a Filosofia Latina, que se tornou o veículo privilegiado, embora imperfeito, do pensamento grego. A filosofia romana se gloria de sua filiação grega⁵¹ (OLLERO, 1979, p. 97).

Os debates e conflitos públicos acerca da genuinidade de algumas práticas, as colocações políticas etc. indicam a falta de consenso entre as instituições. A sociedade se viu dentro de uma série de graves conflitos e diversos grupos foram afetados. O sistema político e a tradição religiosa não foram capazes de se unir em um complexo equilibrado que pudesse enfrentar as camadas e grupos. Na maioria dos casos não foi de todo possível resolver estes conflitos de forma pacífica e as tentativas feitas para conter esta tendência ou canalizá-la através de reformas no sentido contrário estavam condenadas ao fracasso. A consequência inevitável de tudo isso foi a crise da sociedade romana com as guerras civis e revoltas que esgotaram a República (ALFÖLDY, 1989, p. 34). Uma das mais recorrentes explicações para tamanha crise atribuíam a culpa aos homens do presente que abandonavam suas tradições. Simultaneamente, admitia a importância daqueles recursos intelectuais para o enfrentamento dos problemas do presente, uma vez que se tornava evidente a incapacidade do *mos maiorum* de fornecer sozinho todas as respostas para circunstâncias então inéditas. Honrar essa praxe era respeitar e reverenciar este aspecto do costume dos ancestrais que durante longos interregnos, na República e no principado, fora abandonado. Segundo Lemos, “os homens do século I a.C. receberam uma República constituída sob o *mos maiorum*, mas em função dos seus vícios, ou melhor, da incapacidade de adotar como modelo o comportamento dos nobres antepassados, não conseguiram preservar, nem mesmo restaurar, as antigas instituições”.

Como ressalta Corrêa (1950, p. 14), esse foi também um período de alteridade, no qual os romanos tomam consciência dos valores éticos dos povos vencidos por eles e passam a

⁵¹ La penetración del pensar helénico en el mundo romano significó el abandono gradual de creencias tradicionales por parte de las clases más altas. Los modelos griegos comenzaron a ser traducidos y aun leídos en los textos originales. Así amaneció la Filosofía latina, que vino a ser el vehículo privilegiado, aunque imperfecto, del pensamiento griego. La Filosofía romana se gloria de su filiación griega.

comparar esses valores, dado que “os *mores maiorum* revelavam-se em toda a sua limitação e estreiteza para aquele povo destinado a ter por pátria o universo” (CORRÊA, 1950, p. 14).

[...] Roma encontrou nos países ocupados, especialmente na Grécia, ideias religiosas e filosóficas com um conteúdo que muitas vezes contradizia o *mos maiorum*. Para a maior parte dos estratos desta sociedade, o *mos maiorum* não significava nada desde o começo, por exemplo, para muitos novos ricos da mentalidade comercial, para os proletários desesperados e muito menos para a população subjugada na Itália e nas províncias e especialmente para os escravos, muitos dos quais eram de origem estrangeira e foram obrigados pelos romanos a obedecê-los⁵² (ALFÖLDY, 1989, p. 199).

A racionalização da interpretação das mitologias, ritos e ideias desses povos foi o ponto de partida para a aceitação e, até mesmo, a sua incorporação no que era próprio do homem romano. Assim, os aristocratas romanos passaram a rejeitar o politeísmo advindo das camadas mais simples e buscaram na filosofia respostas para suas indagações, ali beberam em doutrinas como a estoica. O estoicismo mostrou-se aprazível aos romanos por ter seu centro na *Urbs*, uma doutrina cosmopolita, estrutura racional organizada e um lugar importante para a prática moral (CORRÊA, 1950, p. 21-22). Destarte, o pensamento foi acolhido e acoplado às instituições e à vida social do *civis romanus*, de modo a auxiliar na superação da crise interior.

2.3.1. As virtudes que compõem o Costume dos Ancestrais

As antigas virtudes romanas, exemplificadas através dos atos dos heróis da cidade, constituíram a tradição romana como elementos essenciais. Cícero, como personagem atuante na república romana e como figura pública, acreditava na observância das virtudes do *mos maiorum*. Falcão (2003, p. 122) ressalta que, por acreditar tanto na prática de tais valores, Cícero, personagem da crise republicana, apresenta preocupações com o esvaziamento das antigas virtudes na Roma de seu tempo:

Assim, antes de nossa época, vemos a força dos costumes elevar os varões insignes que de sua parte procuravam perpetuar as tradições dos seus antepassados. Nossa idade, pelo contrário, depois de ter recebido a República como pintura insigne, em que o tempo começara a apagar as cores, não só não cuidou de restaurá-la, dando novo brilho às antigas cores, como nem sempre se ocupou de conservar pelo menos o desenho e os últimos contornos. Que resta daqueles costumes antigos, dos quais o poeta

⁵² “[...] Roma incontrò nei paesi occupati, soprattutto in Grecia, idee religiose e filosofiche con un contenuto che, spesso, contraddiceva il *mos maiorum*. Per la maggior parte degli strati di questa società trasformata il “*mos maiorum*” non significò nulla fin dal principio, per esempio per i molti nuovi ricchi dalla mentalità commerciale, per i proletari disperati e tanto meno per la popolazione sottomessa in Italia e nelle province e, soprattutto, per gli schiavi, molti dei quali erano di origine straniera ed erano costretti dai Romani all'obbedienza”.

disse terem sido a glória romana? O pó do esquecimento que o cobre impede, não já que sejam seguidos, mas conhecidos⁵³ (*Da Rep.* 5. 1,2).

No tratado sobre a República, Cícero se utiliza do exemplo de homens ilustres que salvaram a cidade para apresentar suas virtudes. Falcão (2003, p. 123), a partir da obra de Cícero, organizou esses homens de honra de acordo com seus valores: “Atílio Régulo, conhecido por seu sacrifício durante as guerras púnicas, era estimado pelo exemplo de *fides*⁵⁴”. A *fides*, assim como a *pietas* e a *virtus*, está na base de tais ideais e valores. Sua prática é antiga, tendo Numa Pompílio erguido o templo da divindade *Fides*, local que servia de arquivo e também onde ocorriam provisoriamente os encontros do senado. A *fides*, segundo Pereira (2013, p.332) regula as relações contratuais humanas e também os compromissos apadrinhados pelos deuses que também a esta virtude eram submetidos, dado que uma vez os homens cumprindo com seus deveres e seguindo a tradição, os deuses deveriam responder com suas bênçãos. Desta forma, a *fides* atuava como um pacto de boa-fé entre ambas as partes, além de assegurar a relação entre vencedores e vencidos:

[...] garantia da boa-fé e da benevolência mútua em toda a vida social. Usa oficialmente o título do *Fides Populi Romani* (a boa-fé do povo romano) e, tal como o deus vizinho, *Terminus*, garante a conservação das demarcações (fronteiras da cidade, limites dos campos e tudo o que se deve manter para que seja salvaguardada a ordem das coisas), *Fides* assegura as relações dos seres, tanto nos contratos como nos tratados, e mais profundamente ainda no contrato implícito, definido pelos diferentes costumes, que liga os cidadãos entre si (GRIMAL, 1988, p. 70-71).

No topo da hierarquia de valores do *mos maiorum* juntamente com a *fides* está a *virtus*⁵⁵. Falcão ressalta que, além de Régulo, Cícero apresenta Duílio e Cipião Africano

⁵³ Itaque ante nostram memoriam et mos ipse patrius praestantes viros adhibebat, et veterem morem ac maiorum instituta retinebant excellentes viri. Nostra vero aetas cum rem publicam sicut picturam accepisset egregiam, sed iam evanescentem vetustate, non modo eam coloribus eisdem, quibus fuerat, renovare neglexit, sed ne id quidem curavit, ut formam saltem eius et extrema tamquam liniamenta servaret. Quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam? Quos ita oblivione obsoletos videmus, ut non modo non colantur, sed iam ignorentur. (Tradução de Marco Antônio Lopes)

⁵⁴ “A história da palavra foi primeiro clarificada por Eduard Fraenkel no artigo respectivo para o *Thesaurus Linguae Latinae* e depois num ensaio *Zur Geschichte des Wortes Fides*. Aí se conclui que o sentido habitual, dado pelos léxicos, de confiança, não é anterior a Cícero; e que o significado corrente na literatura republicana é o de ‘garantia’; esse seria o valor originário. Afirma ainda que o sentido de ‘crença’ não é de origem cristã, como se pensava, mas aparece já no *Da Invenção* de Cícero e na *Retórica a Herênio*” (PEREIRA, 2013, p. 333).

⁵⁵ Cícero destacou seu sentido fundamental nas *Tusculanae* (2, 43): “Quando todas as disposições retas da alma são chamadas *virtutes*, esse não é o seu nome próprio, mas provém daquela que prepondera sobre todas as outras. Pois *virtus* vem de *vir*. Ora, o que é próprio do *vir* é a *fortitudo* cujas duas funções principais são o desprezo pela morte e pela dor. Por conseguinte, essas devem ser exercidas, se possuidores da virtude, ou antes se quisermos ser homens, porque o nome *virtus* foi emprestado de *vir*” (Tradução de Álvaro Cabral). “*Atqui vide ne, cum omnes rectae animi adfectiones virtutes appellentur, non sit hoc proprium nomen omnium, sed ab ea quae una ceteris excelleret, omnes nominatae sint. Appellata est enim ex viro virtus; viri autem propria maxime est fortitudo, cuius munera duo sunt maxima, mortis dolorisque contemptio. Utendum est igitur his, si virtutis compotes, vel potius si viri volumus esse, quoniam a viris virtus nomen est mutuata*”. Acerca desta observação, Pereira (2013, 406) traz uma explicação bastante esclarecedora sobre o significado do termo, possibilitando um

Maior como exemplos de cidadãos que viveram a *virtus* em plenitude: “a existência deles foi marcada pela dedicação, em primeiro plano, à *res publica* e, conseqüentemente, à família” (2003, p. 123). Segundo Pereira (2013, p. 406), a *virtus* é um conceito bastante complexo dado que nela se fundem ideias gregas e romanas, a primeira provinda do sentido primário do sentido homérico de *aretê*. A *virtus* representava um conjunto de valores próprios do indivíduo e que não sofreram modificações ao longo do tempo: *fides*, *sapientia*, *modestia*, *continentia*, *aequitas* e *honor*. Entretanto, com a expansão romana, tais conceitos desligaram-se do sentido de *virtus* e ganharam autonomia (PEREIRA, 2013, p. 405). É a partir da *virtus* que o homem romano toma consciência de que o seu valor está não na sua individualidade, mas em ser parte da coletividade:

Esta virtude romana é feita de vontade, de severidade (a *grauitas*, a seriedade, isenta de frivolidade), a dedicação à pátria. [...] é essencialmente a consciência de uma hierarquia que subordina estritamente o indivíduo aos diferentes grupos sociais, e estes grupos uns aos outros. Os imperativos mais constrangedores emanam da cidade; os mais imediatos, da família. O indivíduo não conta para além da sua função no grupo (GRIMAL, 1988, p.66).

Um dos complementos da *virtus* é a *auctoritas*⁵⁶, virtude da esfera política e moral aplicada à vida pública: “valor intrínseco, que não se exerce pela persuasão e convicção, mas apenas pelo peso da pessoa ou corporação que toma ou sanciona uma decisão. É um conceito da esfera política e moral ao mesmo tempo, que se encontra largamente documentado em muitos autores [...]” (PEREIRA, 2013, p. 363). Confirmando a assertiva de Pereira de que é através do peso da pessoa ou da corporação que é posta em prática a *auctoritas*, tem-se o detentor por excelência da autoridade em Roma, o Senado. Todos os cargos da hierarquia romana deviam seu poder ao fato de se colocarem sob a autoridade do senado. Por não haver um equivalente exato em grego, afirmava-se que *auctoritas* era um conceito basicamente romano.

A *pietas*, assim como a *virtus*, é o sentimento de obrigação, devoção e lealdade para com aqueles aos quais o indivíduo está ligado por natureza, tais como seus parentes e filhos, seu grupo familiar, estabelecendo um vínculo afetivo entre a família e os deuses. Tal lealdade

melhor entendimento do modo como *virtus* era entendido pelos romanos: “Encontra-se na palavra *virtus*, *virtutis* o sufixo -tut- que indica estado, e que é o mesmo que serviu para formar *senectus* (‘velhice’) e *iuentus* (‘juventude’). Somente, conforme já tem sido observado, enquanto o primeiro destes vocábulos indica o estado de ser *senex* (‘velho’) e o segundo o de ser *iuvenis* (‘jovem’), *virtus* não está documentado como o estado de ser homem (na sua maturidade), isto é, não se refere concretamente a uma fase da vida. É ‘ser homem’ no sentido de ‘ser homem direito’”.

⁵⁶ Vale a pena observar que este substantivo abstrato é da família de *augeo* ‘aumentar’, de *auctor* ‘aquele que aumenta, que está na origem de, que é responsável por, autor’, de *augustus*, e ainda de *auxilium*. Em todas estas palavras, está implícita a noção de ‘acréscimo’, ou, para usarmos um termo português da mesma origem, de aumento. É, portanto, algo que vem adicionar-se a uma situação já existente, e lhe confere maior peso (PEREIRA, 2013, p. 362).

era tão suprema que a partir dela poderiam ser impostas vinganças extremas em nome da *pietas* como se vê no relato de Ronald Syme acerca da importância da *pietas* e das atitudes que eram tomadas em sua devoção:

A família era mais velha do que o Estado e era o núcleo da facção política romana. A lealdade aos laços de parentesco na política era uma obrigação suprema, muitas vezes impondo vinganças inexpugnáveis. Daí o papel das palavras *pius* e *pietas* nas guerras revolucionárias. *Pietas* era o grito de guerra dos pompeianos na última batalha na Espanha: e o filho mais novo de Pompeu tomou um cognome que simbolizava sua devoção eterna à causa, chamando a si mesmo de *Magnus Pompeius Pius*. O filho adotivo de César mostrou sua *pietas* perseguindo a rixa de sangue e insistindo na vingança, enquanto o desleal Antonio estava pronto para se comprometer com os assassinos de seu líder e benfeitor. *Pietas* e um estado de emergência pública eram a desculpa para a sedição⁵⁷ (SYME, 1939, p. 157).

Por honestidade, pode-se entender tudo aquilo que produz honra para o indivíduo, ou seja, um indivíduo honrado é digno de respeito, pois seus atos produzem dignidade, beleza e mérito. Portanto, para Cícero, a finalidade da existência humana sobre a terra é definida pelo modo de agir honesto, prática *sine qua non* para que o indivíduo desfrute da felicidade que dela resulta. Seu testemunho refletirá a consciência limpa, sem matizes de depravação ou maldade.

A honestidade está ligada diretamente à dimensão racional do ser humano, visto que toda sua magnificência prove da conformidade entre o ato realizado e o agente que o realizou. Destarte o ato moralmente honesto equipara-se a ser racional enquanto o seu oposto representa a deformidade. O ato honesto é composto pela dimensão intelectual e pela vontade. Assim, no ato honesto o intelecto identifica a adequação à natureza racional enquanto a vontade é atraída pelo valor realizante. Dessa forma, a ação moral consiste em identificar e atrair os valores que enobrecem e produzem *honor* à ação humana. Tal agir gera recompensas externas ao indivíduo, tornando-o digno de ser reconhecido como *vir bonus*; e também recompensas internas, visto que a consciência honesta é reconfortante e gera o melhor dos testemunhos. Este conjunto de recompensas compõe a realização existencial do indivíduo.

⁵⁷ The family was older than the State and the family was the kernel of a Roman political faction. Loyalty to the ties of kinship in politics was a supreme obligation, often imposing inexpiable vendettas. Hence the role of the words 'pius' and 'pietas' in the revolutionary wars. Pietas was the battle-cry of the Pompeians in the last battle in Spain: and the younger son of Pompeius took a cognomen that symbolized his undying devotion to the cause, calling himself 'Magnus Pompeius Pius'. Caesar's son showed his pietas by pursuing the blood-feud and insisting on vengeance, whereas the disloyal Antonius was ready to compromise with the assassins of his leader and benefactor. Pietas and a state of public emergency was the excuse for sedition.

Um outro conceito que depende do reconhecimento público das suas qualidades pessoais e que se relaciona diretamente com o significado de *honor* é a *gloria*⁵⁸, “Resulta de três condições: ser amado pela multidão; ter a sua confiança (*fides*); ser admirado e digno de honrarias (*honor*). Logo, *gloria* combina com *fides*, (...), e sobretudo com *honor*, com a qual acaba por formar um binômio muitas vezes invocado (*honor et gloria*)” (PEREIRA, 2013, p. 335). Syme (1939, p. 70) afirma que a *gloria*, juntamente com outras virtudes, era um privilégio inerente aos aristocratas e constituía-se herança, refletindo sobre a *gens* e, assim, aumentando as virtudes da família. Assim sendo, ele diz que “era a ambição do aristocrata romano de manter sua dignidade, perseguir a glória e exibir *magnitudo animi*, seu dever sagrado de proteger seus amigos e clientes e garantir seu progresso, qualquer que fosse sua condição na vida⁵⁹” (SYME, 1939, p. 70).

Relacionando-se com a *honor* e a *gloria* está a *dignitas*, ainda que os primeiros sejam qualidades pessoais reconhecidas pela coletividade e o último uma peculiaridade que pode vir de berço ou ser alcançada através da prática da honestidade. Esta é por excelência uma virtude que se situa mais na esfera política do que na moral (PEREIRA, 2013, p. 350) ligada ao exercício de cargos importantes como o de cônsul e o de senador, como se verifica no exemplo dado abaixo por Syme, onde se vê, após a eleição de César, a apreensão de Pompeu em ter o seu prestígio político e a sua influência, a *dignitas*, abalada:

César foi eleito. Pompeu, ameaçado em sua *dignitas*, com sua ata precisando de ratificação e veteranos leais clamorosos por recompensa, foi constrangido a um compacto secreto de artes diplomáticas de César reconciliando Crasso com Pompeu, para satisfazer as ambições dos três.⁶⁰ (SYME, 1939, p. 35).

Dois conceitos que se aproximam por suas características de *pietas* e *fides* são *clementia* e *concordia* – a primeira aplicada inicialmente na vida pessoal até a crise da república, ganhando posição política somente no império, sendo vinculada à vontade do imperador. A *clementia*, assim, passa a ser prerrogativa do imperador em resposta à *pietas* do povo para com ele, já que ele representa uma divindade:

Contudo, entre todos os homens, a clemência não convém a ninguém mais do que ao rei e ao príncipe. [...] Enfim, é fundamentada e estável a grandeza daquele que todos sabem estar tanto acima como a favor deles; cuja

⁵⁸ Pereira afirma que a palavra *gloria* tem etimologia desconhecida, apesar de ser mencionada no Dicionário Latino Etimológico a possibilidade de sua relação com *gnoria* (notícia) de *gnosco* (conhecer).

⁵⁹“It was the ambition of the Roman aristocrat to maintain his dignitas, pursue gloria and display magnitudo animi, his sacred duty to protect his friends and clients and secure their advancement, whatever their station in life”.

⁶⁰ Caesar was elected. Pompeius, threatened in his dignitas, with his acta needing ratification and loyal veterans clamorous for recompense, was constrained to a secret compact diplomatic arts of Caesar reconciled Crassus with Pompeius, to satisfy the ambitions of all three.

preocupação, ao velar pela salvaguarda de cada um, em particular, e de todos em geral, se comprove diariamente [...] (*Sen. De Clementia*, III, 1, 3).

Já a *concordia*, termo vindo do grego *homonoia* e que, segundo Pereira (2013, p. 373), traduz-se como “a harmonia no modo de pensar e de sentir, conceito já divinizado pelo menos em 400-350 a.C., a avaliar pela sua presença em moedas de Metaponto”. A *concordia* resulta de um consenso mútuo e é mantida pela *fides*, valor bem mais antigo. Cícero, no *De Republica* e na quarta *Catilinaria*, fala a respeito da importância da necessidade da *concordia ordinum* “da aliança entre o Senado e os cavaleiros, como maneira de alcançar a paz, fazendo prevalecer o bem comum sobre as ambições dos chefes políticos” (PEREIRA, 2013, p. 376).

A capacidade do homem romano em cumprir tarefas que proovessem o sustento para a sua família também constituía o corpo das virtudes dos ancestrais. O *labor*⁶¹ é um conceito marcadamente positivo que tem desde suas ocorrências mais antigas, ligação com o trabalho do lavrador que obtém sua glória honestamente pelas próprias mãos: “mas, no seu conjunto, labor é um conceito marcadamente positivo, através do qual o cidadão ganha merecidamente o seu sustento e se torna digno de consideração na comunidade a que pertence” (PEREIRA, 2013, p. 398). Do *labor*, depende o progresso do homem na carreira política almejada tanto pelos *homo novis* como pelos cidadãos pertencentes a *nobilitas*.

A *libertas* – valor indissociável da *dignitas* e da *auctoritas* – segundo Pereira situava-se no campo pessoal, opondo-se a *servitus*, virtude que conferia ao *liber* direitos privados próprios dos cidadãos. Além de atuar na vida privada é aplicada principalmente no âmbito político, área na qual a *libertas* se liga aos valores citados no início deste parágrafo. A *libertas* é assegurada pelas magistraturas que exerce um domínio sobre o povo, destarte, define Kloesel (apud PEREIRA, 2013, p. 380) que a *libertas* “significa domínio através do povo (e também a favor do povo), mas não é uma *libertas* democrática, mas acentuadamente pessoal e aristocrática [...]”. Um bom exemplo dessa virtude assegurada pelos magistrados é dado por Zecchini ao relatar a ambição de César nos primeiros momentos da guerra contra Pompeu, onde muitos dos valores republicanos foram postos em risco. Desta forma o autor italiano diz que “nos primeiros anos da guerra civil, seu desejo de moderação emerge de forma clara: ele é forçado a guerrear para proteger os valores de sua *dignitas* como aristocrata e a *libertas* do

⁶¹ Formada a partir de uma raiz que parece ser a mesma dos verbos *labari* e *labi* ‘escorregar’ ‘deslizar’, significaria a principio ‘oscilação sob um peso’ ou ‘abaixamento’ (sentido, aliás, não documentado). Daqui a noção de ‘carga’ e, por enfraquecimento de sentido, de ‘trabalho’, ‘esforço’, ‘labor’ (PEREIRA, 2013, p. 397).

povo romano, que são, sem dúvida, valores republicanos⁶²” (ZECCHINI, 2001, p. 56). Vale ainda ressaltar as cétricas palavras de Syme (1939, p. 155) sobre a *libertas* utilizada como ferramenta de manutenção do poder da aristocracia sobre as demais classes:

Libertas é uma noção vaga e negativa do domínio de um tirano ou de uma facção. Segue-se que *libertas*, como *regnum* ou *dominatio*, é um termo conveniente de fraude política. *Libertas* era mais comumente invocada em defesa da ordem existente por indivíduos ou classes no gozo de poder e riqueza. As *libertas* do aristocrata romano significavam o domínio de uma classe e a perpetuação do privilégio⁶³.

Além de gozar de valores morais e políticos, era primordial para o cidadão romano fruir momentos de lazer, exercícios e reflexão, o chamado *otium* ou *otium cum dignitate*. Pereira traz a definição dada por Cousin, na qual se pode verificar um pouco mais sobre a vida política romana e o equilíbrio e tranquilidade trazidos pela prática do *otium* e deixa claro que não se trata de inação, mas de paz:

Qual é pois a finalidade que devemos observar e pela qual devem orientar o seu curso os pilotos da *res publica*? É a que é a melhor e a mais desejável para todas as pessoas sensatas, boas e equilibradas, a tranquilidade, a paz com honra (*cum dignitate otium*). Os que assim o querem são todos os aristocratas, os que assim o realizam são considerados homens excelsos e preservadores do Estado. Com efeito, nem convém que os homens se deixem conduzir pela honra (*dignitas*), a ponto de não velarem pela tranquilidade (*otium*), nem que se abracem a uma tranquilidade (*otium*) que se afaste da honra (*dignitas*) (COUSIN apud PEREIRA, 2013, p. 389).

Como Cousin, Falcão (2003, p. 125) salienta que o *otium* era a paz honrosa atingida pelos cidadãos que bem exerceram seus deveres cívicos e que, para Cícero, é através do *otium* que o cidadão poderia aprimorar sua cultura, preparando-se para desempenhar suas atividades públicas e cívicas. Sendo uma condição inerente aos aristocratas e aos cidadãos ricos, a riqueza era condição essencial para que as pessoas fossem respeitadas através do *otium*, contudo não eram os próprios indivíduos que decidiam se suas riquezas os fariam merecedores deste reconhecimento. Para ser reconhecido por meio do *otium* era necessário possuir riquezas o suficiente para que não fosse preciso a realização de trabalho braçal, o qual tomaria todo o tempo do indivíduo. Falcão (2003, p. 124-125) delineia as características dos cidadãos que eram dignos desta virtude:

⁶² Nei primi anni della guerra civile la sua volontà di moderazione emerge in modo netto: egli è costretto alla guerra per tutelare i valori della sua dignitas di aristocratico e della libertas del popolo romano, valori senz' altro repubblicani.

⁶³ Libertas is a vague and negative notion freedom from the rule of a tyrant or a faction. It follows that libertas, like regnum or dominatio, is a convenient term of political fraud. Libertas was most commonly invoked in defence of the existing order by individuals or classes in enjoyment of power and wealth. The libertas of the Roman aristocrat meant the rule of a class and the perpetuation of privilege.

o cidadão notável não trabalhava, vivia da renda de suas propriedades, era homem do *otium*, e consagrava-o às atividades liberais, ao estudo da filosofia, da eloquência, do direito, da poesia. Como Cícero, o cidadão respeitável era proprietário de terras produtivas, mas sua ocupação [...] não era a produção agrícola, mas a atividade pública, a política, a advocacia. [...] Logo, o *otium cum dignitate* estava calcado em dois elementos caríssimos a Cícero: o estudo filosófico, o retórico e o jurídico; e o fato de ser uma condição daqueles que podiam aspirar o poder na república romana, não somente por sua riqueza, mas por serem membros das grandes famílias. O bom emprego do *otium*, como meio de formação, faria um cidadão apto para o trato da coisa pública em prol da coletividade.

As virtudes antigas tinham imenso valor para os romanos, pois eram nestes costumes que os romanos tinham o suporte fundamental de seu modo de vida e de sua tradição. Como destaca Lemos, acredita-se que o abandono desses conceitos seja o responsável pela queda do regime republicano, que teve a sua fundação dada partir desses valores. O fato é que essa tradição perdurou por séculos e, durante todo esse tempo, foi responsável pela caracterização e identificação dos cidadãos romanos. Por ser um conjunto tão rico e tão importante na história de Roma, os costumes dos ancestrais é e continuará sendo alvo de estudos sobre essa sociedade que tanto contribuiu e contribui para o desenvolvimento intelectual. Cícero esforçou-se por manter esta tradição viva, até mesmo em seus tratados filosóficos. A partir de seu ecletismo, pode-se contemplar o ajuntamento dos costumes romanos com a cultura grega, a fim de fortalecer o cidadão.

3. Cícero: Ecletismo e Estoicismo

Marco Túlio Cícero, grande prosador latino, é considerado o grande nome da oratória romana. Além de exímio orador, retórico e pensador, Cícero foi também um filósofo eclético, por revelar em sua obra a presença de teses da Academia (Platão), do Liceu (Aristóteles), do Jardim (epicuristas) e da *Stoa* (mais precisamente do estoicismo médio, de Panécio de Rodes), sendo considerado por muitos como o maior representante da escola filosófica latina da Antiguidade, ao lado de Sêneca (FERACINE, 2011, p. 13). Apesar de ter cultivado o apreço pela filosofia desde muito jovem, foi somente durante o governo de Julio César que compôs seus mais célebres trabalhos filosóficos. Sua filosofia estava ligada à sua vida pessoal e aos problemas da República em declínio. Isto irá explicar o selo peculiar específico de suas obras. A partir de sua formação filosófica, percebe-se o interesse pelas várias correntes filosóficas gregas. Como eclético que era, não tomou nenhuma posição definida tratando-se de filiação filosófica, mesmo tendo suas preferências, pois comungava do pensamento de várias

doutrinas. A comprovação deste precoce interesse pela filosofia é bastante enfatizada na biografia filosófica do arpinate traçada por Feracine (2011, p. 49-50):

[...] Logo após os primeiros estudos, na idade juvenil, ele se aproxima da filosofia e pela mesma empolga-se apaixonado por um saber que enobrece e enriquece qualquer ciência e profissão. Seu primeiro mestre, o pragmático Élio Tuberão, era adepto declarado do estoicismo. Enquanto transmitia para o jovem aluno conhecimentos de linguagem, de história e de retórica, influenciou-o com sua preferência filosófica. [...] Também vinculou-se pela amizade aos filósofos Panécio e Possidônio. Conheceu ainda de perto o epicurista Fedro. Em sua residência acolheu o filósofo estoico Diodoro que conviveu em companhia de Cícero por vinte e cinco anos até morrer. [...] Frequentou a academia dirigida pelo filósofo Antíoco de Ascalão.[...] Naquela época, Cícero tomou conhecimento das escolas epicuristas com seus corifeus, Cítico e Zenon. Assim, durante dez anos, desde os 18 anos de idade até os 28, Cícero dedica-se ao cultivo da filosofia, seja em Roma, seja na Grécia. Com domínio pleno do idioma grego, ele assimila todas as correntes filosóficas da época e, a seguir, tratou de expressá-las em língua latina.

Falcão (2003, p. 125) salienta o grande interesse que o filósofo romano nutria pelos segmentos da tradição helênica, particularmente pela filosofia e pela retórica. Cícero foi um grande propagador da filosofia helênica grega em Roma, porém, não somente compilou o pensamento grego: ele o reelaborou, o questionou e o difundiu no território romano e no mundo, pois, como ressalta Marchesi (apud Reale, 2006, p. 464), “Cícero não deu novas ideias ao mundo [...]. O seu mundo interior é pobre porque dá abrigo a todas as vozes. Mas nenhum grego teria sido capaz de difundir, como fez Cícero, o pensamento grego pelo mundo”. De antemão, pode-se colocar como um argumento a favor da originalidade de Cícero o fato de ele ter criado um vocabulário equivalente em latim para expressar os conceitos da filosofia grega. Assim, muitas palavras foram criadas para que a ideia fosse devidamente traduzida, “como filósofo, [...] Cícero teve o mérito de levar até seus concidadãos o conhecimento da Filosofia Grega e de criar uma verdadeira linguagem filosófica.” (GIORDANI, 1981, p. 239)

Em seus tratados filosóficos abordou temas como política, moral e religiosidade, contudo os tratados morais foram os que despertaram o maior interesse dos cidadãos romanos. Ollero (1979, p. 114), a partir da obra de Hunt (1954), mostra que todos os tratados escritos entre 45 e 43 a.e.c. estão reunidos de forma sistemática:

Segundo esse plano, os acadêmicos seriam uma teoria do conhecimento; os tratados *De finibus* e *Tusculanas* seriam uma exposição de moralidade; Em seguida vem a Cosmogonia e Teologia, representada por *De Natura Deorum*, *De Divinatione* e *De Fato*. E, finalmente, como coroamento de toda

essa teoria, pratique com o tratado *De officiis*. A unidade de inspiração é vista por Hunt em Antíoco de Ascalão⁶⁴.

Sendo Cícero tão apegado à *res publica*, suas obras filosóficas e demais escritos não têm somente a finalidade de conseguir o reconhecimento da sociedade ou de elevar o *status* do *otium* do orador, mas também de conscientização política, como externa Lima (2010, p. 80) no trecho a seguir: “é antes de qualquer outra coisa a manifestação de um posicionamento político, o qual informa boa parte das reflexões filosóficas do autor. A filosofia como *ars uiuendi*, deve estar a serviço da vida que é própria do homem, a vida em sociedade”, assim, ao negligenciar a função política das obras, a compreensão ficará comprometida. Tais tratados nasceram das análises tecidas e dos aprofundamentos dos conceitos morais de outras escolas ou pensadores e atuaram como ponte para a inserção da filosofia grega na cultura romana e posteriormente em todo o Ocidente.

A Roma de Cícero estava cercada pela filosofia. As questões trazidas pelos gregos preocupavam todos os níveis da sociedade. E, por isso, várias escolas se anunciaram como portadoras das soluções para as indagações sobre o bem e o mal, as virtudes e os vícios, o prazer, a dor, a morte (OLLERO, 1979, p. 100). Segundo Abbagnano (2007, p. 438), o estoicismo, juntamente com o aristotelismo, foi a doutrina filosófica que mais exerceu influência sobre o pensamento ocidental e Cícero. Conhecedor da doutrina das escolas gregas, inclinou-se mais para a ética da escola do pórtico às das demais filosofias helênicas:

Embora tivesse se relacionado com todas as escolas e correntes filosóficas, Cícero tinha suas preferências. Antes do mais excluía o epicurismo como aberração ética. Por sua vez, o estoicismo, vez por outra, torna-se alvo de suas críticas seja pelo tipo de vocabulário de que fazia uso seja pelo rigor de certas concepções. Isso não impedia que Cícero se inclinasse para a moral estoica tal como a formulada por Panécio e Possidônio (FERACINE, 2011, p. 51).

Seu contato direto com os filósofos da fase média da *stoá* fez com que ele se achesse mais aos grandes nomes deste período, sendo influenciado por Possidônio de Apaméia e, principalmente por Panécio de Rodes, dado que “Panécio adaptou a doutrina estoica aos ideais romanos: em vez de focar as virtudes passivas, de demonstrar indiferença ao perigo e à infelicidade e de evitar o mal, ele ressalta a magnanimidade e a benevolência, valorizando o bem-estar privado, mas submetendo-o ao bem-estar público” (HOWATSON, 1989, p. 406), o que marcou a abertura da doutrina ao ecletismo. Sá (2014, p. 147) afirma que

⁶⁴ Según ese plan, las Académica serían una Teoría del conocimiento; los tratados De finibus y Tusculanas serían exposición de la Moral; vienen a continuación la Cosmogonía y Teología, representadas por De Natura deorum, De diuinatio- ne y De fato. Y, por último, como coronamiento de toda esta teoría, la práctica con el tratado De officiis. La unidad de inspiración la ve Hunt en Antíoco de Ascalón.

Panécio é a fonte titular da *auctoritas* que Cícero pretende seguir e que o orador muitas vezes, durante os seus escritos, evoca a autoridade do filósofo grego para fundamentar as suas colocações, como se vê nos excertos a seguir retirados do *De Officiis*:

É próprio do juiz seguir a verdade nas causas, e próprio do advogado defender o verossímil, ainda que não seja de todo correto; eu não ousaria escrever isto, especialmente porque escrevo sobre filosofia, se a mesma coisa não agradasse a Panécio, o mais rigoroso dos Estoicos⁶⁵ (Cic. *De Off.*, 2, 14).

Panécio, então, que sem controvérsia tratou dos deveres com grande cuidado e a quem temos particularmente seguido, com alguma modificação⁶⁶ [...] (Idem, *ibidem* . 3. 2).

Howatson (1989, p. 406) enfatiza que o livro Sobre os deveres de Cícero foi escrito a partir da obra de mesmo título de Panécio, e ressalta também que o ecletismo do arpinate nada mais é do que o ecletismo do filósofo estoico que mantém as bases do estoicismo, sem deixar de dialogar com as outras correntes e de adaptar-se a elas, características do estoicismo médio (REALE, 2006, p. 367):

Para Panécio, a reflexão necessária para se tomar uma decisão é dividida em três. [...] Nessa divisão, embora omitir no dividir seja uma grande falha, duas coisas são omitidas: não apenas costuma-se examinar se há algo honesto ou desonesto, mas também de duas coisas honestas, qual a mais honesta, assim como de duas coisas úteis, qual a mais útil. Assim, aquela reflexão que ele (Panécio) imaginava dividir-se em três partes deve ser dividida em cinco. Desta forma, deve-se tratar do honesto, mas de forma dúplice; depois do útil, seguindo o mesmo raciocínio; depois, da comparação deles⁶⁷ (Cic. *De Off.*, 1, 3).

Cícero em seu esforço de valorizar os aspectos próprios da cultura romana ou de romanizar os aspectos estrangeiros que ganhavam espaço na cultura e nas práticas romanas buscou neste estoicismo as ferramentas para a prática do autodomínio para evitar as paixões e perturbações, não só as suas, mas também as de seus co-cidadãos. Em tal sistema, convivem conhecimentos de várias naturezas e fins para afirmar o que o homem deve ou não fazer. O esteio para tal exercício está na felicidade e na vivência da virtude.

⁶⁵ Iudicis est semper in causis verum sequi, patroni non numquam veri simile, etiamsi minus sit verum, defendere; quod scribere, praesertim cum de philosophia scriberem, non auferem, nisi idem placeret gravissimo Stoicorum, Panaetio (Tradução de Michele Eduarda Brasil de Sá)

⁶⁶ Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit, quemque nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus [...] (Tradução de Michele Eduarda Brasil de Sá)

⁶⁷ Triplex igitur es, ut Panaetio videtur, consilii capiendi deliberatio. [...] Hac divisione, cum praeterire aliquid maximum vitium in dividendo sit, duo praetermissa sunt; nec enim solum utrum honestum an turpe sit, deliberari solet, sed etiam duobus propositis honestis utrum honestius, itemque duobus propositis utilibus utrum utilius. Ita, quam ille triplicem putavit esse rationem, in quinque partes distribui debere reperitur. Primum igitur est de honesto, sed dupliciter, tum pari ratione de utili, post de comparatione eorum disserendum (Tradução de Michele Eduarda Brasil de Sá).

O seguimento da natureza individual com respeito à natureza humana, coletiva, é preceito moral compartilhado por Panécio e por Cícero, uma vez que “como os peripatéticos, os dois filósofos vêem a natureza humana como o conjunto de alma e corpo, que devem ser satisfeitos. Assim a rígida moral estoica, na qual a razão encontra lugar primordial, vem “temperada” com o reconhecimento das exigências do corpo” (SÁ, 2014, p. 151). Mesmo passando pelas doutrinas de outras escolas, Cícero se volta para o estoicismo ao reconhecer a virtude como submissa à razão e que ela é atribuída ao sábio, o qual não é atingido pelas paixões.

A virtude foi o conceito da ética estoica que Cícero mais utilizou e pelo qual mais foi influenciado. Para ele, a virtude deveria ser refletida nas ações cotidianas a partir das atitudes dos cidadãos, pois as virtudes são indissociáveis e cada uma delas está pormenorizada por sua finalidade. Para os estoicos, o modo de ver e aplicar a virtude era mais rígido e mudou ao longo das três fases da escola. Para Zenão, todas as virtudes estavam contidas em uma única virtude, estar de acordo consigo mesmo; Aristão tinha como virtude somente o conhecimento do bem e do mal; Crisipo sistematizou o conceito e regulou os preferíveis. O fato é que os dois modos de aplicação da virtude convergem à obediência a natureza, pois é dela que provem as normas de agir. Vivendo de acordo com a virtude alcança-se a felicidade e permanece-se indiferente às paixões, ascendendo à *ataraxia*. A *ataraxia* é a harmonia corporal e espiritual, é ser inabalável tanto quanto ao bem como para o mal. É a descoberta da sua interioridade e da posse de uma condição imperturbável diante das ocorrências externas sejam elas a morte, a dor física ou a tristeza.

A prática da honestidade como edificação do indivíduo ocupa um amplo espaço na obra de Cícero, e, partindo do seu ecletismo, o orador aborda o tema a partir do pensamento de outros filósofos, além dos estoicos. No excerto a seguir, Platão é mencionado: “Aquele dito de Platão é esplêndido; ele diz: ‘Não somente a ciência separada da honestidade deve ser considerada mais astúcia do que sabedoria, mas também o espírito preparado para o perigo, se é movido pela sua cupidez e não pela utilidade comum, deve ser chamada mais de audácia que de coragem⁶⁸’” (*Idem. ibidem.* 1, 19). Enquanto umas teorias são bem aceitas pelo arpinate, outras são totalmente recusadas, visto que vão contra o seu objetivo moral: “A teoria dos cínicos deve ser toda rejeitada, na verdade ela é inimiga do pudor, sem o qual não pode

⁶⁸ “Praeclarum igitur illud Platonis: "on," inquit, "solum scientia, quae est remota ab iustitia calliditas potius quam sapientia est appellanda, verum etiam animus paratus ad periculum, si sua cupiditate, non utilitate communi impellitur, audaciae potius nomen habeat, quam fortitudinis" (Tradução de Michele Eduarda Brasil de Sá).

haver nada correto, nem honesto⁶⁹” (*Idem, ibidem.* 1, 41). Em *De Officiis*, de tais princípios jorra a dimensão honesta da ação dos seres humanos. Cícero se fixa nas especulações da filosofia moral captando as práticas e o comportamento humano a partir da racionalidade. “Essa regra estará perfeitamente conforme o raciocínio e o ensino dos estoicos, que seguimos nestes livros, pois alguns dentre os antigos Acadêmicos e vossos Peripatéticos, que antes eram os mesmos, preferem as coisas honestas às coisas que parecem úteis⁷⁰ [...]” (*Idem, ibidem.* 3, 4).

As obras de Cícero, que tanto contribuíram para transmitir o conhecimento da filosofia grega aos séculos seguintes, formam o cerne da nascente literatura filosófica romana. Cícero, que dedicou a lembrança de seus últimos anos (45-43 a.e.c.) a vulgarizar entre os leitores romanos os resultados mais importantes da filosofia helenística, satisfaz uma necessidade muito difundida e fortemente sentida entre os leitores romanos, seus concidadãos com um certo grau de cultura. Cícero foi a pessoa mais preparada para possibilitar um ensino genuinamente romano de filosofia. Ele acreditava na língua latina. O tratado *De officiis* é um dos muitos exemplos da influência de correntes filosóficas gregas em autores romanos. Trata-se de um autor eclético por causa da presença de teses da Academia, do Liceu, dos epicuristas e estoicos, principalmente, Panécio de Rodes. Cícero demonstrou que as doutrinas filosóficas poderiam ser adequadamente expressas em latim e que a discussão filosófica em Roma poderia ser de tanta qualidade quanto na Grécia, como se evidencia nas *Tusculanae Disputationes*.

3.1. As *Tusculanae Disputationes*

Em 45 a.e.c. na vila de Túsculo, Cícero compôs um diálogo dividido em cinco livros, cada um com um tema específico e cada um correspondendo a um dia de discussão, as suas *Tusculanae Disputationes*. Seu interlocutor é Bruto, ele é o receptor privilegiado da mensagem contida nela, ou seja, a busca pela *virtus* nas ações, sejam elas políticas ou pessoais. O eixo temático é sempre a filosofia de cunho retórico e ambos os livros se relacionam, visando a filosofia como o remédio da alma, como ressalta Bassetto no prefácio

⁶⁹ “Cynicorum vero ratio tota est eicienda; est enim inimica verecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum” (Tradução de Michele Eduarda Brasil de Sá).

⁷⁰ “Erit autem haec formula Stoicorum rationi disciplinaeque maxime consentanea; quam quidem his libris propterea sequimur, quod, quamquam et a veteribus Academicis et a Peripateticis vestris, qui quondam idem erant, qui Academici, quae honesta sunt, anteponuntur iis, quae videntur utilia[...].” (Tradução de Michele Eduarda Brasil de Sá).

da sua tradução das *Tusculanae Disputationes*. Nas *Tusculanae*, Cícero mostra como adquirir a tranquilidade, ou seja, sendo um homem sábio e virtuoso. Tais aspectos marcam o projeto de construção da identidade filosófica proposta nesta pesquisa. Para alcançar tal êxito, Cícero faz uso do pensamento estoico acerca da moral e da ética, visto que a escola do pórtico oferece uma base sólida para a aderência dos cidadãos à proposta.

Os axiomas do estoicismo, percebe-se logo, coadunam-se perfeitamente com o *mos maiorum* romano, conjunto de valores que, embora amplamente arraigado nos séculos precedentes, fora porém, abalado pelas convulsões sociais e, principalmente, pelo relaxamento dos costumes. Entretanto, enquanto o *mos maiorum* funcionava – por ser condição inerente à educação familiar romana – como um contrato social coletivo, a moral estoica, sendo norma de vida apenas daqueles que se dedicavam à escola, devia ser divulgada, justificando-se, com isso, uma obra como a de Cícero, que serve, também, como artigo de divulgação da escola estoica (PITA, 2010, p. 85).

Aprofundando a temática da obra, Borges traz uma investigação dos objetivos de Cícero com relação à filosofia no diálogo. Ele diz que os livros I e II possuem relação direta, uma vez que tratam de coisas aterrorizantes à existência humana: a morte e a dor. Ambos são desenvolvidos a partir do seguinte raciocínio formulado por Borges (2016, p. 19): “A) Se a morte é um mal, então o homem é mísero; B) Se a dor é o supremo mal, então a felicidade não é possível; C) A morte e a dor são inevitáveis à existência humana, conseqüentemente, devem-se temer esses dois males”. Ao fim do primeiro dia, Cícero antecipa que passará a investigar como se deve buscar o alívio para as aflições da sua existência: “Mas agora de fato destinemos algo à saúde, mas amanhã e em quantos dias estivermos em Túsculo, tratemos disso e, principalmente, daquilo que traga o alívio das doenças, dos espantelhos e das paixões, alívio que é fruto proveitoso de toda a filosofia⁷¹”.

Destarte, nos livros III e IV serão discutidas as perturbações da alma com suas aflições, temores e paixões. A partir do livro III, Cícero acrescenta declarações sobre o sábio, tal figura é apresentada a partir das definições da filosofia helenística, além disso, é discutido se o sábio está livre da *aegritudo*⁷² – “a palavra *aegritudo* é usada no livro 3 especialmente para angústia com a morte de um ente querido[...] no livro 4, no entanto, *aegritudo* é usado

⁷¹ “Sed nunc quidem valetudini tribuamus aliquid, cras autem et quod dies erimus in Tusculano, agamus haec et ea potissimum, quae levationem habeant aegritudinum formidinum cupiditatum, qui omnis philosophiae est fructus uberrimus” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

⁷² Derivado do substantivo *aeger*, doente, aplica-se com maior frequência à alma, e designa o sofrimento moral – noção que, segundo Cícero, engloba o abatimento (molestia), a inquietude (sollicitudo), a ansiedade (angor) – doença que dissolve, por assim dizer, o homem interior.

apenas em seu amplo sentido genérico aflição especificamente no luto, chamada *luctus*⁷³” (GRAVER, 2002, p. xxxviii). As paixões (*pathos*), presentes neste e no próximo livro, aparecem nomeadas de formas distintas. Ainda que permaneça o significado grego original de doença, ele reúne em si dois sentidos da língua latina: *perturbatio* (perturbação da alma) e *morbo* (doença), como se vê em Rocha (s.a, p. 95). No livro IV, prevalece o uso do sentido de *perturbatio*, como definiram os estoicos. Esse mal não provem da natureza, mas da própria opinião. A aflição, como uma perturbação tanto do corpo como da alma, não pode coexistir com a sabedoria, uma vez que a sabedoria é o alicerce da racionalidade, o que inibe a debilidade do sábio:

[...] Mas todos os sábios são corajosos: portanto, a enfermidade não os ataca. E do mesmo modo que o olho conturbado não está bem em condições de exercer sua função, e porque as demais partes ou todo o corpo são afetados pela situação, falham em sua atividade e função, assim o espírito conturbado não está apto a exercer sua função. Mas a função do espírito é usar bem a razão; e o espírito do sábio está sempre disposto de tal modo que use otimamente a razão; nunca, portanto, está perturbado. E a enfermidade é uma perturbação do espírito: por isso o sábio estará sempre livre dela⁷⁴ (*Cic. Tusc. 3.15*).

No livro V, é apresentado o valor da filosofia como tratamento terapêutico capaz de curar as dores e aliviar os sofrimentos. Esse reestabelecimento é dado a partir da prática da virtude que é a garantia da felicidade. Assim, a morte, as dores, as aflições e perturbações descritas nos livros anteriores são superadas: “[...] que a virtude para se viver feliz, se satisfaz a si mesma. [...] Pois, dentre tudo que se trata na filosofia, nada existe que se possa dizer com mais importância e nobreza⁷⁵” (*Cic. Tusc. 5.1*).

Como salienta Baltussen (2013, p. 76), a lealdade filosófica de Cícero nessas questões emerge lentamente das partes posteriores da consolação, bem como de certas passagens em seus trabalhos filosóficos. Ele adere a uma postura platônica (indicada pela imortalidade da alma) combinada com certas visões estoicas ao limitar a expressão da emoção. Desta maneira, a partir da filosofia, principalmente da estoica, reforça-se um aspecto das *tusculanae*: tornar a

⁷³ The word *aegritudo* is used in book 3 especially for distress at the death of a loved one [...] In book 4, however, *aegritudo* is used only in its broad generic sense, distress specifically at bereavement being called *luctus*.

⁷⁴ “[...] *Omnes autem sapientes fortes: non cadit igitur in sapientem aegritudo. Et quem ad modum oculus conturbatus non est probe adfectus ad suum múnus fungendum, et reliquae partes totumve corpus statu cum est motum, deest officio suo et muneri, sic conturbatus animus non est aptus ad exequendum múnus suum. Munus autem animi est ratione bene uti; et sapientis animus ita semper adfectus est, ut ratione optime utatur; numquam igitur est perturbatus. At aegritudo perturbatio est animi: semper igitur ea sapiens vacabit*” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

⁷⁵ “[...] *tuis virtutem ad beate vivendum se ipsa esse contentam. [...] Nihil est enim omnium quae in philosophia tractantur, quod gravius magnificentiusque dicatur*” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

filosofia habitual em Roma através da emulação. Para o alcance deste objetivo, o orador criou uma *persona* que une o rétor e o filósofo em um locutor consolatório, aconselhando e confortando os cidadãos.

3.1.1. O rétor-filósofo: a *persona* construída por Cícero nas *tusculanae disputationes*

Como visto anteriormente, em sua proposta de identidade filosófica, Cícero apresenta nas *Tusculanae* as ferramentas essenciais para que os cidadãos romanos usem a virtude e assim alcancem a felicidade e conseqüentemente a *ataraxia*.

A retórica, do grego *ῥητορικὴ*, possuiu medular importância na edificação da literatura romana e das identidades sociais, exercendo grande influência não só nos debates políticos. Por conseguinte, a prática não se restringiu ao discurso oral, contudo era aplicada aos mais variados meios de se produzir um discurso, dentre eles os tratados filosóficos. Destarte, é notório que a retórica não toca a um determinado gênero, antes se assemelha à dialética (*Arist.* 1. 1355b). Cícero não se limitou a ser um orador e político, mas foi igualmente um teórico, historiador e filósofo da oratória. Como afirma Pernot (2005, p. 105), “na história da retórica, ele ocupou um lugar incomparável, desde que desempenhou vários papéis ao mesmo tempo, correspondentes aos lançados em Atenas por Demóstenes, Platão e Aristóteles juntos”. Um bom exemplo desta flexibilidade é o uso do recurso retórico-filosófico no tratado *tusculanae disputationes*, com o objetivo didático de estimular os cidadãos romanos à perícia da *virtus*. Para tal, o orador construiu uma *persona* condizente com o seu discurso: confiável e moralista, pois, a seriedade de quem e do que se fala é importante para a recepção do discurso.

Cícero produziu a retórica na filosofia introduzindo a dimensão filosófica na retórica, seguindo a idéia de que a filosofia deveria ser eloquente, desenvolvendo uma linguagem onde a demonstração e a persuasão se juntam, evidenciando que ambas são complementares (PERNOT, 2005, p. 119). Nos tratados, Cícero realizou essa junção de maneira bastante clara e mostrou que a retórica aliada à filosofia gera uma figura que se sobrepõe ao ditador ou ao

capitão do exército: o filósofo-orador; dado que, ainda que na sua época os braços dos militares vencessem como ferramenta de conquista de poder, acreditava no poder da retórica e da filosofia como modelo de civilização que poderia vir a substituir a força bélica.

É comum pensar na impossibilidade da existência de *personae* nas obras filosóficas, visto que seus conteúdos versam sobre a existência humana, a verdade, valores morais e éticos. Contudo, Vasconcellos (2014, p. 136) fala a respeito das máscaras, adequadas às circunstâncias, criadas pelo escritor para revestir a imagem de si mesmo. Isso mostra que o discurso retórico é planejado, inclusive quanto a imagem que deseja transmitir de si mesmo, deixando transparecer não o autor empírico, mas a *persona* desenhada pelo autor: o filósofo. Pontes (2017, p. 59) se refere à necessidade do desempenho de um papel social, seja no teatro ou em outra forma de representação. Ao orador cabe, a cada momento, executar um personagem distinto que seja indubitável, pois “é preciso que haja um processo de transformação consciente e, ao mesmo tempo, intencional de uma pessoa real em uma *persona* fictícia (assumir o *éthos* do seu cliente) num processo que ocorre durante a sua performance, na frente do público, do juiz” (PONTES, 2017, p. 59).

Aristóteles na Retórica elenca três tipos de argumentos utilizados como instrumentos de persuasão para tornar os discursos mais eficazes: o *logos*, o *pathos* e o *éthos*. O primeiro refere-se à dimensão racional e é propriamente o discurso, o segundo trata das emoções suscitadas pelo discurso no público ouvinte e o terceiro é a elaboração da imagem que o orador faz de si diante dos auditores, ou seja, a argumentação com o apelo no caráter do orador. A persuasão provém do *éthos* do orador, obtém-se o convencimento pelo *éthos* quando o discurso torna o orador digno de confiança, sendo o caráter do personagem construído antes do discurso ou como um efeito dele.

A escolha do gênero e do estilo apropriado para a ação que se pretende, neste caso o convencimento moral, denota o objetivo do autor, uma vez que a preferência pela composição de um diálogo de teor filosófico, por si só denotará um caráter virtuoso àquele que compõe o discurso, como avigora a assertiva de Piccolo (2009, p. 223): “é verdade que o gênero textual ajuda a predispor o leitor/ouvinte a certas especificidades daquilo que se vai ler ou ouvir. Contudo, o pacto ainda permanece: é ele que nos faz crer naquilo que lemos/ouvimos enquanto o fazemos”. Aristóteles, tratando do *éthos*, desenvolve no livro II da Ética a Nicômaco a cerca desta conexão entre a escolha e o caráter e denota que a seleção de palavras é igualmente importante no discurso, ainda que o *éthos* prevaleça. A este respeito, Jesus (2013, p. 64) diz que o “discurso, portanto, deve carregar a dramatização de cujo caráter o orador deve ser portador, de modo que o *éthos* se apresenta a Aristóteles como o principal

meio de persuasão, apesar de deixar patente que o ideal seria o discurso (*λόγος*)”. No livro IV, o personagem, tratando das perturbações da alma, mostra que a filosofia é a melhor escolha para o indivíduo que deseja livrar-se desses males, indo ao encontro da felicidade. O trecho abaixo reforça ainda a ideia levantada anteriormente de que Cícero se utilizou da filosofia como ferramenta de cura e de disfarce para a sua dor:

Há, porém, uma única cura tanto da dor como das demais doenças do espírito: todas são conjecturais e voluntárias e sob esse aspecto são aceitas, de modo que assim pareça correto. A filosofia promete extirpar radicalmente esse desvio como a raiz de todos os males. Portanto, entreguemo-nos a ela para nos aperfeiçoarmos e consintamos em sermos curados. Pois, com esses males inatos, não podemos ser não só felizes, mas nem sequer saudáveis. Neguemos então ou que algo seja feito com razão porque, contrariamente, nada pode ser feito de modo correto sem a razão, ou porque a filosofia o comprove por um conjunto de argumentos, solicitemos a ela todos os suportes e auxílios de viver bem e com felicidade, caso queiramos ser bons e felizes⁷⁶ (*Cic. Tusc. 4, 83-84*).

Ao afirmar que o principal meio de persuasão deveria ser o discurso e não o *éthos*, Aristóteles se apresenta muito mais técnico do que Cícero que, a partir da retórica aristotélica, reformulou o conceito de *éthos*, como nos diz Rosário (2013, p. 66) que “para Cícero, a reputação prévia dos oradores constitui elemento para a construção do seu *éthos*, enquanto para Aristóteles [...] a credibilidade a ser despertada, ou seja, a construção do *éthos* deve ser resultado apenas do *λόγος* e qualquer outro elemento deveria ser considerado não- técnico”. Assim sendo, o foco de Cícero é na vida do orador e nas emoções despertadas por ele no público, como bem salienta Scatolin (2009, p. 115): “Cícero refere-se mais concretamente às paixões, ou emoções, que se deve despertar no ouvinte, ou seja, podemos dizer, de maneira geral, que Aristóteles é mais técnico e mais abstrato em sua análise [...]”.

Como visto nos tópicos anteriores, nos momentos derradeiros da República, Roma e os romanos passaram por mudanças que alteraram suas tradições, costumes e hábitos, alguns deles cultivados desde os primórdios. O próprio Cícero, após alcançar suas glórias em 63 a.e.c., teve muitos desapontamentos com sua vida política, dado que foi exilado, sofreu punições ao retornar a Roma e se viu em meio à guerra civil, entre a lealdade à República e ao soberano. May (1988, p. 85), ao apreciar os trabalhos e o *éthos* de Cícero, denota uma

⁷⁶ [...]sed et aegritudinis et reliquorum animi morborum unasanatio est, omnis opinabilis esse et voluntarios ea reque suscipi, quod ita rectum esse videatur. hunc errorem quasi radicem malorum omnium stirpitibus philosophiae extracturam pollicetur. Demus igitur nos huic excolendos patiamurque nos sanari. His enim malis insidentibus non modo beati, sed ne sani quidem esse possumus. aut igiturnegemus quicquam ratione confici, cum contra nihil sine ratione recte fieri possit, aut, cum philosophia ex rationum conlatione constet, ab ea, si et boni et beativolumus esse, omnia adiumenta et auxilia petamus bene beateque vivendi (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

depreciação da imagem do orador como homem público após o exílio, atingindo diretamente a sua *auctoritas*.

Este abalo em sua autoridade política é consequência de sua infelicidade e sofrimento não só em sua vida pública, mas também por problemas pessoais e dificuldades familiares: o repúdio à esposa e a morte da filha Túlia. Em meio a estes desapontamentos ele se retira para a vila de Túsculo, onde escreve suas obras de teor filosófico. Utchenko (1989, p. 231) mostra que, mesmo que aos olhos dos outros, o arpinate parecesse viver um momento feliz, a realidade era outra:

Os antigos consideravam que o tempo em que Cícero se viu obrigado a dedicar-se aos estudos científicos e literários foram ‘os mais felizes’. Efetivamente, é digno de assombro e de admiração a extraordinária inspiração experimentada por Cícero nestes anos tão infelizes para ele. Entre os anos de 46 e 45 escreveu dois grandes tratados sobre a teoria e a história da oratória e muitas obras filosóficas. Nestes mesmos anos pronunciou três discursos diante de César, nos quais pediu clemência e indulgência (*clementia et beneficentia*) para os seus adversários políticos de outrora⁷⁷ (UTCHENKO, 1987, p. 231).

Neste momento, em 45 a.e.c., Cícero escreve as *Tusculanae disputationes*. Seu amigo Ático escreve-lhe várias vezes pedindo que ele tenha coragem e que demonstre essa atitude aos seus compatriotas. A resposta do orador vem em tom de justificativa, como se observa no trecho a seguir:

Então você acha que eu deveria fazer alguma coisa para mostrar a minha força de espírito. De acordo com a sua carta, certamente as pessoas estão dizendo coisas sobre mim ainda mais duras do que você e Bruto tem escrito. Mas se todos que pensam que meu espírito está quebrado ou enfraquecido soubessem o quanto eu tenho escrito, e sobre o quê, então (se eles são de todo seres humanos), eu acho que eles poderiam fazer uma avaliação diferente sobre mim: ou eu me recuperei o bastante para escrever com plena concentração sobre esses difíceis assuntos – caso em que eu não deveria ser criticado – ou eu tenho escolhido distrair minha mente da aflição de maneira mais apropriada para uma pessoa da minha classe e educação. E, neste caso, eles deveriam, na verdade, me louvar⁷⁸ (*Att.* 12. 38.1)

⁷⁷ Los antiguos consideraban que el tiempo en que Cicerón se vio obligado a dedicarse a los estudios científicos y literarios fueron <<los más felices>>. Efectivamente, es digno de asombro y de admiración la extraordinaria inspiración experimentada por Cicerón em estos años tan infelices para él. Entre los años 46 e 45 escribió dos grandes tratados sobre la teoría y la historia de la oratoria y muchas obras filosóficas. Em estos mismos años pronuncio tres discursos ante César, em los que pidió clemencia e indulgencia (*clementia et beneficentia*) para sus adversarios políticos de ayer.

⁷⁸ quod putas oportere pervideri iam animi mei firmitatem graviusque quosdam scribis de me loqui quam aut te scribere aut Brutum, si qui me fractum esse animo et debilitatum putant sciant quid litterarum et cuius generis conficiam, credo, simodo homines sint, existiment me, sive ita levatus sim ut animum vacuum ad res difficilis scribendas adferam, reprehendum non esse, sive hanc aberrationem ad dolorem delegerim quae maxime liberalis sit doctoque homine dignissima, laudari me oportere.

Graver (2002, xiii), ao retratar os momentos de angústia vividos por Cícero, faz uma afirmação muito útil a esta pesquisa, pois anui a asserção de que o orador romano construiu nas *tusculanae disputationes* uma *persona* que lhe permitisse falar/aconselhar ao povo sobre como lidar com a morte, com a dor, a tristeza sem que seus co-cidadãos soubessem que ele mesmo estava passando por esses dissabores, mesmo que os rumores permanecessem fortes. Assim, Graver (2002, xiii) diz que “significativamente, Cícero sentiu, até mesmo em 7 de março, que não podia chamar a atenção para a angústia que realmente sentia⁷⁹”. A finalidade de suas obras é confortar a si mesmo, para curar sua mente, ainda assim servem bem ao propósito de fingir, visto que “o que importava ainda mais era que as obras deveriam mostrar o seu autor como sendo tão enérgico e eloquente como sempre, um homem de princípio e ação, dedicado ao interesse público⁸⁰” (GRAVER, 2002, p. xiv).

Consequentemente, só restará na obra o reflexo da *persona* do retor-filósofo: moralista, centrado, confiável e sério e não o Cícero deprimido e mergulhado em suas tristezas (GRAVER, 2002, p. xiv). É óbvio que a presença do autor continuará no texto, uma vez que ele se encontra no processo formador da escrita, ou seja, desde a sua origem: “é impossível conceber uma obra sem autor e um autor sem obra, uma vez que tais categorias são complementares e não excludentes. Há uma circularidade na definição do autor e da obra, haja vista a interdependência de ambos” (PRATA, 2017, p. 139).

Nas *tusculanae*, ao direcionar a eloquência e a oratória para a disseminação e a confirmação do pensamento filosófico, o personagem criado por Cícero espera dotar a nação de uma literatura que depure o senso ético corrompido pelas práticas corruptas. A partir do uso dos aspectos éticos estoicos – que, segundo Graver (2002, xv), seria a única posição filosófica que serviria – utilizados com a finalidade de enobrecer os cidadãos, Cícero mostra a felicidade proporcionada pela prática da virtude. A ação de conscientizar o indivíduo através do uso racional da virtude foi denominada por Luiz Feracine (2011, p. 47) como terapia pública, pois assim como a medicina cura os males do corpo, esta nova medicina conduzirá o leitor pela tranquilidade da alma e curará as doenças oriundas da má educação e dos influxos corruptos, que debilitam a dignidade do homem (FERACINE, 2011, p. 47). Albrecht (p. 86) comenta o *éthos* calmo do estilo filosófico de Cícero, no qual o orador não excede os limites e é criado um ambiente harmonioso, no qual o leitor se envolve com o personagem; a mesma qualidade encontrada nos diálogos de Platão.

⁷⁹ “Significantly, Cicero felt even on March 7 that he could not afford to draw attention to the anguish he really felt”.

⁸⁰ “what mattered even more was that the works themselves should show their author to be as energetic and eloquent as ever, a man of principle and action, dedicated to the public interest”.

No livro I, dissertando sobre a morte, a *persona* ciceroniana aconselha àqueles que temem a própria morte e a de seus entes com a sensatez de um homem tão elevado filosoficamente ao qual a morte e o que há após dela não afeta, nem traz preocupações. O personagem central é a contradição do próprio Cícero que foi tomado pelas paixões após a morte da filha Túlia. O trecho a seguir apresenta o esforço do orador para contornar a situação:

[...] quem há, pois, que não chore a morte dos seus, em primeiro lugar pelo fato de que os considere privados dos benefícios da vida? Retire essa noção e acabarás o luto. Pois ninguém fica triste para seu próprio incômodo: talvez se entristeçam e se angustiem, mas aquela sombria lamentação e o choro de quem está triste provêm do fato de que aquele a quem amamos, julgamos estar privados do benefício da vida e de que têm consciência disso. E assim percebemos isso, tendo a natureza como guia, não por alguma razão ou por alguma teoria⁸¹ (*Cic. Tusc.* 1. 31).

Ainda que prevaleça a presença dos personagens criados pelo arpinate – Cícero e Bruto – há a permanência da figura do autor, nos afirmando sobre a necessidade do luto e na justificativa de sua própria dor, ainda que a crítica moderna, representada por Foucault (2006), Chartier (1998), entre outros, defenda a eliminação total desta personagem e a prevalência do texto e da escrita sobre o autor, dado que, “a escrita é concebida como o lugar de apagamento do sujeito, no qual só cabem questionamentos acerca da inter-relação dos signos e da alusão que estes fazem a diversos outros contextos linguísticos e culturais, bem como análises da condição espaço- temporal em que as obras foram produzidas” (PRATA, 2017, p. 139). O fato de a obra ser produzida por Cícero e tê-lo também como personagem central pode ser usado para classificar um certo tipo de discurso ou composições de um mesmo gênero e de induzir o leitor a ver o autor e a *persona* como um só indivíduo, é a marca de sua autoridade e o que o garante como um modelo digno de ser imitado.

O nome do autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso: o fato, para um discurso, de ter um nome de autor, o fato que se possa dizer ‘este foi escrito por um tal’ ou ‘tal é o autor dele’ indica que este discurso não é uma palavra cotidiana, indiferente, uma palavra que parte, que flutua e que passa, uma palavra imediatamente consumível, mas que se trata de uma palavra que deve ser recebida de um certo modo e que deve, em uma dada cultura, receber um certo estatuto. O nome do autor não está situado no estado civil dos homens, nem tampouco está situado na ficção da obra, ele está situado na ruptura que instaura um certo grupo de discurso e o seu modo de ser singular. Poder-se-ia dizer, conseqüentemente, que há em

⁸¹ [...] quis est igitur, qui suorum mortem primum no neo lugeat, quod eos orbatos vitae commodis arbitretur? Tolle hanc opinionem, luctum sustuleris, nemo enim maeret suo incommodo: dolent fortasse et anguntur, sed illa lugubris lamentatio fletusque maerens ex eo est, quod eum, quem dileximus, vitae commodis privatum arbitramur idque sentire. Atque haec ita sentimus, natura duce, nulla ratione nullaque doctrina (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

uma civilização como a nossa um certo número de discursos que são providos da função do autor, enquanto outros são desprovidos (FOUCAULT, 2006, p. 789).

Como elucida Piccolo (2009, p. 221), todo texto evidencia a voz de um autor que não pode ser confundida com a pessoa de carne e osso que o produziu, dado que o indivíduo que grafou, o dono da escrita está à mercê de mudanças que podem alterar o seu modo de ser ou de pensar, o que não deturpa a escrita: “os autores, indivíduos que ainda vivem ou que um dia existiram (ou nem isso!), podem mudar de ideia, envelhecer e morrer, ser varridos pelo esquecimento; as palavras, por sua vez, permanecem e, ao serem lidas, não recuperam ou trazem de volta os seres que as proferiram um dia” (PICCOLO, 2009, p. 221). Os personagens criados por Cícero, atuam como guias de filosofia, cuja função é combater as doenças da alma. Não se trata de fingir ações, condutas e posicionamentos, mas de senti-los a ponto de transmiti-los não como um ator, mas como autor das suas *personae*. Para alcançar tal resultado, Cícero se utilizou de um gênero literário específico, a *consolatio*, averiguaremos um pouco mais a respeito deste gênero no tópico a seguir.

3.1.2. O discurso dedicado à cura das tristezas: a *Consolatio*

O sistema antigo de tópicos retóricos é como um almoxarifado, do tipo mais geral, tal como poderia ser empregado em todo tipo de oratória e escrita. Todo escritor, por exemplo, deve tentar colocar o leitor em um estado de espírito favorável (CURTIUS, 1996, p. 79). Para isso há tópicos especiais para introdução e conclusão e *topoi* que só poderiam ser utilizados em tipos particulares de oratória. É este o caso em que se enquadra a *consolatio*, uma subespécie da oratória epidítica, que esteve presente em todos os gêneros da literatura antiga. As emoções estão certamente inseridas culturalmente, em particular na maneira pela qual elas são valorizadas e expressas, mas o processo de recuperação da tristeza parece ser similar entre as culturas: os estágios de negação, raiva, negociação e aceitação podem ser identificados em muitos relatos de pesar (BALTUSSEN, 2013, p. 77). A tradição consolatória grega e latina surgiu a partir da busca de argumentos para reconfortar a pessoa afligida pela tristeza trazida pela morte. A obra considerada como a primeira *consolatio* é a *Consolação a Hipocles* de Crantor, o acadêmico. Tal discurso é considerado de grande valor e sua leitura como primordial para o desenvolvimento do tema.

Seu progresso como gênero literário se deu no período helenístico, no qual o objetivo central da filosofia era preparar o homem para enfrentar as adversidades da vida. A *consolatio*

encontrou aí terreno fértil, uma vez que seu intento ia ao encontro da filosofia que se desenvolvia. Carozo (2011, p. 27) nos diz que os resultados que se esperam pelo uso da consolação como gênero literário só são garantidos pela razão, ou seja, pela filosofia que ganha novos contornos com as escolas pós-socráticas e, posteriormente, com as doutrinas helenísticas, dado que a ética adquire lugar de destaque, dando à filosofia o título de *magistra uitae*⁸² (*Cic.Tusc.* 2.16). Por conseguinte, “compreende-se, portanto, que a angústia fundamental do ser humano, a angústia diante da morte, tenha encontrado em tal civilização duas ‘terapias’ principais: filosofia e retórica, irmãs não sempre de acordo entre si, mas sempre co- presentes na *paideia* grega” (PAMPALONI, 2003, p. 305).

Pampaloni (2003, p. 304), em reflexão a respeito da importância de uma retórica da dor para os Greco-latinos, afirma que para nós em nossa sensibilidade “anti-retórica” esse tipo de discurso pode parecer estranho, uma vez que a retórica não ocupa o mesmo lugar de destaque que ocupava na antiguidade clássica: para os antigos gregos e romanos, falar bem significava saber pensar e viver bem. A eloquência tinha um valor humano, uma vez que continha tudo o que faz o homem verdadeiramente homem.

Menandro de Laodiceia (III e.c) no seu tratado sobre o gênero epidítico, dá instruções⁸³ sobre a correta composição do discurso de consolação. Segundo ele, tal esquema possui três níveis: 1) A lamentação, onde se anuncia o compadecimento com a dor que assolou a pessoa ou a família; 2) A consolação a partir de reflexões racionais sobre a condição humana, a morte; 3) O encorajamento do destinatário do discurso. Dando continuidade a essa estrutura pensada por Menandro, Pampaloni (2003, p. 308) avulta que o cerne do discurso consolatório está no terceiro ponto elucidado por Menandro, pois é nele que se dará a purgação dos males:

Para compreender a passagem é necessário recordar que a consolação, assim entendida como gênero literário dentro da grande tradição retórica, é também verdadeira *te, cnh*. Não são importantes somente os argumentos apresentados, mas também é importante a organização dos mesmos na *consolatio*. É a disposição dos *topoi paramuqhtikoiv* que age, graças ao ritmo e à ordem dos mesmos, no ânimo da pessoa que deve ser consolada. [...] Depois da parte trenódico-encomiástica, e por meio de uma decidida mudança de tom, entra-se na verdadeira seção consolatória. O que precede preparou o ânimo através do

⁸² “[...] in eo magistra vitae philosophia tot saecula permanet” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto)..

⁸³ Los encomios is los dividirás conforme a los tres tiempos, como se ha dicho anteriormente. De hecho, el que pronuncia un discurso de consolación, argumentando a partir de ellos en la primera parte del mismo. [...] Tras amplificar el lamento por él cuanto se pueda, pasará a la segunda parte del discurso, la de consolación [...].No resulta de mal gusto, en estos casos, hacer reflexiones filosóficas sobre la naturaleza humana en general: que la divinidad impuso a los hombres la muerte como condena, que fin de la vida, para todos los hombres, es la muerte, que ni héroes ni hijos de dioses se libraron de ella. En ese punto, además, tienes ocasión de introducir también relatos: que perecen ciudades, y pueblos hay que desaparecieron por completo, y que quizá es mejor dejar la vida de aquí, y librarse de problemas, ambiciones y una suerte injusta [...].Sea también moderada la extensión de este discurso. Hay que tener en cuenta que se puede hacer una consolación tanto con un discurso de tono elevado, como con uno en prosa no oratoria, según se prefiera (p. 217/218/219).

mesmo procedimento catártico da tragédia. O ânimo agora está pronto, como aquietado, resultado da *auxe[s]is* precedente. Agora pode ouvir.

Como averiguado no tópico anterior, Cícero, como resposta à sua perda e aflições, compôs para si uma *consolatio*, as *Tusculanae*: “[...] cada um é movido por uma razão diferente como nós juntamos todas em uma só em Consolação. Pois o espírito estava perturbado e nele se experimentavam todas as curas⁸⁴” (*Cic. Tusc.* 3.76).

Segundo Baltussen (2013, p. 68), a ordem natural dos estágios de sua dor é refletida em sua escrita cronologicamente (com alguma sobreposição): as cartas, a *Consolatio, Tusculanae Disputationes*. Ao focar no primeiro e no segundo estágio, mantemos a estreita relação entre a experiência e a maneira como ela foi expressa. Desta forma, vê-se o luto em primeiro lugar como um problema emocional – não apenas literário ou filosófico – que no caso de Cícero foi tratado em diferentes "registros", enquanto tentava lidar com múltiplas experiências de perda. Suspeita-se, portanto, que códigos sociais e expectativas sobre o gerenciamento do luto desempenham um papel na auto-avaliação de Cícero, ou seja, sua interpretação desse processo depende de seus destinatários ou público potencial (no caso dele, da pressão social). A resposta de Cícero é a de um intelectual que procura consolo em uma atividade familiar – ler e escrever – que atua como uma ‘zona de conforto’ e fornece abrigo e uma espécie de fortalecimento para lidar com a turbulência emocional provocada por tal evento (BALTUSSEN, 2013, p. 77).

Caracterizada como uma obra de consolação (BORGES, 2016, p. 17), mas não um discurso consolatório em sua configuração tradicional, destinado a oferecer consolo à dor causada pela morte de um ente. A temática das *Tusculanae Disputationes* não é o luto, apesar de discutir a morte e outras formas de inquietudes da alma, o que se pretende é dialogar acerca desses temas, não a partir de uma perspectiva religiosa, entretanto do ponto de vista filosófico. Assim, é possível dizer que “as *Tusculanae* apresentam características de uma consolação, salientando o aspecto da filosofia como medicina da alma [...]. De forma geral, pode-se dizer que o grande tema é o sentido da vida, uma vez que a pergunta, se vale a pena suportar as aflições, é sempre posta” (BORGES, 2016, p. 22).

Baltussen (2013, p. 76) elaborou um esquema no qual é possível contemplar os componentes da *consolatio* ciceroniana nas *tusculanae*: “em linhas gerais, podemos inferir que cinco grandes temas foram incorporados na *Consolatio*: (i) a importância da filosofia; (ii)

⁸⁴ “[...] alius enim alio modo movetur, ut fere nos in Consolatione omnia in consolationem unam coniecimus; erat enim in tumore animus, et omnin in eo temptabatur curatio (Cic. Tusc. 3.76)” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

o valor do *exempla*; (ii) a consciência de diferentes argumentos; (iv) a reflexão geral sobre a condição humana e (v) crença na imortalidade da alma⁸⁵ [...]”. Com relação à eficácia do consolo, parece que Cícero não pensou que seu método escolhido de lidar com o luto - a escrita - pudesse ser o instrumento terapêutico, pelo menos não aquele que é patentemente eficaz aos seus olhos. De acordo com abordagens modernas em aconselhamento de luto⁸⁶, ele usou um método eficaz (BALTUSSEN, 2013, p. 80). Ele não consegue ver o efeito de sua própria rotina é devido ao contexto histórico e cultural: seu foco no conteúdo (argumentos) e não na estratégia (reflexiva) mostra como ele não pode se desvencilhar das forças restritivas do desastre político, do infortúnio pessoal e das convenções sociais da elite romana.

Tanto a composição do personagem como a escolha do gênero consolatório pelo arpinate intensificam a existência da proposta de identidade filosófica no tratado. Através da evidenciação de ambos, o aconselhamento filosófico torna-se algo mais concreto.

3.1.3. A tentativa de enobrecimento do cidadão romano: a proposta de identidade filosófica

Como visto nos capítulos anteriores, a República romana passava por uma crise que a levaria gradativamente ao seu desfecho, o que afetou diretamente a Cícero, não só como figura pública, mas como indivíduo que teve sua vida abalada por sofrimentos. O modelo de identidade moral ímpar do cidadão, guiado por valores próprios – *mos maiorum* – começa a ruir gerando uma grande tensão social. Como afirma Fraenkel (apud PEREIRA, 2013, p. 361), “lembra-nos a doutrina, professada por Posidonio, Salustio e outros historiadores, de que a quebra das instituições da República Romana foi causada pelo aumento da corrupção moral”. Assim como ocorrido em Atenas com a queda da *polis* e a ascensão do helenismo, o romano experimenta o universalismo, onde ele, desprovido das tradicionais normas que regulavam suas ações, vê-se como centro do universo, capaz de governar a si mesmo. As conquistas romanas agiram como catalisador para essa nova postura. Cícero, como enérgico defensor do regime republicano romano e de suas tradições, compôs tratados filosóficos que

⁸⁵ “In outline, then, we can infer that five major themes were incorporated into the *Consolatio* : (i) the importance of philosophy, (ii) the value of *exempla* , (ii i) the awareness of different arguments, (iv) the general reflection on the human condition, and (v) belief in the immortality of the soul [...]”.

⁸⁶ O que ele estava fazendo se encaixava na noção moderna de *trabalho de luto*, que encoraja os enlutados a se envolverem ativamente em lidar com seu luto, por exemplo, escrevendo diários ou revistas, realizando atividades físicas ou fazendo extensas leituras. O *trabalho de luto* de Cícero consiste em extensa leitura e escrita, que é sua tentativa de compartilhar sua dor e canalizá-la para a ação, isso foi a cura mais eficaz.

funcionavam como manuais éticos. Sabe-se que não se tratava da fala do próprio cônsul, mas de uma *persona* criada para transmitir ao povo valores que nem mesmo o orador possuía no momento. Com a identidade moral abalada, os cidadãos romanos necessitavam de caminhos para a reestruturação do indivíduo desvirtualizado. A nosso ver os passos para atingir esse objetivo foram dados nas *Tusculanae*. A resposta e os mecanismos para a reconstrução da identidade romana estariam na filosofia. Uma filosofia renascida, não mais feita baseada na teoria do direito, mas surgida do pensamento grego. Neste aspecto, a cultura helenística foi absorvida pelos intelectuais romanos, com a finalidade de fortalecer o espírito do homem. Esta proposta identitária – que tem como base constituinte a filosofia – buscava mostrar ao indivíduo, a partir de orientações, como deveria proceder na busca pela *virtus*, pois a partir do momento em que este homem se tornasse sábio e possuísse todas as virtudes, seria feliz e estaria pronto para qualquer mudança política ou social, que viesse a ocorrer. Nada o abalaria, pois teria os valores éticos necessários.

A identidade filosófica, proposta nesta pesquisa, trata-se de aconselhamentos éticos constituídos a partir dos valores da ética estoica – mais precisamente da *virtus*, dos indiferentes e das paixões – aliada ao *mos maiorum*, até porque, mesmo que a identidade moral tradicional do homem romano estivesse abalada, ela ainda vigorava. Por conseguinte, a identidade filosófica agiria como um reforço das virtudes que compunham os costumes dos antigos e não como um substituto. De maneira que, como disse Cícero pela fala de Cipião Emiliano no tratado sobre *As Leis*, “[...] se hoje eu propuser algumas [leis⁸⁷] que não estão nem estiveram na nossa *res publica*, estarão contudo próximas do *mos maiorum*, que então valia como lei”, o que nos leva a pensar que a tradição não é algo imobilizante, mas o germe para novos desdobramentos, como elucida Pita (2010, p. 96):

Fica-nos patente que a intenção de Cícero era, claramente, a de reconstruir, não necessariamente sob os mesmos valores, aquela unidade de pensamento existente no auge da Roma republicana. Com isso, como dissemos, seria possível integrar não apenas os grupos sociais em conflito na capital, em que o domínio político dos *Optimates* estaria consagrado, mas também atrair para a romanidade o conjunto das populações italianas e as elites das demais regiões conquistadas.

Tal proposta identitária foi uma percepção nossa ao ler o texto, por isso não estamos afirmando que este foi o intuito de Cícero ao escrever o seu tratado, já que observamos anteriormente que a voz que fala é a de uma *persona* que representa o orador. Então, passemos aos pontos que compõem tal identidade.

⁸⁷ Grifo nosso

3.1.3.1 A filosofia é necessária ao homem

Sendo o estoicismo um sistema fundado sobre os princípios da natureza e da razão, há a integração de ambos na máxima de “viver de acordo com a natureza”. Dentro dessa prática unem-se a ética, a lógica e a física, uma adentrando o domínio da outra e convergindo para o ponto de vista da natureza e da razão. Como doutrina cosmopolita, o exercício para o bem viver é reconhecer-se como parte do Todo, elevando um eu à consciência cósmica, ou imergindo-se dentro da capacidade do cosmos, tentando ver todas as coisas dentro da perspectiva da Razão universal (HADOT, 2002, p. 135)

A prática da *virtus* é o que impedirá o homem de cair em desonra, a partir de sua prática, suportam-se as perturbações. O fundamento dessa uniformidade entre a prática das virtudes e o afastamento dos males, segundo a ética estoica, está na razão e na filosofia. Aqueles que fundamentam o suporte da dor na ambição e na glória não a suportam realmente, somente a aguentam, uma vez que o suporte só se dá facilmente pelo agir na razão, desta forma “nada, pois, pode ser uniforme que não parta de uma razão correta⁸⁸” (*Cic. Tusc.* 2. 65). A filosofia assume, assim, o caráter terapêutico – como nomeado por Feracine (2011) – dado que, ao longo do tratado ciceroniano, tudo aquilo que causa aflição à alma é colocado, aos moldes estoicos, como doença, “portanto, entreguemo-nos e ela [filosofia⁸⁹] para nos aperfeiçoarmos e consintamos em sermos curados. Pois, com esses males inatos, não podemos ser não só felizes, mas nem sequer saudáveis⁹⁰” (*Idem. Ibidem.* 4. 84). O domínio e a prática deste saber levam o homem não só à extirpação dos males, mas também, à sabedoria, já que ela contribui peculiarmente para o desenvolvimento humano.

Diante das adversidades enfrentadas pelos romanos neste período, a filosofia atua como alívio e conforto que surge no crepúsculo sombrio romano. É função de todos os cidadãos, estejam eles na vida pública ou não, empenhar-se pelo bem da República, assim,

⁸⁸ “nihil enim potest esse aequabile, quod non a certa ratione profisciscatur” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

⁸⁹ Grifo nosso

⁹⁰ “Demus igitur nos huic excolendos patiamurque nos sanari. His enim malis insidentibus non modo beati, sed ne sani quidem esse possumus”. (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

seu esforço seria promovido graças às reflexões filosóficas voltadas ao enobrecimento do cidadão ameaçado tragicamente pela situação em que o Estado romano se encontrava. Segundo Borges (2016, p. 25) a filosofia abarca a política, a ética, a oratória, a teologia e por ser tão completa ela oferece ao leitor/ouvinte as ferramentas para o enfrentamento, até por que “[...] cabe a nós colocá-la em evidência e estimulá-la, de modo que, se em algo fomos úteis aos nossos cidadãos na vida pública, o sejamos também fora dela, se pudermos⁹¹” (*Cic. Tusc.* 1.5). Cícero, agindo como consolador, comunicará a maneira de suportar os males utilizando-se dos que o fizeram de maneira sábia. No ofício consolatório é preciso mensurar qual é o remédio mais adequado a ser utilizado em cada circunstância: para as doenças morais o melhor é a filosofia, pois o objetivo é restaurar a soberania da razão. Silva (2007, p. 149) salienta que “a doutrina estoica das paixões estabelece que as perturbações da alma têm origem em uma idéia falsa sobre um objeto ou acontecimento, a consolação também se daria com o processo de persuasão de que o sofrimento teria origem em uma ideia falsa. Sobretudo na intensidade da tristeza ou no seu prolongamento”. Essa filosofia terapêutica e consolatória revela-se para quem se entrega ao cultivo dela. Contudo, seu encantamento está no desligamento de qualquer utilidade material, sua autenticidade reside em ser uma ação de cura espiritual.

Neoptólemo diz em Ênio: ‘é necessário filosofar para si mesmo, mas isso é para poucos; de fato não é totalmente agradável’. Eu, porém, Bruto, considero que me é realmente necessário filosofar; pois o que posso fazer de melhor, principalmente não fazendo nada? Mas, não para poucos, como disse aquele. Pois, em filosofia, é difícil serem poucas coisas conhecidas a quem não o seja ou a maioria ou a totalidade delas. Na verdade, poucas coisas não podem ser escolhidas senão dentre muitas, nem aquele que tiver assimilado poucas perseguirá com o mesmo esforço igualmente as demais⁹² (*Cic. Tusc.* 2.1).

A filosofia é, seguramente, o remédio do espírito. Seu auxílio deve ser obtido com todos os recursos e forças, não como nas doenças do corpo que deve ser buscado exteriormente, para que nós mesmos possamos nos tratar, se bem que foi dito o suficiente em Hortênsio, conforme julgo eu, a respeito de toda a filosofia, com quanta dedicação deve ela ser ambicionada e cultivada⁹³ (*Idem, ibidem.* 3.6).

⁹¹ “[...] quae inlustranda et excitanda nobis est, ut, si occupati profuimus aliquid civibus nostris, proximis etiam, si possumus, otiosi” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

⁹² Neoptolemus quidem apud Ennium ‘philosophare sibi’ ait ‘necesse esse, sed paucis; nam omnino haud placere’. Ego autem, Brute, necesse mihi quidem esse arbitro philosophare; nam quid possum, praesertim nihil agens, agere melius? Sed non paucis, ut ille. Difficile est enim in philosophia pauca esse ei nota cui non sint ut pleraque aut omnia. Nam nec pauca nisi e multis eligi possunt nec, qui pauca perceperit, nom idem reliqua eodem studio persequetur (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

⁹³ Est profecto animi medicina, philosophia; cuius auxilium non ut in corporis morbis petendum est foris, omnibusque opibus viribus, ut nosmet ipsi nobis mederi possimus, elaborandum est. Quamquam de universa philosophia, quanto opere et expectanda esset et colenda, satis, ut arbitror, dictum est in Hortensio (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

Partindo da visão estoica, vê-se que o dever da filosofia consiste em medicar a ignorância e o vício, tidos como enfermidades. O objetivo é atingir a saúde da alma, caracterizada por uma disposição interna própria de uma alma virtuosa e sábia, que se posiciona em consentimento com a ordem universal, regrada pelo destino. Nesse sentido, a realização de tal filosofia, exige uma espécie de disciplina do desejo, isto é, conformar os desejos à vontade da natureza universal, ao aceitar com alegria o curso dos eventos. Visto que a saúde a qual se visa é a do mundo, entendido como organismo que possui o homem como parte integrante de si, trata-se de harmonizar o desejo para colaborar com um projeto cósmico que ultrapassa e engloba o indivíduo. Conformando o desejo à ordem fixada pelo destino, supera-se a condição condenável de paixão, transmutando-a em vontade racional (SILVA, 2007, p. 150).

Cícero retomou a oratória como um potente modo de agir sobre a alma e conferiu grande valor à arte de consolar. Foi sobretudo nessa tradição que a filosofia se firmou, mais do que nunca, como arte de viver ou cuidado de si (SILVA, 2007, p. 148). Na tentativa de aproximar a filosofia do cidadão romano e de estimulá-lo à praticar e a produzir textos filosóficos o arpinate notabiliza a necessidade de produzir uma filosofia feita especialmente para os romanos, escrita em latim, uma vez que a filosofia era ensinada e pensada em grego. A produção filosófica é digna de dedicação especial e, por isso, o orador deixa claro que a escrita tem que se dar no momento de *otium* como uma atividade intelectual, um exercício de vida, e não para ocupar o tempo livre:

Assim que me desobriguei, finalmente dos trabalhos jurídicos e dos encargos no senado, totalmente ou em grande parte, voltei-me, Bruto, segundo teu conselho, especialmente àqueles estudos, conservados na mente, suspensos no tempo e interrompidos num longo intervalo, que reassumi, porque o interesse e o conhecimento de todas as artes que se referem ao modo correto de viver, são mantidos pela dedicação à sabedoria, que se denomina filosofia, julguei minha obrigação aclarar isso em latim, não porque não pudesse compreender a filosofia tanto pela língua grega como por seus mestres, mas porque meu pensamento sempre foi de que os nossos ou teriam descoberto tudo por si mesmos com mais sabedoria do que os gregos ou melhorado o que deles receberam⁹⁴ [...] (*Cic. Tusc.* 1.1).

⁹⁴ Cum defensionum laboribus senatoriisque muneribus aut omnino aut magna ex parte essem aliquando liberatus, rettuli me, Brute, te hortante maxime ad ea studia, quae retenta animo, remissa temporibus, longo intervallo intermissa revocavi, et cum omnium artium, quae ad rectam vivendi viam pertinerent, ratio et disciplina studio sapientiae, quae philosophia dicitur, contineretur, hoc mihi Latinis litteris inlustrandum putavi, non quia philosophia Graecis et litteris et doctoribus percipi non posset, sed meum semper iudicium fuit omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecus aut accepta ab illis fecisse meliora. (Tradução de Bruno Fregni Bassetto)

A escrita filosófica em latim, ainda que a base seja a filosofia grega, caracteriza a construção de uma identidade filosófica, visto que nesta adaptação a filosofia ganhou contornos práticos, onde a instrução sobre ações apropriadas, a partir de conselhos estoicos, adquiriu mais ênfase, como é o caso da ética aplicada estoica que se desenvolveu no período pré-imperial e imperial da escola (GILL, 2006, p. 44). Além disso, Cícero, em seus tratados, criou um vocabulário latino para os termos gregos, a fim de suscitar uma maior aproximação e um amplo entendimento. No proêmio das *tusculanae* (dos parágrafos 1 ao 5), o arpinate deixa claro que os romanos, apesar de terem recebido muito conhecimento dos gregos, são superiores a eles no caráter ético e intelectual, os antigos oradores são exemplos desta superioridade. Ainda que a oratória tenha sido desenvolvida em equivalência com os gregos, é a partir dela que se instaurará a filosofia:

[...] Pois, refere-se que Galba, o africano, e Lélío foram cultos; mas estudioso foi Catão⁹⁵, anterior a eles no tempo, e posteriormente Lépidio, Carbão e os Gracos, tão grandes ainda em nosso tempo, de modo que não se fica devendo muito ou menos nada aos gregos. A filosofia ficou no esquecimento até a época presente e não teve nenhum brilho nas letras latinas. Cabe a nós colocá-la em evidência e estimulá-la, de modo que, se em algo fomos úteis aos nossos cidadãos na vida pública, o sejamos também fora dela, se pudermos⁹⁶ (*Cic. Tusc.* 1. 5).

Não há o desejo de romper com as escolas gregas, contudo a filosofia como arte de viver não pode ser construída ou apresentada sem erudição (BORGES, 2016, p. 28). Para Cícero esse desenvolvimento só se dará na vinculação da filosofia à retórica, como se observa no final dos parágrafos 1 e 5, apresentados anteriormente. Ocupando a eloquência um local de destaque nas culturas grega e romana, os conhecimentos filosóficos também devem ser transmitidos de maneira elegante, utilizando-se dos recursos retóricos e com seus debates sendo feitos a partir de linguagem apurada “pois sempre considere perfeita aquela filosofia que possa se pronunciar, de modo completo e elegante, sobre os mais altos problemas; temos nos entregado a esse trabalho com tanta dedicação que já ousamos ter escolas à maneira dos

⁹⁵ Borges (2016, p. 29) esclarece que houve forte resistência à entrada da cultura helênica em Roma, principalmente à filosofia, por parte dos *patres*, os detentores da educação. Catão, o Velho, foi um dos que se antepuseram à filosofia. Catão considerou os filósofos gregos recém chegados a Roma homens perigosos e os mandou de volta para Atenas. Mesmo com o juízo feito por Catão, a educação romana foi modificada com a chegada do helenismo. Cipião, Lélío, Rufo e Catão, o Jovem, abriram as portas de Roma para a filosofia em uma época onde a crença nos *patres* e os valores morais oscilavam. Cícero afirma que não há produção filosófica latina anterior ao período em que ele produz, contudo, ele ignora a obra filosófica de Lucrécio o poema *De rerum natura*, obra que ele provavelmente conhecia.

⁹⁶ [...] nam Galbam Africanum Laelium doctos fuisse traditum est, studiosum autem eum, qui is aetate anteibat, Catonem, post vero Lepidum Carbonem Gracchos, inde ita magnos nostram ad aetatem, ut non multum aut nihil omnino Graecis cederetur. Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum; quae inlustranda et excitanda nobis est, ut, si occupati profuimus aliquid civibus nostris, proximis etiam, si possumus, otiosi (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

gregos⁹⁷” (*Cic. Tusc. 2.7*). Ainda que haja aqueles que não a proferem de maneira adequada dado que “pode, porém acontecer que alguém pense corretamente e não consiga expressar com elegância o que pensa; [...] alguém colocar por escrito seus pensamentos, mas não consiga ordená-los ou explicitá-los nem atrair o leitor por algum prazer⁹⁸” (*Idem, ibidem. 2.6*).

Não basta somente ser um intelectual é preciso cultivar o espírito para que dê resultados relevantes para si e para a sociedade, pois “nem todos os espíritos cultos produzem frutos⁹⁹” (*Idem, ibidem.2.13*). Esse cultivo é feito a partir da prática filosófica, mais especificamente do domínio da ética, que leva o espírito da disposição viciosa à disposição virtuosa, onde residem os frutos: “[...] o cultivo do espírito é a filosofia, que arranca os vícios pela raiz e prepara os espíritos para receber as sementes, nelas confia e, por assim dizer, as embrulha, para que, vigorosas, produzam frutos muito abundantes¹⁰⁰” (*Idem, ibidem.2.13*). Tudo isso é possível a partir do exercício da razão, pois ela tem por alvo dominar todos os movimentos inadequados da alma adquirindo, assim, autodomínio. A força da razão é o esforço, é a decisão, é a admoestação a si próprio, pois o sábio “ele mesmo se erguerá, se estimulará, se instruirá e se armará, de modo que resista à dor como a um inimigo. Quais são essas armas? Contentação, consolidação e diálogo íntimo consigo mesmo: ‘Tome cuidado com qualquer coisa desonrosa, langorosa e não viril¹⁰¹’” (*Idem, ibidem.2.51*). O sábio seguirá os preceitos da lei da natureza, que é uma dimensão universal e obrigatória, ela infunde na consciência e no comportamento do homem a predisposição agir moralmente segundo as suas normas, uma vez que “a noção não é confirmada por institutos ou por leis; mas, em qualquer assunto, o consenso de todos os povos deve levar em conta a lei da natureza¹⁰²” (*Idem, ibidem. 1.30*).

O objetivo da filosofia de Cícero é a busca pela verdade, entretanto, há dificuldades básicas nesta busca, uma vez que o ser humano é fraco em seus julgamentos e isso gera a falha de opinião. Numa visão estoica, tudo o que nos inquieta é resultado de nossa escolha, do

⁹⁷ “Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere in quam exercitationem ita nos studiose [operam] dedimus, ut iam etiam scholas Graecorum more habere auderemus” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

⁹⁸ “Fieri autem potest, ut recte quis sentiat et id quod sentit polite eloqui non possit; [...] itaque suos libros ipse legunt cum suis, nec quisquam attingit praeter eos, qui eander licentiam scribendi sibi permitti volunt” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

⁹⁹ “[...] animi non omnes culti fructum ferunt” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹⁰⁰ “[...] Cultura autem animi philosophia est; haec extrahit vitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat eis et, ut ita dicam, serit, quae adulta fructus uberrimus ferant” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto)..

¹⁰¹ “eriget ipse se, suscitabit, instruet, armabit, ut tamquam hosti sic obsistat dolori. Quae sunt ista arma? Contentio, confirmatio sermoque intimus, cum ipse secum: ‘Cave turpe quicquam, languidum, non virile’” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto)

¹⁰² “[...] non institutis opinio est confirmata, non legibus; omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

apego a uma ideia. Há também a oposição entre aquilo que depende de nós e aquilo que não depende. O que depende de nós é o presente, ocasião para a ação, a decisão e a liberdade (SILVA, 2011, p. 151). O ser humano é dotado de razão, no entanto não utiliza essa capacidade por desleixo. Essa busca é uma competência da razão e as emoções e perturbações não contribuem em nada para a edificação do indivíduo e para a discussão filosófica, por isso a necessidade de extirpá-las, como veremos nos tópicos a seguir.

3.1.3.2 A libertação do medo da morte e da dor

Dize, por favor: por acaso não te aterrorizam aqueles entes, o Cérbero de três cabeças junto aos infernos, o bramido do Cócito, a travessia do Aqueronte e Tântalo ‘alcançando a superfície da água com o queixo e morrendo de sede? [...] Sem dúvida receias isso tudo e por isso consideras a morte um mal sem remissão¹⁰³ (Cic. *Tusc.* 1.10).

Segundo Hadot (2002, p. 133), o estoico sempre age de maneira reservada: mesmo que ele tenha um propósito ou um plano, sabe que se concretizará somente se o destino permitir. Assim, aceitará o destino desejando aquilo que for propiciado por ele. Agindo o sábio de acordo com a lei da natureza e condicionando suas ações à avaliação racional, ele não sentirá medo, uma vez que essa emoção será rejeitada por ele. Segundo Valente (1984, p. 253) são duas as principais raízes do medo (*Metus / formido*¹⁰⁴) no homem: a morte e a dor. O orador deve falar sobre o medo em si, que coisa inconstante, fraca é, no entanto, muito benéfico falar com desprezo sobre as coisas que são objetos de medo.

O domínio do que é moral e do que é indiferente no estoicismo pode ser definido da seguinte maneira: o que é moral (bom ou ruim) depende de nós, no aspecto da intenção moral e do significado que é dado aos eventos, enquanto o indiferente independe desta ação, já que está ligado ao destino, à natureza ou aos outros indivíduos (HADOT, 2002, p. 133). Nem a morte nem a dor são males e ambos são inevitáveis, caso sejam necessárias para o agir virtuoso, “posto que, nada existe de mal depois da morte, porque nem sequer a morte é um mal, cuja oportunidade mais próximo está depois da morte, concedes que nessa oportunidade

¹⁰³ Dic quaeso: num te illa terrent, triceps apud íferos Cerberus, Cocyti fremitus, travectio Acherontis, ‘mento summam aquam attingens enectus siti Tantalus? [...] Haec fortasse metuis et idcirco mortem censes esse sempiternum malum” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹⁰⁴ Formido, termo elencado em 1.119, refere-se a um temor súbito, espanto – algo reforçado pela tradução ‘espantelhos’, do radical de ‘espanto’. Metus, por sua vez, refere-se a outro tipo de medo. Significa aqui o temor, ou seja, não se trata do horror súbito, do qual talvez não possamos nos livrar, mas, mais diretamente, a um temor constante e perturbador, porém silencioso. É para este temor (metus) que Cícero propõe encontrar um remédio ou alívio. Para o autor, viver sem o temor, ou seja, viver sem o medo da morte (metus) significa viver com o ‘espírito tranquilo’ (Cf. BORGES, 2016, p. 19).

nada de mal existe: assim, não é um mal nem sequer o ter de morrer [...]”¹⁰⁵” (Cic. *Tusc.* 1. 16). O único mal existente é o vício, fonte da total infelicidade. A preocupação com esses medos pode levar o indivíduo às paixões que corrompem a alma, por isso é preciso seguir a natureza sem esses obstáculos, afinal, “nós que vivemos, já que a morte nos é inevitável, por ventura não somos míseros? Que satisfação, pois, pode haver na vida, quando dia e noite é preciso pensar que logo, logo se há de morrer¹⁰⁶?” (*Idem, ibidem.* 1.14). Esse tipo de conduta é própria do insensato, pois agirá de acordo com sua racionalidade teórica, ou seja, a racionalidade de nossa teorização, das nossas crenças e conhecimentos, independente de qualquer aplicação prática que ela possa vir a ter (BRENNAN, 2010, p. 89). O medo da morte é o medo de algo que acontecerá no futuro, como ressalta Hadot (1995, p. 294) “o passado e o futuro não dependem de nosso poder: eles representam somente penas e prazeres imaginários. Não é uma recusa do pensamento do passado ou do futuro, mas, mais uma vez, das paixões desencadeadas por este pensamento, as vãs esperanças e a nostalgia”. Como colocado anteriormente, sua concretização está condicionada ao destino, aceitar esse destino é tomar uma postura diferente a respeito da vida. Ver todos esses acontecimentos como resultados do destino ajuda-nos a compreender que a aflição é algo desnecessário, assim, “você morrerá tendo feito todas as coisas que esteve desde sempre destinado a fazer, e nada mais. Morrerá feliz, porque morrerá como sábio virtuoso – se estiver destinado a se tornar sábio. Ou morrerá como não sábio infeliz, vil e confuso, se tal for seu destino” (BRENNAN, 2010, p. 232).

A morte não é algo bom ou mau, ela é um indiferente demovido, nada que afete a prática virtuosa. Hadot (2002, p. 134) explicita que

[...] A indiferença consiste em não fazer diferenças, mas em querer igualmente e igualmente amar tudo o que é desejado pelo Destino. Podemos, no entanto, perguntar como o estoico pode se orientar na vida se tudo o que estiver fora da intenção moral for indiferente. [...] É aqui que entra uma parte essencial da doutrina moral estoica: a teoria dos ‘deveres’ (em oposição ao dever em geral) ou das “ações apropriadas”. [...] Essa teoria de deveres ou ações apropriadas permite que os filósofos se orientem na incerteza da vida cotidiana propondo escolhas prováveis que nossa razão pode aprovar, embora nunca esteja absolutamente certo que esteja agindo corretamente. O que conta, afinal de contas, não é o resultado de nossas ações, pois isso é sempre incerto; nem é eficaz. Em vez disso, é a intenção de fazer o bem.¹⁰⁷

¹⁰⁵ “Quia, quoniam post mortem Mali nihil est, ne mors quidem est malum, cui proximum tempus est post mortem, in quo Mali nihil esse concedis: ita ne moriendum quidem esse malum est [...]” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹⁰⁶ “Qui vivimus, cum moriendum sit, nonne miseri sumus? Quae enim potest in vita esse iucunditas, cum dies et noctes cogitandum sit iam iamque esse moriendum?” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹⁰⁷ [...] Indifference consists in making no differences, but in equally wanting and even equally loving everything that is willed by Fate. We may well ask, however, how the Stoic can orient himself in life if everything outside of moral intention is indifferent. [...] This is where an essential part of Stoic moral doctrine steps in: the theory of ‘duties’ (as opposed to duty in general), or of ‘appropriate actions’. [...] This theory of duties or appropriate

É nesta orientação do sábio pela razão que a morte poderá, muitas vezes, ser o canal para evitar que ele caia nos vícios, a fim de trocar o verdadeiro mal pelo mero indiferente da morte. Assim, mesmo após a morte, o sábio permanecerá virtuoso. Esta escolha do sábio será guiada pela razão, através do critério de seleção e rejeição, o que o levará a classificar uma ação como adequada ou não. Embora não haja no homem o impulso natural para que se envolva em atos inadequados, como o suicídio, quando a razão reta o dita ela se faz uma com a natureza divina, o que se encaixa em um projeto ético e, ainda assim, não caracteriza o ato de suicidar-se como um mal (SCHOFIELD, 2006, p. 273). Cícero utiliza a sua própria trajetória como exemplo, lamentando a sorte dos deuses não terem permitido que ele morresse no auge da sua virtuosidade:

Muitos fatos oportunos para a morte aconteceram a mim mesmo. Prouvesse aos deuses que eu a ela tivesse sucumbido! Pois já nada era acrescentado, as atividades da vida estavam no auge, as guerras ficavam atrás com o destino. Por isso, se a própria razão não obtiver o suficiente para que possamos ser indiferentes à morte, pelo menos que a vida percorrida consiga que pareçamos ter vivido bastante e por cima¹⁰⁸ (*Cic. Tusc.* 1.109).

Ao invés de categorizar como bondade ou maldade os indiferentes, os sábios atribuem a bondade à virtude e a maldade ao vício. À vista disso, evitar um vício futuro é chamado não mais de medo, mas de cautela (BRENNAN, 2006, p. 300). São sábios também aqueles que praticam a virtude da fortaleza e entregam suas vidas por amor à sua nação, “de fato, as mortes honrosas afrontadas pela pátria costumam ser consideradas pelos retores não só gloriosas como também felizes¹⁰⁹” (*Cic. Tusc.* 1.116). Muitas personalidades ilustres, gregas e romanas, encontraram satisfação em morrer, pois alcançaram liberdade para as amarras que os limitavam aqui na terra. Esses mantiveram, mesmo após a morte, o reconhecimento por seus feitos virtuosos:

Catão deixou esta vida de tal modo que se sentia feliz por ter alcançado um motivo para morrer. Na verdade, aquele deus¹¹⁰ influente em nós proíbe que nós emigremos daqui sem sua permissão; mas quando o próprio deus tiver dado um motivo justo, antes a Sócrates e depois a Catão, frequentemente a

actions allows philosophers to orient themselves in the uncertainty of everyday life by proposing probable choices which our reason can approve, although it is never absolutely certain that it is acting correctly. What counts, after all, is not the result of our actions, for this is always uncertain; nor is it effectiveness. Instead, it is the intention of doing good.

¹⁰⁸ Multa mihi ipsi ad mortem tempestiva fuerunt. Quam utinam potuissem obire! Nihil enim iam acquirebatur, cumulata erant officia vitae, cum fortuna bella restabant. Quare si ipsa ratio minus perficiet, ut mortem neglegere possimus, at vita acta perficiat, ut satis superque vixisse videamur (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹⁰⁹ “Clarae vero mortes pro pátria appetitae non solum gloriosae rhetoribus, sed etiam beatae videri solent” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹¹⁰ Segundo os estoicos, deus está em todas as coisas. Nos homens esta partícula de deus recebe o nome de logos (razão).

muitos, nem aquele homem sábio, o Divo Fídio, passou alegre destas trevas para aquela luz, ainda que não rompesse as amarras da prisão – pois as leis proibem – mas partiu, assim, chamado e solto por deus como por um magistrado ou por algum outro poder legítimo. Pois toda a vida dos filósofos, como diz o mesmo, é uma cuidadosa preparação para a morte¹¹¹ (*Idem, ibidem*. 1.74).

Borges (2016, p. 55) ressalta que a alma desses que morrem na virtude segue em direção ao ponto mais alto do céu¹¹² continuam a viver após a morte. Ao abandonar o corpo ela pode se dissipar ou permanecer. Cícero não leva em consideração as questões sobre a doutrina da alma dos estoicos: para eles, a alma se destrói em algum momento, seja logo depois que abandona o corpo, seja na conflagração final de Crisipo. Excetuam-se aqui Panécio e Possidônio que não defendem a tese da conflagração universal, mas, antes, que o mundo é eterno e indestrutível. Já no diálogo de Cícero existem apenas duas possibilidades: ou a alma se destrói após a morte, ou ela permanece para a eternidade (BORGES, 2016, p. 55). Livre dos cuidados do corpo “sem dúvida seremos felizes, quando, abandonados os corpos, estaremos livres das paixões e das rivalidades¹¹³” (*Cic. Tusc.* 1.44) e entraremos na companhia dos deuses onde se pode consagrar à contemplação do belo. Dessa forma, segundo Valente (1984, p. 256), “por parte da morte, não há, pois, nenhum motivo para que nos deixemos dominar pelo medo”. Entretanto, assim como a alma do sábio tem o seu destino, a do não-sábio também tem o seu. Dois são os caminhos para essas almas:

[...] existem dois caminhos e um andamento duplo para os espíritos que deixam o corpo: pois os que se tivessem contaminado com os vícios humanos e se tivessem dado inteiramente à devassidão, cegados por eles, ou se tivessem manchado pelos vícios pessoais e pela desonra, ou tivessem tramado fraudes imperdoáveis para prejudicar o Estado, para esses há certo caminho transviado, separado do convívio dos deuses; aqueles, porém, que se tivessem conservado íntegros e puros e para quem tivesse sido mínima a influência perniciosa dos corpos e sempre se afastaram dela e tivessem imitado a vida dos deuses, estando nos corpos humanos, para esses está aberta a volta fácil àqueles dos quais haviam saído¹¹⁴ (*Cic. Tusc.* 1.72).

¹¹¹ Cato autem sic abiit e vita, ut causam moriendi nactum se esse gauderet, vetat enim dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare; cum vero causam iustam deus ipse dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni, saepe multis, ne ille me dius fidus vir sapiens laetus ex his tenebris inn lucem illam excesserit, nec tamen ille vincla carceris ruperit – leges enim vetant –, sed tamquam a magistratu aut ab aliqua potestate legitima, sic a deo evocatus atque emissus exierit. Tota enim philosophorum vita, ut ait idem, commentatio mortis est (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹¹² Ele identifica essa descrição com o céu estoico, denominando como um ar puro e o fogo como um éter ardente. Em relação a estes haveria no céu uma mistura entre o ar puro e o éter ardente que ainda não tem a nitidez e o ardor dos fogos do sol. Neste lugar os estoicos também colocavam a lua (BORGES, 2016, p. 55).

¹¹³ “profecto beati erimus, cum corporibus relictis et cupiditatum et aemulationem erimus expertes” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹¹⁴ Ita enim censebat itaque disseruit, duas esse vias duplicesque cursus animorum e corpore excedentium: nam qui se humanis vitiiis contaminavissent et se totós libidinibus dedissent, quibus caecati vel domesticis vitiiis atque flagitiis se inquinavissent vel, re publica violanda, fraudes inexpiabiles concepissent, iis devium quoddam iter esse, seclusum a concilio deorum; qui autem se íntegros catosque servavissent, quibusque fuisset mínima cum

O medo é uma emoção que leva o indivíduo à irracionalidade. Ter medo da própria morte ou a de um ente querido ou ter medo de sentir dor física é próprio daqueles que não empregam a razão e vêem mais utilidade em servir-se das emoções (GRAVER, 2002, p. 59). Somente os insensatos têm sentimentos, por isso, a maior parte dos impulsos são sentimentais, atribuindo a algo como a morte e a dor o patamar de um mal. Note-se que sentir medo ou dor é uma opinião fraca ou consentimento com a impressão não cataléptica que indica que ambas sejam males ou coisas ruins (BRENNAN, 2013, p. 100). Como avalia Brennan (2013, p. 101), “o sábio jamais opina, e ter uma opinião é sempre uma forma de irracionalidade de um modo ou de outro. Ou se está consentindo à forma equivocada de impressão (uma potencialmente falsa ou enganosa) ou se está consentindo a uma disposição fraca e instável”.

A dor pode parecer realmente uma infelicidade e infelizes aqueles que a suportam. Contudo, a dor, assim como a morte não é um mal¹¹⁵, ainda que grandes filósofos, poetas e heróis tenham visto nela o maior dos males, como é o caso de Hércules na busca pela imortalidade através da morte, diz ele:

Oh! Muitas coisas terríveis de se dizer, muitas dolorosas de se aguentar que inteiramente suportei derramadas no corpo e no espírito! Nem o terror implacável de Juno para comigo nem o triste Euristeu suportou mal tão grande, quanto certa tresloucada dada à luz pelo ‘parto’ de Eneu. [...] Os povos chorarão nossos infortúnios. Ai! Ninguém viu que emito pelos lábios uma lamentação lânguida, que, em gemidos, prefiro a qualquer outra! Sucumbe a abatida coragem efeminada. Aproxima-te, filho, mantém-te junto a mim, contempla o deplorável corpo dilacerado e eviscerado do pai! Vede todos e também tu, pai dos deuses, lança em mim, imploro-te, as forças cintilantes do raio! Agora, agora os turbilhões arrasadores das dores martirizam, agora o ardume se intensifica lentamente¹¹⁶ [...] (Cic. *Tusc.* 2.20-21).

corporibus contagio seseque ab is semper sevocavissent essentque in corporibus humanis vitam imitati deorum, iis ad illos a quibus essent profecti reditum facilem patere (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹¹⁵ Para Zenão, a dor não pertence à esfera da moralidade: ela não pode ser chamada um mal mais do que o prazer um bem. Apesar disso, ela é contrária às inclinações do ser: é uma dessas coisas que uma escolha razoável deve rejeitar, da mesma forma que se devem preferir as coisas úteis à conservação do ser. Ele permanece na ambiguidade da palavra “mal”, sob o pretexto de que só o mal é mal absoluto, recusa a chamar de mal o mal físico, negando apenas que a dor seja um mal. Cícero acolhe, pois o ponto de partida dos silogismos estoicos: só é absolutamente mau o desonesto e, conseqüentemente, não faz do mal físico um mal moral. Todavia quer que se combata a dor, como se fosse uma coisa má. O importante a se considerar é que o mal físico gera o mal moral, não pelo fato de ser suportado, mas pelo fato de a alma abandonar-se à representação da dor, quando o mal que teria podido motivá-la ou já não existe, como no caso da tristeza, ou ainda não existe, como no caso do temor. (Cf. VALENTE, 1984, p. 258)

¹¹⁶ O multa dictu gravia, perpessu áspera, quae corpore exanclata atque animo pertuli! Nec mihi iunonis terror implacabilis nec tantum invexit tristis Eurystheus Mali, quantum una vaecors Oenei partu edita. [...] Gentes nostras flebunt misérias. Heu! Virginalem me ore ploratum edere, quem vidit Nemo ulli ingemescentem malo! Ecfeminata virtus adflicta occidit. Accede, nate, adsiste, miserandum aspice evisceratum corpus laceratum patris! Videte, cuncti, tuque, caelestum sator, iace, obsecro, in me vim coruscum fulminis! Nunc, nunc dolorum anxiferi torquent vértices, nunc serpit ardor [...] (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

A dor de Hércules não nos estimula a desprezar tal sofrimento. A atitude covarde do semideus é desaprovável, uma vez que mostra o amolecimento de sua alma vindo da sua entrega e de suas lamentações sobre a dor, já que “[...] nem se deve tanto questionar se a dor é um mal, quanto deve o espírito ser fortalecido para suportar a dor¹¹⁷ (*Idem, ibidem. 2.28*)”. Para o sábio não há enganos, deslizos e acasos, pois ele está de acordo com a natureza sempre presente e universal, é ela quem sustenta o domínio da virtude, “seja quem for se fundamenta em uma só virtude, para viver realmente de modo feliz; de fato, porém, a dor deve ser repelida’. Por quê? ‘É desagradável, contra a natureza, dificilmente suportável, triste e dura¹¹⁸” (*Idem, ibidem. 2.29*). A visão da virtude leva-nos a pensar na fragilidade humana que se evidencia nos seus medos, nos erros, nas culpas, dado que isso denota a incorfomidade com a natureza. A *práxis* virtuosa suprime todas as atitudes irracionais:

[...] Pois, enquanto te parecer desonroso e indigno de um homem gemer, lastimar, lamentar-se, ser quebrado e enfraquecido pela dor, enquanto que se fizerem presentes a honestidade, a dignidade e o decoro, e tu te conteras considerando atentamente essas coisas, com certeza a dor cederá à virtude e se enfraquecerá pela determinação do espírito. Pois, ou não é nenhuma virtude ou toda dor deve ser desprezada. Acaso queres que haja prudência, sem a qual nenhuma virtude pode sequer ser entendida? O que então? Ela consentirá que faças alguma coisa sem que nada aproveites e te esforces em vão, por ventura a temperança permitirá que faças algo sem moderação, por acaso a justiça empreendida poderia ser cultivada por um homem que, por causa da violência da dor, a proclama, trai os confidentes e abandona muitas obrigações¹¹⁹? (*Idem, ibidem. 2.31*).

Todas as virtudes se inter-relacionam, de modo que qualquer um que tenha uma virtude, necessariamente tem todas as outras. A virtude deve bastar para a felicidade¹²⁰, uma vez que a felicidade do sábio deve ser completamente imune aos vícios, o único e verdadeiro mal. Acautelado com as armas apropriadas, o homem combaterá as emoções que abalam a sua alma, ainda que “a dor atormente ou até perfure; se estiveres sem roupa, dá-lhe a garganta, se, ao contrário, estiveres revestido com as ‘armas de Vulcano’, isto é, de coragem, resiste. Pois,

¹¹⁷ “[...] nec tam quaerendum est dolor malumne sit, quam firmandus animus ad dolorem ferendum” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹¹⁸ [...] “ad beate quidem vivendum, quod est in una virtute positum; sed est tamen reiiciendum’. Cur? ‘Asperum est, contra naturam, difficile perpessu, triste, durum” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹¹⁹ [...] Nam dum tibi turpe nec dignum viro videbitur gemere, eiulare, lamentari, frangi, debilitari dolore, dum honestas, dum dignitas, dum decus aderit, tuque in ea intuens te continebis, cedet profecto virtuti dolor et animi inductione languescet. Aut enim nulla virtus esta ut contemnendus omnis dolor. Prudentiamne vis esse, sine qua ne intellegi quidem ulla virtus potest? Quid ergo? Ea patietur te quicquam facere nihil proficientem et frustra laborantem, na temperantia sinet te inmoderate facere quicquam, na coli iustitia poterit ab homine propter vim doloris enuntiant commisa, prodente cōscios, multa officia reliquente? (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹²⁰ O estoico Antíoco negava que a virtude fosse suficiente para a felicidade; a dor lascinante ou a miséria abjeta são verdadeiramente coisas ruins que impedem suas vítimas de ser felizes, não importa quão virtuosas venham a ser. Uma vez que nossa natureza inclui tanto o corpo quanto a alma, assim também o nosso *telos* deve incluir sejam os bens do corpo, sejam os bens da alma. (Cf. BRENNAN, 2013, p. 128)

se não fizerdes desse modo, essa guardadora da dignidade te deixará e abandonará¹²¹” (*Idem, ibidem*. 2.34). A virtude proposta vai muito além da coragem física, a *magnitudo*, que é constituída por um “ideal de virilidade, de glória, de virtude, ideal de altas ambições e de altos feitos e, bem entendido, ideal de grandes e nobres ações, realizadas ao serviço da pátria” (VALENTE, 1984, p. 259).

O agir na fortaleza inclui também suportar as dores físicas ocasionadas por problemas de saúde, o que é algo indiferente para o *telos* da pessoa, contudo, deve-se buscar a saúde, não como um bem, mas como uma ação adequada – o *kathêkon* – visto que ela concorda com a natureza do indivíduo e com a natureza universal (BRENNAN, 2013, p. 174). Muitos são os exemplos de coragem dentre os romanos que mostram que a dor não pode prevalecer quando a alma do homem está tomada pelas virtudes:

[...] Caio Mário, homem do campo, mas inteiramente homem, quando era operado, de início proibiu, como disse anteriormente, que fosse amarrado, e não há notícia de que alguém tenha sido operado sem ser amarrado antes de Mário. Portanto, por que não os outros posteriormente? O exemplo teve força. Não vês desse modo que se trata de um mal de opinião, não da natureza? E mesmo assim Mário mostrou igualmente que a mordida da dor foi terrível; não ofereceu, porém, a outra perna. Assim, tanto suportou a dor como homem como não quis suportar outra maior sem necessidade. Tudo reside, portanto, nisso: que dê a ordem a ti mesmo. Mas mostrei qual seria o tipo de ordem; e essa decisão, que de paciência, que de coragem e que de grandeza de alma seja muito digna, não apenas contém a alma, mas também torna a dor mais suave, não sei de que forma¹²² (*Cic. Tusc.* 2.53).

Mas que te parece dos gladiadores aos quais foi conferido aquele antigo consulado pela vitória dos mortais dignos do Olimpo? Homens perdidos ou bárbaros que suportam tamanhos golpes! De modo que os que foram bem formados preferem receber os golpes que evitá-los com desonra! Quão frequentemente é evidente que nada mais preferem do que satisfazer ao senhor ou ao povo! Mesmo coberto de feridas deixam ir aos senhores, a fim de perguntarem o que querem: se estão satisfeitos, querem cair mortos [...]. Mas a coragem é própria sobretudo do homem, cujas funções máximas são duas: o menosprezo da morte e o desprezo da dor. Por conseguinte, essas devem ser exercidas, se possuidores da virtude, ou antes se quisermos ser homens, porque o nome *virtus* foi emprestado de vir. Talvez perguntarás de que modo, e o fazes corretamente; pois a filosofia proporciona tal remédio¹²³. (*Idem, ibidem*. 2.41/43)

¹²¹ “Pungit dolor, vel fodiat sane; si nudus es, da iugulum; sin tectus ‘vulcaniis armis’, id est fortitudine, resiste; haec enim te, nisi ita fácies, custos dignitates reliquent et deseret” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹²² C. Marius, rusticanus vir, sed plane vir, cum seicaretur, ut supra dixi, principio vetuit se alligari, nec quisquam ante Marium solutus dicitur esse sectus. Cur ergo postea alii? Valuit auctoritas. Videsne igitur opiniones esse, non naturae malum? Et tamen fuisse acrem morsum doloris idem Marius ostendit; crus enim alterum non praebuit. Ita et tulit dolorem ut vir, et ut homo maiorem ferre sine causa necessaria noluit. Totum igitur in eo est, ut tibi imperes. Ostendi autem, quod esset imperandi genus; atque haec cogitatio, quid patientia, quid fortitudine, quid magnitudine animi dignissimum sit, non solum animam comprimit, sed ipsum etiam dolorem nescio quo pacto mitiorem facit (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹²³ Sed quid hos quibus Olympiorum victoria consulatus ille antiquus videtur? Gladiatores, aut perditii homines aut barbari, quas plagas perferunt! Quo modo illi, qui bene instituti sunt, accipere plagam malunt quam turpiter

A prática do exercício meditativo e imaginativo da antecipação das dificuldades e sofrimentos prepara o espírito para os golpes do Destino, porque permite o cálculo dos seus ataques com antecedência, tornando até mesmo as coisas mais dolorosas previsíveis (HADOT, 2002, p. 137). A alma se apoia nesse combate contra a dor. Como visto nos homens de coragem, adquire-se autodomínio seja por meios externos seja incentivando-se a si próprio. A razão é o esforço, a decisão “desse modo dará ordens àquela parte inferior [...] ele mesmo se erguerá, se estimulará, se instruirá e se amará, de modo que resista à dor como a um inimigo¹²⁴ [...]” (*Cic. Tusc. 2.51*). A fortaleza não necessita de reconhecimento por parte de alguém e é praticada por ela mesma. O forte basta a si para ser feliz: não esconde seus feitos, mas o palco de sua dignidade é a sua própria consciência.

3.1.3.3. O caminho para a vida feliz: o alívio das aflições e das perturbações da alma

Sendo o vício o único mal para os estoicos e, portanto, maior que a dor, somente a prática do único bem, a virtude, neste caso a coragem, impede que o homem caia em desonra. O alcance da fortaleza da pessoa sábia frente às oscilações da fortuna depende da reação precisa ao que se apresenta, isso se dá pelo assentimento correto às representações e a abordagem com a qual se tratará oscilações como a dor:

A posição de Crisipo, na verdade, é muito consistente para a ocasião de uma dor complicada. Grande empreitada é demonstrar ao sofredor que ele também sofre por sua própria decisão, porque julga que assim convém fazer. Seguramente, portanto, é preciso ver que tratamento cada um pode receber, como nos processos nem sempre utilizamos a mesma postura – pois é assim que denominamos as espécies de debate judicial – mas às adaptamos à ocasião, à natureza do debate e à pessoa, do mesmo modo se deve fazer ao aliviar a dor¹²⁵ (*Cic. Tusc. 3.79*).

vitare! Quam saepe apparet nihil eos malle quam vem domino satis facere vel populo! Mittunt etiam vulneribus confecti ad dominós qui quaerant quid velint; si satis eis factum sit, se velle decumbere [...]. Viri autem própria máxime est fortitudo, cuius munera duo sunt máxima, mortis dolorisque contemptio. Utendum est igitur his, si virtutis compotes, vel potius si viri volumus esse, quoniam a viris virtus nomen est mutuata. Quaeres fortasse quo modo, et recte; talem enim medicinam philosophia profitetur (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹²⁴ “sic illi parti imperabit inferiori, ut iustus parens probis filiis; nutu, quod volet, conficiet, nullo labore, nulla moléstia; eriget ipse se, suscitabit, instruet, armabit, ut tamquam hosti sic obsistat dolori [...] (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹²⁵ Chrysippi ad veritatem firmissima est, ad tempus aegritudinis difficilis. magnum opus est probare maerenti illum suo iudicio et, quod se ita putet oportere facere, maerere. Nimirum igitur, ut in causis non semper utimur eodem statu—sic enim appellamus controversiarum genera—, sed ad tempus, ad controversiae naturam, ad personam accommodamus, sic in aegritudine lenienda, quam quisque curationem recipere possit, videndum est (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

A dor é uma paixão e deve ser vista como tal, ela não é um vício e por isso é passível de tolerância para a manutenção da vida feliz. Essa tolerância é assegurada tendo em vista o domínio por parte da razão sobre a parte desprovida dela, para que não gere o temor, a tristeza, a compaixão e as outras paixões, impedindo que o homem caia em desonra. Dessa forma, tem-se força para suportar as outras perturbações proporcionando uma constância fundamentada na razão e na filosofia e não nas glórias alcançadas:

Há no espírito de todos, como que por natureza, algo fraco, abandonado, humilde, de algum modo insensível e inativo. Se não houvesse mais nada, nada seria mais aviltante do que o homem; mas está disponível a razão, senhora e rainha de tudo, que, indulgente por si mesma e mais avançada, se torna a virtude perfeita. Assim que essa dê uma ordem àquela parte do espírito que deve obedecer, isso deve ser considerado pelo homem¹²⁶ (*Idem, ibidem. 2.47*).

O sábio está livre das aflições (*aegritudo*), uma espécie de abatimento que perturba e deixa a alma doente. Nas palavras de Long (2008, p. 580) “para colocar de outra forma, o sábio estoico não está sujeito nem ao prazer apaixonado nem ao desejo apaixonado, nem ao sofrimento ou ao medo. Sua disposição racional é completamente equável¹²⁷”. Cícero definiu a esta força, a aflição, um caráter horrível, pois ela arrasta ao esmorecimento, à tortura, à prostração, ao abatimento, ao desespero “[...] o definhamento, a tortura, a aflição e a fealdade; dilacera e dissipa o espírito e o destrói completamente. Se não nos despojarmos dela, como também não a descartarmos, não podemos nos livrar da miséria¹²⁸” (*Cic. Tusc. 3.27*). Mas, em que consiste a tristeza? Ela é uma emoção presente, uma suposição débil ainda viva na memória que sempre se renova, podendo estar relacionada com um acontecimento antigo, “assim, pois, toda causa está na suposição, não só da enfermidade mas também de todas as outras perturbações, que são de quatro¹²⁹ tipos com muitos subtipos¹³⁰” (*Idem, ibidem. 3.24*). As suposições ou opiniões são o motor das paixões da alma. As nossas opiniões são coisas que dependem de nós, desta forma, os estados passionais também estão sob nosso controle. O estoicismo estabelece uma terapia filosófica para alcançar o estado de imperturbabilidade da

¹²⁶ Est in animis omnium fere natura molle quiddam, demissum, humile, enervatum quodam modo et languidum. Si nihil esset aliud, nihil esset homine deformius; sed presto et domina omnium et regina ratio, quae conixa per se et progressa longius fit perfecta virtus. Haec ut imperet illi parti animi quae oboedire debet, id videndum est viro (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹²⁷ “To put this another way, the Stoic sage is subject neither to passionate pleasure and passionate desire, nor to distress and fear. His rational disposition is completely equable”.

¹²⁸ “[...] tabem cruciatum ad afflictationem foeditatem, lacerat exest animum planeque conficit. Hanc nisi exuimus sic ut abiciamus, miseria carere non possumus” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹²⁹ Cícero se refere aos quatro tipos de paixões organizadas pelos estoicos, elas são: a dor, o medo, o desejo e o prazer (Cf. p. 38).

¹³⁰ “Est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum, quae sunt genere quattuor, partibus plures” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

alma, a *ataraxia*. Uma vez que as paixões/suposições estão em nosso poder, é nossa responsabilidade o nosso próprio bem-estar:

Mas avaliam que todas as perturbações se fazem por decisão ou por suposição. Por isso [os estoicos¹³¹] as definem de modo mas conciso, para que se compreenda não só o quanto sejam irregulares, como também o quanto estejam sob nosso poder. Logo, a dor é a suposição atual de um mal presente, em que parece ser correto ao espírito perder-se ou retrair-se; a alegria é a sugestão atual de um bem presente, em que parece ser correto se manifestar; o medo, a sugestão de impedir o mal, que parece ser intolerável; o prazer, a sugestão de um bem vindouro, que exista, pela experiência, perto e já no momento¹³² (*Idem, ibidem.4.14*).

Valente (1984, p. 243) ressalta que Zenão sabia que mesmo os males passados exerciam, ainda por certo tempo a sua influência sobre a vida emotiva, às vezes até por muito tempo e Cícero faz referência a essa constância da tristeza, contudo salienta também a ação suavizante do tempo sobre a emotividade permitindo que a razão se separe da emoção, proporcionando a serenidade e o domínio de si:

A essa delimitação é corretamente acrescentado por Zenão que aquela suposição do mal presente seja recente. Explicam, porém, essa palavra de tal modo, que querem ser recente não apenas o que tenha acontecido um pouco antes, mas durante o tempo em que aquela certa força tenha estado no mal suposto, contanto que seja vigorosa e que tenha algum verdor; seja dita recente durante esse tempo¹³³ (*Cic. Tusc. 3.75*).

E realmente a mim também parece que o mesmo pode acontecer aos que se previnem com antecedência, porque aqueles para os quais o tempo é remédio, a não ser que alguma causa os cure, compreendido aquilo que contém o problema, a própria natureza os livra daquele mal, que seja imaginado como o maior possível, mas de forma alguma será tão grande que possa arruinar uma vida feliz¹³⁴ (*Idem, ibidem. 3. 58*).

No plano da consolação, é difícil fazer admitir ao que sofre que o seu juízo é errado, é ainda mais difícil consolar por iniciativa própria aquele que se julga obrigado a sofrer (VALENTE, 1984, p. 248). Todos os sofrimentos têm como resultado a aflição e nisso se incluem também a morte e a dor “e isso é de fato evidente, tanto que a enfermidade existe,

¹³¹ Grifo nosso

¹³² Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri etó opinione. itaque eas definiunt pressius, ut intellegatur, non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate. est ergo aegritudo opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur, laetitia opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur, metus opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur, libido opinio venturi boni, quod sit ex usu iam praesens esse atque adesse (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹³³ Additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens. Hoc autem verbum sic interpretantur, ut non tantum illud recens esse velint, quod paulo ante acciderit, sed quam diu in illo opinato malo vis quaedam insit, ut vigeat et habeat quandam viriditatem quam diu appelletur recens (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹³⁴ Et mihi quidem videtur idem fere accidere is qui ante meditantur, quod is quibus medetur dies, nisi quod ratio quaedam sanat illos, hos ipsa natura intellecto eo quod rem continet, illud malum, quod opinatum sit esse maximum, nequaquam esse tantum, ut vitam beatam possit evertere (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

quando é vista como algo tal que pareça que algum grande mal está presente e ameaça¹³⁵”. Todo esse processo de aflição presente que é amenizado com o tempo, mas que é rememorado em outros momentos da vida assemelha-se ao trabalho de luto e à tristeza após o seu fim. Assim, a aflição é apresentada de maneira empírica, como um sentimento experimentado, e normativo, como uma perturbação da alma. O seguimento da natureza, aliado ao tempo, traz o consentimento e afasta a tristeza agindo como um remédio contra as tribulações físicas e psíquicas, que são experiências humanas, das quais é possível se afastar:

Pois não estão em nosso poder o disfarce ou o esquecimento quando essas coisas nos atormentam: dilaceram, afligem, destroem o entusiasmo, usam o fogo e não deixam respirar. E tu mandas esquecer, porque é contra a natureza, tu que afastas com violência a ajuda, que foi dada pela natureza, para uma dor crônica? Trata-se realmente de um remédio tardio, mas sem dúvida valioso, que o longo período e os dias trazem. Mandas que eu pense nas coisas boas e que esqueça os males¹³⁶ (*Cic. Tusc. 3.35*).

Destarte, não é preciso que o agente olhe para fora de sua própria razão para encontrar as bases éticas para a libertação dos sofrimentos, “trabalho grande e difícil, quem o nega? Mas o que é excelente que não seja igualmente difícil? Todavia, a filosofia promete que o realizará e nós agora recebamos o tratamento dela¹³⁷” (*Idem, ibidem.3.84*). O que importa para a ação da virtude não é que o impulso de hoje seja consistente com o impulso de amanhã, mas que os impulsos em cada ocasião estejam em conformidade e de acordo com os impulsos de Zeus (BRENNAN, 2010, p. 144).

Os exemplos de tristeza, seja pela morte, pela dor ou pela falta de sabedoria provam que o indivíduo se entrega ao sofrimento porque julga que deve agir dessa maneira: “fazem todas essas coisas no sofrimento, julgando-as corretas, verdadeiras e condizentes [...] Quando se obteve a própria cessação do sofrimento e se compreendeu que nada se alcança com o sofrer, por acaso a situação não esclarece que tudo aquilo foi voluntário¹³⁸?” (*Cic. Tusc. 3.64*). O cultivo da doença/aflição corporal, caso não seja estirpada, muitas vezes leva às

¹³⁵ “Atque hoc quidem perspicuum est, tum aegritudinem existere, cum quid ita visum sit, ut magnum quoddam malum adesse et urgere videatur” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹³⁶ Non est enim in nostra potestate fodicantibus eis rebus, quas malas esse opinemur, dissimulatio vel oblivio: lacerant, vexant, stimulos admovent, ignis adhibent, respirare non sinunt. Et tu oblivisci iubes, quod contra naturam est, qui, <quod> a natura datum est, auxilium extorqueas inveterati doloris? Est enim tarda illa quidem medicina, sed tamen magna, quam adfert longinquitas et dies. Iubes me bona cogitare, oblivisci malorum (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹³⁷ “Magnum opus et difficile, quis negat? Quid autem praeclarum non idem arduum? Sed tamen id se effecturam philosophia profitetur, nos modo curationem eius recipiamus” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹³⁸ “Haec omnia recta vera debita putantes faciunt in dolore [...] Ipsa remissio luctus cum est consecuta intellectumque est nihil profici maerendo, nonne res declarat fuisse totum illud voluntarium?” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

doenças/perturbações da mente (*páthos*), um impulso imoderado da alma (*cupiditas*¹³⁹) que gera um juízo errôneo do *logos* que, dada ênfase maior aos sentidos, arrasta as virtudes a ações esdrúxulas. É, então, uma razão indisciplinada proveniente de um juízo falso (*Plut. Mor.* 446f). Ainda que o sofrimento corporal seja suprimido, não há garantias de que acontecerá o mesmo com a dor da alma, visto que ambas podem ocorrer separadamente, mesmo que uma possa gerar a outra.

Depois de eliminado isso tudo, que é inteiramente voluntário, a dor será suprimida, deplorando aqueles; entretanto, ficará a mordedura e algum pequeno aperto do espírito. Afirme que esse pequeno aperto é absolutamente natural, enquanto o nome da dor, pernicioso, horrível e mortífero, seja afastado, porque não pode existir com a sabedoria e, para expressar-me assim, de modo algum possa habitar com ela. Mas que as raízes tem a dor, quão numerosas e quão amargas! [...] Mas o motivo de todas as dores é único, os nomes, muitos. De fato, tanto invejar motiva a dor como rivalizar, difamar, compadecer-se, angustiar-se, lastimar-se, padecer, ser atacado por tribulação, lamentar, estar inquieto, ficar doente, cair em desânimo, desesperar¹⁴⁰ (*Cic. Tusc.* 3.83).

Na origem da paixão há o desconhecimento dos valores morais básicos, o que leva à ideia falsa de que coisas que são indiferentes para a felicidade são bens ou males absolutos – como é o caso da busca por riquezas, por glória, etc. – que destroem o equilíbrio da alma e, portanto, a saúde do corpo transformando disposições passageiras em disposições duradouras, que são os vícios como a avareza e a luxúria (VALENTE, 1984, p. 234), como explica Guimarães (2009, 94), “os impulsos refletem a atividade da alma que converte as impressões recebidas em julgamentos, assentindo sobre o que deve ser seguido ou evitado”. O exemplo a seguir deixa bem claro as consequências da anuência às falsas impressões apreendidas pela alma:

De fato, quando o dinheiro é desejado e não se aplica imediatamente a razão, à maneira de certo remédio socrático, que sane aquela cobiça, flui para as veias, introduz nas vísceras aquele mal e nascem a doença e a dor, que não podem ser eliminadas, porque inveteradas, e essa doença se denomina avareza. E semelhantemente nascem as demais doenças, como a ambição pela glória, como a paixão pelas mulheres, para assim denominar a que em

¹³⁹ Este substantivo feminino exprime um desejo violento. Na classificação quadripartida das paixões pelos estoicos, corresponde ao grego *ἐπιθυμία*: “A *cupiditas*, que também se pode chamar libido, é uma tendência imoderada, e não submetida à razão, para o que consideramos um grande bem” (*Cic. Tusc.* 3.11,24). “*Cupiditas*, quae recte vel libido dici potest, quae est inmoderata adpetitio opinati magni boni rationi non obtemperans”.

¹⁴⁰ Hoc detracto, quod totum est voluntarium, aegritudo erit sublata illa maerens, morsus tamen et contractiuncula quaedam animi relinquetur. Hanc dicant sane naturalem, dum aegritudines nomen absit grave taetrum funestum, quod cum sapientia esse atque, ut ita dicam, habitare nullo modo possit. At quae stirpes sunt aegritudinis, quam multae, quam amarae! [...] Sed ratio una omnium est aegritudinum, plura nomina. Nam et invidere aegritudinis est et aemulari et obtrectare et misereri et angere, lugere, maerere, aerumna adfici, lamentari, sollicitari, dolere, in moléstia esse, adflicti, desperare (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

grego se diz φιλογυνία (philoghynía), e as demais doenças e sofrimentos semelhantes¹⁴¹ (*Cic. Tusc.4.24-25*).

Tais paixões, sobretudo as derivadas do sofrimento e do excesso, são excluídas do ânimo do sábio a partir do cultivo das sementes das virtudes, tornando o ânimo forte “pois todas essas coisas originam-se das raízes dos erros, as quais devem ser totalmente arrancadas e eliminadas e não apenas aparadas ou mutiladas¹⁴²” (*Idem, ibidem.4.57*). Desta maneira, “para que alguém seja, portanto, sóbrio, ou, se preferes, moderado e temperante, é necessário que seja constante; mas quem é constante, é tranqüilo; quem é tranqüilo, está livre de toda perturbação e também, portanto, de enfermidade. E essas são as disposições do sábio: logo do sábio a enfermidade fica longe¹⁴³” (*Idem, ibidem. 3.18*). Assim, ocorrerá a cura através de remédios naturais contra os males. Para isso a alma não precisará se dedicar aos prazeres fúteis ou angustiar-se com males futuros, basta a lavragem das virtudes (ROCHA, 2009, p. 103).

Quer se trate de estabelecer uma regra moral ou uma vida honesta, não se pode deixar de lutar contra o desejo e o prazer, a *magnitudo* nos ensina a combater todas as suas causas, que trazem degradação e enfraquecimento, sejam elas internas ou externas. É preciso lutar contra os desejos, governá-los, pois o melhor estado da alma é aquele em que a razão reina soberana, preservando a vontade dos desvios passionais (VALENTE, 1984, p. 266). As paixões são as verdadeiras fontes das misérias humanas: “[...] o que é não só mais mísero, mas também mais feio e ainda mais degradante do que alguém acamado, atingido e enfraquecido pela dor? Fica próximo da miséria aquele que, ao aproximar-se algum mal, tem medo e, aterrorizado fica com o espírito perplexo¹⁴⁴” (*Cic. Tusc. 4.35*). Tal estado se dá pelo consentimento, pela aceitação, por isso a terapia proporcionada pela filosofia é tão necessária. Além de instruir sobre tais situações, fornece a cura e o alívio para as almas já afetadas por elas:

¹⁴¹ Nam cum est concupitia pecunia nec adhibita continuo ratio quae quaedam Socratica medicina, quae sanaret ea cupiditatem, permanat in venas et inhaeret in visceribus illud malum, existitque morbus et aegrotatio, quae evelli inveterata non possunt, eique morbo nomen est avaritia. Similiterque ceteri morbi, ut gloriae cupiditas, ut mulierositas, ut ita appelem eam quae Graece φιλογυνία dicitur, ceterique similiter morbi aegrotationesque nascuntur (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹⁴² “Sunt enim omnia ista ex errorum orta radicitus, quae evellenda et extrahenda penitus, non circumcidenda nec amputanda sunt” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹⁴³ “Quis ita frugi igitur vel, si mavis, moderatus et temperans, eum necesse est esse constantem; qui autem constans, quietum; qui quietus, perturbatione omni vacuum, ergo etiam aegritudine. Et sunt illa sapientis: aberit igitur a sapiente aegritudo” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹⁴⁴ “[...] autem est non miserius solum, sed foedius etiam et deformius quam aegritudine quis adfflictus debilitatus iancens? Cui miseriae proximus est is qui adpropinquans aliquod malum metuit exanimatusque pendet animi” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

Já conhecida, porém, a causa das perturbações, que se originam todos os julgamentos das sugestões e das vontades, seja também o fim desta discussão. Com os conhecimentos adquiridos, convem que saibamos, até onde podem ser conhecidos pelo homem, que nada maior ou mais útil pode ser ambicionado pela filosofia a respeito da abrangência dos bens e dos males, como isso que foi por nós discutido nestes quatro dias. Pois, menosprezada a morte e a dor levada como suportável, acrescentamos a suavização do sofrimento, em relação a qual nenhum mal para o homem é maior. Pois, embora toda perturbação do espírito seja grave nem seja muito diferente da loucura, mesmo assim costumamos dizer que os demais são apenas abalos e incômodos, uma vez que se situam em alguma perturbação seja do medo, seja do contentamento, seja do desejo; concluímos, porém, que os que se entregaram ao sofrimento, são míseros, aflitos, atormentados e desgraçados. [...] Há, porém, uma única cura tanto da dor como das demais doenças do espírito: todas são conjecturais e voluntárias e sob esse aspecto são aceitos, de modo que assim pareça correto. A filosofia promete extirpar radicalmente esse desvio como as raízes de todos os males¹⁴⁵. (*Cic. Tusc.* 4.82-83)

Dadas todas essas instruções, é possível superar as adversidades e aproximar-se da posição de sábio estoico – aquele que domina a filosofia, o portador da sabedoria – pois, as perturbações não o afetam, uma vez que ele está sob o domínio da razão, a qual as partes irracionais da sua alma estão submetidas. A virtude é sua companheira e ela é a única capaz de garantir-lhe a felicidade. Assim sendo, afastadas as perturbações trazidas pela morte, pela dor, pelo sofrimento e pelas paixões só restará a virtude, porque ela é a única digna de valor (BORGES, 2016, p. 23).

3.1.3.4. As sementes da medicina da alma, as virtudes

As virtudes são a arte de curar as feridas da alma. Todas as perturbações e doenças da alma listados nos tópicos anteriores estão relacionadas à sua condição, à sua saúde, que é por excelência a virtude, algo inerente a nós, mas que é sufocado ao longo da vida: “na verdade, existem em nossas capacidades naturais sementes inatas de virtudes, as quais, se lhes fosse dado crescer, pela própria natureza nos levariam a uma vida feliz [...] Mas logo fomos

¹⁴⁵ Sed coginita ia causam perturbationum quae omnes oriuntur ex iudiciis opinionum et voluntatibus, sit iam huius disputationis modus. Scire autem nos oportet cognitis, quoad possunt ab homine cognosci, bonorum at malorum finibus nihil a philosophia posse aut maius aut utilius optari quam haec, quae a nobis hoc quadriduo disputata sunt. Morte enim contempta et dolore ad patiendum levato adiunximus sedationem aegritudinis, qua nullum homini malum maius est. Etsi enim omnis animi perturbatio gravis est nec multum differt ab amentia, [tamen ita] ceteros, cum sunt in aliqua perturbatione aut metus aut laetitiae aut cupiditatis, commotos modo et perturbatos dicere solemus, ate os, qui se aegritudini dederunt, míseros adflictos aerumnosos calamitosos. [...] Sed et aegritudinis et reliquorum animi morborum uma sanatio est, omnis opinabilis esse et voluntários ea reque suscipi, quod ita rectum esse videatur. Hunc errorem quase radicem malorum omnium stirpitus philosophia se extracturam pollicetur (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

entregues aos pais, depois aos mestres, então fomos impregnados de vários erros¹⁴⁶ [...]” (*Cic. Tusc.* 3.2). Desta forma, a virtude compõe a natureza humana e viver de acordo com a natureza é viver segundo a virtude, porque ela é o fim para o qual a natureza guia o indivíduo. A virtude estoica vai ser entendida como uma disposição da alma que tende a tornar a vida harmoniosa, digna de ser escolhida por si e em si e não por um impulso exterior (*DL.* VII. 89).

Visto que, como em outras passagens tanto falamos como haveremos de falar a respeito da virtude – pois muitas questões, relacionadas com a vida e com os costumes, originam-se dessa fonte da virtude – visto que de fato a virtude é um modo de ser, constante e adequado, do espírito, tornando louváveis aqueles nos quais se encontra; e ela por si mesma é elogiável, mesmo separada livremente de sua utilidade: dela partem as tendências, os pensamentos e as ações honestas e toda correta razão (ainda que a própria virtude possa ser considerada, de modo muito resumido, a correta razão)¹⁴⁷ (*Cic. Tusc.*4.34).

A virtude é a razão firme e constante que é coerente consigo mesma. A este respeito, Sêneca afirma que “[...] para a virtude ser perfeita, é preciso que a nossa vida, em todas as circunstâncias, mantenha uma linha de rumo constante e em inteira coerência consigo mesma, o que apenas poderemos conseguir através da ciência, do conhecimento das coisas humanas e divinas¹⁴⁸” (*Ep.* 31. 8) O alcance da virtude está no exercício e não no fim, este posicionamento leva o homem à noção de *ataraxia*, o único estado que possibilita a unidade com o *logos*, sem paixões e sem agitação, pois “se receia a pobreza, a ignomínia e a infâmia, se tem medo da fraqueza, da cegueira, e si, finalmente, da escravidão, que sucedeu não só a pessoas individualmente, mas também, muitas vezes, a povos poderosos? Pode alguém ser feliz, temendo tudo isso¹⁴⁹?” (*Cic. Tusc.* 5.15). Nesse sentido, o sábio é aquele que possui as virtudes necessárias para lidar bem com qualquer situação que a sorte lhe proporcionar, os impulsos virtuosos que se alinham adequadamente às circunstâncias, explicitando assim a boa e sábia relação com aquilo que ocorre, pois “a boa saúde da razão é um remédio preventivo contra a inquietude dos insensatos que são facilmente levados por uma opinião precipitada. O sábio previne-se contra a cólera, o desejo exagerado, a loucura e a melancolia, ele é um

¹⁴⁶ “sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura pruderet. [...] Cum vero parentibus redditi, dein magistris traditi sumus, tum ita variis imbuimur erroribus [...]”(Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹⁴⁷ Quando, ut aliis locis de virtute et diximus et saepe descendum erit – pleraeque enim quaestiones, quae ad vitam moresque pertinent, a virtutis fonte ducuntur – quando igitur virtus est adfectio animi constans conveniensque, laudabiles efficiens eos, in quibus est, et ipsa per se sua sponte separata etiam utilitate laudabilis, ex ea proficiuntur honestae voluntates sententiae actiones omnisque recta ratio (quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest) (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹⁴⁸ “[...] ut perfecta virtus sit, aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi, quod non potest esse, nisi rerum scientia contingit et ars, per quam humana ac divina noscantur” (Tradução de J. A. Segurado e Campos).

¹⁴⁹ “[...] quod plerumque fit paupertatem ignominiam infamiam timet, si debilitatem caecitatem, si denique, quod non modo singulis hominibus, sed potentibus populis saepe contingit, servitutum? Potest ea timens esse quisquam beatus?” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

médico de si mesmo” (SILVEIRA, 2005, p. 128). Essa é a posição estoica, os quais não admitem que o ânimo do sábio contraia sofrimento. Cícero se posiciona da mesma maneira:

E não se pode dizer outra coisa a não ser que os que nada temam, por nada se angustiem, nada desejem, não se exaltem com nenhum contentamento desenfreado, esses sejam felizes, assim te concedo. Mas a outra possibilidade já não é completa; fixou-se nas discussões anteriores que o sábio está livre de toda perturbação do espírito¹⁵⁰ (*Cic. Tusc. 5.17*).

Belas e boas são todas as ações justas e virtuosas, os que a conhecem nada podem preferir-lhes. Os que não as conhecem não só não podem praticá-las, mas quando tentam cometem erros. Os sábios praticam atos belos e bons enquanto os que não são só cometem faltas (*Xen. Mem., III. 9,5*). O insensato é aquele que comete o erro passional. Eles estão predispostos à virtude, mas escolhem os males; têm acesso ao *logos*, mas dele se afastam por vontade própria. Em sua concepção, vivem uma vida feliz e, quanto mais praticam atos viciosos, mais têm vontade de praticá-los:

Acaso não considerarias sumamente infeliz aquele que vivamos inflamado pelos desejos e furioso, arrebatadamente desejando tudo com inexplicável volúpia, e ainda que deguste os prazeres de toda parte com maior abundância, tanto mais forte e ardentemente tem sede? Como? Aquele que é levado pela leviandade, exulta com contentamento vão e temerariamente se excede, não é tanto mais infeliz quanto a ele mesmo lhe parece ser mais feliz¹⁵¹? (*Cic. Tusc. 5.16*).

A explicação para tomarem tais decisões é que desconhecem a própria natureza, a constituição do seu ser. Daí, julgam que bens ou males são aquilo que não são realmente. O filósofo Teofrasto foi criticado por dar o valor de bem supremo àquilo que não possui essa classificação, ele disse que “a fortuna e não a sabedoria rege a vida”. Nega-se que algo mais enervante tenha sido dito por algum filósofo. [...] E os incultos são apanhados por esses e, devido às afirmações desse tipo, existe uma multidão de tais pessoas¹⁵² [...]” (*Cic. Tusc. 5.25-28*). Mas quem realmente pode ser considerado feliz, ou seja, virtuoso?

[...] E como pela natureza foi dado algo diferente a outro superior, que cada um mantém como seu, nem desiste dele, assim ao homem foi dado algo mais eminente. Embora eminentes devam ser consideradas aquelas coisas que admitem alguma comparação, o espírito humano, porém, separado da mente

¹⁵⁰ Atqui alterum dici non potest, quin i, qui nihil metuant, nihil angantur, nihil concupiscant, nulla impotenti laetitia eferantur, beati sint, itaque id tibi concedo. Alterum autem iam integrum non est; superioribus enim disputationibus effectum est vacare omni animi perturbatione sapientem (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹⁵¹ illum, quem libidinibus inflammatum et furem videmus, omnia rabide appetentem cum inexplebili cupiditate, quoque affluentius voluptates undique hauriat, eo gravius ardentiusque sitientem, nonne recte miserimum dixeris? quid? elatus ille levitate inanique laetitia exultans et temere gestiens nonne tanto miserior, quanto sibi videtur beator? (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹⁵² “Vitam regit fortuna, non sapientia”. Negant ab ullo philosopho quicquam dictum esse languidius. [...] Atqui his capiuntur imperiti, et propter huius modi sententias istorum hominum est multitudo [...] (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

divina, não pode ser comparado com nenhuma outra coisa a não ser com o próprio deus, caso seja permitido se dizer isso. Esse, portanto, se for culto e se sua acuidade mental for vigiada de modo que não se torne cega pelos erros, torna-se a mente perfeita, isto é, a razão absoluta, que é idêntica à virtude. E se é feliz aquilo ao qual nada falta e que está completo e na plenitude de sua espécie, e isso é próprio da virtude, certamente são felizes todos os possuidores da virtude. [...] Pois queremos que seja feliz aquele que esteja seguro, inexpugnável, cercado e fortificado, para que fique protegido não apenas dos pequenos medos, mas dos de qualquer espécie. Pois da mesma forma que é dito inofensivo quem prejudica levemente, mas quem não prejudica em nada, assim deve ser considerado sem medo, não quem teme pequenas coisas, mas quem não tem absolutamente medo nenhum. Pois, qual seria a outra coragem a não ser a disposição do espírito livre de qualquer medo, precisamente ao enfrentar o perigo e ao sofrer no trabalho e na dor? E sem dúvida tudo isso não seria assim, caso todo bem não consistisse na honestidade única¹⁵³ (*Idem, ibidem*. V.38-39-41).

Cada virtude possui um domínio particular e o fato de estarem subordinadas ao poder efetivo da razão, não exclui sua diversificação. Diógenes Laércio (VII. 92) apresenta o reconhecimento por parte dos estoicos de quatro virtudes fundamentais: a prudência, a justiça, a coragem e a temperança. Cada uma delas se desdobra em inúmeras outras virtudes, cada qual com nuances bem precisas e igualmente definidas como ciências que se relacionam diretamente com a ação, assim, à prudência subordinam-se o bom-senso, a inteligência e a perspicácia; à justiça estão a equidade, a probidade e a piedade; à coragem, a constância, o esforço, a magnanimidade e à temperança estão o amor à ordem, a modéstia, a continência (*Est. Ecl.* II.60.9w). Já que as virtudes são sementes inatas ao homem, quando cultivadas na alma, elas frutificam. No ânimo do sábio essas sementes frutificadas expelirão os sofrimentos. Para Cícero são três as virtudes que produzem frutos na alma do sábio, esses frutos são representados pelo termo *frugalitas*, que chega a ser considerada pelo orador como a quarta virtude:

[...] a frugalidade incorporou as três virtudes: coragem, justiça e prudência (ainda que de fato isso seja o comum das virtudes, pois todas elas estão interligadas e dependentes entre si): portanto, a própria frugalidade deve ser a outra e a quarta virtude. Pois parece ser característica dela governar e acalmar os movimentos do espírito sequioso e sempre manter a constância

¹⁵³ Et ut bestiis aliud alii praecipui a natura datum est, quod suum quaeque retinet nec discedit ab eo, sic homini multo quiddam praestantius; etsi praestantia debent ea dici, quae habent aliquam comparationem, humanus autem animus decerptus ex mente divina cum alio nullo nisi cum ipso deo, si hoc faz est dictu, comparari potest. Hic igitur si est excultus et si eius acies ita curata est, ut ne caecaretur erroribus, fit perfecta mens, id est absoluta ratio, quod est idem virtus. Et si omne beatum est, cui nihil deest, et quod insuo genere expletum atque cumulatam est, idque virtutis est proprium, certe omnes virtutis compotes beate sunt. [...] Volumus enim eum, qui beatus sit, tutum esse, inexpugnabilem, saeptum atque munitum, non ut parvo metu praeditus sit, sed ut nullo. Ut enim innocens is dicitur, non qui leviter nocet, sed qui nihil nocet, sic sine metu is habendus est, non qui parva metuit, sed qui omnino metu vacat. Quae est enim alia fortitudo nisi animi adfectio cum in adeundo periculo et in labore ac dolore patiens, tum procul ab omni metu? Atque haec certe non ita se haberent, nisi omne bonum in una honestate consisteret (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

moderadora em qualquer circunstância, fazendo frente à sensualidade. O vício contrário a ela é denominado iniquidade. [...] Para que alguém seja, portanto, sóbrio, ou, se preferes, moderado e temperante, é necessário que seja constante; mas, quem é constante, é tranqüilo; quem é tranqüilo, está livre de toda perturbação e também, portanto, de enfermidade. E essas são as disposições do sábio: logo, do sábio a enfermidade fica longe (*Cic. Tusc.* 3.17-18).

Santos (2002, p. 91) ressalta que às virtudes fundamentais os estoicos acrescentam ainda a dialética e a física. A dialética contém as regras que impedem o assentimento ou o engano por uma ideia falsa; a física caracteriza-se como virtude, pois o viver segundo a natureza deve partir da visão de conjunto do mundo e da providência divina. Sobre a virtude da dialética, Cícero vai afirmar que: “segue-se a terceira, o método e a ciência de dissertar, que decorre e se espraia através de todos os aspectos da sabedoria, que define o objeto, classifica as espécies, acrescenta as sequências, conclui os resultados e distingue o verdadeiro e o falso¹⁵⁴” (*Cic. Tusc.* 5. 72); e sobre a física:

Ao espírito que se trabalha com essas coisas e reflete, tanto de dia como de noite, surge aquele conhecimento recomendado até em Delfos, de que a própria mente se conheça e se sinta unida à mente divina, por onde se encha completamente de um contentamento inesgotável. Pois a própria reflexão sobre a força e a natureza dos deuses desperta vivamente a disposição dele de limitar-lhes a eternidade e não julga estar inserido na brevidade da vida, porque vê umas causas das coisas munidas de outras e ligadas pela necessidade, com cujo fluir a razão, todavia, e a mente são governadas desde o início dos tempos para toda a eternidade¹⁵⁵ (*Idem. ibidem.* 5. 70).

Da concepção intelectualista da virtude para os estoicos, pode-se dizer que a virtude é um saber e, por isso, ela pode ser ensinada, de modo que há a possibilidade dos maus se tornarem bons, afinal, “ninguém é bom por acaso; a virtude aprende-se¹⁵⁶” (*Sen. Ep.* 123.16). Assim, o progresso sobre a virtude é possível, ainda que, enquanto se avança na virtude, o homem continua na infelicidade, ou seja, permanece na ignorância sobre sua evolução. Valente (1984, p. 282) afirma que “o individuo não permanece indefinidamente no mesmo estado de ignorância. Desenvolve-se. Melhora. Os estoicos falavam muito de progresso moral, a *προκοπή*, e admitiam que esse progresso pode chegar até o limite que separa imediatamente

¹⁵⁴ “Sequitur tertia, quae per omnis partis sapientiae manat et funditur, quae rem definit, genera dispartit, sequentia adiungit, perfecta concludit, vera et falsa diiudicat, disserendi ratio et scientia” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹⁵⁵ haec tractanti animo et noctes et dies cogitanti existit illa a deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio compleatur. Ipsa enim cogitatio de vi et natura deorum studium incendit illius aeternitatem imitandi, neque se in brevitae vitae conlocatam putat, cum rerum causas alias ex aliis aptas et necessitate nexas videt, quibus ab aeterno tempore fluentibus in aeternum ratio tamen mensque moderatur (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

¹⁵⁶ “Nemo est casu bonus. Descenda virtus est” (Tradução de Ronildo Alves dos Santos).

o sábio do insensato. Mas, permanecia sempre o muro da divisão”. Uma vez que se detem o conhecimento da virtude, ele jamais será perdido. O sábio é o único portador deste conhecimento que é teórico e prático consecutivamente. Ele age de acordo com a reta razão e é o único que é feliz: “Realmente, a conclusão dos estoicos é fácil; já que eles julgam que o cúmulo dos bens é pôr-se de acordo com a natureza e conviver com ela de modo adequado e porque isso esteja implantado nos sábios, não só pela ocupação como também pela autoridade [...] quem tem o bem supremo na autoridade, no mesmo esteja também na vida feliz¹⁵⁷” (*Cic. Tusc. 5. 82*).

¹⁵⁷ “Stoicorum quidem facilis conclusio est; qui cum finem bonorum esse senserint congruere naturae cumque ea convenienter vivere, cum id sit in sapientis situm non officio solum, verum etiam potestate, [...] cuius in potestate summum bonum, in eiusdem vita beata sit” (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo apresentar a ética estoica na composição do ecletismo ciceroniano e, além disso, o uso destes conceitos éticos nas *tusculanae disputationes*, mostrando a possibilidade de fortificação moral do homem romano a partir do uso da filosofia como terapia, denominada por nós como identidade filosófica.

O trabalho dividido em três partes seguiu uma linha de raciocínio que permitisse contemplar, de maneira cronológica, o contexto de surgimento do estoicismo, os componentes filosóficos de sua ética, assim como a ponte entre este período e a Roma do século I a.e.c, com seus conflitos e transformações, que contribuíram para o enfraquecimento de valores tradicionais como o *mos maiorum*, e serviram de impulso para a composição do tratado consolatório de Cícero, onde fica latente o aconselhamento aos cidadãos que passavam por tribulações.

Considerado como um homem devotado à *res publica*, Cícero priorizou os afazeres políticos e a composição de escritos jurídicos, contudo, a filosofia sempre esteve presente em suas reflexões. Após afastar-se de seus encargos políticos e de passar por momentos difíceis, dedicou-se ao *otium* compondo seus tratados filosóficos. Suas obras deste teor têm como características comuns o diálogo com as escolas filosóficas gregas e o objetivo de fundar uma filosofia em língua latina. Nessas produções fica clara a crença do orador na prevalência da *virtus* dos cidadãos romanos sobre os gregos, promovendo, assim, uma latinização.

Cícero teve acesso a um material filosófico imenso e, por isso, não se pode desprezar as apropriações feitas por ele e as condições de produção das *tusculanae*. Utilizamo-nos das visões que a contemporaneidade nos oferecem destes fatos, desta forma, é preciso ter em mente que muito pouco poderá ser imaginado ou reproduzido das formas de recepção dos textos filosóficos gregos por Cícero em Roma. O problema da reconstituição/recepção é muito comum ao trabalhar com textos de épocas distantes, entretanto, após a leitura crítica e análise das *tusculanae disputationes*, pode-se dizer que o que é proposto por Cícero, ou seja, a filosofia como terapia que se desenrola em conselhos filosóficos para os cidadãos, não é algo pessoal ou individual, mas, uma proposta direcionada à coletividade, à aristocracia romana.

As *Tusculanae Disputationes* ora se aproximam da realidade ora da ficcionalidade, devido à escolha do gênero do discurso consolatório composto em um tempo psicológico ou real de cinco dias. Todos os dias trazem uma nova reflexão e ambas têm a finalidade de preparar o ânimo do homem para lidar com as adversidades.

Em nosso trabalho demonstramos, tanto no tratamento do ecletismo ciceroniano como na emulação do orador ao povo romano da importância da prática filosófica em latim, a concepção pessoal de Cícero sobre a filosofia, já que o tema não atua apenas como ferramenta introdutória de seus diálogos, mas como tema a ser discutido, mostrando a opinião geral do autor sobre o assunto (não é a toa que a sua necessidade na vida pessoal e pública dos indivíduos se inclui na identidade filosófica). A aproximação de Cícero das práticas éticas estoicas e seu uso como exercício de autodomínio para evitar as paixões e perturbações denota o esforço pela valorização romana, seja de seus membros ou dos aspectos próprios da cultura.

Diante dos problemas enfrentados pela República romana e pelo próprio Cícero, a escolha do estoicismo como fonte de tratamento para as aflições, mostrou-se certa, dado que ofereceria o alicerce para que o homem pudesse governar a si mesmo e se reaproximasse das virtudes dos ancestrais, tão caras ao arpinate. Os caminhos oferecidos por Cícero para a reestruturação a partir da virtude nas *tusculanae* podem ser resumidos da seguinte maneira:

1) *A filosofia é necessária ao homem*: pois, só é uniforme aquilo que parta da razão reta (*Tusc.* 2.65); A entrega à filosofia nos leva ao aperfeiçoamento e à cura, a insistência na prática do que é mal não nos torna saudáveis e nem nos leva à vida feliz (*Tusc.* 4.84); Cabe ao homem colocar a filosofia em evidência e estimulá-la como algo útil na vida pública e fora dela (*Tusc.* 1.5); é necessário filosofar para si, pois a filosofia é remédio do espírito. Com dedicação ela deve ser ambicionada. (*Tusc.* 2.1)/ (*Tusc.* 3.6); A produção filosófica é digna de dedicação especial e, por isso, a escrita tem que se dar no momento de *otium* como uma atividade intelectual, um exercício de vida, e não para ocupar o tempo livre (*Tusc.* 1.1); Ainda que a filosofia não tenha recebido o valor merecido nas letras latinas, cabe a nós colocá-la em evidência e isso se dará a partir da oratória e dos oradores (*Tusc.* 1.5); A transmissão dos conhecimentos filosóficos deve ser feita de maneira elegante ainda que haja filósofos que não consigam se expressar com elegância, nem atrair leitores, portanto, não produzem frutos (*Tusc.* 2.7)/ (*Tusc.* 2.6)/(*Tusc.* 2.13); O cultivo do espírito é a filosofia, ela arranca os vícios e prepara o espírito para os frutos das virtudes (*Tusc.* 2.13); A partir da prática da razão, o sábio se erguerá, se estimulará, se instruirá, se armará contra a dor e tomará cuidado com qualquer coisa que o desonre (*Tusc.* 2. 51); O sábio seguirá os preceitos da lei da natureza, que é uma dimensão universal e obrigatória, ela infunde na consciência e no comportamento do homem a predisposição a agir moralmente segundo as suas normas (*Tusc.* 1.30).

2) *A libertação do medo da morte e da dor*: aqueles que temem o que virá após a morte consideram a morte como um mal sem remissão. Nada existe de mal depois da morte, porque nem sequer a morte é um mal, ela é um indiferente (*Tusc.* 1.10)/(*Tusc.* 1.16); A morte é inevitável, por isso, a preocupação com a morte traz obstáculos para o seguimento da natureza e pode levar às paixões (*Tusc.* 1. 14); Embora não haja no homem o impulso natural para que se envolva em atos inadequados, como o suicídio, quando a razão reta o dita ela se faz uma com a natureza divina (*Tusc.* 1.109); São sábios também aqueles que praticam a virtude da fortaleza e entregam suas vidas por amor à sua nação. Muitas personalidades ilustres, gregas e romanas, encontraram satisfação em morrer, pois encontraram liberdade para as amarras que os limitavam aqui na terra. Esses mantiveram, mesmo após a morte, o reconhecimento por seus feitos virtuosos (*Tusc.* 1.116)/(*Tusc.* 1.74); O sábio se preocupa com o cuidado da sua alma, livre dos cuidados do corpo alcança-se a felicidade pela libertação das paixões e das rivalidades (*Tusc.* 1.44); Dois são os caminhos da alma após deixarem o corpo: para aqueles que viveram entregues aos vícios cabe o caminho transviado, longe dos deuses; Já aqueles que se conservaram íntegros, está garantido o convívio dos deuses (*Tusc.* 1.72); Muitos filósofos, poetas e heróis viram na morte o maior dos males e na dor uma infelicidade, como é o caso de Hércules que busca a imortalidade, mas lamenta o infortúnio da covardia diante da dor (*Tusc.* 2. 20-21); Não se deve questionar se a dor é um mal, o espírito deve ser fortalecido para suportá-la. O domínio da virtude garantirá ao sábio viver de modo feliz, repelindo a dor, pois ela é desagradável à natureza (*Tusc.*2.28-29)/ (*Tusc.*2.28); Todas as virtudes se inter-relacionam, de modo que qualquer um que tenha uma virtude necessariamente tem todas as outras. Enquanto a *virtus* se fizer presente na alma do homem, a dor cederá à ela e se enfraquecerá. Assim, ainda que a dor atormente, havendo coragem, resistirá (*Tusc.* 2. 31)/ (*Tusc.* 2. 34); O agir na fortaleza inclui também suportar as dores físicas ocasionadas por problemas de saúde, o que é algo indiferente para o *telos* da pessoa, contudo, deve-se buscar a saúde, não como um bem, mas como uma ação adequada. Os exemplos de coragem de Caio Mário e dos gladiadores em meio à dor mostram como os tormentos se tornam mais suaves (*Tusc.* 2.41-43)/ (*Tusc.* 2.53); A alma se apóia nesse combate contra a dor. Como visto nos homens de coragem, adquire-se autodomínio seja por meios externos seja incentivando-se a si próprio. A razão é o esforço, a decisão, de modo que se estimule a resistir à dor como a um inimigo (*Tusc.* 2.51).

3) *O caminho para a vida feliz: o alívio das aflições e das perturbações da alma*: o alcance da fortaleza da pessoa sábia frente às oscilações da fortuna depende da reação precisa ao que se apresenta. Isso se dá pelo assentimento correto às representações e a abordagem

com a qual se tratará oscilações como a dor (*Tusc.* 3.79); A dor é uma paixão e deve ser vista como tal, ela não é um vício e por isso é passível de tolerância para a manutenção da vida feliz. Essa tolerância é assegurada tendo em vista o domínio por parte da razão sobre a parte desprovida da razão para que não gere o temor, a tristeza, a compaixão e as outras paixões, impedindo que o homem caia em desonra. Desta forma, tem-se força para suportar as outras perturbações proporcionando uma constância fundamentada na razão e na filosofia e não nas glórias alcançadas (*Tusc.* 2.47); O sábio está livre das aflições (*aegritudo*), uma espécie de abatimento que perturba e deixa a alma doente. Se não nos despojarmos dela, como também não a descartarmos, não podemos nos livrar da miséria (*Tusc.* 3. 27); Toda a causa das enfermidades e emoções como a tristeza está nas suposições, elas são o motor das paixões da alma. Todas as perturbações se dão pela decisão por um mal presente que parece correto (*Tusc.* 3.24)/ (*Tusc.* 4.14); Há uma constância na tristeza como opinião débil que é rememorada, contudo, o tempo age de maneira suavizante, permitindo que a razão se separe da emoção e gere o domínio de si. Trata-se de um remédio tardio, mas, sem dúvida, valioso (*Tusc.* 3.35)/(*Tusc.* 3.58)/ (*Tusc.* 3.75); A libertação dos sofrimentos é um trabalho grande difícil, mas a filosofia promete tratá-la (*Tusc.* 3.84); Após a cessação do sofrimento é que se compreende que tudo aquilo foi voluntário, ou seja, partiram do juízo de que eram corretas. Depois de eliminado isso tudo, que é inteiramente voluntário, a dor será suprimida, deplorando aqueles; entretanto, ficará a mordedura e algum pequeno aperto do espírito. Afirme que esse pequeno aperto é absolutamente natural, enquanto a dor é afastada (*Tusc.* 3.64)/ (*Tusc.* 3.83); Na origem da paixão há o desconhecimento dos valores morais básicos, o que leva à ideia falsa de que coisas que são indiferentes para a felicidade são bens ou males absolutos – como é o caso da busca por riquezas, por glória, etc. – que destroem o equilíbrio da alma e, portanto, a saúde do corpo transformando disposições passageiras em disposições duradouras, que são os vícios como a avareza e a luxúria. Todas essas coisas originam-se das raízes dos erros, as quais devem ser totalmente arrancadas e eliminadas e não apenas aparadas ou mutiladas (*Tusc.* 3.24-25)/ (*Tusc.*4.57); Para que alguém seja, portanto, sóbrio, ou, se preferes, moderado e temperante, é necessário que seja constante; mas quem é constante, é tranquilo; quem é tranquilo, está livre de toda perturbação e também, portanto, de enfermidade. E essas são as disposições do sábio: logo do sábio a enfermidade fica longe (*Tusc.* 3.18); Há, porém, uma única cura tanto da dor como das demais doenças do espírito: todas são conjecturais e voluntárias e sob esse aspecto são aceitos, de modo que assim pareça correto. A filosofia promete extirpar radicalmente esse desvio como as raízes de todos os males (*Tusc.* 4.82-83).

4) *As sementes da medicina da alma, as virtudes*: as sementes das virtudes são inatas, sendo tratadas de maneira que cresçam pela própria natureza elas nos levam à vida feliz (*Tusc.* 3.2); As virtudes são o modo de ser constante e elogiável. Mesmo separadas livremente de sua utilidade delas partem as tendências, os pensamentos e as ações honestas e toda correta razão, ainda que a própria virtude possa ser considerada, de modo muito resumido, a correta razão (*Tusc.* 4.34); Não há como ser feliz temendo a pobreza, a ignomínia, a infâmia, a fraqueza e a escravidão. Acaso não considerarias sumamente infeliz aquele que vivamos inflamado pelos desejos e furioso, arrebatadamente desejando tudo com inexplicável volúpia, e ainda que deguste os prazeres de toda parte com maior abundância, tanto mais forte e ardentemente tem sede? E não se pode dizer outra coisa a não ser que os que nada temam, por nada se angustiem, nada desejem, não se exaltem com nenhum contentamento desenfreado, esses sejam felizes (*Tusc.* 5.15-16-17); Os incultos, e eles são muitos, atribuem valores de bens ou males aos que não são, como a fortuna ou a fama. Os que podem realmente serem considerados virtuosos são aqueles que estejam seguros, inexpugnáveis, cercados e fortificados, para que fiquem protegidos não apenas dos pequenos medos, mas dos de qualquer espécie. (*Tusc.* 25-28)/ (*Tusc.* 38-39-41); Para que alguém seja, portanto, sóbrio, ou, se preferes, moderado e temperante, é necessário que seja constante; mas, quem é constante, é tranqüilo; quem é tranqüilo, está livre de toda perturbação e também, portanto, de enfermidade. E essas são as disposições do sábio: logo, do sábio a enfermidade fica longe (*Tusc.* 3.17-18); Às quatro principais virtudes do sábio acrescenta-se a dialética – virtude que contém as regras que impedem o assentimento ou o engano por uma ideia falsa – e a física – que caracteriza-se como virtude, pois o viver segundo a natureza deve partir da visão de conjunto do mundo e da providência divina (*Tusc.* 5.70-72); Realmente, a conclusão dos estoicos é fácil; já que eles julgam que o cúmulo dos bens é pôr-se de acordo com a natureza e conviver com ela de modo adequado e porque isso esteja implantado nos sábios, não só pela ocupação como também pela autoridade. Quem tem o bem supremo na autoridade, no mesmo esteja também na vida feliz (*Tusc.* 5. 82).

Ao observar os conselhos oferecidos por Cícero na obra, fica clara a aderência do orador à filosofia e, especificamente à ética da *stoá*, como terapia para equilibrar os ânimos abalados. Os conceitos centrais são as paixões/perturbações como fontes de vícios e, por isso, devem ser extirpados; os indiferentes, como a morte, são ações que não interferem na aquisição da vida feliz; as virtudes são vistas como o único bem, são inerentes ao homem e podem ser adquiridas; os vícios, como a desonra, são o único mal; o sábio é delineado como livre de todas as doenças e aflições que afligem os insensatos; o caminho para a vida feliz está no seguimento da natureza e da reta razão. A discussão de Cícero possui, assim, um sentido prático voltado ao viver bem, o

que atribui ao orador a atitude mais louvável para um filósofo, fortalecer e capacitar os indivíduos para lidar com os sofrimentos.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALGARRA, Rafael Martín; LORÉN, José Maria de Jaime. Mitríades VI Eupator o el grande. *Epónimos Científicos*, Universidad Cardenal Herrera-CEU, 2010, p. 1-2.
- ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD, Malcolm. *The Cambridge History of Hellenistic philosophy*. Londres: Cambridge University Press, 2008.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Nestor Silveira, São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.
- _____. *Politica*. ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1957.
- ASIMOV, Isaac. *La Republica Romana*. Madrid: Alianza editorial, 1999.
- AUBENQUE, Pierre. As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo e ceticismo, 1973. In: *A filosofia pagã*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- BALTUSSEN, Han (ed) *Greek and Roman Consolations*. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife (Swansea 2013) 67–92.
- BARNES, Jonathan. The catalogue of Chrysippus' logical works. In.: ALGRA, Keimpe; Van der Horst, Peter; RUNIA, David. *Studies in the history and historiography of ancient philosophy*. Polyhistor, Leiden, Brill, 1996, p. 169-184.
- _____; Jean Baptiste, GOURINAT (Orgs). *Ler os Estoicos*, tradução de Paula S. R. C. Silva, São Paulo: Loyola, 2013.
- BEARD, Mary. *SPQR: Uma história da Roma Antiga*. Tradução de Luis Reyes Gil. São Paulo: Planeta, 2017.
- BORGES, Lucas Nogueira. *As provas da imortalidade da alma no Livro I das Discussões Tusculanas de Cícero*. 2016. 108f. Dissertação (Mestrado Acadêmico). Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2016.
- BRENNAN, Tad. *A vida Estoica: emoções, obrigações e destino*, tradução de Marcelo Consentino, São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. Psicologia moral estoica. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os Estoicos*, tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 285-326.
- BRUNT, Peter Astbury. *The Roman mob. Past & Present, Vol. 35, 1966 p. 3 – 27*
- BRUNSCHWING, Jacques; SEDLEY, David. In: SEDLEY, David (Ed.). *The Cambridge Companion to Greek and Roman philosophy*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2003, p. 151 – 184.

CABANES, Pierre. *Introdução à história da antiguidade*, tradução de Lúcia M. Edlich Orth, Petrópolis: Vozes, 2009.

CADORNA, J.A. *Filosofia Helenística: estoicos, epicúreos, cínicos y escéticos*. Espanha: Ibérica, 2015.

CÂNDIDO, Antônio. *Literatura e Sociedade: Estudos de Teoria e História Literária*. 13 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2014.

CANFORA, Luciano. *Democracy in Europe: A history of an ideology*. Tradução de Simon Jones. Australia: Blackwell, 2006.

CAROÇO, Alexandra Flôr Pauzinho. *Omnia humana caduca sunt: A Consolação a Márcia de Séneca, 208f*, Dissertação (Mestrado Acadêmico), Programa de Pós-graduação em Estudos Clássicos da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas*. Vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CICERO, Marco Tulio. *De Natura Deorum et Academica*. Michigan: Harvard University Press, 2005.

_____. *De Officiis*. Com uma tradução em inglês de Walter Miller. Cambridge. Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts, Londres, Inglaterra. 1913.

_____. *Discussões Tusculanas*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU. 2016.

_____. *Disputaciones Tusculanas*. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.

_____. *Do sumo bem e do sumo mal*. (De finibus bonorum et malorum). Tradução de Carlos Ancède Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CORRÊA, Alexandre Augusto de Castro. *O estoicismo no direito romano*. Dissertação (Livre Docência). Congregação da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, 1950.

COSTA, Patrícia de Araújo. *A política como liberdade em Hanna Arendt*. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2012.

CORASSIN, Maria Luiza. O cidadão romano na República. *Projeto História*, n. 33, São Paulo: Universidade de São Paulo, p. 271-287, 2006.

COWELL, Frank Richard. *Cicero and the Roman Republic*. London: Sir Isaac Pitman & Sons, 1948.

CURTIUS, Ernest Robert. *European literature and the latin middle ages*. Tradução de Willard R. Trask. New Jearsey: Princeton and Oxford Press, 2013.

CUSTODIO, Christiane Teodoro. “A khóra nas polis gregas do Ocidente”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Suplemento 12, 2011, p. 15-22.

ECO, Umberto. A linha e o labirinto: as estruturas do pensamento latino. In: DUBY, Georges (org.). *A Civilização Latina – dos Tempos Antigos ao Mundo Moderno*. Lisboa: Dom Quixote.

EUTRÓPIO. *Breviarium Historiae Romanae Á Ab urbe condita usque ad Valentem et Valentinianum Augustos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1932.

FALCÃO, Rodrigo. O humanismo de Cícero: A constituição de nova tradição. In: LOPES, Marcos Antônio (Org.). *Grandes nomes da história intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 119-133.

FERACINE, Luiz. *Cícero: o maior filósofo latino da antiguidade*. São Paulo: La Fonte, 2011.

FERRERO, Guglielmo. A grandeza e a decadência de Roma: Júlio César, Vol. II, tradução de Francisco Pati. Porto Alegre: Globo, 1965.

FERRERO, Guglielmo. A grandeza e a decadência de Roma: de César a Augusto, Vol. III, tradução de Francisco Pati. Porto Alegre: Globo, 1965.

FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia: de Cícero a Heidegger*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Prefácio de Jose A. Bragança de Miranda e Antonio Fernando Cascais. 3. ed. Lisboa: Vega, 2006.

GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e diferença: Estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

GAZOLLA, Rachel. O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da stoá. São Paulo: Loyola, 1999.

GILL, Christopher. A Escola no período Imperial Romano. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os Estoicos*, tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 35-63.

GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma*. Petrópolis: Vozes, 1981.

GRAVER, Margaret. *Cicero on the emotions: Tusculan Disputation 3 and 4*. Tradução e comentários de Margaret Graver. Chicago: The university of Chicago Press, 2002.

GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 1988. Série Lugar da História 34.

GUARINELLO, Norberto Luiz. *Cidades-estado na Antiguidade Clássica*. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). *História da cidadania*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2005, p. 29-47.

GUIMARÃES, Mariângela Areal. A era helenística: os reflexos do fim da polis na formação do indivíduo. *Itaca*, n. 17, s/d, p. 35-51.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

HANSEN, Mogens Heerman. *Polis, une introduction à la cite grecque*. Paris: Les Belle lettres, 2008.

HOWATSON, M.C. (ed.). *The Oxford Companion to Classical Literature*. 2. ed. Oxford University Press, 1989.

HUSSON, Suzanne. O conveniente, as paixões, o sábio e a cidade. In: BARNES, Jonathan; GOURINAT, Jean-Baptiste (Org.). *Ler os estoicos*, Tradução: Paula S. R. C. Silva, São Paulo: Loyola, 2013. p. 135-156.

INWOOD, Brad; DONINI, Pierluige. Stoic Ethics. In: ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SHOFIELD, Malcolm. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 675-736.

KLEIN, Jacob. The Stoic argument from oikeiôsis. In: CASTON, Victor (Editor). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 50, Oxford: Oxford University press, 2016. p. 143-200.

LAERTIUS, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*. R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press, 1972 (Firstpublished 1925).

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1977.

LEMONS, Márcia dos Santos. O mos maiorum e a fortuna do Império Romano no século IV d.C. *Revista Dimensões* V. 25, Espírito Santo: Universidade Federal do Espírito Santo , p. 46-62, 2010.

_____. A elite senatorial, o mos maiorum e a fortuna do Império Romano nas crônicas do século IV d.C. *Revista Dimensões*, Espírito Santo: Universidade Federal do Espírito Santo , V. 25, p. 01-10, 2010.

LIDDELL, H.G; SCOTT, R. *A Greek-English lexicon*. 9 ed. Oxford: Claredon Press, 1996.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. Loyola: São Paulo, 1999.

LONG, Anthony Arthur. A ética: continuidade e inovações. In: BARNES, Jonathan; GOURINAT, Jean-Baptiste (Org.). *Ler os estoicos*, Tradução: Paula S. R. C. Silva, São Paulo: Loyola, 2013. p. 197-220.

MACHADO, Daniel Alves (Org.). *As máximas de Epicteto*. São Paulo: Kiron, 2009.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A phýsis como fundamento do sistema filosófico estoico. *kriterion*, Belo Horizonte, nº 121. 2010, p. 173-193.

MARIN, Pamela. *Blood in the Forum: the struggle for the Roman Republic*. London: Continuum books, 2009.

- MAY, J. M. *Trials of character: the eloquence of Ciceronian ethos*. Chapel Hill/London: North Carolina Press, 1988.
- MENANDRO (el rétor). *Dos tratados de retórica epidíctica*. Tradução de Manuel G. García e Joaquín G. Calderón. Madrid: Gredos, 1996.
- MILLAR, Fergus. *The Roman Republic and the Augustan revolution*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 2002.
- MONTANELLI, Indro. *História dos gregos*. Tradução de Margarida Periquito. Lisboa: Edições 70, 1997.
- NICOLET, Claude. O cidadão e o político. In: GIARDINA, Andrea. (org.). *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992.
- OBER, Josiah. *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton, Princeton University Press, 1996.
- OLLERO, Dionisio. *La filosofía en Roma*. Revista Estudios Clásicos, n. 83, Sociedad Española de Estudios Clásicos: Madrid, 1979, pp. 97-117.
- OXFORD, *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- PAMPALONI, Massimo. A palavra como médico da alma: duas cartas do gênero consolatio de Basílio de Cesareia. *Perspectiva Teológica*. N. 35, 2003, p. 301-323.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudo de História da Cultura Clássica*, Vol. II, Cultura Romana, 5 ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- PERNOT, Laurent. *Rhetoric in antiquity*. Tradução de W.E. Higgins. The Catholic University of America Press, 2005.
- PICCOLO, Alexandre Prudente. O Homero de Horácio : intertexto épico no livro I das Epístolas. Campinas, SP : [s.n.], 2009.
- PITA, Luiz Fernando Dias. *Visões da identidade romana em Cícero e Sêneca*. Tese de doutoramento. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2010.
- PLATÃO. *Diálogos: Leis e Epínomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.
- _____. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1, Translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966.
- PLUTARCH. *Plutarch's Morals*. Translated from the Greek by several hands. Corrected and revised by. William W. Goodwin, PH. D. Boston. Little, Brown, and Company. Cambridge. Press of John Wilson and son. 1874.

PLUTARCH. *Moralia*. Gregorius N. Bernardakis. Leipzig. Teubner. 1891.

PONTES, Jefferson da Silva. *Talis Actor, qualis orator*: encenando o discurso oratório. 2017. 140f. Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Faculdade de Letras. Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

PRATA, Patrícia. Intertextualidade e literatura latina: pressupostos teóricos e geração de sentidos. *Phaos: Revista de Estudos Clássicos*, v.17. n.1, Campinas, jan./jun. 2017, p.125-154

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*, Volume III: os sistemas da era helenística. São Paulo: Loyola, 2006.

ROCHA, André Menezes. A história do discurso sobre as paixões nas Tusculanas de Cícero. *Cadernos Espinosanos*, XXIV, p. 93-114.

ROSÁRIO, Renato. A formulação do éthos na retórica antiga. *Rónai: revista de estudos clássicos e tradutórios*. V1. N1 ,UFJF – Juiz de Fora, 2013, p.60 – 72.

SÁ. Michele Eduarda Brasil de. O ecletismo no De Officiis de Cícero. *Revista Mundo Antigo – Ano III, V. 3, N° 05 – Julho – 2014*, p. 145-156.

SANTOS, Marco Martinho dos. A tripartição da filosofia na Idade Média e antiguidade e suas fontes em Platão. *Letras Clássicas*. n. 2, 1998, p. 219-249.

SANTOS, Ronildo Alves dos. Sobre a virtude estoica. Campinas: UNICAMP, 2002.

SCATOLIN, Adriano. *A invenção Do orador de Cícero*: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23.2009. 308f Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SEDLEY, David. A Escola de Zenon a Ário Dídimo. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 7-34.

SÊNECA, L. Aneu. Cartas a Lucílio. Tradução de J. A. Segurado e Campos. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

SILVEIRA, Paulo Henrique Fernandes. *Medicina da Alma*: Artes de viver e discursos terapêuticos. 2005. 156f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SYME, Ronald. *The Roman Revolution*. Oxford: At the Clarendon Press, 1939.

TÁCITO, Cornélio. *Annales*, libros XI-XVI. Tradução e notas de José L. Moralejo. Madrid: Editorial Gredos, 1980.

TOYNBEE, Arnold J. *Helenismo, história de uma civilização*. 3 ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

TREVISAN, Marcelo Chaves. *Alexandre, o grande*: a construção de um mito de longa duração. São Paulo: Hunter Books, 2015.

UTCHENKO, Sergei L'vovich. *Cicerón y su tempo*. Tradução de José Fernández Sánchez. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 1987.

VALENTE, Pe. Milton. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984.

VAN DER BLOOM, Henriette. *Cicero's Role Models. The Political Strategy of a Newcomer*, New York: Oxford University Press, 2010.

VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. Fingi(dores) de si mesmos: dores fingidas e reais na oratória romana. *Nuntius Antiquus*. v. X, n. 1, jan.-jun. 2014, p. 135-159.

VIRGILIO. *Bucólicas*. Tradução de Péricles E. da Silva Ramos. São Paulo: Melhoramentos, 1982.

WOOLF, Greg. *Roma: a história de um Império*, tradução de Mário Molina, São Paulo: Cultrix, 2017.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Tradução de Libero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ZECCHINI, Giuseppe. *Cesare e il mos maiorum*. Stutgard: Steiner, 2001.