

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Instituto de Filosofia

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

LUCAS NOGUEIRA BORGES

AS PROVAS DA IMORTALIDADE DA ALMA NO LIVRO I DAS
DISCUSSÕES TUSCULANAS DE CÍCERO

UBERLÂNDIA

2016

LUCAS NOGUEIRA BORGES

AS PROVAS DA IMORTALIDADE DA ALMA NO LIVRO I DAS
DISCUSSÕES TUSCULANAS DE CÍCERO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Lógica, Conhecimento e Ontologia.

Orientador: Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira.

UBERLÂNDIA

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

B732p Borges, Lucas Nogueira, 1986-
2016 As provas da imortalidade da alma no Livro I das *Discussões*
Tusculanas de Cícero / Lucas Nogueira Borges. - 2016.
108 f. : il.

Orientador: Anselmo Tadeu Ferreira.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Imortalidade (Filosofia) - Teses. 3. Cícero -
Teses. 4. Alma - Teses. I. Ferreira, Anselmo Tadeu. II. Universidade
Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III.
Título.

CDU: 1

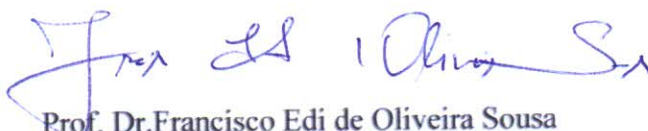
AS PROVAS DA IMORTALIDADE DA ALMA NO LIVRO I DAS
DISCUSSÕES TUSCULANAS DE CÍCERO

Dissertação aprovada para obtenção do
título de Mestre no Programa de Pós-
graduação em Fiosofia da Universidade
Federal de Uberlândia pela seguinte
banca examinadora:

Uberlândia, 14 de janeiro de 2016.



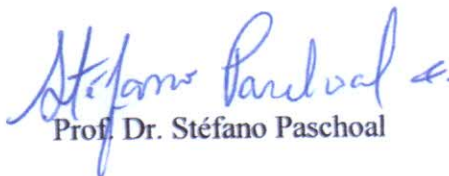
Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira



Prof. Dr. Francisco Edi de Oliveira Sousa



Prof. Dr. João Bortolanza



Prof. Dr. Stéfano Paschoal

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira a orientação e a iniciativa de investigar o pensamento ciceroniano.

Ao Prof. Dr. João Bortolanza a incansável dedicação de nos ensinar latim e o interesse na filosofia de Cícero. Em particular, a atitude de mestre de nos ensinar o latim através dos textos filosóficos de Cícero, com os quais pudemos realizar duas iniciações científicas.

Ao Prof. Dr. Stéfano Paschoal sua boa vontade e forte paciência em nos ensinar a língua alemã e nos ajudar e incentivar na leitura da tradução alemã das *Discussões Tusculanas* (*Gespräche in Tusculum*) de Olof Gigon, que contribuiu com minha pesquisa por seu grande aparato crítico.

Ao Instituto de Filosofia (Ifilo) reforçar o pedido de um curso de língua à direção do Instituto Goethe do Rio de Janeiro e ter sido o lugar onde tenho aprendido cada vez mais sobre filosofia.

Ao Instituto Goethe de Berlim, Alemanha, ter-me oferecido todo o suporte no estudo da língua alemã.

Ao Professor Dr. Martin Voehler a recepção na Freie Universität Berlin e as indicações de leitura.

Ao Prof. Dr. Wolfgang Neuber a acolhida e a amizade.

À minha querida Shanti de França Nogueira a paciência.

Aos meus tios queridos, Léo e Simone, acreditarem em mim.

E aos meus pais, Paulo Marques Borges e Maria de Fátima Borges, bem como à minha avó, tudo.

“O rigor dogmático está completamente distante deste livro.”

*„Dogmatische Strenge ist diesem Buche völlig fern.“ (O. Gigon sobre as **Discussões Tusculanas**)*

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo principal apresentar e discutir as provas da imortalidade da alma no Livro I das *Discussões Tuscultas*, de Cícero, uma obra filosófica escrita em forma de diálogo em que se discute, dentre outras coisas, por que o homem não deve temer a morte. Antes de abordar o tema de forma direta, Cícero apresenta no proêmio ao Livro I sua concepção acerca da filosofia e da necessidade de produzir filosofia em latim. Quanto a seu tema, o diálogo do Livro I pode ser dividido em dois grandes momentos: o primeiro consiste numa argumentação favorável à imortalidade da alma, que prova que a morte é um bem (parágrafos 18 a 71); e o segundo consiste na ressalva de que a morte não apenas é um bem, mas sequer pode ser um mal (parágrafos 82 a 119). Alinhados ao objetivo principal deste trabalho e munidos de diferentes traduções que nos permitiram o trabalho de cunho filológico, quando necessário, e nortearam, pelas notas e indicações de bibliografia secundária, grande parte de nossa pesquisa, analisamos a primeira parte do Livro I, mostrando que, para Cícero, a argumentação em favor da imortalidade da alma é primorosa e digna de filósofos superiores (Platão e Aristóteles). Constatamos, também, que a imortalidade da alma, como uma doutrina da filosofia antiga, havia sido negada pelas correntes helenistas, o estoicismo e o epicurismo. Cícero rejeita o ponto de vista do estoicismo sobre a duração das almas e despreza a prova da mortalidade de Epicuro. Quatro são as provas da imortalidade da alma encontradas no Livro I. Delas constam os seguintes argumentos: *consensus omnium gentium*, a alma como ar aquecido, a alma como princípio de movimento e a alma como quinta natureza. Para este trabalho, os dois últimos são de maior importância: o argumento da alma como princípio de movimento, extraído do diálogo *Fedro*, de Platão; e o argumento da alma como quinta natureza, noção retirada dos diálogos perdidos de Aristóteles, já que, com eles, Cícero demonstra que a alma é eterna e divina, estabelecendo uma diferença entre a natureza da alma e a natureza do corpo. Como poderá ser visto na conclusão, a imortalidade da alma restringe-se à mente, parte da alma provida de razão. Permanecendo após a morte do corpo, a alma possui percepção e é dotada de inteligência, tem a mesma natureza de deus e, assim, pertence à região celeste.

Palavras-chave: *Discussões Tuscultas*, provas da imortalidade da alma, princípio de movimento e quinta natureza.

ABSTRACT

This dissertation aims at presenting and discussing the proofs for immortality of the soul in Book I of the *Tusculan Disputations* by Cicero, a philosophical work written in the form of a dialogue in which why man must not fear death is discussed. Before directly approaching the theme, in the proem to Book I, Cicero presents his conception about philosophy and about the requirement of producing philosophy in Latin. Concerning its subject, the dialogue of Book 1 can be divided into two great parts: the first one consisting of an argumentation favourable to the immortality of the soul, that proves death is something good (18-71), and the second one, consisting of a reservation that death is not only something good, but it cannot be something bad (82-119). In accordance to the main goal of this work and based on several different translations – which allowed us to do the work with a philological stance where necessary, and which guided a great part of our investigation through notes and valued suggestions of a secondary bibliography – we analysed the first part of Book 1, showing that the argumentation in favour of the immortality of the soul, is according to Cicero, absolute and praiseworthy to the best philosophers. We also noticed that the immortality of the soul had been denied as an axiom of ancient philosophy by Hellenistic thought, such as Stoicism and Epicureanism. Cicero refuses the Stoic views about duration of the souls and despises the Epicurean concept on the proof of the mortality of the soul. There are four proofs of immortality of the soul in Book 1, in which we can find the following discussions: the argument *consensus omnium gentium*, the soul as warm air, the soul as the principle of movement and the soul as the fifth nature (*quinta natura*). For this work the last discussions are the most important ones: the discussion of the soul as a principle of movement, from *Phaidro* by Plato and the discussion of the soul as the fifth nature from the lost dialogues of Aristotle, by means of which, Cicero demonstrates that the soul is eternal and divine, thus, establishing a difference between the nature of the soul and the nature of the body. As it may be seen in the conclusion of this work, the immortality of the soul is restricted to the mind, a part of the soul, provided with reason. Remaining after death of the material body, the soul owns perception and intelligence, as it presents the same nature of god, thus pertaining to the celestial realms.

Keywords: *Tusculan Disputations*, proofs of the immortality of the soul, principle of movement, fifth nature.

ZUSAMMENFASSUNG

In der vorliegenden Arbeit ist das Hauptziel die Vorstellung und Diskussion der Beweise der Unsterblichkeit der Seele im Ersten Buch der *Gespräche in Tusculum* von Cicero, einem philosophischen Werk in Form eines Dialogs, in dem u.a. diskutiert wird, warum der Mann den Tod nicht befürchten muss. Bevor er auf das Thema direkt eingeht, stellt Cicero im Proömium des ersten Buches seine Auffassung über die Philosophie und über die Notwendigkeit vor, Philosophie auf lateinisch zu schreiben. Gemäß des Themas kann der Dialog des ersten Buches in zwei Teile geteilt werden: der erste Teil besteht darin, eine positive Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele vorzustellen, und ist in der Lage, zu beweisen, dass der Tod etwas Gutes sei (18-71). Der zweite Teil besteht darin, zu beweisen, dass der Tod nicht nur etwas Gutes sei, sondern auch dass er kein Unglück sein kann (82-119). Das Hauptziel der vorliegenden Arbeit betrachtend und mit unterschiedlichen Übersetzungen – die uns auch eine philologische Forschung ermöglicht haben, wo es nötig gewesen ist und die unsere Forschung durch Anmerkungen und Bemerkungen geführt haben – analysierten wir den ersten Teil des ersten Buches und zeigten, dass die Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele nach Cicero am bedeutungsvollsten und den besten Philosophen (wie z.B. Plato und Aristoteles) würdig ist. Festgestellt haben wir auch, dass die Unsterblichkeit der Seele – als eine Doktrin der alten Philosophie – von zwei hellenistischen Schulen (Stoizismus und Epikurismus) verneint worden war. Cicero lehnt die Ansicht des Stoizismus über die Dauer der Seelen ab und verachtet Epikurs Beweis der Sterblichkeit der Seele. Vier Beweise der Unsterblichkeit der Seele können im ersten Buch betrachtet werden, unter denen folgende Argumente zu finden sind: *consensus omnium gentium*, die Seele als Luft-Feuer-Natur, die Seele als Bewegungsprinzip und die Seele als *quinta natura* (fünfte Natur). Für diese Arbeit sind die zwei letzten Argumente von größerer Bedeutung: die Seele als Bewegungsprinzip, aus dem Dialog *Phaedro* von Plato; und die Seele als *quinta natura*, aus den verlorenen Dialogen Aristoteles. Durch sie beweist Cicero, dass die Seele ewig und göttlich ist und so setzt er einen Unterschied zwischen der Natur der Seele und der Natur des Körpers fest. Wie man im Fazit dieser Arbeit sehen kann beschränkt sich die Unsterblichkeit der Seele auf *mens*, den Teil der Seele, der Vernunft besitzt. Nach dem Tod des Körpers überlebt die Seele. Sie besitzt Fähigkeiten und kann wahrnehmen. Außerdem besitzt sie Vernunft, ist aus derselben Natur wie Gott und folgenderweise gehört sie zur Himmelsregion.

Schlüsselwörter: *Gespräche in Tusculum*, Beweise der Unsterblichkeit der Seele, Bewegungsprinzip, quinta natura (fünfte Natur).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1: O FILOSOFAR DE CÍCERO NO PROÊMIO DO LIVRO I.....	16
1.1 Os cinco livros das <i>Discussões Tuscultas</i>: conteúdos e relações	16
1.2 Características dos proêmios em Cícero	22
1.3 Cícero e a filosofia no proêmio do Livro I das <i>Discussões Tuscultas</i>: uma análise	24
1.4 Em resumo	35
CAPÍTULO 2: O CONCEITO DE ALMA NO LIVRO I DAS <i>DISCUSSÕES TUSCULTAS</i> ..	37
2.1 A alma: considerações sobre o termo e alguns procedimentos metodológicos ..	37
2.2 O exordium: a morte é um mal	41
2.3 A doxografia das doutrinas sobre a alma	44
2.4 A alma e sua constituição	52
2.5 A alma e suas partes: animus, mens e ratio no Livro I das <i>Tuscultas</i>	57
2.6 Em resumo	64
CAPÍTULO 3: AS PROVAS DA IMORTALIDADE DA ALMA NO LIVRO I DAS <i>DISCUSSÕES TUSCULTAS</i>	66
3.1 O valor de se argumentar a favor da imortalidade da alma	66
3.2 As provas da imortalidade da alma	71
3.2.1 <i>A prova consensus omnium gentium</i>	71
3.2.2 <i>A alma como princípio de movimento</i>	78
3.2.3 <i>A prova final da imortalidade da alma e o argumento da quinta natureza</i>	85
3.3 Em resumo	97
CONCLUSÃO	100
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	104

INTRODUÇÃO

Este trabalho, como o próprio título indica, apresenta as provas da imortalidade da alma no Livro I das *Discussões Tusculanas* (2014), de Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.).

Não se trata, contudo, de mera apresentação ou repetição das provas de Cícero, mas também de sua discussão, principalmente no tocante à forma de seu desenvolvimento. Não seria possível falar da filosofia de Cícero sem voltar aos seus predecessores, já que seu diálogo com eles é constante e os frutos desse diálogo têm significativa relevância em suas reflexões filosóficas.

No âmbito das letras latinas, Cícero representa uma época bem mais abrangente que seu próprio tempo de vida. Tem-se a impressão, algumas vezes, que o trabalho do Arpinate foi o de cristalizar uma vasta gama de conhecimentos retóricos, literários e filosóficos, deixando-os como um legado dos primórdios da cultura ocidental às gerações posteriores.

O alcance de sua obra e de sua influência é tamanho, que o Humanismo, movimento cultural da Renascença – em alguns países, quase quinze séculos mais tarde – propôs, durante certo tempo, no campo da Retórica, uma imitação praticamente “servil” do estilo ciceroniano, um assunto cercado de polêmicas, como se vê, por exemplo, no *Diálogo Ciceroniano*, de Erasmo de Roterdã.

Cícero muitas vezes deixava claro aos que liam suas obras que havia forte necessidade de uma filosofia em latim, tendo ele próprio traduzido obras do grego. Traduzia, contudo, não para um público leigo, que não conseguiria ler na língua original, mas com “arte”, para conhecedores das duas línguas envolvidas no processo. Ocorre que o seu objetivo não era a “tradução” de ideias de uma cultura para outra, tão somente, mas, além disso, ele pretendia apropriar-se do fazer filosófico grego e dar a ele uma nova morada: Roma.

Isso nos leva a entender, em Cícero, a emulação (*aemulatio*) não apenas como conceito retórico, mas também como base de um ideal político: tornar Roma superior a outras civilizações, em todas as áreas existentes e, por conseguinte, em filosofia.

A obra filosófica de Cícero é relativamente extensa. Apesar disso, parece não ter encontrado ainda o espaço merecido nas discussões fomentadas pela pesquisa brasileira. Prova disso é – quando se trata de filosofia em latim – o alto número de dissertações e teses que privilegiam filósofos medievais.

Isso talvez se deva a uma tradição, em nossas universidades, que vem destacando de Cícero suas obras de Retórica. A consequência dessa tradição formada em nossas universidades reflete-se, por exemplo, na pequena quantidade de trabalhos que se debruçam

sobre as obras filosóficas de Cícero, o que, conseqüentemente, torna este trabalho mais difícil, já que uma tradição metodológica para lidar com esse tipo de texto parece não ter ainda surgido.

A falta de acesso a essas metodologias específicas nas bibliografias brasileiras nos levou a buscar não apenas artigos científicos de autores estrangeiros sobre o tema do trabalho, mas também diferentes edições que, em suas traduções, geralmente trazem prefácios, notas e comentários que constituem uma rica fonte de informações.

As edições das *Discussões Tusculanas* usadas para este trabalho foram: *Tuscolane*, introdução de Emanuele Narducci e tradução e notas de Lucia Zuccoli Clerici, bilíngue; *Tusculanes*, texto estabelecido por Georges Fohlen e traduzido para o francês por Jules Humbert, bilíngue, da coleção Les Belles Lettres; *Gespräche in Tusculum*, com notas pormenorizadas de Olof Gigon, bilíngue; as *Disputaciones Tusculanas*, com introdução, tradução e notas de Alberto Medina González, da coleção Biblioteca Clásica Gredos; as *Discussões Tusculanas*, tradução de Bruno Fregni Bassetto, bilíngue; utilizamos também a edição alemão mais antiga de Otto Heine e uma edição posterior com introdução e comentários de Max Pohlenz a essa edição.

A apresentação e conseqüente discussão das provas da imortalidade da alma no Livro I das *Discussões Tusculanas*, de Cícero, independentemente da época ou do lugar, constituem um tema universal e filosófico por excelência, o que fica ainda mais claro ao considerarmos uma das razões elencadas pelo próprio Cícero para a escritura dessas *Discussões* em forma de diálogo: livrar o homem do medo da morte.

Cícero, ao compor o diálogo – um gênero corrente na Antiguidade clássica –, mostra a seu leitor, em latim (e esse era um de seus propósitos: a filosofia nessa língua), um apanhado das escolas filosóficas representadas por seus predecessores, com os pontos de vista principais, e passa em seguida a discutir o tema, tendo como ponto de partida as ideias defendidas ou objetadas por outros.

Não apenas o fato de apontar os diferentes pontos de vista, apresentando o que era predominante em cada escola filosófica anterior a ele, constitui um legado à historiografia filosófica, mas também a própria essência dos assuntos elucidados ao longo do diálogo.

O trabalho que apresentamos é composto por esta introdução, três capítulos e algumas considerações finais. No primeiro capítulo abordamos aspectos gerais que circundam autor e obra aqui tratados, a saber, Marco Túlio Cícero e as *Discussões Tusculanas*. O segundo capítulo abordará o conceito de alma nessa obra, e o terceiro apresentará as provas da imortalidade da alma.

No Capítulo 1, julgamos pertinente apresentar uma visão panorâmica da época em que o autor viveu e em que escreveu a obra de que tratamos aqui. As discussões acerca da imortalidade da alma, como dissemos há pouco, envolvem o conhecimento – aqui transmitido por Cícero – de seus predecessores e daquilo que esses mesmos predecessores escreveram sobre a imortalidade da alma.

Embora Cícero fosse uma figura política, um defensor da *virtus* romana, e tenha exercido um papel quase decisivo na história política da urbe, utilizando-se de seus conhecimentos mais que aprimorados na arte retórica – do que nos deixou também grande legado –, é necessário voltarmos os olhos, no panorama, para a discussão da obra de cunho filosófico, para os últimos dias, logicamente no sentido metafórico, do Arpinate.

Cícero havia-se afastado, parece que não de todo voluntariamente, de suas atividades políticas e aproveitava o *otium*, atrelado ao recolhimento pela perda de sua filha, para retornar a um ofício iniciado já nos primeiros anos de sua juventude: o filosofar.

O ambiente que abriga o diálogo existiu de fato, e Cícero realizara nele discussões de cunho filosófico, como é mostrado por Lévy (2002). O que não se pode afirmar é se o diálogo *Discussões Tuscultas* tenha realmente ocorrido. É lícito, entretanto, apontar que, neste mesmo capítulo, discutir-se-á ainda o fato de ser Cícero considerado “polêmico”, com base em Schmidt (1995).

Apontamos ainda a relação entre os cinco livros que compõem a obra em questão. Em sua apresentação, Cícero diz que cada um dos livros (no formato dos dias atuais, poderíamos considerar capítulos, pela extensão) corresponde a um dia de diálogo, ou seja, as *Discussões Tuscultas* são um diálogo – ficcional ou réplica da realidade – ocorrido em cinco dias seguidos. Julgamos ser relevante a relação apontada entre os livros das *Discussões*, pois, tendo o leitor acesso àquilo que é tratado em cada um dos livros, os resultados de nossa investigação, de forma mais específica nos capítulos 2 e 3, farão mais sentido.

O Capítulo 1 trata ainda de discernir o que é tratado no proêmio dos livros (no caso deste trabalho, especificamente do Livro I) e o que é tratado no livro, de fato, já que, para Cícero, os proêmios não funcionam como prefácio a uma obra, mas como um lugar específico em que o autor opina e revela, ainda que nas entrelinhas, a sua concepção acerca do tema tratado. No Livro I, o proêmio abrange os parágrafos de 1 a 8. Além disso, são realizados aí os devidos aprofundamentos explicativos acerca das relações de Cícero com as teorias de seus predecessores no que diz respeito à imortalidade da alma.

O Capítulo 2 analisa o conceito de alma no Livro I das *Discussões Tuscultas*. Julgamos pertinente aclarar as considerações de Cícero acerca da alma, antes de apresentar,

no Capítulo 3, as provas da imortalidade, já que essas provas se relacionam, de certo modo, com a sua constituição. Ademais, fomos levados a isso pela própria natureza metodológica do trabalho: antes de discorrer sobre uma característica de certo objeto, é necessário discorrer sobre o objeto em si.

Para discorrermos sobre o conceito de alma, deparamo-nos com dois termos usados com certa frequência na obra que estudamos, bem como em outras: natureza e composição da alma. Todavia, esses termos, principalmente o primeiro deles, é bastante abrangente. A “natureza” da alma discutida no Capítulo 2 restringe-se, tanto quanto possível, à noção de “composição”, ou seja, do que é composta a alma, já que pertence à sua natureza, também, ser ou não imortal, assunto do Capítulo 3.

Consideramos, no Capítulo 2, o pressuposto – com o qual Cícero concorda – de que a alma não pode ser constituída por uma substância perecível, devendo ser algo *perene*, e deve ser uma substância capaz de ter o céu como lugar de origem ou domicílio.

Assim como no Capítulo 1, no Capítulo 2 apontamos, onde necessário, o diálogo de Cícero com os predecessores em relação ao que seja a alma. Por percorrermos edições diversas, é possível que se encontrem algumas diferenças de sentido entre o significado de um termo numa língua e o mesmo termo em outra língua (partindo-se sempre do texto original de cada edição, em latim). Nesse caso, com o intuito de precisarmos o alcance semântico de um termo, apresentamos um trabalho também filológico e, onde tenha sido necessário (por exemplo, ao explicitar uma relação entre Cícero e um de seus predecessores, Aristóteles), recorreremos aos termos em grego.

A discussão acerca do que seja a alma por Cícero remonta ao início do diálogo, quando o interlocutor apresenta sua tese, estabelecendo uma relação entre a morte – necessariamente um mal – e o mísero (ou a infelicidade). Parece-nos que o ponto máximo da argumentação ciceroniana, que prova definitivamente a defesa da imortalidade da alma, é quando Cícero informa que pretende ensinar não apenas que a morte não é um mal, mas que, além disso, é um bem (*ut doceam, si possim, non modo malum non esse, sed bonum etiam esse mortem*).

Conforme se pode observar, a divisão deste trabalho alinha-se de forma aproximativa com o raciocínio estabelecido por Cícero em sua argumentação a favor da imortalidade da alma, já que, antes de adentrar o assunto (provas da imortalidade da alma), analisa o que seja a morte. Por essa razão, apresentamos um tópico sobre a doxografia das doutrinas acerca da alma no Capítulo 2.

Em seguida à apresentação da doxografia, partimos para um tópico acerca da alma e de sua constituição. O pressuposto de que a alma deve ser uma substância que tem o céu como lugar de origem ou domicílio é reforçado nesse tópico, em que são discutidas também as possibilidades de qual seja a sua natureza, aqui entendida tanto como composição quanto como os predicados atribuídos a ela. De sua composição e de seus predicados – para o que não há uma única opção, considerando-se o diálogo do Arpinate com os predecessores –, inicia-se o delineamento de hipóteses teoréticas, tais como a de que a alma atravessa as nuvens e chega a uma região onde cessa o movimento.

No final do tópico que versa sobre a alma e sua constituição, apresentamos uma discussão que considera predominantemente as concepções de Aristóteles, pois o diálogo entre Cícero e esse filósofo parece ter sido mais constante e profundo, embora o Aristóteles das *Discussões Tusculanas* não seja o mesmo que chegou até nós. Em lugar oportuno, o leitor perceberá informações historiográficas importantes.

Em seguida, apresentamos um tópico que versa sobre as partes da alma (*mens* e *ratio*), pois, nesse momento, a discussão é dirigida para um campo mais específico: tratar de características das partes da alma (parte provida de razão e parte desprovida de razão). Esse tópico se justifica, pois, quando apresentamos as provas da imortalidade da alma (Capítulo 3), vemos que ela é reservada apenas a uma das partes da alma (àquela provida de razão). O trabalho de cunho filológico estará presente também nesse trecho, sempre que necessário.

O Capítulo 3 culmina na discussão acerca das provas da imortalidade da alma, conforme apresentadas por Cícero no Livro I das *Discussões Tusculanas*. Embora seja o objetivo principal do Capítulo 3 – e também deste trabalho – apresentar as provas da imortalidade da alma, discutindo-as, esse não parece ter sido o objetivo principal de Cícero. Alguns estudiosos afirmam que Cícero discute a natureza da alma (e, conseqüentemente, sua imortalidade) para sustentar, ou melhor, provar que a morte não apenas não é um mal, como também é um bem.

Ocorre que, para se sustentar a ideia de que a morte não é um mal, mas, ao contrário, é um bem, é necessário admitir sua imortalidade. A visão favorável acerca da imortalidade da alma em Cícero pode ser ilustrada, por exemplo, quando, em sua argumentação, rechaça a tese estoica de que a alma sobreviveria ao corpo, sendo destruída em algum momento posterior.

No Livro I, percebemos, no decorrer do diálogo, que as respostas do interlocutor estão sempre condicionadas à doxografia apresentada por Cícero. Na discussão acerca da imortalidade da alma – em que se apontam aspectos de sua composição, explorados mais

pormenorizadamente no Capítulo 2 –, não há relação direta com uma conduta durante a vida, como se vê na obra *Somnium Scipionis*, segundo a qual apenas homens que se dedicaram à *res publica* são dignos do céu como domicílio. Essa condição não parece ter sido pressuposta nas provas da imortalidade.

Muitas vezes, apoiamo-nos em Olof Gigon, que, no posfácio à sua tradução das *Tusculanas* (1998) para o alemão e em seu artigo intitulado *Cicero und Aristoteles* (1959), defendia a estreita relação de Cícero com a teoria aristotélica dos diálogos perdidos, principalmente no que concerne à quinta natureza (*quinta natura*), que, por sua vez, apresentava fortes características da doutrina de Platão sobre a alma.

As quatro provas da imortalidade apontadas no Capítulo 3 são: a prova *consensus omnium gentium*; a prova da alma como ar aquecido; como princípio de movimento; e como quinta natureza. A discussão da alma como ar aquecido, por já ter ocorrido de forma pormenorizada no Capítulo 2, não é apresentada novamente no Capítulo 3, em que são apresentadas as discussões acerca das demais provas. Todas demonstram que a alma é imortal, mas privilegiamos a discussão das duas últimas, consideradas mais importantes, com os devidos aprofundamentos e aportes teóricos.

Em seguida, apresentamos algumas considerações finais, que consistem numa recapitulação breve do que expusemos, tendo sempre em vista o objetivo principal deste trabalho: apontar as provas da imortalidade da alma, aqui revestidas por um entorno que engloba desde aspectos biográficos de Cícero e sua relação com os predecessores até o aporte teórico necessário para discorrer sobre os significados imbricados nos conceitos apresentados pelo Arpinate em suas *Tusculanas*.

CAPÍTULO 1: O FILOSOFAR DE CÍCERO NO PROÊMIO DO LIVRO I

1.1 Os cinco livros das *Discussões Tusculanas*: conteúdos e relações

Neste capítulo, mostramos como se relacionam os cinco livros que compõem as *Tusculanas*, discutindo a tradução de termos capitais para seu entendimento, quando julgarmos necessário. Em seguida, abordamos o proêmio do Livro I, a fim de esclarecer como Cícero concebe a filosofia e quais objetivos ele possui em relação a essa ciência (sempre com base no proêmio do Livro I). Todas as traduções das *Tusculanas* para a língua portuguesa em forma de citações neste trabalho são de Bruno Fregni Bassetto. Para o trabalho de análise do proêmio, buscamos apoio em três fontes: o posfácio de Olof Gigon à sua tradução alemã *Gespräche in Tusculum* (CICERO, 1998), o artigo *Philosophische Polemik bei Cicero* de Ernst Günther Schmidt (1995), e os esclarecimentos sobre as *Tusculanas* feitos à edição de Otto Heine por Max Pohlenz¹.

No proêmio do Livro II da obra *De Divinatione*, em que Cícero praticamente lista suas obras filosóficas, podemos encontrar uma visão panorâmica das *Tusculanas*, como vemos abaixo:

Precisamente em igual número, os livros subsequentes às *Discussões Tusculanas* expuseram as coisas absolutamente necessárias para viver com felicidade. Pois, o primeiro livro esclarece sobre o menosprezo da morte, o segundo, sobre como suportar a dor, o terceiro trata do alívio do sofrimento, o quarto, das outras perturbações do espírito e o quinto abrangeu aquele assunto que explica a filosofia toda: em verdade, ensina que, para viver com felicidade, a virtude deve estar satisfeita consigo mesma (*De Div. II, 2*).²

A finalidade das *Tusculanas* consiste em mostrar quais coisas são necessárias para a vida feliz (*“res ad beate vivendum maxime necessarias aperuerunt”*). É uma reflexão dedicada à felicidade humana e, naturalmente, sujeita-se à filosofia, considerada remédio capaz de aliviar o sofrimento das perturbações da alma e proporcionar o caminho para a vida feliz (*“ad rectam vivendi viam”*)³.

¹ CICERO, 1957.

² “Totidem subsecuti libri Tusculanarum disputationum res ad beate vivendum maxime necessarias aperuerunt. Primus enim est de contemnenda morte, secundus de tolerando dolore, de aegritudine lenienda tertius, quartus de reliquis animi perturbationibus, quintus eum locum complexus est, qui totam philosophiam maxime inlustrat; docet enim ad beate vivendum virtutem se ipsa contentam.” Como se trata de uma edição no prelo, não foi possível indicar número da página. A tradução é de Bruno Fregni Bassetto.

³ TUSC. I, 1.

O panorama apresentado por Cícero em *De Divinatione*. II, 2 mostra-nos o peso que o autor dá à sua obra. Não se trata apenas de mero exercício filosófico, mas de uma *disputatio* em vista das melhores opiniões⁴.

As *Discussões Tusculanas* têm como cenário a vila de Túsculo. Logo após a partida de Bruto, Cícero ter-se-ia dedicado a filosofar juntamente com seus parentes, os quais ele não nomeia. As *Tusculanas* são compostas por cinco livros, cada um correspondendo a um dia de discussão.

Orientando-nos pelo posfácio de Gigon à sua tradução alemã das *Tusculanas*, apresentamos aqui de forma breve como os cinco livros das *Discussões Tusculanas* se relacionam, ilustrando o nosso raciocínio com passagens dessa obra, visando, assim, a elucidar seu caráter geral: considerar a filosofia como remédio para as doenças da alma. Em seguida, analisamos o próêmio do Livro I das *Tusculanas*, investigando os objetivos de Cícero em relação à filosofia.

Nos Livros I e II, Cícero trata de dois temas que se apresentam como as coisas mais aterrorizantes à existência humana: a morte e a dor. No Livro I, Cícero irá provar que a morte não é um mal, mas é, antes, um bem, caso a alma seja imortal. Se a alma for mortal, então a morte é uma anulação da existência, resultando na anulação das percepções e no não-ser. A morte, nessa segunda hipótese, não pode ser um mal. No Livro II, ele demonstra que o mal absoluto não se encontra na dor (*dolor*), mas, antes, nas coisas desonrosas (*dedecus, flagitium, turpitude*).

A relação entre os Livros I e II, como aponta Gigon (CICERO, 1998, p. 434) está no medo da morte e da dor. Nas passagens, I, 119 e II, 2, 11, 43 e 67, encontra-se uma forte correlação dos temas relacionados à noção de alívio (*levatio*), o que caracteriza a obra, ao menos nessas passagens, como uma obra de consolação⁵. Existe uma grande discussão sobre a natureza da obra, em vista dos propósitos de Cícero quanto à filosofia. Esses propósitos são descritos e discutidos, em grande parte, nos próêmios e nos epílogos.

⁴ TUSC. I, 8.

⁵ *Consolatio* é uma forma de discurso, em grego λόγος παραμυθητικός, dedicado na Antiguidade a circunstâncias de luto ou de profundas tristezas. A definição dada pelo *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (p. 369) descreve o gênero como escritos que visam a proporcionar o alívio de alguma dor ou infortúnio, como o luto. Os tópicos da consolação *Trost-Topik* são: 1) *patientia et constantia*; 2) *consolatio per exempla*; 3) *mors mala solvit*; 4) *memoria decus*; 5) *funerum magnificentia* e 6) *immortalitas*. As descrições dos tópicos são as seguintes: 1) o tempo cura as dores; 2) a advertência ante a profunda melancolia; 3) luto como rebelião contra o poder do destino; 4) luto como marca da injustiça e ingratidão; 5) a pergunta frequente, se quem sofre em seu luto pensa mais em si mesmo ou no falecido; 6) a morte como redenção dos labores da vida e 7) a morte como condição do não ser ou da felicidade.

No parágrafo 119 do Livro I, Cícero determina com antecedência o assunto das discussões dos livros seguintes, revelando ao interlocutor que, nos dias que seguirão, passará a investigar como deve ser buscado o “alívio” para as aflições da existência humana, como vemos em: “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 espantalhos e das paixões, alívio que é fruto proveitoso de toda a filosofia” (Tusc. I, 119, p. 143).⁶

Esse trecho elucida, claramente, o que se discutirá nos dias seguintes, delimitando a característica da obra. Pretende-se discutir sobre a aflição, os temores e as paixões. Em latim, os termos *aegritudo* e *cupiditas*, que significam “aflições” e “paixões”, nos Livros III e IV, correspondem, essencialmente, às perturbações da alma (*perturbationes animi*), enquanto o termo *fructus* tem seu lugar no Livro V, no qual a virtude é tratada como condição final para a felicidade. Por fim, o termo *formido*, que significa tanto terror como medo, pressupõe a relação entre os Livros I e II, bem como entre o Livro I e os restantes (III e IV), uma vez que é causa das outras perturbações.

O trecho abaixo retoma o propósito de encontrar o alívio para as aflições humanas (I, 119). Vejamos:

se não tantos quantos se podem colher de toda a filosofia, pelo menos aqueles através dos quais nos libertemos, de algum lado, por vezes ou da cobiça, ou da aflição ou do medo; como daquela discussão, que tive recentemente em Túsculo, parecia firmado grande desprezo pela morte, que vale não muito pouco para libertar o espírito do medo. De fato, quem recebeu o que não pode ser evitado, não pode de modo algum viver com espírito tranquilo. Mas aquele que não teme a morte não só porque é necessário morrer, mas também porque a morte nada tem que seja horroroso, esse obtém para si um sustentáculo para uma vida feliz (Tusc. II, 2, p. 145).⁷

⁶ “Sed nunc quidem valetudini tribuamus aliquid, cras autem et quot dies erimus in Tusculano, agamus haec et ea potissimum, quae levationem habeant aegritudinum formidum cupiditatum, qui omnis philosophiae est fructus uberrimus.” A tradução de Olof Gigon para “*quae levationem habeant aegritudinum formidum cupiditatum*” é „*was die Sorgen, Ängste und Begierden zu heilen vermag*“. *Aegritudo* significa “doença”, “enfermidade” como ansiedade, angústia. A tradução alemã por *Sorgen* traduziu melhor aqui o termo *aegritudo*, pois significa também “aflições” ou “preocupações”, o que se encaixa perfeitamente ao conteúdo da obra. Mais à frente, em II, 2, Bassetto traduz *aegritudo* por “aflição” e Gigon verte por *Schmerz* “dor”. Nos livros III e IV, Gigon traduz *aegritudo* por *Kummer* “aflição”, “sofrimento”. González mantém o termo *aflicción* para *aegritudo*.

⁷ “Si non tantos quanti ex universa philosophia percipi possunt, tamen eos quibus aliqua ex parte interdum aut cupiditate aut aegritudine aut metu liberemur; velut ex ea disputatione quae mihi nuper habita est in Tusculano, magna videbatur mortis effecta contemptio, quae non minimum valet ad animum metu liberandum. Nam qui id quod vitari non potest metuit, is vivere animo quieto nullo modo potest; sed qui non modo quia necesse est mori, verum etiam quia nihil habet mors quod sit horrendum, mortem non timet, magnum is sibi praesidium ad beatam vitam comparat.”

Nessa passagem, as expressões *liberemur* e *ad animum metu liberandum* sugerem que Cícero retoma o que havia prometido em I, 119, pois, certamente, livrando-nos dos temores, alcançaremos o alívio das aflições. É interessante notar, na passagem acima, uma nova ocorrência dos termos *cupiditas*, *aegritudo* e *fructus*, presentes tanto em I, 119 quanto em II, 2 com o mesmo significado. Todavia, chama a atenção o uso de *metus* no lugar onde seria previsível *formido*. *Formido*, termo elencado em I, 119, refere-se a um terror 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, a *expectatio mali*, 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”.

O temor é o grande mal, porque o temeroso sempre cai em desonra⁸. A discussão consiste em mostrar que é possível viver feliz na condição humana, quando ela se beneficia dos recursos da filosofia. Em razão disso, é lícito aplicar o seguinte raciocínio:

- 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, consequentemente, devem-se temer esses dois males.

O raciocínio acima resume o problema que Cícero combate tanto no Livro I como no Livro II. Se não há remédios para o mal, a felicidade está comprometida. No caso da morte, a dificuldade reside no fato de provar que ela não é um mal, mas, antes, um bem. No Livro II, Cícero desenvolve o seguinte raciocínio: a desonestidade é um mal maior que a dor, por isso, a dor deve ser tolerada, tendo-se em vista o domínio por parte da razão (*ratio*) sobre a parte desprovida de razão (*expers rationis*)⁹, para que não gere temor e, do temor, as outras paixões. A coragem é oriunda da razão, devendo suplantar tanto o medo da morte quanto o medo da dor¹⁰. Essa *virtus* é a força que impede o homem de cair em desonra. Essa virtude garante forças para suportar (*contentio*) as outras perturbações (*aegritudo*, *cupiditas*, *dolor et morbus*), proporcionando uma uniformidade (*nihil enim potest esse aequabile, quod non a*

⁸ TUSC. II, 14.

⁹ TUSC. II, 47.

¹⁰ TUSC. II, 43.

certa ratione proficiscatur) não mais fundamentada pelo louvor ou pela glória, mas pela razão e pela filosofia¹¹. O Livro III dá continuidade ao programa, tratando da *aegritudo*.

Até aqui se tratou da morte (*mors*), da dor (*dolor*) e, agora, da aflição (*aegritudo*) e de como elas correspondem às experiências humanas. Do Livro III em diante, Cícero acrescenta afirmações sobre o sábio¹². A questão abordada relaciona-se à questão do Livro IV. Em ambos, encontramos uma avaliação do sábio descrito pela filosofia helenística. Discute-se, no Livro III, se o sábio está livre da *aegritudo* (λύπη), enquanto, no IV, a pergunta dirige-se às perturbações da alma (*perturbationes animi*). A *aegritudo* é a aflição, uma espécie de abatimento que causa as outras doenças da alma, ou seja, Cícero considera as perturbações da alma como doenças. A discussão consiste na questão se o sábio pode ser acometido pela *aegritudo*. Ele reconhece que a *aegritudo* é um mal, porque ela está entre as perturbações da alma, entretanto esse mal não pode ser atribuível à natureza (*natura*), devendo ser atribuído à cultura e à suposição (*opinio*). Ele define a aflição (*aegritudo*) como uma suposição de um mal presente e conclui que ela não pode coexistir com a sabedoria, uma vez que ela é o fundamento daquilo que é racional, não permitindo que o sábio se abata, como podemos ver em:

Depois de eliminado isso tudo, que é inteiramente voluntário, a dor (*aegritudo*) será suprimida, deplorando aqueles pontos; entretanto, ficará a mordedura e algum pequeno aperto do espírito. [...] Mas que raízes têm a dor, quão numerosas e quão amargas! Com o próprio tronco virado, todas essas raízes devem ser escolhidas para cada uma das discussões, se for necessário. [...] Mas o motivo de todas as dores é único, os nomes muitos. 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, desesperar (Tusc. III, 83 p. 301).¹³

Na última citação (Livro III, 83), Cícero elucida que a razão de todas as aflições é apenas uma, mas que possui muitos nomes. As ações de invejar, rivalizar, difamar, compadecer-se, angustiar-se, lastimar-se, padecer, ser atacado por tribulação, lamentar, estar

¹¹TUSC. II, 58 e 65.

¹²Seng (1998) defende que o Livro III tem uma posição especial. A composição das *Tusculanas* é a combinação de I com V, pois são os diálogos mais longos, e de II com IV, que são os mais curtos. O livro III possui uma estrutura intermediária. Os livros I e II são constituídos sobre conceitos empíricos da vida feliz, enquanto, nos Livros IV e V, as perguntas discutidas fundamentam a vida feliz com um conceito normativo. O Livro III se sobrepõe, pois apresenta o mal em dupla consideração: a *aegritudo*, empiricamente, como um sentimento de desgosto e como normativo em *perturbatio animi*. Para Seng, a conexão dos livros está no Livro III, que une os dois extremos: empírico e normativo.

¹³“Hoc detracto, quod totum est voluntarium, aegritudo erit sublata illa maerens, morsus tamen et contractiuncula quaedam animi relinquetur. [...] At quae stirpes sunt aegritudinis, quam multae, quam amarae! quae ipso trunco everso omnes eligendae sunt et, si necesse erit, singulis disputationibus. [...] Sed ratio una omnium est aegritudinum, plura nomina. Nam et invidere aegritudinis est et aemulari et obrectare et misereri et angi, lugere, maerere, aerumna adfici, lamentari, sollicitari, dolere, in molestia esse, adflicti, desperare.”

inquieto, ficar doente, cair em desânimo, desesperar (*invidere, aemulari, obtrectare, misereri, angi, lugre maerere, aerumna adfici, lamentari, sollicitari, dolere, in molestia esse, adflictari, desperare*) despertam a aflição (*aegritudo*). Todos esses sofrimentos têm como resultado a aflição¹⁴. O Livro III encerra-se passando para o tema das perturbações da alma.

O Livro IV discute, basicamente, a natureza das perturbações da alma e se elas podem afetar o sábio. As perturbações são os elementos irracionais da alma, remetendo a questão ao Livro III, em que se tratou da aflição. Após ter removido o medo e a aflição, Cícero passa então a remover outras duas perturbações: “a alegria exultante” (*laetitia gestiens*) e a “sensualidade” (*libido*). Cícero apresenta as definições das perturbações da alma em consonância com os estoicos. O Livro IV opera de modo mais claro e conclusivo do que o Livro III¹⁵. O sábio não pode ser afetado por essas perturbações, pois seu comportamento baseia-se na virtude. A filosofia assume um aspecto terapêutico, quando Cícero toma as perturbações da alma como doenças (*παθή*), como haviam feito os estoicos. O sábio representa o homem perfeito, sendo a figura central dos últimos três livros. Com relação às perturbações, elas não podem acometer o sábio, que, uma vez guiado pela sabedoria, submete as partes irracionais da alma ao domínio da razão, solução já apresentada no Livro II.

O epílogo do Livro IV ressalta as características e a função da filosofia nas *Tusculanas* e resume os temas dos quatro livros, encerrando o assunto das perturbações como a verdadeira fonte das misérias humanas, que consistem em aceitar a opinião de que elas são um mal. O desfecho apresentado está no entendimento de que elas são opiniões voluntárias, um mal que se aceita. O livro encerra-se, dando abertura para o tema tratado no Livro V, explanando que a filosofia tem um efeito terapêutico sobre a fonte dos males, efetivando a cura e o alívio dos sofrimentos:

Já conhecida, porém, a causa das perturbações, que se originam todas dos julgamentos das sugestões e das vontades, seja também o fim desta discussão. [...] Pois, menosprezada a morte e a dor levada como suportável, acrescentamos a suavização do sofrimento, em relação à 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. Por isso, não parece feito por acaso, mas proposto por ti com razão, que discutíssemos, separadamente, sobre a dor e sobre as outras perturbações, pois nela se encontram a fonte e a cabeça das misérias. Há, porém, uma única cura tanto da dor como das demais doenças do

¹⁴TUSC. III, 81,82,83.

¹⁵CICERO, 1998, p. 448.

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 (Tusc. IV, 82-83, p. 385).¹⁶

Cícero passa a discutir se a virtude é suficiente para garantir a felicidade. Trata-se da autarquia da virtude, pois se só a virtude é digna de valor, então a morte e a dor não desempenham nenhum papel e as perturbações podem ser superadas. A felicidade é pautada no bem viver do sábio, que prioriza a virtude. Como Cícero enfrenta, nesse último livro, a discordância entre os filósofos acerca do que é necessário para se alcançar a felicidade, procura estabelecer o consenso entre as escolas, mas permitindo que as questões fiquem ainda em aberto. Essa postura tomada por Cícero é chamada de ἐποχή, que em latim se traduz por *assensionis retentio*.

Até esse ponto, é possível dizer que as *Tusculanas* apresentam características de uma consolação, salientando o aspecto da filosofia como medicina da alma. A unidade da obra é apresentada como uma espécie de conferências livres ditadas pelo interesse dos próprios participantes. 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 (*aegritudines*), é sempre posta. Entretanto, além desse caráter consolatório que as *Tusculanas* muitas vezes apresentam, encontramos nos proêmios aspectos que caracterizam as intenções de Cícero em relação à filosofia. Até aqui, a obra *Discussões Tusculanas* foi tratada a partir de sua temática geral, a possibilidade da felicidade fundada nas bases da sabedoria e da virtude. Essa característica pode ser notada, frequentemente, nos epílogos de cada livro. Há ainda outro aspecto da filosofia ciceroniana nas *Tusculanas*: a tentativa de naturalizar a filosofia em Roma, o que se relaciona com o ideal de emulação, corrente nessa época.

1.2 Características dos proêmios em Cícero

Após essa apresentação panorâmica dos cinco livros das *Tusculanas*, vamos nos concentrar, conforme informamos no início deste capítulo, no proêmio do Livro I –

¹⁶ “[82] Sed cognita iam causa perturbationum, quae omnes oriuntur ex iudiciis opinionum et voluntatibus, sit iam huius disputationis modus. [...] 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, at eos, qui se aegritudini dederunt, miseros adflictos aerumnosos calamitosos. [83] Itaque non fortuito factum videtur, sed a te ratione propositum, ut separatim de aegritudine et de ceteris perturbationibus disputaremus; in ea est enim fons miseriarum et caput. Sed et aegritudinis et reliquorum animi morborum una sanatio est, omnis opinabilis esse et voluntarios ea reque suscipi, quod ita rectum esse videatur. Hunc errorem quasi radicem malorum omnium stirpitus philosophia se extracturam pollicetur.”

constituído pelos oito primeiros parágrafos deste mesmo livro – em vista de sua introdução notória, que os outros Livros, em sua maioria, apenas repetem.

Os proêmios de Cícero aos Livros das *Tusculanas* não podem ser entendidos apenas como introdução ao assunto. Ao contrário, uma de suas principais características é que não possuem uma relação direta com o assunto tratado nos livros que os precedem. Neles, o autor tem a oportunidade de declarar seus objetivos pessoais, os caminhos de seus escritos e o motivo do diálogo. Além disso, e principalmente, apontam como o autor compreende de modo pessoal a filosofia e os filósofos de épocas anteriores. Na constituição de seus diálogos, Cícero segue Aristóteles, na medida em que situa o sentido de seu filosofar, com grande estilo, nos proêmios¹⁷. Os proêmios eram, muitas vezes, separados do assunto principal da obra. A dificuldade residia, assim, em como passar ao assunto principal.

Além disso, os proêmios possibilitavam que se mencionasse qualquer pessoa. Dessa possibilidade, surgiram as dedicatórias que se configuravam como uma escrita de fala honrosa sobre uma pessoa, que, geralmente, não tinha nenhuma relação com o assunto tratado na obra. Segundo Pohlenz (CICERO, 1957), esse costume se desenvolveu no decorrer do século IV a.C., de forma gradativa e genérica no tempo da monarquia, quando cada potentado exigia uma dedicatória. O costume adentrou, mais tarde, a época de Clitômaco e Panécio, em Roma. A forma da dedicatória era nova em Roma e não possuía, por isso, uma palavra em latim que pudesse especificá-la, sendo para isso utilizado o termo grego προσφωνεῖν, que pode significar *endereçar* ou *dedicar* (um livro). Cícero tentou traduzir com o termo *affari*¹⁸. Esta forma – a dedicatória – era um expediente que exigia grande pureza de língua (*elegantia*), possuindo as formas determinadas para as cartas *mittere ad*, *scribere ad*¹⁹. Cícero dedicou as *Tusculanas* e uma sequência inteira de escritos a seu amigo Bruto, que, embora não tenha participado do diálogo filosófico como um personagem, desfrutava de especial distinção por causa da dedicatória. Cícero sentia-se comprometido com Bruto, partidário de Antíoco, porque o tranquilizara na batalha de Farsália e o incentivara à atividade literária.²⁰

Em vista disso, igualmente defendido por Gigon, o significado do filosofar, para Cícero, está, de fato, nos proêmios, em que ele expõe sua concepção acerca dos temas que serão desenvolvidos nos cinco Livros. Ao que tudo indica, Cícero segue a tradição de escrever

¹⁷Gigon afirma que Cícero revestiu todos os cinco livros das *Tusculanas* com uma introdução semelhante e, do ponto de vista cênico, teria sido necessária apenas uma única introdução, porque o cenário permanece o mesmo em todos os cinco livros. Cícero, nos escritos das *Tusculanas*, pronuncia o sentido de seu filosofar (CICERO, 1998, p. 413).

¹⁸BRUTUS I, 13 apud (CICERO, 1957, p. 23)

¹⁹A referência dada por Pohlenz (CICERO, 1957, p. 23) está em *Att.* XIII, 12, 3; 21, 4; XV, 13, 6; XVI, 11, 4.

²⁰BRUTUS I, 11; TUSC. V, 121.

o diálogo como um gênero ficcional, literário, o que não diminui a veracidade das reflexões filosóficas. A partir deste momento, passemos, então, a discutir as características principais do proêmio do Livro I, cuja análise servirá, dentre outras coisas, para a observância da relação entre a opinião do autor (no proêmio) e a forma de desenvolvimento no diálogo, a respeito, neste trabalho, de um tema *in específico*: a imortalidade da alma.

1.3 Cícero e a filosofia no proêmio do Livro I das *Discussões Tusculanas*: uma análise

O proêmio do Livro I reflete a situação política em que Cícero vivia. Cícero escreve as *Tusculanas* na segunda metade de 45 a.C., no momento em que a ditadura de César atingia seu ponto mais cruel e, como havia sido banido, afastara-se dos encargos políticos. Cícero, então, tinha o ócio para continuar sua dedicação à filosofia e procurava deixar isso claro, estabelecendo com Bruto que a filosofia não era uma mera atividade de tempo livre ou um exercício lúdico para distrair a mente. Esforçava-se, desde a juventude, para compreender e moldar a vida a partir da filosofia. Isso não ocorreu inteiramente devido à sua vida ativa na política, o que o levou a empreender muito mais um programa político cultural do que um programa de filosofia grega em Roma, embora essa fosse sua vontade.

Cícero dedicou grande parte de sua vida a escrever discursos forenses, como as *Verrinas* e as *Catilinárias*. A maior parte dos escritos de filosofia viria nos últimos três anos de sua vida. A situação política desfavorável contribuiu para que ele se dedicasse à filosofia, algo que não conseguia desde 55-51 a.C., quando escreveu três outras obras em forma de diálogos, *De oratore*, *De re publica* e *De legibus*²¹. No entanto, Cícero não relatou a circunstância em que vivia na política, e isso pode ser notado apenas nas entrelinhas. Logo no primeiro parágrafo do Livro I encontramos informações referentes aos três tópicos de que falamos: a) a situação política de Cícero; b) a exposição do sentido de seu filosofar e c) o objetivo de naturalizar a filosofia grega em Roma, como vemos abaixo:

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**

²¹Stroh (2010) defende que estas três obras escritas por Cícero tiveram tanto um modelo quanto um conteúdo platônico, refletindo os três planos de vida ideal de Cícero: oratório, político e jurídico. Essa trilogia foi baseada na trilogia de Platão *A República*, *As Leis* e *Fedro*.

sabedoria²², 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 receberam, ainda que na verdade tenham estabelecido coisas respeitáveis naquilo a que se dedicaram (Tusc. I. 1, p. 19, grifo nosso).²³

Ainda que de forma discreta, Cícero deixa entrever sua situação política. Encontrava-se afastado da vida pública por causa da ditadura de César e estava em Túsculo, próximo a Roma. Cícero havia abandonado os assuntos públicos, porque, em seu íntimo, não poderia apoiar uma ditadura. Assim, passou a dedicar seu tempo aos jovens que queriam estudar filosofia. A primeira parte da citação acima trata exatamente disso: Cícero escreve as *Tusculanas* sob um ócio forçado, encontrando aí uma oportunidade para retomar os assuntos filosóficos de sua juventude.

A segunda parte mostra o sentido de seu filosofar. A filosofia tem como fim a arte de viver bem. Essa é a característica que, de modo geral, perpassa os cinco livros das *Tusculanas*. Na citação acima, a filosofia é tomada como um esforço à sabedoria, proveniente da junção do interesse e do conhecimento ao modo correto de viver. Ela abarca a política, a ética, a oratória e a teologia como *omnium artium*. O sentido do filosofar de Cícero complementa-se nos parágrafos 7 e 8.

A terceira parte da citação refere-se ao objetivo de naturalizar a filosofia grega em Roma. Nos proêmios, a proposta de Cícero visa a discorrer em latim sobre as principais questões filosóficas. Quando Cícero anuncia a Bruto que a filosofia deve ser escrita em língua latina, justifica sua escolha sob a perspectiva de que os romanos melhoraram tudo aquilo que tomaram dos gregos, ou seja, o princípio de emulação. Entretanto, a retomada dos estudos filosóficos por Cícero é predominantemente atribuída a dois infortúnios: a queda da república e a morte de sua filha, Túlia. De acordo com Pohlenz (CICERO, 1957), a ideia de compor uma obra filosófica pode ter surgido quando Cícero tinha 50 anos. Em *Acad.* 11, Cícero narra a Varrão, de forma semelhante a que narra a Bruto nas *Tusculanas*, que se entregara à escrita

²²Italiano: “il método e l’insegnamento di tutte le discipline”; espanhol: “sistema y la enseñanza de todas las disciplinas”; francês: “la théorie et l’enseignement”; inglês: “the system and method of instruction”; alemão: “der Sinn und der Gehalt”.

²³“Cum defensionum laboribus senatorisque muneribus aut omnino aut magna ex parte essem aliquando liberatus, retuli 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 Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent, in quibus elaborarent.”

após os infortúnios de sua vida. Desse modo, a filosofia tornou-se para ele o único sustentáculo. Cícero leu grande parte dos escritos de consolação em grego, porém não se contentou com as leituras e passou a escrever sobre as dores da alma, buscando o bálsamo na filosofia.

Disso resultaram grandes obras filosóficas num curto período de tempo. Primeiramente, surge a *Consolatio*, cuja ideia originária era apresentar toda a filosofia em latim. Aos 60 anos, Cícero passou a trabalhar diligentemente na realização dessa tarefa²⁴. Seu *Hortensius* foi elaborado de acordo com os modelos gregos (προτρεπτικοί), propondo uma exortação à filosofia. Uma justificação filosófica pode ser encontrada no segundo dos quatro livros intitulados *Academica* (II, 4). Em *De finibus*, apresentou a doutrina mais importante para a filosofia helênica sobre os objetivos da vida humana. As *Tusculanas* conferem à obra *De finibus* um suplemento. Questões da filosofia da religião foram extensivamente trabalhadas nas obras *De natura deorum*, *De divinatione* e *De fato*. E por fim, Cícero apresenta no *De officiis* uma ética especial, relacionando sua obra com aquela denominada περὶ τοῦ καθήκοντος, de Panécio.

É espantoso que Cícero tenha escrito quase toda sua obra filosófica em apenas dois anos. A entrega à escrita de obras filosóficas em latim foi exaustiva para ele. Cícero significou o seu ócio como um dever de escrever a filosofia em latim para Roma e, com isso, asseverou um sentido especial ao *otium*. Como as escolas de filosofia – Academia, Estoicismo, os jardins de Epicuro e os peripatéticos – eram gregas, a maior parte da literatura antiga foi escrita em grego. O objetivo de escrever a filosofia em latim é a tentativa de naturalizar a filosofia grega em Roma, pois, até então, entendia-se que era ensinada e pensada em grego. Sua justificativa no final do primeiro parágrafo das *Tusculanas* encontra continuidade nos parágrafos posteriores, pois Cícero demonstra a Bruto, numa comparação entre Roma e Grécia, que a filosofia ainda não havia chegado de fato até os romanos²⁵.

Sua comparação abrange quatro parágrafos (de 2 a 5) do Livro I das *Tusculanas*. Cícero delineia o que fora produzido pelos romanos e o que havia sido tomado dos gregos.

²⁴CICERO, 1957, p. 18.

²⁵HARDER (1952) defende que a novidade do proêmio das *Tusculanas* é a comparação entre Roma e Grécia. Em seu item 3, discursou sobre a questão do *Philhellenismus* em Roma e nas obras de Cícero. Ele defende que Cícero, no proêmio das *Tusculanas*, fala como um orador. Embora, no proêmio, exista uma comparação entre Roma e Grécia, a afirmação de Harder é de que Cícero defendia também a Grécia e tinha certo sentimento, que os alemães chamam de *Philhellenismus*, que consiste numa apreciação exagerada da cultura grega. Ao mesmo tempo, Cícero também tinha grande apreciação, como cidadão e político romano, pela cultura romana. Por isso, a afirmação de que Cícero desejava ser numa só pessoa Pompeu e Posidônio. Ressalta o ponto de que Cícero não negava ter sido aluno dos gregos. Por fim, sustenta que, em Roma, havia uma forte rivalidade intelectual dos romanos para com os gregos, uma vez que os romanos não tinham grande apreço pela filosofia e por filósofos. A filosofia era levada em conta por uma pequena parte dos romanos.

Dentre o que fora produzido pelos romanos, ele menciona os benefícios do caráter ético, oriundo da própria natureza dos romanos. Em relação à educação tanto do corpo como do intelecto, há três aspectos básicos da natureza dos romanos que superam a dos gregos: a organização civil (os costumes, as regras da vida, as tradições domésticas e familiares), a ordem da república (princípios e leis) e os assuntos militares (coragem e disciplina). Para Cícero, o caráter natural dos romanos, fora do âmbito das letras, é tão superior ao dos gregos e de outros povos, que uma comparação entre eles não seria cabível. A título de ilustração, Cícero elenca as virtudes que compõem o caráter natural dos romanos: grande seriedade, grande constância, grandeza de alma, probidade e lealdade (“*tanta gravitas, tanta constantia, magnitudo animi, probitas, fides*”).

Dentre o que fora tomado dos gregos, Cícero acreditava que os romanos melhoraram tudo aquilo que receberam desse povo, mas reconhece que os gregos haviam sido superiores aos romanos em termos de conhecimento (*doctrina*). Desse modo, continua a comparação listando os bens oriundos dos gregos, que constituem a parte essencial dos verdadeiros bens da formação: a poesia, a oratória e a filosofia.

O parágrafo 3 das *Tusculanas* aborda pontos históricos que permitem uma comparação do desenvolvimento da poesia romana e da grega. A educação grega já havia consolidado suas bases com os poetas Homero e Hesíodo, quando Roma ainda não havia sequer surgido. Segundo Cícero, a poesia adentrou Roma apenas tardiamente, depois de quinhentos anos de sua fundação. Cícero descreve a recepção da cultura grega em Roma baseando-se na obra *Origens*, de Catão, o Velho²⁶.

A poesia adentrou Roma com Lívio Andrônico, um grego de Tarento. Ele redigiu uma versão em latim da *Odisseia*, de Homero. Os primeiros poetas e escritores que Cícero menciona no parágrafo 3 não eram romanos. Nêvio era de Cápua e autor de um poema épico sobre a Primeira Guerra Púnica; Plauto, o maior comediógrafo latino, era da Umbria e Ênio, que escreveu os *Annales*, poema épico em hexâmetros,²⁷ era da Calábria. A entrada da poesia veio acompanhada de outras disciplinas, como geometria e música. Entretanto, isso não foi suficiente para mudar o caráter natural dos romanos, que consistia em voltar-se para a utilidade daquilo que aprendiam. Enquanto os gregos lidavam de forma desinteressada com as ciências, ou seja, não demonstravam nenhuma preocupação em encontrar para elas alguma aplicação, os romanos, por exemplo, restringiram o uso da geometria à ação de medir e de

²⁶Gigon (1998, p. 457) afirma que o livro utilizado para os dados cronológicos é o *Liber Annalis*, de Atticus, um manual histórico que certamente apresenta apenas uma compilação de obras mais antigas. Em *Brutus*, Cícero elogia a obra de Ático e relata que a utilizou em seus trabalhos.

²⁷CICERÓN, 2005, p. 106.

calcular (*ratio*). No parágrafo 4, Cícero afirma que o incentivo através de honrarias aos matemáticos, aos pintores e aos músicos proporcionou profunda dedicação por parte dos gregos ao pensamento especulativo. Enquanto para os gregos o matemático, o pintor e o músico eram considerados homens honrados, para os romanos, eram considerados homens perigosos.

De modo contrário, como apontado no parágrafo 5, o orador e a oratória foram muito bem acolhidos pelos romanos²⁸. O orador foi tomado, primeiramente, apenas por seu talento, e não por sua erudição. Catão, o Velho, foi considerado talentoso, enquanto Galba, Africano e Lélcio foram considerados oradores eruditos. O orador, então, ultrapassa o âmbito do talento e passa ao âmbito da erudição. Na comparação compilada por Cícero de que falamos, a oratória é a única disciplina desenvolvida em equivalência com a dos gregos, de modo que Cícero, a partir dela, pretende instaurar o campo do pensamento filosófico. De modo algum, ele deseja a ruptura com as escolas gregas: o percurso das disciplinas até a filosofia é significativo, pois a filosofia como a arte de viver bem não pode ser construída nem mesmo se apresentar sem erudição.

No final do quinto parágrafo, Cícero discorre sobre a situação da filosofia em Roma, apontando que havia sido negligenciada pelos romanos. Veja-se:

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 pudermos (Tusc. I, 5, p. 23).²⁹

É importante apontar a relação entre o fechamento dos parágrafos 1 e 5, enfatizando a necessidade de se desenvolver a filosofia (*“inlustranda et excitanda nobis est”*). Esse desenvolvimento se dá de modo especial. Cícero não deseja prescindir da retórica para poder filosofar. Ao contrário, deseja fortemente que a filosofia em Roma esteja vinculada à retórica. O fechamento do parágrafo 5 nos transmite a ideia de que ou não havia filosofia em Roma, ou os romanos não se importavam com ela. O fato é que, quando Cícero se tornara adulto, a filosofia grega já se tornara havia muito tempo em Roma uma força intelectual, pois os romanos, desde o final do século II a.C., já se aperfeiçoavam na filosofia e na retórica, em Atenas ou em Rodas.³⁰

²⁸TUSC. I, 5.

²⁹“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.”

³⁰Rocha Pereira, 1990 p. 189.

Os romanos tiveram 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. Os atenienses, numa importante contenda, enviaram a Roma, em 155 a.C., uma comitiva de filósofos gregos, representantes das três principais escolas. Catão considerou esses filósofos homens perigosos e os mandou de volta. Dentre eles estava Carnéades, que havia deixado uma forte impressão entre os romanos daquela época. Mesmo que Catão os tivesse considerado homens “perigosos”, isso não impediu que a educação romana se modificasse com a chegada do helenismo.

A filosofia foi recebida pelo círculo de Cipião, que acolheu o filósofo estoico Panécio de Rodes. Os romanos dessa época tiveram uma impressão diferente de Catão. Os nobres consideraram a obra de Panécio περὶ τοῦ καθήκοντος a representação clássica do próprio ideal romano, que unia a firmeza romana à formação grega, tomando as convicções científicas capazes de moldar a vida de acordo com a característica pessoal de cada um. Assim, Cipião, Lélcio, Rufo e Catão, o Jovem, abriram as portas de Roma para a filosofia numa época em que a crença dos *patres* e os pontos de vista morais oscilavam, propiciando a eles novamente um solo firme, em que o indivíduo estava submetido a uma ordem moral. Assim, através de Panécio, a *Stoa* exerceu forte influência no início da ciência romana³¹.

Todavia, o que Cícero afirma nos parágrafos discutidos até este momento mostra-se contrário a essas informações ou, ao menos, dá indícios de que a filosofia não havia aflorado em Roma, porque os romanos não haviam dado glória e honrarias suficientes aos gêneros da poesia e às outras artes, já que as consideravam contrárias à *gravitas* romana³².

Segundo Gigon, o esquema comparativo apresentado por Cícero (parágrafos 2 a 5) tem como ponto fraco o fato de que já existiam produções filosóficas em latim. Cícero, por exemplo, ignora a grande obra filosófica latina, o poema *De rerum natura*, de Lucrécio, um poema que possivelmente já conhecia quando escreveu as *Tusculanas*.

No parágrafo 6, Cícero critica fortemente os escritos de filosofia existentes em latim devido à falta de erudição e eloquência. A crítica não era dirigida ao conteúdo, mas, sobretudo, à forma. Os comentadores afirmam que a crítica apontada por Cícero dirige-se aos epicureus. Gigon, por exemplo, afirma que Epicuro exigia objetividade e precisão científica em seus escritos, ocasionando uma rixa entre as escolas gregas, pois Epicuro se contrapunha a um estilo mais elaborado, como o dos acadêmicos e dos peripatéticos. Em contrapartida, os

³¹CICERO, 1957 p. 3

³²Rocha Pereira (1990, p. 190), no capítulo *Estudos de História da Cultura Clássica*, comenta que os romanos tiveram desprezo por certas disciplinas que aprenderam dos gregos, como a música e a dança, consideradas incompatíveis com a *gravitas* romana.

acadêmicos e peripatéticos consideravam o estilo de Epicuro deformado, repleto de negligências e inaptidão. Cícero assume aqui essa rixa, tomando partido dos acadêmicos e dos peripatéticos, quando tece a crítica àqueles que escrevem sem erudição: “uma vez que se diz já haver muitos escritos em latim, de modo superficial, por aquelas pessoas, muito boas sem dúvida, mas não suficientemente eruditas” (“*quod multi iam esse libri Latini dicuntur scripti inconsiderate ab optimis illis quidem viris, sed non satis eruditis*”). A crítica ao estilo desconsidera que esses autores tenham, de fato, produzido filosofia e, por conseguinte, não deixa que sejam considerados filósofos.

No programa filosófico de Cícero, consta a junção entre a filosofia e a retórica. O filósofo não deve prescindir nem da elegância, nem da erudição, algo dito por Cícero no Livro II, parágrafo 6: “mas estimulemo-los, se pudermos, os que, nobremente eruditos, filosofam com inteligência e método, usando também a elegância no expressar-se” (Tusc. II, 6, p. 149)³³. A negligência de um estilo empobrecido tem como consequência o seguinte: pode ocorrer que alguém pense corretamente, mas não consiga expressar com elegância o que pensa; nem ordenar por escrito os pensamentos, nem os explicitar, nem atrair o leitor³⁴. A introdução da filosofia realizada por Cícero em Roma não descarta a retórica.

No parágrafo 7, a analogia sobre a recepção da retórica pela filosofia de Aristóteles salienta justamente que, ao contrário, a retórica de Cícero irá, agora, juntar-se à filosofia numa forma expressiva perfeita em latim:

Contudo, como Aristóteles, homem de suma inteligência, conhecimento e recursos, quando começou a falar e a ensinar também aos adolescentes, motivado pela fama do orador Isócrates, e a unir os conhecimentos práticos à eloquência, do mesmo modo nos interessa não abandonar a antiga aplicação ao falar, mas dedicar-nos a essa arte maior e mais produtiva. Pois sempre considere perfeita aquela filosofia que possa se pronunciar, de modo completo e elegante, sobre os mais altos problemas (Tusc. I, 7, p. 25).³⁵

Aristóteles, ao unir eloquência e prudência para ensinar a filosofia, realizou, de acordo com Cícero, a perfeita filosofia. Nesse ponto, Cícero ressalta a arte retórica que eleva a filosofia para a condição de perfeição. Já havia sido expresso no parágrafo 6 que é possível que o raciocínio esteja correto, mas não necessariamente numa forma elegante. Essa crítica

³³“Sed eos, si possumus, excitemus, qui liberaliter eruditi adhibita etiam disserendi elegantia ratione et via philosophantur.”

³⁴TUSC. I, 6.

³⁵“Sed ut Aristoteles, vir summo ingenio, scientia, copia, cum motus esset Isocratis rhetoris gloria, dicere docere etiam coepit adulescentes et prudentiam cum eloquentia iungere, sic nobis placet nec pristinum dicendi studium deponere et in hac maiore et uberiore arte versari. Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere.”

por parte de Cícero a tais escritos, supostamente em latim, porém não lidos pelos romanos, seja pela falta de estilo, seja pelo conteúdo, repete-se nos proêmios seguintes das *Tusculanas*. O destaque parece ser dado à eloquência e à elegância.

A referência a Aristóteles no parágrafo 7 deixa claro que Cícero pretende unir a filosofia à retórica. Aristóteles começou com a filosofia e depois acrescentou a retórica. Cícero, recebe a filosofia como orador e, por isso, desconsidera os outros escritores, pois acreditava que apenas ele possuía o que era necessário à recepção da filosofia: eloquência, elegância e conhecimentos históricos. Nem mesmo seu correspondente Bruto tinha a sensibilidade para expressar a filosofia nesses moldes. Trata-se, aqui, também da forma como Cícero recebe a filosofia grega, através da arte retórica, que não é, em sua origem, romana, mas que, ali desenvolvida, ganha características próprias. Nem a poesia, nem as artes, nem as matemáticas foram capazes de fazer com que a filosofia florescesse em Roma. A arte de falar é a arte que vai-se tornar completa com a filosofia e fazer com que ela se alastre em Roma.

Gigon observa que, de acordo com a relação estabelecida por Cícero entre retórica e filosofia, esta não é suficiente em si mesma, pois está submetida às categorias literárias e persegue intenções literárias. Cícero escreve na forma de diálogo, simulando uma conversação que supostamente teria acontecido. Por isso, parece existir certa dificuldade na transição da apresentação como orador e filósofo para o assunto a ser tratado de fato (a imortalidade da alma).

Os parágrafos 7 e 8 descrevem o método seguido na obra, como vemos abaixo:

Da mesma forma com que antes me exercitava na arte forense, o que ninguém fez por mais tempo que eu, assim esse exercício da palavra nada tem de novo para mim. Mandava colocar sobre o que alguém queria ouvir; sobre isso argumentava tanto sentado como andando. [...] Desse modo, em cinco dias, abordei as “escolas” (de filosofia), como as denominam os gregos, em igual número de livros. Mas se fazia de tal modo que, quando alguém, que queria ouvir, tivesse exposto o que lhe parecia, então eu afirmava o contrário. Pois esse é, como sabes, o sistema antigo e socrático de discutir pelos opostos a opinião de outrem. Assim Sócrates julgava poder encontrar facilmente aquilo que seria o mais próximo do verdadeiro. Mas para que nossas discussões sejam apresentadas de modo mais acessível, expô-las-ei como se se tratassem de objetos e não de narrativas. Assim, pois, se colocará o exórdio (Tusc. I, 8, p. 25).³⁶

³⁶“Ut enim antea declamitabam causas, quod nemo me diutius fecit, sic haec mihi nunc senilis est declamatio. Ponere iubebam, de quo quis audire vellet; ad id aut sedens aut ambulans disputabam. Itaque dierum quinque scholas, ut Graeci appellant, in totidem libros contuli. fiebat autem ita ut, cum is qui audire vellet dixisset, quid sibi videretur, tum ego contra dicerem. haec est enim, ut scis, vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi. nam ita facillime, quid veri simillimum esset, inveniri posse Socrates arbitrabatur. Sed quo commodius disputationes nostrae explicentur, sic eas exponam, quasi agatur res, non quasi narretur. ergo ita nascetur exordium.”

Além de promover exercícios de base retórica no ato de filosofar, como afirma em Tusc. I, 7, Cícero segue uma antiga tradição que remonta a Platão e apresenta suas ideias filosóficas em forma de diálogo. Ao elencar alguns expedientes importantes, como quando o diálogo ocorreu, sua duração, o local e seus interlocutores, Cícero confere a seu texto maior veracidade.

A passagem é considerada singular, uma vez que Cícero coloca na *exercitatio* todo o peso de sua investigação: o aluno faz uma pergunta qualquer, enunciando uma tese, e o professor, no caso Cícero, a contradiz, discutindo. Gigon afirma que Cícero cria um cenário de uma peça filosófica escolástica da arte de discutir, metodologicamente condizente com o método da Nova Academia. Mais adiante, as *Tusculanas* ganham outro sentido, pois suas explanações e filosofia visavam à consolação da alma, o livramento do medo da dor e das paixões, como é apresentado no *De Div.* II, 2. Gigon ressalta que as *Tusculanas* oscilam entre a prática do *exercitium* formal e a fatural, *πρωτρεπτικοί*. A observação de Gigon converge para a questão do que seja mais importante, se a prática no método ou o resultado obtido.

A questão do método adotado nas obras filosóficas de Cícero é muito discutida, em vista de sua natureza e também da repercussão de seu método na posteridade. A forma como Cícero irá proceder nas *Tusculanas* tem como fonte a Academia. É interessante notar que Cícero enuncia, ainda no proêmio, o procedimento metodológico de sua investigação. Ele diz a Bruto que as investigações foram procedidas ao modo do “sistema antigo e socrático de discutir pelos opostos a opinião de outrem” (*vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi*). A passagem do proêmio para o assunto é brusca, porque não há uma descrição de como se iniciou o diálogo, mas somente as informações de onde estavam.

Lévy (2002) analisa as *Tusculanas* em três aspectos: a moldura da discussão, o gênero da σχολή e a função do personagem secundário. Desses três aspectos, toma-se o segundo para tratar da parte em que Cícero diz, no parágrafo 7, “temos nos entregado a esse trabalho com tanta dedicação que já ousamos ter escolas à maneira dos gregos” (*in quam exercitationem ita nos studiose [operam] dedimus, ut iam etiam scholas Graecorum more habere auderemus*). Segundo Lévy (2002), a inovação das *Tusculanas* está no fato de que Cícero traz a Academia dos gregos para Roma. A Academia não se encontra mais em Atenas, mas em Roma. Cícero não parece mais um estudante nem mesmo um defensor de uma escola filosófica, mas um mestre. As discussões filosóficas têm lugar no *post meridianum tempus*, enquanto à manhã se reservam a *dictio* ou a retórica. Lévy (2002) atribui essa divisão do dia a Filon de Larissa, que teria organizado seu curso de modo semelhante em Roma.

Uma passagem citada por Lévy (2002) em seu trabalho *Les Tusculanes* merece atenção aqui. Segundo ele, Denys, o jovem que, expulso de Siracusa, se refugia em Corinto, admite que uma das funções dos diálogos filosóficos para Cícero é recriar, num momento em que o fórum tinha perdido seu significado político, um espaço de discussão e arbitragem no qual ele mesmo pudesse exercer a autoridade que lhe fora tolhida pela ditadura de César. Encontramos algo bastante semelhante a isso no parágrafo 7: “Da mesma forma com que antes me exercitava na arte forense, o que ninguém fez por mais tempo que eu, assim esse exercício da palavra nada tem de novo para mim. Mandava colocar sobre o que alguém queria ouvir; sobre isso argumentava tanto sentado como andando”³⁷. Obviamente, a passagem descreve um cenário de como os participantes atuavam, ou seja, sentados, em pé, caminhando etc., mas ainda não o método de investigação.

O comentador Ernst Günther Schmidt (1995), em seu artigo *Philosophische Polemik bei Cicero*, avança um pouco mais ao discorrer sobre as intenções de Cícero na filosofia. Schmidt resgata a noção de *polêmica* do dicionário *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. A crítica de Schmidt assenta-se em que, no dicionário, o termo *polêmica* tem mais significados na teologia do que na filosofia e há mais sobre a palavra do que o assunto. A definição encontrada refere-se a um método utilizado muito frequentemente na erística, na dialética aristotélica, no método escolástico (*quaestio, disputatio*) e ainda nas discussões. Schmidt acredita que as referências do dicionário à erística e a Aristóteles deixam claro que se trata de um âmbito da Antiguidade. Os termos *quaestio* e *disputatio* podem, ao lado da escolástica, ser atribuídos também à Antiguidade, pois Cícero já indicava com eles o seu modo de filosofar. Pelo menos de forma indireta, o dicionário remete aos romanos. O conhecimento de que Cícero está entre os críticos mais dignos de nota da história da filosofia parece disseminar-se aos poucos. Desse modo, Schmidt classifica os escritos filosóficos de Cícero como discursos que previam uma polêmica, abandonando as classificações de discursos jurídicos, dramáticos ou ofensivos. Schmidt organizou um sistema na *disputatio* de Cícero e denominou-a um “programa de polêmica filosófica” (*ein Programm der philosophischen Polemik*). Através da leitura das obras de Cícero, ele conseguiu extrair sinais e expressões que indicam que Cícero estava propondo um modo de proceder com as discussões filosóficas. O desenvolvimento desse programa teve seu encerramento nas *Tusculanas*. As obras posteriores apenas o seguiram, sem estendê-lo.

³⁷“Ut enim antea declamitabam causas, quod nemo me diutius fecit, sic haec mihi nunc senilis est declamatio. Ponere iubebam, de quo quis audire vellet; ad id aut sedens aut ambulans disputabam.”

Partindo dessa classificação de Schmidt, que coloca Cícero como um polêmico, esclarecemos aqui o último aspecto do proêmio do livro I das *Tusculanas*: o modo de proceder, anunciado no parágrafo 8.

Schmidt, ao falar da polêmica em Cícero, apresenta dez tópicos. A polêmica em Cícero surge da controvérsia praticada quando estudava filosofia com Ático em Atenas. Não interessa aqui apresentar o desenvolvimento do programa da polêmica filosófica descrito por Schmidt em seus detalhes, mas seus pressupostos e pontos mais importantes para tornar mais claro como Cícero procede. A reconstrução de Schmidt delimita com maior precisão o que podemos encontrar nas obras filosóficas de Cícero, principalmente nas *Tusculanas*.

Cícero legitima sua polêmica a partir do objetivo da filosofia: a busca pela verdade. A polêmica bem conduzida utiliza as possibilidades do entendimento com o mais alto grau de responsabilidade. Ela é justa em sua essência quando corresponde à essência da verdade. Entretanto, ele conhece as dificuldades básicas de qualquer descoberta da verdade, uma vez que considera a obscuridade das coisas e a fraqueza da capacidade humana de julgar. Ele mantém os seguintes pressupostos desenvolvidos nas *Academica*: *error*, *levitas* e *temeritas*. O *error* refere-se à falha da opinião. Deve-se ter em conta a deficiência dos sujeitos do conhecimento. A *levitas* e *temeritas* referem-se a uma pessoa que está de posse completa de seu entendimento (*ratio*), mas não utiliza essa capacidade por negligência ou desleixo. A busca pela verdade, incluindo-se aí a polêmica, é uma atividade da razão, de modo que as emoções, como perturbações, não contribuem para investigação filosófica: “Nós que seguimos aquilo que é provável, não além do que vai contra o verossímil, podemos avançar e estamos preparados para refutar sem obstinação e ser refutados sem ira”³⁸. Cícero quer disputar sem ira e sem obstinação, pois a boa polêmica é livre de emoção. O Arpinate, na polêmica, permite a liberdade de julgamento, não dispensando os partidários. Caso seja necessário, argumenta também sozinho, contra todos. Isso remonta ao direito mútuo à polêmica. Para os últimos tópicos, convém citarmos dois trechos do proêmio do Livro II das *Tusculanas*, que se relacionam com o parágrafo 8 do Livro I:

De fato, porém, tão pouco dista que não queiramos que se escreva contra nós, como também que o desejamos sumamente. Pois a filosofia, não teria gozado de tão grandes considerações na própria Grécia, se não tivesse

³⁸“Nos qui sequimur probabilia nec ultra quam id quod veri simile occurrit, progredi possumus, et refellere sine pertinacia et refelli sine iracundia parati sumus” (Tusc. II, 5).

florescido através dos embates e das divergências dos mais doutos (Tusc. II, 4, p. 147).³⁹

E:

Por isso sempre me agradou o costume dos peripatéticos e da Academia de dissertar sobre todos os assuntos em relação às partes contrárias, não apenas pela razão de que não pudesse, de outro modo, ser encontrado algo verossímil em qualquer coisa, mas também que fosse um exercício de expressar essas importantíssimas ideias (Tusc. II, 9, p. 153).⁴⁰

Em *ut scribi contra nos nolumus*, Cícero valida a máxima: criticar e deixar-se criticar. Ele acredita que a filosofia tenha florescido na Grécia antiga por causa dos embates filosóficos e, por isso, deseja que o mesmo ocorra em Roma. A polêmica fortalece a filosofia. Por essa razão, não é válido encerrá-la pelos julgamentos (*iudicia*), mas sim mantê-la. O último ponto concerne à comparação apresentada nos parágrafos de 1 a 5 do proêmio do Livro I, em consonância com Lévy. A filosofia grega, em especial, fez com que a polêmica se tornasse madura. Uma vez que a Grécia já não era havia bastante tempo o solo onde era cultivada, Roma, a herdeira, devia oferecer a ela sua nova pátria: “Por tais razões, exorto a todos os que possam fazê-lo, que arrebatam a glória também desse tipo à debilitada Grécia e a transfiram para esta cidade.”⁴¹

1.4 Em resumo

O programa da polêmica filosófica, segundo Schmidt, configura-se de acordo com os pontos acima. Não tratamos aqui das expressões que indicam a polêmica de Cícero, mas dos pontos principais para cumprir o objetivo de apresentar o que, em consonância com Gigon, pode ser afirmado sobre os objetivos de Cícero para com a filosofia em seus proêmios.

Podemos destacar os seguintes pontos:

- 1) A menção ao ócio está sempre presente. Cícero constantemente refere-se ao ócio a que foi forçado pela ditadura de César. Sua atividade filosófica nas *Tusculanas* é sempre justificada por um ócio que promete produzir uma filosofia em Roma.

³⁹“Sed tamen tantum abest, ut scribi contra nos nolumus, ut id etiam maxime optemos. In ipsa enim Graecia philosophia tanto in honore numquam fuisset, nisi doctissimorum contentionibus dissensibusque viguisset.”

⁴⁰“Itaque mihi semper Peripateticorum Academicorum consuetudo de omnibus **rebus in contrariis partis disserendi** non ob eam causam solum placuit, quod aliter non posset quid in quaque re veri simile esset inveniri, sed etiam quod esset ea maxima dicendi exercitatio.”

⁴¹“Quam ob rem hortor omnes qui facere id possunt ut huius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc urbem” (Tusc. II, 5)

- 2) O sentido de seu filosofar está na arte de viver bem, que se volta para um esforço à sabedoria concernente à junção do interesse e do conhecimento ao modo correto de viver (junção da Grécia e de Roma).
- 3) A naturalização da filosofia em Roma. Cícero compara Roma e Grécia tanto nas capacidades naturais dos romanos como nas disciplinas desenvolvidas pelos gregos. Ao escrever a filosofia em latim, Cícero rivaliza ao máximo com os gregos. Para Cícero, aquilo que compõe os moldes gregos da *doctrina* (poesia, pintura, geometria, retórica e filosofia) é o que deve ser cultivado pelos romanos para que emulem os gregos naquilo em que eles próprios são inferiores.
- 4) A filosofia perfeita não está apenas na objetividade dos discursos, isto é, as questões mais elevadas merecem um tratamento especial em relação à sua elaboração.
- 5) Cícero, em seu método de investigação *probabile*, inspirado no modo socrático de investigação filosófica, revela-se um autor que quer polemizar com as escolas filosóficas, trazendo para Túsculo a responsabilidade de continuar a filosofia, que não podia mais encontrar um solo fecundo na Grécia.

Esses são os pontos retirados dos proêmios das *Tusculanas*. Sem perder de vista as preocupações e os objetivos contidos no proêmio do Livro I, apresentaremos, no Capítulo 2, as discussões acerca da composição da alma.

CAPÍTULO 2: O CONCEITO DE ALMA NO LIVRO I DAS *DISCUSSÕES TUSCULANAS*

2.1 A alma: considerações sobre o termo e alguns procedimentos metodológicos

Este capítulo visa a analisar, no Livro I das *Discussões Tuscultas*, a natureza da alma (*animus*) no contexto das provas da imortalidade da alma. Julgamos pertinente apresentar um capítulo que se dedicasse, de forma exclusiva, às discussões que permeiam a definição de alma no Livro I das *Tusculanas*. Para a definição de alma em Cícero, conforme veremos adiante, não se pode prescindir de uma análise filológica do termo, ou seja, de uma análise que considera os termos correlatos na filosofia grega, buscando-se, assim, chegar a seu significado no texto filosófico ciceroniano. Gostaríamos, contudo, de esclarecer que as discussões no nível filológico, embora não constituam o cerne deste trabalho, nem deste capítulo, contribuem para a discussão filosófica proposta aqui. Em suma, mapear o que Cícero compreende como alma é pertinente para a discussão das provas da imortalidade, uma vez que tais provas dependem intrinsecamente da natureza da alma.

Ao abordarmos o conceito de alma no Livro I das *Tusculanas*, encontramos várias definições sobre a natureza da alma. O termo em questão exige algumas explicações de cunho metodológico: natureza da alma (*natura animi*) é um termo amplo que abrange âmbitos diversos. Na medida em que isso acontece, a natureza da alma parece se tornar cada vez mais abstrata. No Capítulo 3 desta dissertação, apontamos e discutimos – conforme informado na Introdução – as provas da imortalidade da alma. Essas provas, também, constituem parte da discussão sobre a natureza da alma, mas não serão discutidas neste capítulo. O que discutimos aqui denominamos também natureza da alma – pois faz parte de sua natureza – e se restringe, num primeiro momento, à composição da alma. Os termos *natureza* e *composição* podem, contudo, ser usados em contextos diferentes com sentidos também diferentes.

A dificuldade do assunto reside principalmente em sua obscuridade. Ao considerar as doutrinas de outros filósofos acerca da alma, Cícero utiliza o método investigativo da Academia Nova. O que é a alma e qual a sua natureza (*quid*), de onde provém (*unde*) e onde ela está no corpo (*ubi*) são as questões que norteiam a investigação em consonância com as provas da imortalidade.

A alma não pode ser constituída por uma substância perecível: ela deve possuir algo perene, da mesma forma que deve ser uma substância, no sentido de um elemento, capaz de ter o céu como lugar originário ou como domicílio. Este é um pressuposto importante, e Cícero, já no início de sua exposição, mostra concordar com ele. Em vista disso, o princípio

aplicado é o princípio da semelhança, já que a alma deve ser identificada com algo que seja semelhante a ela. Todavia, no campo das possibilidades existentes, principalmente nas possibilidades em consonância com as doutrinas filosóficas sobre a alma, Cícero irá considerá-la ou como um ar aquecido, ou como uma quinta natureza, um quinto gênero, um princípio diverso dos quatro elementos (terra, água, fogo, ar). Dentre essas naturezas, Cícero inclina-se à quinta natureza, cuja origem ele atribui a Aristóteles. A quinta natureza é o princípio do pensamento e dos sentimentos, que carrega em si o movimento eterno de si mesmo. Entretanto, como Cícero não descarta a possibilidade de a alma ser ar aquecido, vamos discuti-la também.

Para isso, o nosso percurso apresenta-se do seguinte modo: 1) analisamos como o *exordium*, que discorre sobre o problema da morte como um mal, relaciona-se com a discussão do que seja a alma, qual sua natureza e de onde provém; 2) apresentamos a doxografia sobre a alma e como elas se antepõem, já que, de um lado, estão os filósofos que acreditam que a alma deixa de existir junto com o corpo e, de outro, aqueles (Xenócrates, Platão e Aristóteles) que defendem a imortalidade da alma. Além disso, apresentaremos em que medida o conceito de alma de Cícero depende dessa doxografia; 3) a alma como ar aquecido e sua morada celeste ou a alma como quinta natureza; 4) as partes da alma, *mens* e *ratio*. A análise visa a esclarecer a constituição da alma, embora Cícero não faça essa discussão separada das provas da imortalidade da alma. Podemos concluir, assim, que as provas da imortalidade da alma dependem de seus atributos.

Antes de passarmos à ordem apontada acima, é necessário, para fins de esclarecimento, fazermos uma breve discussão sobre os termos *animus*, *anima*, *mens* e *ratio*.

Não nos restringimos, nesta pesquisa, a discutir as fontes primárias de Cícero para estabelecer a origem de seu pensamento ou precisar o significado de um termo específico, o que seria um trabalho de cunho predominantemente filológico. Nossas discussões adentram também o âmbito filosófico com relação aos conceitos *animus*, *anima*, *mens* e *ratio*, já que partimos do pressuposto de que Cícero seja, sobretudo, um filósofo, e não um mero compilador de doxografias morais estereotipadas, como afirma M. Giusta, defensor moderno italiano da *Quellenforschung*.⁴² Os termos listados em latim são correspondentes de termos gregos já consagrados por Platão e Aristóteles, como ψυχή, πνεῦμα, νοῦς, λόγος. Cada um desses termos carrega uma acepção diferente em cada escola filosófica. O termo λόγος, por

⁴² GIUSTA, 1964 apud CICERÓN, 2005, p. 61.

exemplo, possui, em Heráclito, oito acepções diferentes, enquanto, em Platão, foi reduzido a uma parte da *ψυχή*.

Cícero traduziu os termos *ψυχή*, *πνεῦμα*, *νοῦς*, *λόγος*, respectivamente por *animus*, *anima*, *mens* e *ratio*. Não nos cabe aqui analisar os termos gregos, pois é suficiente, para fins deste trabalho, que os utilizemos como norte para compreendermos de que modo Cícero emprega os correspondentes latinos. Entender o emprego, principalmente, do conceito de *animus*, vai auxiliar-nos na discussão da opinião de Cícero sobre a imortalidade da alma e como ele circunscreve as provas da imortalidade da alma no diálogo.

Como temos trabalhado com diferentes traduções ao longo deste trabalho, procurando manter-nos, na medida do possível, fiéis ao pensamento ciceroniano, ou seja, à sua terminologia, indicamos abaixo uma pequena tabela com os termos em latim e suas respectivas traduções para o português (Bruno Fregni Bassetto), espanhol (Alberto Medina González), alemão (Olof Gigon) e italiano (Lucia Zuccoli Clerici).

Quadro 1 – Quadro comparativo de termo *animus* em traduções para algumas línguas modernas

Latim (original)	Português	Espanhol	Alemão	Italiano
<i>animus</i>	<i>espírito</i>	<i>alma</i>	<i>Seele</i>	<i>anima</i>
1) <i>anima</i>	1) <i>alma</i>	1) <i>soplo vital</i>	1) <i>Hauch</i>	1) <i>soffio</i>
2) <i>inflammata</i>	2) <i>alma de fogo</i>	2) <i>aire</i>	2) <i>feuriger</i>	2) <i>soffio</i>
<i>anima</i>	3) <i>alma delicada</i>	<i>inflamado</i>	<i>Hauch</i>	<i>inflamatto</i>
3) <i>anima tenui</i>		3) <i>aire ténue</i>	3) <i>feiner Luft</i>	3) <i>soffio tenue</i>
<i>mens</i>	<i>mente</i>	<i>mente</i>	<i>der Geist</i>	<i>mente</i>
<i>ratio</i>	<i>razão</i>	<i>razón</i>	<i>die Vernunft</i>	<i>ragione</i>

Fonte: elaboração própria.

Talvez por ter buscado equivalência do gênero das palavras em latim e em português, Bruno Bassetto, diferentemente dos outros tradutores (das línguas em questão), traduz *animus* por espírito e *anima* por alma. Convém mencionar que, posteriormente, contudo, principalmente no período medieval, o termo *anima* passou a significar *animus*, como mostra o nome da obra *De Anima*, de Aristóteles. Ainda assim, é consenso entre os tradutores e comentadores de que Cícero, quando emprega *anima*, esteja pensando em algo respirável, como aparece em Livro I, 40: “*sive illi sint animales, id est spirabiles, sive ignei, sublimis ferri*” (“ou aqueles sejam animados, isto é respiráveis, ou fogos, sejam levados para o alto”); seguindo a definição dada em I, 19, “*nam et agere animam et efflare dicimus et animosos et*

bene animatos et ex animi sententia: ipse autem animus ab anima dictus est” (“pois dizemos tanto exalar quanto expirar o ar”). Nesse sentido, *anima*, como observa Heine no comentário *ad loc.*, é dita no sentido de *animus*, alma. Entretanto, o que Cícero está discutindo no Livro I é claramente a natureza de *animus*.

Cícero não tem dúvidas de que *anima* se apresenta como um sopro vital ou um tipo de ar aquecido que confere aos corpos o ato de respirar, tornando-os, por isso, seres animados. As traduções alemã e italiana optam por *Hauch* e *soffio*, respectivamente, que significam um hálito. A proximidade com o substantivo latino *afflatus*, que significa sopro, hálito, exalação, é nítida, uma vez que se deriva do verbo *afflare*. O verbo *afflare*, por sua vez, está próximo de *efflare*, que é utilizado por Cícero em Tusc. I, 19, podendo significar tanto exalar e soprar para fora quanto morrer, ou seja, “dar o último suspiro”. De acordo com a descrição realizada no parágrafo 19, o correspondente grego de *anima* é πνεῦμα.

O dicionário grego Liddel & Scott traduz o termo πνεῦμα pelo termo inglês *spirit*, que é cognato de termo português “espírito”. Todavia, existe também em latim o correspondente *spiritus*, *us*, que possui um significado, de acordo com o dicionário latino Saraiva, semelhante ao de *anima* e πνεῦμα. *Spiritus* é um sopro, vento, hálito, sopro vital, que se diz, por conseguinte, espírito. Cícero tem já o emprego de *spiritus*, como apresenta o dicionário, *usque ad extremum spiritum* (até o derradeiro suspiro). Contudo, não há, no Livro I, o emprego do substantivo *spiritus*.

A tradução de Bruno Bassetto, por corolário, inverteu o sentido dos termos latinos. O termo *animus* é traduzido por *espírito* e *anima*, por alma. Mas Cícero havia utilizado *anima* com o sentido de πνεῦμα, que traduzimos por *espírito*, e *animus* com o sentido de ψυχή, que comumente traduzimos por *alma*.

Os dicionários de filosofia, como Lalande e Larousse, traduzem *anima* por alma e *spiritus*, por espírito. As definições são complexas, mas, em geral, relacionam os termos gregos πνεῦμα e ψυχή em sua origem com um sopro vital. Encontramos, em Agostinho, uma distinção entre *animus* e *anima*, dada pelo *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, que cabe a nós ilustrar aqui. Para Agostinho, *animus* é reservado para a alma humana, sendo uma substância imaterial e espiritual, em certa medida, autônoma em relação ao corpo. *Anima*, por sua vez, é princípio vital de todo animal.

Mesmo quando Cícero considera *animus* um ar aquecido, que se diz em latim *inflammata anima*, a distinção entre os homens e outros seres animados, para ele, continua sendo a *ratio*. Cícero preocupa-se, de fato, com o que seja o *animus*, que tem como correspondente o termo grego ψυχή.

Todavia, Cícero não tem ressalvas na utilização dos termos *mens*, *ratio*, e seus cognatos – mente e razão – não parecem ser problemáticos. Ao contrário de *anima*, Cícero utiliza esses dois termos, muitas vezes, sem distingui-los um do outro, o que leva muitos autores a conjecturar que Cícero, ao falar da imortalidade da alma, esteja pensando numa imortalidade reservada à parte racional.

Enfim, sugerimos que o termo *animus* seja entendido como *alma*, e que os termos *anima* e *inflammata anima* sejam entendidos, respectivamente, como *sopro vital* e *ar aquecido*. Assim, a discussão torna-se mais adequada e mais próxima da realidade de Cícero, o que se apresenta em conformidade com as outras traduções utilizadas para a confecção deste trabalho.

2.2 O *exordium*: a morte é um mal

Neste tópico, apresentamos a questão inicial do livro I e como ela é direcionada para a discussão acerca da imortalidade da alma.

A tese inicial apresentada no diálogo do Livro I trata da natureza da morte. O interlocutor defende a tese de que a morte é um mal. A temática não é sobre o luto ou as formas de consolação nem advém de uma perspectiva religiosa, mas é discutida filosoficamente. Ainda que o problema da morte tenha sido exaustivamente discutido na Antiguidade pelos filósofos, a questão não se mostra resolvida (nem à época de Cícero, nem nos dias atuais), conduzindo frequentemente o assunto para a discussão da imortalidade da alma. Cícero, prevendo essa necessidade, faz o mesmo.

O diálogo tem início com a tese do interlocutor, que coloca o *malum* (κακόν), objetivo, ao lado do *miserum* (ἄθλιον), sentimental, subjetivo, e que estabelece a relação entre a morte, que é um mal, com o mísero, ou com a infelicidade.

Por meio de perguntas feitas ao modo de discussões dialéticas, Cícero leva o interlocutor a assumir que a morte é um mal tanto para os vivos quanto para os mortos. A morte é uma infelicidade para todos e, por conseguinte, um mal eterno. O interlocutor considera a morte um mal eterno aos homens, tomando como pressuposto que os mortos são míseros, porque não existem mais.

Entretanto, Cícero combate essa afirmação apoiando-se na lógica. Em primeiro lugar, ele relativiza a questão, inquirindo a quem a morte deve ser um mal, para mostrar que a morte não pode ser um mal para todos. O interlocutor radicaliza, atribuindo a morte tanto para os que já morreram (“*quibus evenit iam ut morerentur*”) quanto para os que vão morrer (“*quibus*

eventurum est”) e depois para os que nasceram, bem como para os que ainda vão nascer (“*quicumque nati sunt eruntve*”). A conclusão é que a morte é um mal eterno, sendo míseros tanto os vivos quanto os mortos e, também, aqueles que estão para nascer. O parágrafo 9 encerra-se com o assentimento do interlocutor: “Em suma, penso desse modo” (“*Ita prorsus existimo*”).

A argumentação de Cícero continua, investigando se o interlocutor teme a existência do submundo do Hades por acreditar nos mundos infernais e nos castigos mitológicos. Entretanto, o interlocutor diz que não acredita na existência de mundos inferiores. Cícero questiona onde estão os mortos: “portanto, onde estão aqueles que declaras míseros, ou que lugar habitam?” (“*ubi sunt ergo ii, quos miseros dicis, aut quem locum incolunt?*”). A exigência é que os mortos estejam em algum lugar, para que possam receber o atributo de míseros. Ocorre que o interlocutor, de forma descuidada, defende que a razão de serem míseros está justamente no fato de não mais existirem (Tusc. I, 11, p. 29). Primeiramente, o interlocutor defendeu que os mortos são míseros, porque não existem. Em seguida, reduz sua defesa para a tese de que são míseros, porque não existem mais.

O interlocutor insiste em sua incoerência lógica, que consiste em sustentar o ser e o não-ser de uma coisa. Cícero mostra que a qualidade “ser mísero” não pode ser atribuída a um não-ser. Os mortos não podem ser míseros, mesmo que não existam, mesmo que não existam mais.

A argumentação passa para um terceiro nível. O interlocutor interpela Cícero, afirmando que se trata apenas da estrutura da frase, retirando a cópula verbal (ser) da oração. Ele diz: “Já que me pressionas pela palavra, daqui em diante já não direi que são míseros, mas apenas míseros, exatamente por isso, porque não existem” (Tusc. I, 13, p. 31). Cícero esclarece a seu interlocutor que, segundo as regras da dialética, uma asserção deve ser verdadeira ou falsa⁴³.

Olof Gigon observa que Cícero tomou aqui a dialética do tipo estoica para auxiliar seu interlocutor a compreender seu erro. Cícero não aprova essa dialética, mas não a utiliza sem reflexão. Isso pode ser notado, uma vez que o interlocutor, através da dialética, sente-se

⁴³Heine (CICERO, 1864, em sua nota *ad loc.*, nota que o termo latino *imbutus* refere-se a um conhecimento superficial. Bruno Bassetto traduz “*an tu dialecticis ne imbutus quidem es?*” da seguinte forma: “por acaso, não está impregnado pelos dialéticos?”. González (CICERÓN, 2005), em sua nota sobre o termo *ne imbutus*, esclarece que o sentido é “no tienes ni un barniz”, assim semelhante realiza J. Humbert (CICÉRON, 1960): “n’as tu pas la moindre teinture d’une formation dialectique?”. Também o faz de forma semelhante Gigon (CICERO, 1998): „Hast Du überhaupt keine Ahnung von der Dialektik?“ O sentido é de que o interlocutor deve ter a mínima noção de dialética para compreender que uma sentença deve ser julgada como verdadeira ou falsa.

forçado a aceitar os pontos contrários, já que se rende às suas comprovações sem que esteja de fato convencido. Ela é tão forte que, diante dela, não se pode argumentar contrariamente.

Assim, resta ao interlocutor afirmar que os vivos ainda são infelizes, pois esses existem e, por conseguinte, devem morrer. A pergunta revela uma preocupação com o que está por vir: que satisfação haveria na vida, quando se deve pensar que morreremos? A partir daí, a morte só pode tornar infelizes os que vivem, porque hão de morrer. Como, então, a morte não será um mal para os vivos? Os vivos não podem ser míseros, pois, caso contrário, haveria um mal eterno e infinito para a condição humana. O interlocutor não se mostra convencido, mas forçado a reconhecer. González (2005), pautando-se em Gigon, salienta que Cícero possuía uma dialética um pouco estéril. O final do parágrafo 15 deixa transparecer isso muito claramente: “mas visto que me forçaste a conceder que não são míseros os que tivessem morrido, faze se puderes, com que eu não considere mísero o ter de morrer” (“*sed quoniam coegisti, ut concederem, qui mortui essent, eos miseros non esse, perfice, si potes, ut ne moriendum quidem esse miserum putem*”) (Tusc. I, 15, p. 33).

O percurso que a argumentação adquire toma outra direção: se a morte não é um mal para os mortos, de que modo o “ter de morrer” pode não ser um mal? No parágrafo 16, não sem razão, Gigon chama a atenção para a assertiva de Cícero, quando responde a seu interlocutor: “isso (ter de morrer) já não é sequer uma preocupação, mas planejo coisas maiores” (“*iam istuc quidem nihil negotii est, sed ego maiora molior*”). Cícero desvia bruscamente a discussão, direcionando-a para o ponto mais delicado: se a própria morte não é horrível. Contudo, além da afirmação de Gigon, podemos dizer que Cícero já dá indícios de que as “coisas maiores” referem-se à imortalidade da alma, pois diz: “que eu ensine (que eu prove), se puder, que a morte não só não é um mal, mas é também um bem” (“*ut doceam, si possim, non modo malum non esse, sed bonum etiam esse mortem*”) (Tusc. I, 16, p. 33).

Cícero planeja provar que a morte é um bem por meio das provas da imortalidade da alma, ao passo que seu interlocutor exige dele apenas que prove que a morte não é um mal. Cícero introduz a imortalidade da alma na perspectiva de mostrar que a morte é um bem. A necessidade de provar que a alma é imortal consiste, ao mesmo tempo, em provar que a morte é um bem, pois, assim, a morte deixa de ser um mal e livra o interlocutor do medo (da morte).

A resposta à questão surgida no *exordium*, se a morte é um mal, ganha uma dimensão mais ampla do que a discussão dialética nos modos estoicos apontada anteriormente, uma vez que Cícero se incumbe de provar que a morte é um bem. O posicionamento de Cícero diante de tal tarefa configura-se em favor da imortalidade da alma, quando enuncia “mas planejo coisas maiores” (“*sed ego maiora molior*”) e ainda “que eu ensine, se puder [...] que a morte

[...] é também um bem” (“*ut doceam, si possim [...] sed bonum etiam esse mortem*”) (Tusc. I, 16, p.33). Cícero escreve o diálogo com o objetivo mais difícil: provar que a morte é um bem. Em outras palavras, provar a imortalidade da alma. Entretanto, ele não adentra diretamente o assunto, pois é preciso, previamente, analisar o que seja a morte.

A análise resulta num esquema doxográfico de acordo com as teorias dos filósofos acerca da morte. Essa investigação é relacionada logo em seguida às doutrinas da alma. O esquema compreende os parágrafos 18 a 22. Nessa exposição sobre a morte e, em seguida, sobre a alma, é lícito questionar: onde está Cícero nessas afirmações? O que é a morte para Cícero e o que é a alma? Para respondermos a essas questões, discutiremos a catalogação das doutrinas apresentadas pelo filósofo, o que consiste, primeiramente, na doxografia sobre a morte e, depois, na doutrina da alma.

2.3 A doxografia das doutrinas sobre a alma

A doxografia que encontramos no Livro I aborda tanto a natureza da morte (18-25) quanto a natureza da alma (*animus*). Cícero distingue em suas exposições doxográficas as diferenças entre as escolas e as opiniões a respeito do que seja a alma. Primeiramente, ele formula duas possibilidades com relação à alma de acordo com as doutrinas acerca da morte: 1) ‘o corpo e a alma perecem juntos’; 2) ‘a morte é a separação da alma e do corpo’. Quanto à segunda possibilidade, encontramos a seguinte subdivisão: 2.1 aqueles que acreditam que a alma se dissipe imediatamente, mas não ao mesmo tempo em que o corpo; 2.2 aqueles que acreditam que a alma permaneça ainda por um tempo, separada do corpo; 2.3 aqueles que acreditam que a alma tenha durabilidade eterna⁴⁴.

Essa divisão apresentada no parágrafo 18 pelo próprio Cícero nos impele à questão: onde Cícero se encontra nessa divisão? Ao dividir as opiniões filosóficas sobre a morte através da relação entre o corpo (*corpus*) e a alma (*animus*), ele estabelece, sem adentrar o mérito da questão da imortalidade, que o corpo precisa de uma alma. Sua divisão sobre as opiniões acerca da morte já supõe uma separação entre corpo e alma. A preocupação de Cícero se refere ao que acontece com a alma (*animus*) na morte e não propriamente “ao que seja a própria morte” (“*mors igitur ipsa [...] quid sit primum*”). Cícero poderia ter apresentado

⁴⁴No posfácio, Gigon (CICERO, 1998 p. 420) designa ao primeiro grupo Aristoxeno e Empédocles. Ele não comenta o fato de Dicearco não se enquadrar na divisão feita por Cícero em 18, uma vez que Dicearco sustentou que o corpo era pleno, sendo vazia a denominação de *animus*. Outro ponto interessante sobre a análise de Gigon é que ele atribui a opinião de que a alma tenha duração eterna aos acadêmicos e a Aristóteles. Cícero cita Platão, enquanto discorre sobre as opiniões acerca da morte e da alma. Isso pressupõe que Gigon acredita que Cícero havia conhecido um Aristóteles diferente daquele que conhecemos e a que temos acesso.

análises físicas para aclarar o que seja a morte. No entanto, ele parece querer discutir não a partir de uma perspectiva física, mas de uma perspectiva que não negligencie o conceito de *animus* e, além disso, seja capaz de subsidiar a discussão acerca da natureza da alma, de sua procedência e de seu destino, em suma, uma perspectiva capaz de construir um cenário fértil para a discussão da imortalidade da alma.

A divisão sobre as opiniões existentes do que seja a morte é apresentada sem que Cícero as associe diretamente às escolas helênicas ou aos filósofos, introduzindo, na verdade, a discussão do que seja a alma. Dos parágrafos 19 a 25, Cícero expõe as opiniões dos filósofos gregos e de alguns romanos sobre a natureza da alma. Discutir a natureza da alma (*quid sit*) (o que seja a alma) exige questionar onde ela reside (*ubi*) e de onde (*unde*) ela provém. De acordo com as edições utilizadas neste trabalho, a exposição doxográfica sobre a alma segue até o parágrafo 25 e, na sequência, encontra-se a primeira prova da imortalidade. Todavia, nos parágrafos 36 a 49, Cícero volta a expor a opinião dos filósofos acerca da alma. Em vista disso, vamos apresentar as principais passagens acerca das opiniões dos filósofos, uma vez que Cícero possui uma argumentação que lhe permite retomar pontos distantes no diálogo. Muitos desses trechos foram considerados fragmentos. Todavia, interessa-nos aqui mostrar como a posição da imortalidade, de acordo com Cícero, não era tão defendida pelos filósofos.

Do grupo de filósofos que acreditam que a alma se dissipa imediatamente, estão Empédocles, Aristoxeno e Xenócrates. De forma geral, a alma, para esses filósofos, à exceção de Xenócrates, está associada ou com alguma parte do corpo, ou com algum elemento físico, como o ar. Há, nos parágrafos 19 e 41⁴⁵ do Livro I, duas menções a Empédocles, para quem a alma é o sangue impregnado no coração. Sobre Zenão, o Estoico, fundador da escola estoica, temos apenas uma única citação no parágrafo 19, no qual se expressa a opinião de que a alma é um fogo⁴⁶.

Outros dois autores, discípulos de Aristóteles, Aristoxeno e Dicearco, são citados juntos no parágrafo 41. Aristoxeno de Tarento é apresentado também nos parágrafos I, 19⁴⁷, 24 e 51. Primeiramente, Cícero apresenta a opinião de Aristoxeno, que consiste na afirmação

⁴⁵Vorsokratiker DK 31 B105 apud CICERO, 2008, p. 461.

⁴⁶SVF I, 134 apud CICERO, 2008, p. 461.

⁴⁷Frag. 120 W. apud CICERO, 2008, p. 461.

de que a alma é um tipo de tensão do corpo, da qual se originam os movimentos⁴⁸. Cícero volta a mencionar a perspectiva de Aristoxeno sempre associada à opinião de Dicearco, mencionado também praticamente nas mesmas passagens em que aquele é citado, à exceção dos parágrafos 21 e 77. Em 21, Cícero afirma que a opinião de Dicearco consiste em negar a concepção de alma, e, por isso, as denominações *animais* e *animados* (*animalia* e *anima*) são vazias de sentido⁴⁹. Cícero não pode argumentar contra essa posição de Dicearco.

Diferentemente de Dicearco, Aristoxeno afirmava que a alma era tensão ou harmonia. Em 41, Cícero mostra que a alma não pode ser harmonia, já que a harmonia não pode realizar a disposição dos membros e a forma do corpo privada da alma. E no parágrafo 51, Cícero apresenta Dicearco e Aristoxeno juntos, com a asserção de que eles haviam negado a alma, pois era difícil compreendê-la sem o corpo.

Cícero anunciara que não consideraria a opinião de Demócrito, expressa nos parágrafos 22, 42 e 82 do Livro I, embora o parágrafo 22 seja mais fortemente marcado pela opinião de Cícero sobre Aristóteles, quando argumenta positivamente acerca da imortalidade da alma⁵⁰. Na verdade, ele apenas a esclarece e pede ao interlocutor que a desconsidere, como vemos em: “a não ser que algo talvez me escape, essas afirmações se referem ao espírito” (“*nisi quae me forte fugiunt, haec sunt fere de animo sententiae*”) no final do parágrafo 22. O fato de Demócrito relacionar a alma com os átomos parece-nos um motivo relevante para Cícero não relacioná-lo nas discussões sobre o que seja a alma.

Conforme vemos no parágrafo 38, Ferécides Siro é o primeiro dentre os filósofos a sustentar que a alma é sempiterna (*sempiternus*)⁵¹. De acordo com Cícero, a doutrina da imortalidade da alma é decorrente desse filósofo, que viveu no século VI a.C. e foi mestre de Pitágoras. Não obstante isso, do parágrafo 18 a 25, em comparação ao número de filósofos que acreditam ser a alma mortal, encontramos apenas três que defendem a tese de imortalidade: Platão, Xenócrates e Aristóteles. Convém observar que Xenócrates, cuja opinião se apresentou

⁴⁸A tradução do professor Bassetto apresenta para “*ipsius corporis intentionem quandam*”, “*como espírito é certo esforço do próprio corpo*” (TUSC. I, 19, p. 37). O termo *intentio* possui os possíveis sentidos de estender, tensão, pressão, esforço. O sentido mais exato para traduzir *intentio* é tensão. O termo latino traduz o termo ἄμωμία. A comparação de Aristoxeno consiste no paralelo entre a alma e a harmonia. Em vista disso, o termo em português *tensão* traduz melhor o latino *intentio*. As traduções apresentam, para o vocábulo *tensão*: *tensión*, *tensione* e *eine Art von Spannung*.

⁴⁹Frag. 7W apud CICERO, 1998, p. 462.

⁵⁰Vorsokratiker DK 68A10 Iff apud CICERO, 1998, p.462.

⁵¹Vorsokratiker DK Nr. 7 apud CICERO, 1998, p.466.

uma única vez em I, 20⁵², admite a imortalidade da alma, mas nega a corporeidade (*quasi corpus*) e a forma (*figura*), identificando-a como um número (*numerus*)⁵³.

No tocante à opinião de Platão, Cícero apresenta, no parágrafo 20, a teoria da alma tripartite. Cícero parece pressupor que seu interlocutor sabe que Platão defende a imortalidade, pois somente no parágrafo 24 esclarece de modo evidente que o filósofo grego forjara provas da imortalidade da alma e que as havia apresentado num livro sobre a alma (“*qui est de animo*”).⁵⁴

Em relação a Aristóteles, Cícero apresenta, no parágrafo 22, a alma como uma quinta natureza (“*quintam quaedam naturam*”). O parágrafo é notável, uma vez que Cícero confere a ele, em comparação com os demais parágrafos referentes à doxografia sobre a alma, um esclarecimento teórico mais detalhado e descritivo. O trecho merece destaque e maiores esclarecimentos, uma vez que não consta no *corpus aristotelicum* que chegou até nós. Além disso, ele exerce grande influência nas discussões acerca da imortalidade da alma:

Aristóteles, muito superior a todos – sempre excluo Platão – tanto em inteligência como em precisão, logo que abraçou aquelas quatro conhecidas espécies de princípios, dos quais tudo se originaria, considera existir uma quinta natureza, da qual provém a mente, pois pensar, prever, aprender, ensinar e encontrar algo e lembrar-se de outras coisas tão numerosas, amar, odiar, desejar, temer, angustiar-se e alegrar-se julga que isso e semelhantes não constam em nenhuma daquelas quatro espécies. Recorre à quinta espécie, então sem nome e assim denomina o próprio espírito ἐνδελέχειαν, com novo nome como que significando certo impulso contínuo e perene (Tusc, I, 21-22, p. 39).⁵⁵

Alguns estudiosos afirmam que Cícero tenha se equivocado ao considerar que Aristóteles tratou da quinta natureza como uma substância da alma imortal⁵⁶. Entretanto,

⁵²Frag. 67 Heinze apud CICERO, 1998, p.461.

⁵³O comentário de Heine (1864) a esta passagem, que está em I, 20 nas *Tusculanas*, esclarece que Xenócrates tornou-se o sucessor de Platão. Xenócrates definia a alma como um número automovente ῥυθμός, ἀριθμός αὐτοκίνητος, χινῶν ἑαυτὸν. Com as palavras, no texto latino, *figuram et quase corpus*, Heine afirma que Cícero pretende expressar o que nós entendemos por ‘substância’. O termo *figura* traduz o εἶδος aristotélico e *quasi corpus*, o conceito estoico de σῶμα. Desse modo, diríamos que Xenócrates negou que a alma tivesse alguma substância ou, ainda, alguma corporeidade.

⁵⁴Trata-se do *Fédon*, de Platão. A fonte a que remete Olof Gigon para discussões acerca da teoria da alma tripartite é *Rep.* 438 D e *Tim.* 69 E.

⁵⁵“Aristoteles, longe omnibus Platonem semper excipio praestans et ingenio et diligentia, cum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orerentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens; cogitare enim et providere et discere et docere et invenire aliquid et tam multa [alia] meminisse, amare, odisse, cupere, timere, angi, laetari, haec et similia eorum in horum quattuor generum inesse nullo putat; quantum genus adhibet vacans nomine et sic ipsum animum ἐνδελέχειαν appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem.”

⁵⁶Cf. HAHM, David, The Fifth Element in Aristotle’s *De Philosophia*: A Critical Re-Examination. *Journal of Hellenic Studies* cii (1982), 60-74.

Gigon (1959) destaca a influência que os peripatéticos e os escritos perdidos de Aristóteles tiveram sobre o pensamento filosófico de Cícero. Em seu artigo *Cicero und Aristoteles*, ele mostra que Cícero tinha um interesse especial por pensamentos que remetiam a Aristóteles e Teofrasto, enfatizando que o Aristóteles apresentado por Cícero não pode ser encontrado no *corpus aristotelicum* que chegou até nós. É importante destacar que Gigon defende que Cícero teria tido como base, para as passagens referentes a Aristóteles, no mínimo, o diálogo *Eudemos*. Cícero refere-se ao Aristóteles helenista e não àquele a que temos acesso. É interessante apontar que a obra *Sobre a alma* (*De anima*), de Aristóteles, não retrata a imortalidade da alma individual. A imortalidade da alma individual é supostamente uma doutrina presente nas obras *Eudemos* e *Sobre a filosofia* (*περὶ φιλοσοφίας*), de quando Aristóteles ainda estava na Academia de Platão. Ademais, Gigon (CICERO, 1998, p.462) destaca que “uma vez que devemos contar com os diálogos perdidos (neste caso, em especial, “Sobre a Filosofia” e “Eudemos”), não temos o direito de considerar o texto que se apresenta uma reinterpretação ou um mal entendido de Cícero ou de sua fonte⁵⁷”.

Na parte em que Cícero fala de Aristóteles, ele excetua claramente Platão, ou seja, a apresentação do Estagirita é destacada em relação à apresentação dos demais. Aristóteles é colocado por Cícero num patamar científico mais elevado em relação aos outros filósofos, o que vemos na afirmação “muito superior a todos”, pelo fato de ele ter conferido à alma um elemento de natureza distinta dos quatro elementos da física, denominado “certa quinta natureza” (“*quinta quaedam natura*”). Segundo Cícero, Aristóteles admitia a tese de Empédocles de que as coisas tinham origem nos quatro elementos (“*quattuor nota illa genera principiorum*”). Entretanto, esses quatro elementos não seriam suficientes para explicar as funções da mente. É necessário salientar que surge um novo termo, ainda não empregado, para expressar algo oriundo da quinta natureza, a mente (*mens*). Cícero não faz, aqui, distinção entre *animus* e *mens*. Assim, todas as vezes em que ocorre o vocábulo *mens* nesse parágrafo, o seu significado é, de fato, correspondente a *animus*.

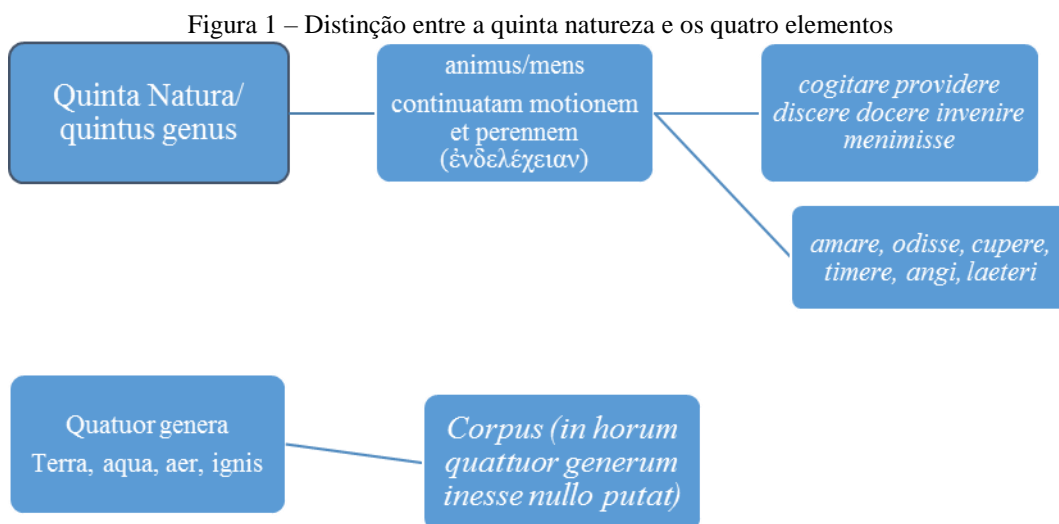
Para Aristóteles, a quinta natureza é o princípio do qual a mente provém. A diferença está nas faculdades da alma, se nos é permitido dizer, que não podem ser oriundas dos quatro elementos⁵⁸, princípios dos corpos físicos. Segundo Heine (1864), a constituição do que seja a mente pode ser dividida em duas partes: a primeira compreende a parte racional da alma, que

⁵⁷“Da wir aber auch mit den verlorenen Dialogen (in diesem Falle vor allem “Über die Philosophie” und “Eudemos”) rechnen müssen, haben wir kein Recht, den vorliegenden Text als Umdeutung oder Mißverständnis Ciceros bzw. seiner Quelle aufzufassen”. (CICERO, 1998, p.462).

⁵⁸Para Cícero, *genera principiorum*. Heine (1864) informa que os *genera principiorum* mencionados nas *Tusculanas* correspondem aos στοικεία de Empédocles. Cícero evita a palavra *elementum* através de diferentes paráfrases (cf. Livro I, 40, *quattuor gignentium corporum*; 42, *horum quattuor generum*).

Aristóteles chama de voûς “pensar, prever, aprender, ensinar e encontrar algo e lembrar-se de outras coisas tão numerosas” (“*cogitare enim et providere et discere et docere et invenire aliquid et tam multa [alia] meminisse*”), e a segunda corresponde ao que ele denominou de ἐπιθυμητόν, concernente à parte da alma desprovida de razão. Cícero lista: “amar, odiar, desejar, temer, angustiar-se e alegrar-se” (“*amare, odisse, cupere, timere, angi, laetari*”). Essas atividades da alma não podem ser provenientes dos quatros princípios das coisas físicas. Os quatro elementos são a terra, a água, o ar e o fogo. O quinto elemento não havia ganhado ainda uma denominação, sendo a alma (*animus*) denominada por ἐνδελέχειαν para designar uma moção contínua e perpétua⁵⁹.

Disso decorre o seguinte esquema:



Fonte: elaboração própria.

No esquema acima, é possível evidenciar uma separação entre a alma e o corpo, resultante de uma natureza distinta dos quatro elementos terra, água, fogo e ar, dos quais o

⁵⁹Chroust (1976) demonstra, em seu artigo *Cicero and the aristotelian doctrine of the akatatonómaston*, que a expressão “sem nome” (no texto: *vacans nomine*) refere-se à expressão aristotélica ἀκατονόμαστον, que havia sido empregada originalmente no περὶ φιλοσοφίας, de Aristóteles. Chroust defende que a doutrina apresentada por Cícero acerca da quinta natureza contém características estoicas, pois, na obra *Academica Posteriora* I, 7 e 26, a alma aparece como éter, que é, por sua vez, corpóreo. Os estoicos rejeitavam a tese da incorporeidade da quinta natureza. Cícero, influenciado por Antíoco de Ascalão, teria combinado ou confundido as noções do fenômeno intelectual, expressas pelo termo “sem nome” (*vacans nomen*, ἀκατονόμαστον) com a noção substancial de quinto elemento. A argumentação de Chroust mostra que a alma (*animus*), ou mente (*mens*), apresentada no Livro I das *Tusculanas* é algo incorpóreo e inominável e, conseqüentemente, não éter, pois estaria destituída da noção corpórea dos estoicos. Isso resulta, de acordo com Chroust, que os trechos das *Tusculanas* I, 10, 22; 17, 41; 26, 65 a 27, 67 só podem ser considerados fragmentos autênticos da obra perdida περὶ φιλοσοφίας, de Aristóteles, quando Cícero designa o ἀκατονόμαστον (inominável) e as investigações posteriores devem eliminar os elementos ou contaminações estoicas, oriundas de Antíoco de Ascalão, nas passagens consideradas aristotélicas.

corpo efêmero, assim como todas as outras coisas perecíveis, é formado. A alma, por sua vez, é composta de uma natureza ou de um elemento imperecível, de onde a mente se origina.

A quinta natureza é um elemento que não pode ser encontrado na constituição física dos corpos. Ela é um mecanismo através do qual se podem explicar as faculdades da alma, que os quatro elementos não conseguem explicar, uma vez que se pode estabelecer a questão sobre a diferença entre o homem e todo o resto. Além disso, a quinta natureza permite nomear a alma como uma *ἐνδελέχεια*, que significa movimento perene e contínuo, resultando na imortalidade. A noção de quinta natureza reaparecerá nas provas da imortalidade da alma nos parágrafos de 56 a 66, compondo sua principal fundamentação.

Após a exposição sobre os filósofos e suas doutrinas sobre a alma, Cícero, num primeiro momento, suspende o juízo, aplicando a *ἐποχή* dos acadêmicos “Algum deus veja qual dessas proposições seja verdadeira. A grande questão é quais as mais próximas da verdade”. Cícero analisa, dentre essas opiniões, o que seja a alma. Podemos afirmar que ele ainda está investigando o que seja a alma. Em vista disso, a doxografia apresentada é significativa para a investigação do que seja a natureza da alma e, por conseguinte, para as formulações das provas da imortalidade da alma. Como a discussão da natureza de *animus* é uma constante no Livro I, não lidamos aqui com este termo de forma fechada ou definitiva. Essa investigação, por parte de Cícero, conta ainda com as discussões e opiniões dos outros filósofos. Necessariamente, as provas da imortalidade dependem da natureza da alma.

O trecho do parágrafo 24 nos aponta a direção da argumentação de Cícero. Ele apresenta o conseqüente das definições materialistas da alma, que resultam em sua extinção completa. Em contrapartida, existem as definições que têm como conseqüente a imortalidade, ou seja, as opiniões dos filósofos que conferem à alma uma natureza tal capaz de reservar a eternidade.

Analisemos, minuciosamente, o parágrafo 24, para entender os posteriores, nos quais Cícero já não mais apresenta uma doxografia, mas passa a discutir a natureza da alma argumentando e combinando teorias de diferentes filósofos:

“Pois, se o coração ou sangue ou o cérebro for o espírito, certamente perecerá com o resto do corpo, porque é corpo; se for a alma, talvez se dissipará; se for fogo, se apagará; se for a harmonia de Aristoxeno, se dissolverá. O que direi de Dicearco, que afirma absolutamente não existir nenhum espírito? Segundo todas essas afirmações, nada pode se referir a alguém depois da morte; pois, com a vida perde-se também a faculdade de sentir; nada existe, porém, que importe a qualquer parte de quem não sente. As afirmações dos demais trazem a esperança, caso isso possivelmente te

alegre, de que os espíritos possam, logo que tiverem saído dos corpos, chegar ao céu como que ao seu domicílio (Tusc. I, 24, p. 41).⁶⁰

As qualidades do coração, do sangue e do cérebro são iguais às do corpo. Cícero não tem dúvidas e expressa isso claramente com o advérbio de afirmação “certamente” (*certe*). Em seguida, identifica a alma com o sopro vital, que, em latim, está *si anima est, fortasse dissipabitur*. Cícero não mostra certeza, deixando em aberto, quando utiliza *fortasse* em vez de *certe*. Embora o filósofo, no primeiro caso, empregue o verbo *intersit* e, no segundo, *dissipabitur* para marcar uma diferença, a resultante – de que a alma deixa de existir – mantém-se a mesma. Com o elemento fogo e a harmonia não se passa de outro modo, a alma tende à extinção, pois, como fogo, ela pode ser apagada e, como harmonia, pode-se dissolver. Os quatro verbos que resultam da alma como elementos físicos são “se perecerá” (*intersit*), “se dissipará” (*dissipabitur*), “se apagará” (*extinguetur*) e “se dissolverá” (*dissolvetur*).

Dentre as concepções apontadas por Cícero sobre a natureza da alma, não podemos deixar de mencionar aquela de Dicearco, a quem nada pode ser reservado, uma vez que sustenta que a alma não existe. A morte, para ele, seria a própria nulidade do homem. Como Cícero afirma, essas são as opiniões concernentes à fragilidade da alma. As opiniões que se opõem a essas são as daqueles que defendem a imortalidade da alma. Não obstante, é interessante destacar o que Cícero acresce sobre as opiniões que defendem a eternidade das almas, uma vez que, na apresentação dos filósofos e de suas opiniões, não tratou do destino das almas. Cícero sugere ao interlocutor que o lugar natural das almas está no céu.

Cícero, então (no parágrafo 24), encerra a apresentação das opiniões dos filósofos – que compõem sua doxografia – e começa a apontar as conclusões a que chegou a esse respeito. Notemos, ainda, que nem todos são nomeados na doxografia. Alguns, como Epicuro, Carnéades e os estoicos, são discutidos na segunda parte do diálogo. São de principal interesse para nosso trabalho as afirmações da primeira parte do diálogo, em que Cícero, com base nas opiniões dos filósofos mencionados em sua doxografia, discorre sobre a alma e sua natureza. Entretanto não podemos desconsiderar e deixar de mostrar como Cícero, logo em seguida, arquiteta toda a sua argumentação e, juntamente com seu interlocutor, pressupõe que a morte seja um bem reservado à imortalidade – e não um mal.

⁶⁰“Nam si cor aut sanguis aut cerebrum est animus, certe, quoniam est corpus, interibit cum reliquo corpore; si anima est, fortasse dissipabitur; si ignis, extinguetur; si est Aristoxeni harmonia, dissolvetur. quid de Dicaeargo dicam, qui nihil omnino animum dicat esse? his sentiis omnibus nihil post mortem pertinere ad quemquam potest; pariter enim cum vita sensus amittitur; non sentientis autem nihil est ullam in partem quod intersit. reliquorum sententiae spem adferunt, si te hoc forte delectat, posse animos, cum e corporibus excesserint, in caelum quasi in domicilium suum pervenire.”

2.4 A alma e sua constituição

A investigação de Cícero acerca da natureza da alma segue, em certa medida, a divisão de opiniões apontada no parágrafo 18. As possibilidades de qual seja a composição da alma foram dadas na exposição doxográfica. Embora Cícero tenha mencionado Platão, sua opinião sobre a natureza da alma não foi esclarecida. Dentre as naturezas expostas no Livro I, existem dois tipos que são excludentes entre si, a saber, o ar aquecido (*inflammata anima*) e a quinta natureza (*quinta natura*). O primeiro tipo, que pressupõe a junção de dois elementos (ar e fogo), é uma tentativa de Cícero de combinar duas tradições diferentes. Essa tentativa, na qual o filósofo menciona Panécio, é contraditória em relação ao que foi explicitado em 24: o fogo se apaga e o ar se dissipa. O segundo tipo de natureza situa-se na perspectiva de Aristóteles, segundo a qual a alma não seria proveniente de nenhum dos quatro elementos.

Cícero entende que existe a possibilidade de que a alma seja um ar aquecido. Primeiramente, a possibilidade da imortalidade deve excluir a identificação da alma com qualquer parte do corpo, mas deve aceitar a identificação da alma com aquilo que lhe permite alcançar o céu como morada. Essas duas regras estipuladas entre Cícero e seu interlocutor regem a discussão das provas da imortalidade.

Juntamente com os matemáticos, Cícero assente que a terra está localizada no centro do universo e que todas as coisas são constituídas pelos quatro elementos. Por essa via, a alma não pode ser terra ou água, porque esses elementos são densos e pesados, fazendo com que tudo que seja constituído por eles fique ou na terra, ou na água. A alma, por sua vez, deve ser algo mais sutil para que possa subir ao céu. Desse modo, as almas devem ser ar (*animalis*) ou fogo (*ignis*) – uma vez que são sutis e expelidas pelas outras partes, são elevadas ao que Cícero chama de lugar celeste. A conclusão do parágrafo 40 identifica a alma com os dois elementos, ar e fogo; entretanto, Cícero deixa em aberto o que ela seja: “sendo assim, deve ser evidente que os espíritos, quando abandonam o corpo, quer sejam animados, isto é, respiráveis, quer sejam de fogo, são levados para cima” (Tusc. I, 40, p. 55).

No parágrafo 42, Cícero afirma que a alma, caso seja originada dos quatro elementos, é um ar aquecido (*inflammata anima*). A avaliação do tipo de constituição da alma apoia-se no princípio de semelhança. Uma vez constituída pelos elementos ar e fogo, a alma tende a subir para o céu e encontrar o que é igual a si mesma. Essa alma, feita de um ar aquecido, é mais sutil que o ar (*aer*). Cícero denomina esse ar de denso e compacto (*crassus et concretus*), e aponta que, por essa razão, a alma o rompe. Os corpos, por sua vez, são constituídos pelos elementos terra e água e, por essa razão, são perecíveis. A alma, por sua vez, constituída por

um sopro vital aquecido, aquece e anima os corpos. Se compararmos com o parágrafo 40, podemos notar que o princípio da direção do movimento dos quatro elementos aplica-se na relação do corpo, como terra e água, com a alma, ar e fogo. O que poderia ser distinguido é que esse ar e fogo animam os corpos, ou seja, conferem vida, sendo assim, um princípio vital. Mas esse princípio vital não pode ser igualado àquele ar que está próximo da terra. Contudo, esse sopro aquecido ainda é um elemento material e sua ascensão ao céu é uma descrição inteiramente física:

Acresce que tanto mais facilmente o espírito se livre desse ar, a que já me referi várias vezes, e o perpassasse, uma vez que nada é mais veloz que o espírito, não existe nenhuma rapidez que possa se opor à velocidade do espírito. Caso esse permaneça incorrupto e igual a si mesmo, é necessário que seja levado de tal modo que penetre e divida todo este céu, em que são forçados a se reunir as nuvens, as chuvas e os ventos e que é tanto úmido como escuro por causa das emanções da terra. Assim que o espírito tiver mantido e reconhecido a natureza igual a si mesma, juntadas as chamadas provenientes da alma delicada e do ardor moderado do sol, avança e alcança de modo mais alto o ponto final de sua elevação. Portanto, assim que tiver obtido sua autenticidade, a leveza e o calor, como que pesado por medidas iguais não se move para parte alguma, e essa é precisamente sua morada natural, porque entrou no que é igual a si mesmo; nele, não necessitando de coisa alguma, será alimentado e sustentado com as mesmas coisas com as quais os astros são sustentados e alimentados (Tusc. I, 43, p. 59).⁶¹

Cícero estabelece que, antes de alcançar o ponto mais alto do céu, a alma deve fazer um percurso de modo que adquira o necessário para se estabilizar nos céus, uma vez que tudo o que existe nele é igual a si mesmo. Assim, Cícero confere à alma a velocidade suprema, pois nada é mais veloz que o pensamento. Desse modo, ela se precipita aos céus rompendo o ar denso e compacto. A alma deve transpassar as nuvens, as chuvas e os ventos e manter-se igual a si mesma. A ascensão da alma tende a estagnar quando ela alcança a região celeste, que está repleta do sopro fino (*ex anima tenui*) e do ardor temperado do sol (*ex ardore solis temperato*). Nessa região em que cessa o movimento estão os fogos, reunidos do sopro fino e do ardor temperado do sol. A alma reconhece esses fogos como uma natureza semelhante a si mesma. A alma cessa o movimento, pois, nesse ponto celeste, ela encontra sua morada

⁶¹“Accedit ut eo facilius animus evadat ex hoc aere, quem saepe iam appello, eumque perrumpat, quod nihil est animo velocius, nulla est celeritas quae possit cum animi celeritate contendere. qui si permanet incorruptus sique similis, necesse est ita feratur, ut penetret et dividat omne caelum hoc, in quo nubes, imbres, ventique coguntur, quod et umidum et caliginosum est propter exhalationes terrae. quam regionem cum superavit animus naturamque sui similem contigit et agnovit, iunctis ex anima tenui et ex ardore solis temperato ignibus, insistit et finem altius se efferendi facit. cum enim sui similem et levitatem et calorem adeptus (est), tamquam paribus examinatus ponderibus nullam in partem movetur, eaque ei demum naturalis est sedes, cum ad sui similem penetravit; in quo nulla re egens aletur et sustentabitur iisdem rebus, quibus astra sustentantur et aluntur.”

natural, onde, mantendo um peso e partes iguais, não se move, sendo alimentada e sustentada das mesmas coisas que os astros.

Na descrição do percurso da alma ao céu, Cícero confere a ela atributos como *levitas*, *calor* e *celeritas*, o que aponta sua característica física. Além disso, as nuvens, os ventos e as chuvas – todos presentes na descrição – produzidos pelas exalações da terra, também remetem a um plano físico, e encontram-se numa região em que predominam os elementos terra, ar e água. Existe uma distinção entre o ar dessa região mais baixa – que a alma tem de atravessar – *crassus et concretus*, e o ar encontrado na região onde a alma cessa o movimento, mais puro, que não é crasso nem concreto, pois não recebe as exalações da terra. Além disso, esse mesmo ar mais puro (*anima tenui*) mistura-se ao ardor temperado do sol, formando os fogos, que ficam na região onde a alma cessa sua ascensão.⁶²

A alma seria constituída de um sopro aquecido que, depois da morte, segue em direção ao ponto mais alto do céu. Entretanto, o fato de atribuir à alma uma constituição de sopro aquecido permite ainda a hipótese de que as almas, ao abandonarem o corpo, possam se dissipar, da mesma forma que, ao contrário, possam permanecer: “Desse modo, ou se dissipam, isso acontece longe da terra, ou permanecem e conservam sua condição” (“*ita, sive dissipantur, procul a terris id evenit, sive permanent et conservant habitum suum*”). Cícero deixa em aberto a possibilidade de que a alma possa se dissipar.

A outra opção sobre a constituição da alma reside nas doutrinas de Xenócrates e de Aristóteles, que reaparecem como opção no parágrafo 41 em consonância, a princípio, com a tese apresentada em 40. Gigon acredita que Cícero tenha tentado harmonizar, de modo violento, a tese do sopro aquecido com a doutrina da alma aristotélica e xenocrática.⁶³

⁶²Heine (1864), a respeito da *inflammata anima*, diz que os estoicos nomeiam indistintamente alma ora como πῦρ, ora como πνεῦμα ἑνθερμον. Na passagem “*iunctis ex anima tenui [...] ignibus*”, Heine aponta que a alma humana, diferentemente da divina, não se constitui de uma natureza ígnea pura e, assim, sobe apenas até a região onde o ar mais puro se mistura com um ardor temperado do sol, denominado por ele de éter ígneo. O termo utilizado por Heine (“*mit dem feurigen Aether*”) remete-nos a um conceito (éter) definido, na Antiguidade, como tudo aquilo que servia para preencher os espaços situados além da atmosfera terrestre. Devemos apontar, contudo, que o termo *Aether* (lat. *aether*), apesar de encontrado em *De nat. deor* (II, 41), não aparece nas *Tusculanas*.

⁶³Nos *Acadêmicas* de Cícero, encontramos também uma diferenciação dos quatro elementos para a quinta natureza de Aristóteles. No parágrafo 39 do Livro I, Zenão, o Estoico, não aceita que a quinta natureza seja geradora da mente e dos sentidos, mas antes, que o fogo seja gerador das coisas (*Acadêmicas*. I, 39). Disso decorre a dificuldade de interpretar tal trecho. Além disso, é preciso notar que Zenão fora mencionado no parágrafo 19, no qual Cícero dizia que a alma era fogo. Contudo, parecia ter sido descartado por Cícero em 24, quando afirmava que o fogo se dissipava e por isso a alma não podia ser imortal. A questão sobre a doutrina da alma dos estoicos não é levada em consideração por Cícero, uma vez que, para ele, existem apenas duas possibilidades: ou a alma se destrói após a morte, ou ela permanece para a eternidade. Para os estoicos, a alma destrói-se em algum momento, seja logo depois que abandona o corpo, seja na conflagração final de Crisipo. Entretanto, excetuam-se aqui Panécio e Posidônio, que não defendem a tese da conflagração universal, mas, antes, que o mundo é eterno e indestrutível.

Obviamente, a tentativa de Cícero é um tanto difícil, em vista do que havia estabelecido com os conceitos dos elementos, principalmente, de quinta natureza (*quinta natura*) no parágrafo 22, quando afirma que Aristóteles havia atribuído ao pensamento outra natureza, distinta daquela dos quatro elementos. A harmonização entre essas doutrinas torna-se, por isso, confusa:⁶⁴

Se, porém, o espírito for certa categoria, o que se diz de modo mais sutil do que transparente, ou aquela quinta natureza, não mais descrita do que não compreendida, são também muito mais completas e mais claras, de modo que se elevem muitíssimo acima da terra. Portanto, o espírito é algo dessas coisas, para que uma mente tão vigorosa não permaneça mergulhada ou no coração e no cérebro ou no sangue empedocleano (Tusc. I, 41, p. 57).⁶⁵

No trecho acima, Cícero avalia positivamente tanto o pensamento de Xenócrates quanto o de Aristóteles. A alma pode ser mais sutil que o ar e o fogo, caso seja incorpórea, como a categoria (*numerus*) ou a quinta natureza (*quinta natura*). Como corolário, eleva-se aos céus, pois é mais pura e íntegra, de modo que possa também alcançar o céu.

Cícero demonstra, nesse trecho, rapidamente, que a alma, de acordo com Xenócrates e Aristóteles, também é elevada ao céu. Entretanto, a descrição da ascensão da alma aos céus parte da hipótese da alma como um sopro aquecido. A questão que se coloca é se a alma, como sopro aquecido, dá conta de explicar quais de suas faculdades permitem o conhecimento das coisas e se suas faculdades podem ser de uma mesma natureza que esse sopro aquecido. Vejamos:

Para que direção, portanto, volta-se esta dissertação? Julgo que seja para compreender que força seja aquela de onde provenha. Certamente não é do coração, nem do sangue, nem do cérebro, nem dos átomos; ignoro se é por ventura o fogo da alma, nem me envergonho de confessar que os desconheça, porque de fato não sei: se pudesse afirmar alguma outra coisa a respeito de um assunto obscuro, como se o espírito é a alma ou o fogo, juraria que ele é divino. Por favor; o que te parece, pois, semeada ou gerada pela terra ou por esse céu nebuloso e escuro a tão grande força da memória? Caso não vejas o

⁶⁴Heine (1864), em sua nota *ad loc.*, afirma que os estoicos, sem distinção, nomeiam a alma como πνεῦμα ἑνθέρμων. Ele identifica essa descrição com o céu estoico, denominando (*anima tenuis*) 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. Salienta ainda que nesse lugar os estoicos colocavam também a lua.

⁶⁵“Si vero aut numerus quidam sit animus, quod subtiliter magis quam dilucide dicitur, aut quinta illa non nominata magis quam non intellecta natura, multo etiam integriora ac puriora sunt, ut a terra longissime se ecferant. Horum igitur aliquid animus, ne tam vegeta mens aut in corde cerebrove aut in Empedocleo sanguine demersa iaceat.”

que é isso, certamente vês sua importância; se nem isso, pelo menos certamente percebes sua extensão. O que então? (Tusc. I, 60, p. 75).⁶⁶

Esta última citação deixa claro que Cícero tem a certeza de que a alma não é coração, sangue, cérebro ou qualquer parte do corpo, mas mostra sua dúvida em relação a uma composição “definitiva”, distinta do corpo, quando afirma não saber se é sopro ou fogo.

Cícero tem a perspectiva de Aristóteles, que defende a alma como quinta natureza, ou seja, algo que não se relaciona com nenhum dos quatro elementos e que não pode ser, também, um sopro aquecido. Essa quinta natureza é, segundo ele, imortal.

Podemos dizer que Cícero, no parágrafo 41, ao afirmar que a alma como quinta natureza ou como número é mais completa e mais clara, elevando-se, por conseguinte, aos céus, mostra sua predileção pela doutrina da alma como uma quinta natureza. Isso é ainda mais evidente do que a doutrina da alma como número, de Xenócrates, sobre a qual pouco discorre.

Além disso, a noção de alma como um princípio ausente de corpo já pressupõe que as faculdades não podem estar presentes nos quatro elementos. A quinta natureza constitui a mente e suas faculdades, e elas não podem ser vistas em objetos inanimados, como uma pedra.

A noção de inanimado (*inanimatus*) havia sido relacionada no parágrafo 19 com o “exalar o sopro” (“*nam et agere animam et efflare*”), de modo que os dotados de vida fossem os seres capazes de respirar. No parágrafo 54, Cícero, de acordo com o *Fedro*, de Platão, define o inanimado como tudo aquilo que é movido por algo externo, abandonando a noção apresentada no parágrafo 19. Tal conceituação de inanimado viabiliza a definição de que o animado é tudo aquilo que possui um princípio de movimento. Dessa forma, a quinta natureza apresentada por Cícero permite relacionar o conceito de alma imortal de Aristóteles ao de Platão, uma vez que a alma é um movimento contínuo e perene, segundo Aristóteles, e um princípio de movimento, segundo Platão.

A constituição da alma como quinta natureza é mais atraente para Cícero. Todavia, a noção de alma como mistura de fogo e ar está sempre à margem da discussão, sendo

⁶⁶“Quorsus igitur haec spectat oratio? quae sit illa vis et unde sit, intellegendum puto. non est certe nec cordis, nec sanguinis, nec cerebri, nec atomorum; animae sit ignisne nescio, nec me pudet ut istos fateri nescire quod nesciam: illud, si ulla alia de re obscura adfirmare possem, sive anima sive ignis sit animus, eum iurarem esse divinum. quid enim, obsecro te, terrane tibi hoc nebuloso et caliginoso caelo aut sata aut concreta videtur tanta vis memoriae? si quid sit hoc non vides, at quale sit vides; si ne id quidem, at quantum sit profecto vides. quid igitur?”

considerada uma possibilidade. Isso se faz em vista do método acadêmico, que considera as possibilidades e procura adotar o que é mais verossímil nas doutrinas.

Cícero não ignora que a alma humana possui faculdades, ou ainda, consoante o termo da tradução alemã de Olof Gigon, capacidades (*Fähigkeiten*) que a distinguem da alma dos outros seres animados. Discutiremos, em seguida, a divisão da alma segundo o Livro I.

2.5 A alma e suas partes: animus, mens e ratio no Livro I das *Tusculanas*

A alma, no Livro I das *Tusculanas*, pode ser uma combinação de substâncias mais sutis, como o ar aquecido ou a quinta natureza de Aristóteles. Além disso, contudo, Cícero não ignora as capacidades da alma, considerando-a fonte que nos permite discernir os objetos externos e juíza das coisas. Por outro lado, Cícero considera que existem, na alma humana, distúrbios, desordens, que ele denomina, no Livro IV, de perturbações (*perturbationes*). Essas considerações de Cícero, que apresentam características antagônicas da alma, pressupõem sua divisão em duas partes.

Tendo argumentado, na primeira parte do diálogo, a favor da imortalidade da alma, Cícero escolhe a perspectiva de Platão e de Aristóteles, que pressupõe a alma como movimento de si mesma (*motui sui*). A alma, como vimos, está situada dentro do cosmo, não havendo margens para um plano transcendental. Isso já foi estipulado nos parágrafos de 40 a 43, por Cícero. Contudo, a alma se distingue do corpóreo por ser mais sutil do que os corpos terrenos, sendo composta por uma substância sempiterna (ar aquecido ou quinta natureza).

Cícero, por sua vez, entende que as coisas sempiternas e eternas devem ser ordenadas e perfeitas, excluindo tudo aquilo que é desordenado, desprovido de um princípio ordenador. Ora, essa exclusão implica a divisão da alma em racional e irracional, apresentada por Cícero no Livro IV, parágrafo 10, no qual afirma seguir a divisão da alma realizada por Pitágoras e Platão. A divisão da alma, assumida por Cícero, estabelece uma parte provida de razão e a outra desprovida de razão, residindo nesta as perturbações (*perturbationes*):

Realmente farei todo esforço, mas é necessário espírito atento para que tudo não se dissipe, caso um detalhe qualquer vier a escapar. Pois aquilo que os gregos denominam *πάθη* nós preferimos chamar perturbações em vez de doenças, em cujas explicações seguirei a antiga distribuição, certamente em primeiro lugar de Pitágoras e depois de Platão, os quais dividem e a outra desprovida dele, na parte partícipe da razão colocam a tranquilidade, isto é, uma constância calma e sossegada; na outra, os movimentos desordenados

tanto da ira como da cobiça, contrários e inimigos da razão (Tusc. VI, 10, p. 311).⁶⁷

A divisão platônica da alma assumida por Cícero, no Livro IV, aparece implícita no Livro I, entretanto o termo *perturbationes*, no Livro I, não havia aparecido para designar as paixões, como no Livro IV. Lévy (2008) aponta que a divisão feita por Platão reserva a imortalidade, principalmente na obra *Fedro*, também às partes da alma desprovidas de razão. Os apontamentos de Lévy (2008) mostram que a divisão da alma discutida no Livro IV já havia sido considerada por Cícero no Livro I das *Tusculanas*. A imortalidade, por sua vez, é reservada apenas à parte racional da alma, enquanto a parte desprovida de razão é identificada com o corpo, tornando-se destrutível.

Para Cícero, a divisão da alma em duas partes é um pressuposto importante para as provas da imortalidade da alma, uma vez que é da *mente* que se deve tratar como imortal, e não da alma em sua totalidade. Como apontado por Lévy (2008), a negação da parte desprovida de razão como parte da alma que acompanha a mente na imortalidade aparece no parágrafo 80, quando Cícero refuta o estoico Panécio, que nega a afirmação da imortalidade da alma de Platão:

Bem críticas, e o assunto é tratado desse modo. Por conseguinte, confiemos em Panécio ao discordar de seu Platão? Pois a esse, em todas as passagens, denomina o divino, o sapientíssimo, o venerabilíssimo, o Homero dos filósofos, dele não aprova essa única proposição sobre a imortalidade dos espíritos. Mas quer que pereça tudo aquilo que nasceu, o que ninguém nega; que os espíritos nasçam, o que torne conhecida a semelhança daqueles que os procriarem, semelhança que apareça também nas qualidades naturais e não apenas nos corpos. Todavia apresenta outra razão: nada existe que sofra que não possa também ficar doente; mas o que contrai uma doença, esse também haverá de perecer; pois os espíritos sofrem, logo, também morrem. Essas afirmações podem ser refutadas: pois são de quem ignora, quando se fala da eternidade dos espíritos, afirmar-se da mente que está sempre isenta de qualquer movimento desordenado, não daquelas partes nas quais se encontram habitualmente as enfermidades, as iras e os desejos, que aquele,

⁶⁷“Enitar equidem, sed intento opus est animo, ne omnia dilabantur, si unum aliquid effugerit. Quoniam, quae Graeci πάθη vocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos, in his explicandis veterem illam equidem Pythagorae primum, dein Platonis descriptionem sequar, qui animum in duas partes dividunt: alteram rationis participem faciunt, alteram expertem; in particeps rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa altera motus turbidos cum irae tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi.”

contra o qual essas coisas são ditas, considera distantes e separados da mente (Tusc. I, 79, 80, p. 96-97).⁶⁸

O excerto indica-nos que Panécio, embora recusasse a tese da imortalidade da alma, concordava, em grande parte, com a doutrina de Platão. O argumento de Panécio contra a imortalidade consiste, segundo Cícero, em duas considerações. A primeira sustenta que tudo aquilo que nasce (*nasci*), por conseguinte, igualmente, morre. Para Panécio, a alma tem nascimento, uma vez que há uma semelhança dos filhos com seus pais, tanto no caráter como no corpo. Ele identifica a alma com o corpo. A segunda afirma que aquilo que sofre (*dolere*) é passível de doença (*morbus*); por conseguinte, aquilo que adoece (“*quin id aegrum esse quoque possit*”) deve, necessariamente, perecer. Segue-se que a alma não pode ser imortal, uma vez que nasce e sofre.

A objeção de Cícero ao argumento de Panécio fundamenta-se, justamente, na divisão da alma em duas partes. Para Cícero, o pressuposto para tratar da imortalidade da alma tem sua base no pensamento de que ela sobrevive como uma mente livre de todo movimento desordenado. Já a outra parte, na qual estão situadas as aflições (*aegritudines*), as iras (*irae*) e os desejos (*cupiditates*), permanece separada da mente, perecendo com o corpo. Nessa passagem, a ideia fundamental é que Cícero está tratando da mente já separada do corpo, e Panécio, da parte que sofre com os distúrbios. Essa desordem, causada por alguma confusão, implica na ausência da razão.

A sequência da argumentação de Cícero mostra um aspecto interessante sobre a relação de razão (*ratio*) e mente (*mens*). O argumento de Panécio contra a imortalidade da alma pautado na semelhança transmitida de pai para filho, na qual estão contidos o caráter e as características naturais, é refutado por Cícero a partir da distinção de que a razão não pode ser transmitida de pai para filho. Cícero afirma que a semelhança dos corpos aparece mais nos animais. Os animais, por sua vez, possuem alma, mas uma alma desprovida de razão (“*iam similitudo magis apparet in bestiis, quarum animi sunt rationis expertes*”). A alma dos homens, por conseguinte, é provida de razão, e a semelhança entre os homens reside na forma

⁶⁸“Bene reprehendis, et se isto modo res habet. Credamus igitur Panaetio a Platone suo dissentienti? Quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat, huius hanc unam sententiam de immortalitate animorum non probat. Volt enim, quod nemo negat, quicquid natum sit interire; nasci autem animos, quod declaret eorum similitudo qui procreentur, quae etiam in ingeniis, non solum in corporibus appareat. Alteram autem adfert rationem, nihil esse quod doleat, quin id aegrum esse quoque possit; quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum; dolere autem animos, ergo etiam interire.” XXXIII. 80 “Haec refelli possunt: sunt enim ignorantis, cum de aeternitate animorum dicatur, de mente dici, quae omni turbido motu semper vacet, non de partibus iis, in quibus aegritudines, irae, libidinesque versentur, quas is, contra quem haec dicuntur, semotas a mente et disclusas putat. iam similitudo magis apparet in bestiis, quarum animi sunt rationis expertes.”

dos corpos (*in corporum figura*), de modo que o corpo possa exercer determinada influência sobre a mente. Mas isso não é suficiente para afirmar que a mente é a parte que sofre e adoce, identificando-a, por conseguinte, com o corpo.

O parágrafo 80 mostra-se valioso para nossa análise, uma vez que Cícero nos dá o indício não só de que a alma seja possuidora de uma parte racional e outra irracional, mas também de que a eternidade da alma se refere apenas à mente. Em nossa discussão sobre o significado e o alcance dos termos mente (*mens*) e razão (*ratio*), consideramos o seu uso no Livro I das *Tusculanas* e apoiamo-nos no significado desses termos em grego, já que Cícero, cujas fontes eram gregas, traduziu dessa língua diversas expressões e conceitos filosóficos para o latim. Assim, acreditamos, podemos entender mais adequadamente como Cícero compreende *mens* e *ratio*.

Hans Joachim Hartung, em sua tese intitulada *Ciceros Methode bei der Übersetzung Griechischer Philosophischer Termini* (1970), obra em que discute as traduções dos termos filosóficos gregos para o latim, aponta os termos λόγος e ψυχή como correspondentes a *ratio* e *animus*, respectivamente. Hartung defende que *ratio* é uma parte do *animus*, mas que sua acepção havia sido combinada com a acepção de Platão e de Aristóteles de νοῦς. Cícero traduziu νοῦς pelo termo latino *mens*.

Cícero combinou em *mens* a acepção de parte da alma que conhece os objetos externos e parte da alma como juíza das coisas, isto é, a noção aristotélica de νοῦς com a noção do λόγος estoico, que utilizava o termo como juiz da verdade (ἀλήθεια). Hartung, em sua análise, apoia-se em *Acad.*, em que Cícero afirma que os estoicos tomavam a mente como juíza de tudo (“*mentem volebant iudicem esse*”) (*Acadêmicas* I, 30). Apoiando-se em Pohlenz, Hartung (1970) defende que Cícero teve como fundamento para a tradução νοῦς – λόγος o estoico Posidônio, já que esse filósofo emprega, igualmente, o conceito de νοῦς.

A acepção de λόγος aparece, originalmente, no termo *ratio*. É interessante notar que Cícero emprega, muitas vezes, *ratio* como *cálculo*, *reflexão* ou *deliberação*, como no parágrafo 36, em que diz: “Mas julgamos que os deuses existem pela natureza, e conhecemos quais são suas qualidades pela reflexão, pela qual deve ser aprendido qual seja sua natureza e em qual sede permanecem”⁶⁹.

Para empregar *ratio* como uma parte da alma, Cícero utiliza uma combinação dos adjetivos latinos *expers* e *particeps*. Esse emprego aparece muitas vezes diferenciando a alma humana da alma dos animais e das plantas. A alma humana tem um quinhão na razão. Isso

⁶⁹“Sed ut deos esse natura opinamur, qualesque sint, ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium, qua in sede maneant qualesque sint, ratione discendum est.”

significa que ela possui uma governabilidade. Segundo Hartung, para os estoicos, os homens possuem λόγος ou participam do λόγος. A definição de homem para os estoicos está na asserção de que os homens são seres racionais (λογικοί). Entretanto, a tradução de Cícero não segue inteiramente essa perspectiva. Cícero sabe que os estoicos viam o λόγος na alma humana como uma parte do λόγος divino do mundo. Hartung fundamenta que “ter um quinhão” (*Anteil haben*) em latim significa *participare*, e o que tem uma parte em algo significa *particeps*, exigindo, por sua vez, o uso de um genitivo atributivo, como o verbo grego μετέχειν exige. Cícero não traduz, na verdade, o termo λογικός, mas sua definição, que é λόγου μετέχειν, que corresponde à cópula do verbo *esse* com o adjetivo *particeps*.

Para a parte contrária de λόγος, designam o termo ἄλογοι, ou seja, sem a razão. Cícero traduz com o contrário de sua expressão, *rationis particeps*, com o sentido privativo de *expers*, que exige também um genitivo partitivo. A passagem utilizada por Hartung, por excelência, é o Livro IV, 10, no qual a parte desprovida de razão (*alteram partem*) é descrita num sentido físico.

Essa explicação filológica de Hartung permite-nos entender a base do conceito de *rationis particeps* e *rationis expers*, presentes no Livro I, como já apontado no parágrafo 80, em que Cícero considera que a alma possui partes, uma racional e a outra irracional.

No parágrafo 20, Cícero demonstra ter conhecimento da divisão tripartite da ψυχή feita por Platão:

Platão, o mestre dele, fixou um tríplice espírito (*animum*), o principal dos quais colocou na cabeça, como no ponto mais elevado e quis que duas partes, a ira e a ambição, fossem submissas e as separou em lugares diferentes: colocou a ira no peito e a ambição embaixo do diafragma (Tusc. 1, 20, p. 37).⁷⁰

No Livro I, ocorre um único emprego da expressão *rationis expers*, já suficiente para destacar, sobretudo, que Cícero, nesse Livro, entende *ratio* como uma parte da alma (*particeps rationis*) e diferencia as partes da alma (*rationis participes* ou *rationis expers*) para apontar a diferença entre a alma humana e a dos animais e das plantas⁷¹. Como visto no parágrafo 80, toda a discussão da imortalidade da alma pressupõe essa divisão. Entretanto, o adjetivo *expers* não é reservado apenas para especificar a parte da alma desprovida de razão. Ela pode também especificar o contrário, no caso, que a alma racional está livre das paixões.

⁷⁰“Eius doctor Plato triplicem finxit animum, cuius principatum, id est rationem, in capite sicut in arce posuit, et duas partes parere voluit, iram et cupiditatem, quas locis disclisit: iram in pectore, cupiditatem super praecordia locavit.”

⁷¹Cf. TUSC. II, 47.

No parágrafo 44, o adjetivo *expers* é empregado de forma semelhante ao emprego do parágrafo 80, designando que a alma livre das paixões e das rivalidades pode alcançar o conhecimento mais puro. O parágrafo 80 mostra essa cisão entre a parte da alma que participa da razão, que se diz mente, e a parte desprovida de razão. Mas essa cisão também aparece no parágrafo 44, após a descrição da ascensão da alma para o céu:

E como costumamos ser excitados pelas tendências do corpo a quase todas as paixões e com isso ser mais inflamados, de modo que procuremos nos igualar àqueles que possuem aquelas coisas que desejamos ter, sem dúvida seremos felizes quando, abandonados os corpos, estaremos livres das paixões e das rivalidades; e o que fazemos agora, quando estamos aliviados das preocupações, de modo que queiramos ver e contemplar algo, então faremos isso muito mais livremente e nos colocaremos totalmente a contemplar e a reconhecer as coisas, porque tanto existe, pela própria natureza, em nossas mentes um certo desejo insaciável de ver o verdadeiro, como os próprios contornos daqueles lugares, aos quais tivermos chegado, darão um desejo de conhecer tanto maior quanto mais fácil nos for o conhecimento das coisas celestiais (Tusc. I, 44, p. 61).⁷²

A parte desprovida da razão influencia a mente, a ponto de restringir o conhecimento da alma. O conhecimento puro da alma acontecerá quando a alma estiver livre do corpo. Cícero identifica aqui o corpo com os desejos e as rivalidades (*aemulatio*), de modo que a parte desprovida de razão (*expers rationis*) perece juntamente com o corpo. A alma, assim, torna-se algo puro, livre das influências do corpo, sendo capaz de contemplar e de reconhecer as coisas, quando alcança o ponto mais alto do céu. Cícero afirma que foi posto na mente humana (*mens*) um desejo de ver a verdade, situada nos contornos do céu como coisas celestes. Deve-se observar que esse conhecimento das coisas celestes só pode ser alcançado quando a alma sai do corpo, após a morte. Dessa forma, a morte torna-se o livramento da alma, pois essa segue a natureza pura, que é a mente. Essa noção do corpo como aprisionamento da alma é desenvolvida no parágrafo 52, em que o corpo é considerado um receptáculo ou um vaso. Aqui nos interessa compreender que a alma, enquanto está no corpo, recebe influência do corpo. Essa influência do corpo configura-se como uma parte da alma desprovida de razão (*expers rationis*), mas que pode ser amenizada pelo ato de filosofar, uma

⁷²“Cumque corporis facibus inflammari soleamus ad omnis fere cupiditates eoque magis incendi, quod iis aemulemur, qui ea habeant quae nos habere cupimus, profecto beati erimus, cum corporibus relictis et cupiditatum et aemulationum erimus expertes; quodque nunc facimus, cum laxati curis sumus, ut spectare aliquid velimus et visere, id multo tum faciemus liberius totosque nos in contemplandis rebus perspicendisque ponemus, propterea quod et natura inest in mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi et orae ipsae locorum illorum, quo pervenerimus, quo faciliorem nobis cognitionem rerum caelestium, eo maiorem cognoscendi cupiditatem dabant.”

vez que a alma possui uma parte partícipe da razão, que permite a ela se tranquilizar e raciocinar para conhecer as coisas sem que precise morrer.

No parágrafo 46, entretanto, a mente como parte da alma é o que conhece e julga as imagens recebidas pelos sentidos. Os órgãos sensoriais não possuem autonomia para conhecer. É necessário que a mente esteja presente para discernir. Todavia, a mente não só conhece, mas também julga o que conhece. A mente, no parágrafo 46, é apresentada como uma instância coordenadora daquilo que os órgãos dos sentidos captam. O ato do discernimento e da compreensão é próprio da alma, mas isso significa dizer que é próprio da mente, que é uma parte dela. De acordo com Cícero, os físicos e os médicos descobriram “ligações perfuradas” que conectam os órgãos dos sentidos à sede da alma (*a sede animi*), que é a mente. O processo de conhecimento da alma não é um processo físico realizado pelos órgãos do corpo, mas, antes, um processo de discernimento que exige a presença da mente. A mente é o fator que torna possível compreender e inteligir as coisas. Isso mostra que um corpo sem mente não pode distinguir as diferentes informações recebidas pelos sentidos. Como observa Hartung, Cícero reúne problemas da teoria do conhecimento e de fisiologia num único ponto, tratando do *animus*, quando se refere ao lugar no corpo humano (*sedes*), e da *mens*, quando pensa na força do conhecimento (*Erkenntniskraft*):

Pois agora nem sequer distinguimos claramente com nossos olhos aquilo que vemos; pois não há algum sentido no corpo, mas, como ensinam não só os físicos como também os médicos, que viram essas coisas de modo direto e evidente, umas como que certas ligações perfuradas desde a sede do espírito até aos olhos, aos ouvidos e às narinas. Por isso, frequentemente não vemos nem ouvimos, impedidos ou por um pensamento ou por força de alguma doença, embora com os olhos e os ouvidos abertos e perfeitos, de modo que facilmente se possa entender que o espírito vê e ouve, não aquelas partes que seriam como janelas do espírito, pelas quais contudo a mente não é capaz de perceber nada, a não ser que ele esteja presente e aja. Como? Por que com a mesma mente captamos coisas tão díspares como a cor, o sabor, o calor, o odor e o som? O espírito nunca as reconheceria como cinco mensagens, a não ser que tudo se refira a ele e ele seja o único juiz de tudo. E essas coisas sem dúvida serão distinguidas com muito mais clareza e nitidez, sempre que o espírito livre chegar aonde a natureza o conduz (Tusc. I, 46, p. 63).⁷³

⁷³“Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quae videmus; neque est enim ullus sensus in corpore, sed, ut non physici solum docent verum etiam medici, qui ista aperta et patefacta viderunt, viae quasi quaedam sunt ad oculos, ad aures, ad narium a sede animi perforatae. itaque saepe aut cogitatione aut aliqua vi morbi impediti apertis atque integris et oculis et auribus nec videmus, nec audimus, ut facile intellegi possit animum et videre et audire, non eas partes quae quasi fenestrae sint animi, quibus tamen sentire nihil queat mens, nisi id agat et adsit. quid, quod eadem mente res dissimillimas comprehendimus, ut colorem, saporem, calorem, odorem, sonum? quae numquam quinque nuntiis animus cognosceret, nisi ad eum omnia referrentur et is omnium iudex solus esset. atque ea profecto tum multo puriora et dilucidiora cernuntur, cum, quo natura fert, liber animus pervenerit.”

Cícero assinala, nessa passagem, a mente como parte da alma, que conhece a alma como a própria mente, que julga. De acordo com Hans, a mente é aquilo que conhece e julga. No entanto, Cícero teria usado *animus* em vez de *mens*. Cícero afirma que a mente deve estar presente na alma para poder distinguir aquilo que os órgãos sensoriais recebem. Caso contrário, os animais, providos de alma, também poderiam ter a mesma capacidade de discernimento que o homem. As cinco sensações – a cor, o sabor, o calor, o odor e o som – são caracterizados como coisas díspares. Todavia, a mente, não sendo dividida, possui a capacidade de distingui-las, uma vez que esteja presente. Em seguida, Cícero emprega o termo *animus*, mas significando mente (*mens*), como parte que entende as mensagens que chegam dos cinco sentidos e as julga verdadeiras ou falsas, ou seja, a alma, no sentido de *mens*, é juíza de tudo.

Além disso, o emprego de *animus*, no final do parágrafo 46, no lugar de *mens*, mostra que Cícero ora distingue *mens* como uma parte de *animus*, ora emprega *mens* como *animus*.

De acordo com Van den Bruwaene (1939), as fontes gregas de Cícero para as explicações de νοῦς e ψυχή vieram de seus professores Posidônio e Antíoco. Van den Bruwaene (1939) esclarece o emprego desses conceitos no *Somnium Scipionis*, comparando trechos de outras obras de Cícero, nas quais aparecem os termos *mens* e *animus*. Para ele, Cícero utiliza *mens* tanto no sentido de parte de *animus* como no sentido do próprio *animus*.

Essa identificação de *mens* como *animus* aparece, especialmente, nas provas da imortalidade da alma, em que Cícero apresenta a quinta natureza de Aristóteles. Vimos, na apresentação de Aristóteles, que *mens* é *animus*. A mente como quinta natureza é também a alma.

A alma, como vimos, divide-se em duas partes, uma racional e a outra irracional. Segundo Hartung, a mente é, para Cícero, a parte da alma que conhece e que julga as coisas, de modo que seja partícipe da razão. No Livro I das *Tusculanas*, a imortalidade deve ser conferida à mente que se diz partícipe da razão, seja porque ela é a única parte na alma que pode conhecer as coisas celestes, seja porque ela é o quinhão que se diferencia das almas dos animais e das plantas.

2.6 Em resumo

Sobre os pontos abordados neste capítulo, Cícero inicia sua exposição buscando argumentos para provar a imortalidade da alma, resultando numa investigação de sua composição. A pergunta por sua composição é, na verdade, a pergunta por o que é a alma

(*quid sit*). Na investigação da composição da alma, podemos concluir que Cícero descarta as opiniões dos filósofos materialistas que identificavam a alma com o corpo ou com algum dos quatro elementos (terra, água, ar e fogo). Essa negação levou Cícero a situar a alma em duas possibilidades: a primeira como um ar aquecido; a segunda como a quinta natureza de Aristóteles.

Da primeira possibilidade, Cícero nos descreve a ascensão da alma ao céu, sua morada. A alma é composta da mesma substância que os astros e habita uma região sutil, assentando-se no que é igual a si mesma. Esse ar aquecido é distinto do ar que situa as regiões da terra.

Da segunda possibilidade, Cícero afirma que, por ser mais sutil a quinta natureza de Aristóteles do que o ar aquecido, a alma também deve subir ao céu. Todavia, ele não faz essa descrição, tornando difícil a interpretação da passagem de 41 a 43.

Para Cícero, a possibilidade da imortalidade da alma exige que ela suba ao céu. Com isso, ao menos, fica claro que Cícero vê o céu como morada da alma e, nesses trechos, não pode responder de forma definitiva sobre a composição da alma.

A quinta natureza de Aristóteles explica os fenômenos psicológicos da alma, como pensar, compreender e sentir. Parece que Cícero tem uma inclinação maior para aceitar a alma como uma quinta natureza.

Sobre as partes da alma, Cícero utiliza um mecanismo semelhante ao de Platão para explicar suas funcionalidades: divide-a em duas partes, uma é partícipe da razão e a outra, desprovida de razão. A parte que participa da razão é provida de mente, que Cícero entende como uma força cognitiva e juíza da verdade. A outra parte, desprovida de razão, é uma força contrária e se identifica com o corpo, produzindo, assim, todos os tipos de desordens e deturpações na alma, sendo capaz de embotar a mente, mas não de alterar sua condição primordial: a indestrutibilidade.

Para o próximo capítulo, sobre as provas da imortalidade, devemos considerar que Cícero está defendendo a imortalidade de uma parte da alma, a mente ou parte racional da alma. Quanto à sua composição, as provas da imortalidade mostram que a investigação se volta para a natureza da alma (*qualis sit*) e não para o que é a alma.

CAPÍTULO 3: AS PROVAS DA IMORTALIDADE DA ALMA NO LIVRO I DAS *DISCUSSÕES TUSCULANAS*

3.1 O valor de se argumentar a favor da imortalidade da alma

O objetivo do terceiro capítulo é discutir as provas da imortalidade da alma, principalmente aquelas apoiadas em Platão e Aristóteles.

Cícero, ao introduzir a questão sobre a imortalidade da alma – com vistas à investigação de sua natureza – parece fazê-lo como um recurso para provar algo ainda mais importante para ele: que a morte não é um mal; antes, é um bem. Defendemos esse ponto de vista por ter ficado claro, nas leituras do Livro I das *Tusculanas*, que a intenção do diálogo, ali, era de afugentar o medo da morte.

Lefèvre (1971) afirma que Cícero não tinha interesse em discutir a natureza da alma, dizendo que o Arpinate foi forçado a esse caminho por ter pretendido sustentar que a morte não é um mal e que a prova da imortalidade da alma atribuída a Aristóteles não indica uma tematização imaterial da alma.

Cícero não emprega o termo *materia* no Livro I, mas outros termos que nos podem levar pensar na oposição entre material e imaterial, como *concretus*, *corporis figura*, *crassus*, em contraposição a *subtiliter magis quam dilucide*⁷⁴. Notoriamente, esses termos nos induzem a pensar que Cícero possa estar discutindo alma como imaterial, uma vez que opõe fortemente a natureza da alma à do corpo. Sem dúvida, Cícero quer demonstrar que são naturezas distintas. O pensamento de Cícero, nesse sentido, como mostra Gigon, possui um fundamento aristotélico.

O texto mostra, muitas vezes, que Cícero se interessa pela discussão da natureza da alma e, mais ainda, que seu verdadeiro esforço – e ele reconhece isso ao criticar Epicuro por ter forjado provas da mortalidade da alma para demonstrar que ela não é um mal – reside em provar que a morte é um bem. Na proposição de que falamos, é possível encontrar os dois termos, exatamente, introduzidos pela estrutura correlativa aditiva *não só ..., mas também*, como vemos no parágrafo 16: “que eu prove, se puder, não só que a morte não é um mal, mas também que é um bem” (“*ut doceam, si possim, non modo malum non esse, sed bonum etiam*

⁷⁴TUSC. I, 41.

esse mortem”). A tradução alemã de Gigon interpreta que Cícero, com o verbo *docere*, pretende **provar**, e não **ensinar**, como faz a tradução brasileira⁷⁵.

A inclusão da ideia de que a morte é um bem apenas pode ser mantida se considerada a tese de que ela consiste na separação entre a alma e o corpo e, sobretudo, a tese de que a alma é imortal. Esse pensamento – de que a morte não apenas não é um mal, como também é um bem – envolve o pressuposto de que a alma existe. Cícero aceita esse pressuposto e, a partir dele, inicia a discussão se ela é imortal – o que, de fato, se quer provar –, já que, provando-se sua imortalidade, é possível assegurar que a morte é um bem e que o medo da morte é apenas um delírio de uma mente sem reflexão filosófica.

Como discutido no segundo capítulo, a grande dissensão entre os filósofos começa no que seja a morte. As opiniões bifurcam-se entre aqueles que acreditam ser a morte uma destruição conjunta do corpo e da alma e aqueles que acreditam que a morte seja uma separação entre a alma e o corpo. É possível ver no parágrafo 77 que Cícero havia excluído a tese estoica de que a alma sobreviveria à morte, mas que, em algum momento, destruir-se-ia. A alma, depois de ter sobrevivido à morte, perdura por longo tempo, mas não para sempre, sendo destruída em algum momento. Cícero rechaça essa opinião, designando-a contraditória, já que, se a alma não é destruída no instante da morte juntamente com o corpo, então não há nada que possa aniquilá-la posteriormente.

Retomamos, assim, a questão posta no Capítulo 2 deste trabalho, a saber, se Cícero considera mais provável que a alma permaneça por toda a eternidade ou se ela é destruída juntamente com o corpo.

A investida de Cícero não pode tomar outro sentido a não ser debater em favor da imortalidade da alma. Os parágrafos 25 e 26 apresentam o programa que será seguido adiante por Cícero:

O quê? Concedes que os espíritos ou sobrevivam depois da morte ou pereçam com a própria morte? Pois concedo. **Como, se permaneçam? Concedo serem felizes.** Mas, ao contrário, **se morrerem? Que não são míseros, porque nem sequer existem;** coagidos por ti, já pouco antes concedemos isso. De que modo ou por que, portanto, afirmas que a morte te parece um mal? Ela nos tornará ou felizes, caso os espíritos sobrevivam, ou não míseros sem a faculdade de sentir. Por conseguinte, a não ser que seja incômodo, **expõe, primeiramente, caso consigas, como os espíritos sobrevivem** depois da morte, e depois, se conseguires isso de menos – pois é complicado – ensinarás que a morte não representa nenhum mal, não afirmo não ter sentido, mas que deveria não ter. Podemos, na verdade recorrer aos

⁷⁵A tradução alemã de Gigon (CICERO, 1998, p. 21) apresenta “*Ich möchte beweisen*” (Eu gostaria de demonstrar) para o trecho referente ao parágrafo 16.

melhores autores quanto a essa proposição que queres alcançar, porque isso tanto deve como costuma ter o maior valor em todos os debates, e de fato preferentemente aquela com antiguidade maior, que estava tanto mais perto da origem e da descendência divina, distinguíam talvez melhor o que era verdadeiro (Tusc. I, 25-26 p. 43, grifo nosso).⁷⁶

De acordo com Gigon (1998), os parágrafos 25 e 26 delineiam todo o programa do Livro I, estabelecendo a discussão da imortalidade na primeira parte, porque prova que a morte é um bem. Essa é a possibilidade mais alta. Para a segunda parte do diálogo reserva-se outra possibilidade, a de que a morte seja a anulação total do sentir e, por isso, é algo indiferente tanto para os mortos quanto para os vivos. Essa segunda possibilidade já havia sido provada por Cícero no início do diálogo, através da dialética estoica.

Os parágrafos 25 e 26 esclarecem, de modo suficiente, o trajeto estipulado por Cícero e seu interlocutor. As respostas do interlocutor estão, obviamente, condicionadas ao quadro doxográfico apresentado por Cícero, no qual a conclusão que pode ser vista no parágrafo 24 atesta que aqueles que afirmam a eternidade da alma reservam a esperança do céu como morada domiciliar da alma (*“reliquorum sententiae spem adferunt, si te hoc forte delectat, posse animos, cum e corporibus excesserint, in caelum quase in domicilium suum pervenire”*⁷⁷).

Com essa ideia, Cícero exclui os infernos e as penalidades para a alma imortal. É interessante constatar que, nas *Tusculanas*, não sabemos se ele está considerando somente o político, o cidadão que protege a república, ou se, ao utilizar *animus* no plural (*animi*), refere-se indistintamente a qualquer alma humana. Não se discute aí se há uma conduta a seguir na vida terrena para merecer a vida imortal e contemplativa do céu, como ocorre no *Somnium Scipionis*.

Se a alma permanece, então ela é feliz (*beatus*), resultando num bem. As razões pelas quais a imortalidade é um bem estão, dessa forma, estabelecidas, primeiramente, porque a alma tem como morada o céu e, em segundo lugar, porque do céu, livre do corpo, como pensamento puro, ela pode conhecer e exercer suas faculdades sem qualquer empecilho. Essa

⁷⁶“Quid? hoc dasne aut manere animos post mortem aut morte ipsa interire? Do vero. Quid, si maneant? Beatos esse concedo. Sin intereant? Non esse miseros, quoniam ne sint quidem; iam istuc coacti a te paulo ante concessimus. Quo modo igitur aut cur mortem malum tibi videri dicis? Quae aut beatos nos efficiet, animis manentibus, aut non miseros sensu carentis. Expone igitur, nisi molestum est, primum, si potes, animos remanere post mortem, tum, si minus id obtinebis — est enim arduum —, docebis carere omni malo mortem. ego enim istuc ipsum vereor ne malum sit non dico carere sensu, sed carendum esse. Auctoribus quidem ad istam sententiam, quam vis obtineri, uti optimis possumus, quod in omnibus causis et debet et solet valere plurimum, et primum quidem omni antiquitate, quae quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse quae erant vera cernebant.”

⁷⁷TUSC. I, 24.

é a felicidade reservada à alma imortal: um bem pautado no conhecimento desatrelado do corpo e de seus prazeres. Nesse sentido, a morte é como a libertação da alma dos grilhões do corpo, argumento exposto no diálogo *Fédon*, de Platão, que salienta que a alma, independentemente de qualquer substância que a constitua, é uma mente de pensamento puro.

Segundo Gigon (CICERO, 1998, p.426), Cícero, nos parágrafos 48 e 49 do Livro I, ridiculariza Epicuro. O tradutor diz ainda que, para Cícero, no Livro I, provar que a morte é um bem mostra-se um verdadeiro desafio (cf. Tusc. I,16). Epicuro, por sua vez, demonstrara que havia razões para não temer a morte, um ponto de vista semelhante ao do Arpinate. Os argumentos sustentados por Epicuro e seus seguidores, contudo, são vergonhosos e distorcidos,⁷⁸ já que, segundo Gigon, ele se vangloria de ter livrado o homem do medo dos infernos através da prova da mortalidade da alma, tornando-se, assim, duplamente ridículo, já que, primeiramente, nenhum ser dotado de razão acredita, de fato, nos infernos (cf. Tusc. I,10) e, em segundo, nada há de extraordinário em provar que a alma é mortal. Gigon considera a passagem que mostraremos a seguir um apêndice que apresenta objeção de Epicuro à ideia da imortalidade da alma e de uma vida feliz após a morte:

De fato, pensando nessas coisas, costumo ficar admirado da audácia de alguns filósofos, que admiram o ato de conhecer da natureza e, exultantes, agradecem a seu descobridor e primeiro o veneram como a um deus; pois se dizem libertados por ele de senhores severíssimos, de terror constante e do medo tanto diurno como noturno. De que terror? De que medo? Que velha tão tresloucada que tema essas coisas, que vós certamente temeríeis, caso não tivésseis aprendido pela física, “os soberbos templos aquerontinos do orco, os locais obscuros da morte e indistintos pelas trevas”? Não se envergonha o filósofo pelo fato de vangloriar-se por não temer essas coisas e ter conhecido que são falsas? Com isso pode-se compreender quão perspicazes sejam por natureza, uma vez que, sem formação, haveriam de crer nelas. Mas desconheço o que de surpreendente conseguiram ao convencer-se de que todos haveriam de morrer, quando chegasse o tempo da morte. Para que isso seja assim – pois não oponho a nada – o que tem esse assunto de alegria ou de glória? Na verdade, porém, nada me ocorre pelo qual não seja verdadeira a proposição de Pitágoras e de Platão (Tusc. I, 48-49, p. 65).⁷⁹

⁷⁸Conche (ÉPICURE, 2009, p. 52) afirma que, em Epicuro, o medo da morte é correlativo ao desejo da imortalidade. Isso significa que o desejo da imortalidade (πόθος τῆς ἀθανασίας, A. *Ménec.* 124) nasce da insensatez (ἄφρων, 471, Us. = *stultus*, *Lucr.* III, 938, 1023 etc.). Essa insensatez é fruto do desejo incessante que, a partir dele, gera novos desejos.

⁷⁹“quae quidem cogitans soleo saepe mirari non nullorum insolentiam philosophorum, qui naturae cognitionem admirantur eiusque inventori et principi gratias exultantes agunt eumque venerantur ut deum; liberatos enim se per eum dicunt gravissimis dominis, terrore sempiterno, et diurno ac nocturno metu. quo terrore? quo metu? quae est anus tam delira quae timeat ista, quae vos videlicet, si physica non didicissetis, timeretis, 'Acherunsia templa alta Orci, pallida leti, nubila tenebris loca'? non pudet philosophum in eo gloriari, quod haec non timeat et quod falsa esse cognoverit? e quo intellegi potest, quam acuti natura sint, quoniam haec sine doctrina credituri fuerunt. praeclarum autem nescio quid adepti sunt, quod didicerunt se, cum tempus mortis venisset, totos esse perituros.

As edições apontam que a crítica é feita a Epicuro. Gigon afirma que Epicuro exalta a si mesmo por ter livrado a humanidade do medo da morte. Cícero o ridiculariza duplamente. Primeiro, por ter estudado física para provar que o submundo não existe e, em segundo lugar, porque prova a mortalidade da alma. O que Epicuro realiza é o mínimo: provar que a morte não é um mal através da nulidade dos sentidos. O que os outros querem é o máximo: provar que a morte é um bem pela imortalidade da alma. Isso pode ser facilmente observado no início do parágrafo 16, em que Cícero afirma que mostrar que a morte não é um mal não se apresenta como uma dificuldade, mas que ele pretende coisas maiores (*“iam istuc quidem nihil negoti est, sed ego maiora molior”*).

Desse modo, entendemos que, para Cícero, provar a imortalidade da alma é algo importantíssimo e superior. Essa posição é privilegiada por ele, pois representa o bem que se pode encontrar na morte. Para Cícero, defender a imortalidade da alma significa estar ao lado de Platão. É inquestionável como Cícero preza a opinião de Platão. Ele afirma, no parágrafo 39, que Platão havia visitado a Itália e não só aprendido tudo sobre a eternidade das almas, como também legado uma comprovação (*ratio*). Cícero pergunta a seu interlocutor se devem abandonar a esperança da imortalidade, e obtém a resposta de modo mais ciceroniano possível: “Por Hércules, prefiro errar com Platão, a quem sei o quanto aprecias e a quem admiro por tua boca, do que experimentar com aqueles as coisas verdadeiras” (*“errare mehercule malo cum Platone, quem tu quanti facias scio et quem ex tuo ore admiror, quam cum istis vera sentire”*) (Tusc. I, 39, p. 55).

Embora a admiração por Platão seja forte a ponto de seu interlocutor afirmar que prefere o erro a experimentar a verdade com os outros filósofos, isso não significa que o diálogo assume uma postura dogmática, pautado em argumentos de autoridade, com assertivas expressas categoricamente. O campo hipotético não pode ser abandonado, pois a natureza do assunto não permite que tenhamos máxima certeza sobre a natureza da alma, mas apenas a certeza de que não precisamos temer a morte, já que existem apenas duas possibilidades, e nenhuma delas presume o mal.

Cícero não abre mão da *ἐποχή* acadêmica, valendo-se do probabilismo, e torna válida sua investigação como uma autêntica investigação filosófica, sem abandonar a busca pela verdade nem deixar de considerar que o assunto sobre a alma é deveras obscuro. A suspensão

quod ut ita sit —nihil enim pugno —, quid habet ista res aut laetabile aut gloriosum? Nec tamen mihi sane quicquam occurrit, cur non Pythagorae sit et Platonis vera sententia.”

de juízo de Cícero é uma tentativa de evitar o erro (*error*) em assuntos obscuros, nos quais é possível apenas a constatação de verossimilidade.

A discussão da imortalidade da alma configura-se sobre essas considerações, apontadas acima. Cícero não se satisfaz em provar que a morte não é um mal, mas se esforça, sobretudo, para provar que é um bem. A respeito disso, Van den Bruwaene (1939) diz que as *Tusculanas* perfazem a obra mais original de Cícero.

3.2 As provas da imortalidade da alma

As provas da imortalidade da alma, como dissemos anteriormente, são quatro. A primeira prova é pautada no argumento do *consensus omnium gentium*. A segunda considera a alma, de forma hipotética, um ar aquecido. A terceira prova é bastante conhecida: trata-se de um excerto retirado do *Fedro*, de Platão (245C-246A) e utilizado no *De rep.* 6, 27/28, também empregado no diálogo *Catão* (parágrafo 78), e apresenta a alma como princípio de movimento. A quarta delas é considerada a principal prova da imortalidade da alma no Livro I: nela, a alma é considerada quinta natureza para explicar a divindade de suas faculdades. Cícero, nessa prova, apoia-se fortemente em Aristóteles, que, para ele, defendia a imortalidade da alma. Ademais, na quarta prova, Cícero faz um paralelo com as obras do homem como obras da alma. As disciplinas do saber, comparadas entre os gregos e romanos no proêmio e concebidas por Cícero como superiores, são oriundas das faculdades da alma e mostram, assim, um aspecto próprio do pensamento de Cícero.

Vamos, aqui, discutir as duas principais provas que se configuram como provas filosóficas da imortalidade da alma. Todavia, não deixamos de apresentar a primeira delas, com vistas a destacar os aspectos ciceronianos, que convergem nas duas outras provas consideradas filosóficas, uma vez que tratam das qualidades da alma.

3.2.1 A prova *consensus omnium gentium*

A prova do *consensus omnium gentium* é o primeiro contexto sistemático que mostra que a alma continua a viver após a morte. De acordo com Gigon, a prova é apresentada nos moldes aristotélicos, ou seja, sustenta primeiramente a autoridade da antiguidade, em seguida a integridade humana e, por fim, a excelência da humanidade. O argumento do *consensus omnium gentium* está contido nos parágrafos de 26 a 35.

O fundamento desse argumento está na ideia de que foram fixadas nas mentes humanas crenças da imortalidade da alma e os homens percebem essa imortalidade não por alguma teoria ou argumento, mas pela própria natureza, ou seja, a crença de que a morte não é uma aniquilação total, mas uma “migração” e “alteração da vida” para o céu:

Por isso, aquela única coisa havia sido implementada nos antigos, os quais Ênio denominava cascos (velhos, antigos), de que há um sentido na morte e que o homem, ao deixar de viver, não é destruído ao ponto de perecer de modo absoluto; e pode-se apreender isso, ao lado de muitas outras coisas, tanto a partir do direito pontifício como dos ritos sagrados dos sepulcros, ritos que pessoas dotadas de inteligência elevadíssima não teriam cultivado com tamanho zelo nem teriam sancionado leis religiosas tão implacáveis contra os violadores, **a não ser que estivesse fixo em suas mentes, que a morte não é uma destruição que tudo tira e apaga, mas algo como certa migração e alteração na vida, que costumaria existir nos homens e mulheres ilustres como guia para o céu, mas que, nos demais retém e mantém na terra** (Tusc. I, 27, p. 43, grifo nosso).⁸⁰

O trecho mostra que havia sido implantada nos homens antigos a noção de que havia um sentido na morte e o homem não era completamente destruído por ela. Os antigos já compreendiam que havia algo de imortal no homem⁸¹. Cícero afirma que tudo isso pode ser compreendido (*intellegi licet*) a partir do direito pontifício e dos ritos sagrados dos sepulcros. Ele utiliza o exemplo de pessoas muito inteligentes, dizendo que elas cultivaram a religião e sancionaram leis religiosas contra os violadores, porque se fixou em suas mentes a ideia de que a morte não é uma destruição, mas a noção de que a morte é “uma migração” ou “alteração da vida”. Haveria homens e mulheres ilustres que tomariam essa noção como guia para o céu, no entanto as almas dos demais ficariam vagando, retidas na terra.

A última afirmação do parágrafo permite levantar a questão de que o céu seria reservado como morada eterna apenas para algumas almas, como as dos homens e das mulheres ilustres. De qualquer modo, o trecho não possui grandes esclarecimentos sobre a questão, e Cícero desenvolve sua argumentação sem especificar ou relacionar alguma alma individual ou personificada, como ocorre no *Somnium Scipionis*.

⁸⁰“Itaque unum illud erat insitum priscis illis, quos cascos appellat Ennius, esse in morte sensum neque excessu vitae sic deleri hominem, ut funditus interiret; idque cum multis aliis rebus, tum e pontificio iure et e caerimoniis sepulcrorum intellegi licet, quas maxumis ingeniis praediti nec tanta cura coluissent nec violatas tam inexpiabili religione sanxissent, nisi haereret in eorum mentibus mortem non interitum esse omnia tollentem atque delentem, sed quandam quasi migrationem commutationemque vitae, quae in claris viris et feminis dux in caelum soleret esse, in ceteris humi retineretur et permaneret tamen.”

⁸¹A edição espanhola traduz a expressão *erat insitum* por “se hallaba enraizada la creencia de que en la muerte persistia la sensibilidad”. A tradução expressa que havia sido infundida nas almas a crença na imortalidade da alma.

Apesar disso, nesse contexto sistemático, Cícero ilustra suas afirmações, apoiado em Ênio, que “Rômulo vive no céu a eternidade com os deuses” e Hércules foi considerado deus; do mesmo modo, Liber, nascido de Sêmele, e Ino, filha de Cadmo, chamada de Leucótea pelos gregos e considerada Matuta pelos romanos.

Cícero encerra o parágrafo 28 afirmando que o céu está cheio do gênero humano, cheio de homens que concretizaram algum bem na vida pública ou algum feito grandioso: Rômulo, criador de Roma; Hércules, o grande herói, considerado o símbolo benfeitor da humanidade; os filhos de Tindáridas, colaboradores da vitória do povo romano; e Ino, por ter defendido sua irmã.

A crença na imortalidade da alma equipara-se à crença da existência dos deuses. Ela foi também inserida na alma humana. Isso é constatado no povo grego, que acreditava que as almas dos heróis haviam alçado voo para os céus.

Em contrapartida, a crença na imortalidade da alma não se tornou algo benéfico para os homens. Depois de algum tempo, aqueles homens que não se haviam especializado nas ciências naturais não conseguiam entender as causas e as disposições da natureza, sendo influenciados por visões noturnas, julgando vivos aqueles que estavam mortos.

A prova tem seu maior esclarecimento nos parágrafos 30 e 31 e é concluída em 36:

Continuando, parece aduzir-se isso como certíssimo, que creiamos que os deuses existem, ninguém dentre todos que seja tão vazio, **cuja mente não tenha sido impregnada pela noção dos deuses** (muitos dentre os deuses decidem perversidades – mas isso costuma realizar-se por um costume vicioso – **mas todos pensam que existem a força e a natureza divinas**, mas nem a fala nem as assembleias dos homens levam isso a efeito, a noção não é confirmada por instituto ou por leis; mas, em qualquer assunto, o consenso de todos os povos deve levar em conta a lei da natureza (Tusc. I, 30, p. 47, grifo nosso).⁸²

A interpretação do trecho citado acima difere em algumas edições. Optamos pelas interpretações que dizem que o “consenso de todos os povos deve ser considerado lei da natureza” (em oposição a “o consenso de todos os povos deve levar em conta a lei da natureza”). Veja-se, por exemplo: “*vielmehr muß hier wie in jedem Falle die Einstimmigkeit aller Völker als ein Naturgesetz betrachtet werden*” (CICERO, 1998, p. 35), “*ahora bien, en toda cuestión, el consenso de todos los pueblos debe ser considerado una ley de la*

⁸²“Ut porro firmissimum hoc adferri videtur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit inmanis, cuius mentem non imbuerit deorum **opinio** (**multi** de diis prava sentiunt – id enim vitioso more effici solet – omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur, nec vero id conlocutio hominum aut consessus efficit, non institutis opinio est confirmata, non legibus; omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est).”

natureza” (CICERÓN, 2005, p. 131); “*d'altra parte, in ogni campo l'unanimità del consenso è da ritenersi una legge di natura*”(CICERONE, 2007, p.89).

A mente humana está imbuída da opinião da existência dos deuses. O argumento é desenvolvido, também, no *De natura deorum* 1, 43, em favor de Epicuro. Cícero estabelece um paralelo entre a crença dos deuses e a crença na imortalidade. Ele afirma que, por mais que um povo (*gens*) seja muito selvagem, possui uma mente impregnada pela noção dos deuses (*opinio*). Nesse parágrafo, Cícero demonstra que o consenso de todos os povos deve ser considerado lei da natureza, para, em 31, estabelecer que a natureza proclama a imortalidade da alma:

O maior argumento, porém, é que **a própria natureza tacitamente proclama a imortalidade dos espíritos**, pois em todos existem as preocupações (*omnibus curae sunt*), e na verdade as maiores, com o que acontecerá depois da morte. “Planta árvores que são úteis a outro século”, como diz Estácio em Sinefebos, esperando o quê, senão que os séculos futuros também lhe pertençam. **Por isso o diligente agricultor plantará árvores, cujos frutos ele mesmo nunca verá; o grande homem não semeia leis, instituições e a coisa pública? O que significam a procriação dos filhos, a difusão do nome, as adoções de filhos, o cuidado dos testamentos, os próprios monumentos sepulcrais e os epitáfios a não ser que nós pensamos também nas coisas futuras?** (Tusc. I, 31, p. 47).⁸³

Por conseguinte, no parágrafo 31, Cícero exprime a sentença de sua primeira prova. A própria natureza (*ipsa natura*) emite, de forma oculta, o juízo da imortalidade da alma. Do mesmo modo que existe a noção sobre a existência dos deuses, existem também as maiores preocupações com o que ocorrerá depois da morte.

Cícero, por meio da citação de Estácio (“planta árvores que são úteis a outro século”), expressa que os homens dão continuidade a suas obras, de modo que os benefícios passam de uma geração a outra. A preocupação humana com o que acontecerá depois da morte e com o futuro é a expressão tácita da imortalidade da alma, proclamada pela natureza. Talvez esse tenha sido o motivo de alguns tradutores, como González e Humbert, terem interpretado o termo *natura* como *instinto*.

Cícero diferencia dois tipos de preocupações. A primeira delas é mais nobre, salientando uma responsabilidade superior com tudo o que diz respeito à república, exemplo

⁸³“Maximum vero argumentum est naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam iudicare, quod omnibus curae sunt, et maxumae quidem, quae post mortem futura sint. ‘serit arbores, quae alteri saeculo prosint’, ut ait (Staius) in Synephebis, quid spectans nisi etiam postera saecula ad se pertinere? Ergo arbores seret diligens agricola, quarum ascripset bacam ipse numquam; vir magnus leges, instituta, rem publicam non seret? Quid procreatio liberorum, quid propagatio nominis, quid adoptiones filiorum, quid testamentorum diligentia, quid ipsa sepulcrorum monumenta, elogia significant nisi nos futura etiam cogitare?”

muito semelhante à imagem do *Somnium Scipionis*, na qual a alma do homem político ganha a permissão de residir no céu. Aqui, no parágrafo 31, o emprego da expressão “grande homem” (*vir magnus*) aponta o valor dado ao homem público no *Somnium Scipionis*. É o fato de um homem cuidar das leis, das instituições e da coisa pública (*leges, instituta, res publica*) que o faz ser considerado um grande homem. A comparação com o agricultor, que planta árvores cujos frutos nunca verá, destaca a preocupação com a geração futura que o grande homem, o homem da república, tem. O verbo semear (*serere*) correlaciona perfeitamente isso, que o grande homem não fomenta leis só para o presente, mas para gerações futuras, das quais ele não mais participará.

As outras preocupações referem-se a coisas menores, como família, procriação, adoção de filhos, cuidados do testamento, fama, propagação do nome, funeral, monumentos sepulcrais e epitáfios. Talvez essas preocupações sejam próprias aos homens comuns. Levando em consideração o parágrafo 27, arriscamos dizer que essas preocupações com coisas privadas são próprias das almas daqueles que permanecem vagando na terra.

O consenso da imortalidade da alma advém do sinal que uma natureza benfazeja (*optima natura*) profere. Para Cícero, não convém duvidar do que essas naturezas benfazejas exprimem, pois a melhor natureza é aquela que nasce para ajudar, proteger e preservar. Isto é o melhor (*melior*) que pode existir na espécie humana⁸⁴. Essa natureza benfazeja é posta nesse grande homem mencionado no parágrafo 31: a natureza desse homem conduz Cícero ao consenso da imortalidade.

Os exemplos que decorrem dessa natureza benfazeja de grandes homens estão nos parágrafos de 32 a 34. É interessante notar que, neles, Cícero aponta três tipos de homens de natureza especial: os homens do Estado, os poetas e os filósofos.

Os primeiros são, sem dúvida, os melhores, pois muitos desses homens morreram por causa da coisa pública. A entrega à morte pela pátria indica que esses homens possuíam em si mesmos um pressentimento da imortalidade. Cícero ilustra com os exemplos de Hércules, Temístocles, Epaminondas e, por fim, a si próprio. Ele diz: “ser assim foi permitido ao tranquilo Temístocles, foi permitido a Epaminondas e, para que eu não procure tanto o antigo como o externo, foi permitido a mim” (Tusc. I, 33, p. 49).

Esse pressentimento da imortalidade é justificado, ainda, porque os homens não são loucos. As labutas e os perigos representam um pressentimento da imortalidade.

⁸⁴TUSC. I, 32.

Seguem os exemplos em relação aos poetas, artistas e filósofos. Os poetas desejam notabilizar-se após a morte pelas bocas dos homens. Os artistas desejam, também, notabilizar-se após a morte, reproduzindo em suas esculturas imagens semelhantes a si mesmos. Por fim, os filósofos, também, almejam notabilizar-se após a morte, assinando os seus próprios livros.

A conclusão do argumento do *consensus omnium gentium* está nos parágrafos de 35 a 36:

Mas se o consenso de todos é a voz da natureza, e todos, onde quer que estejam, estão de acordo que existe algo, que pertence àqueles que deixaram de viver, também a nós convém pensar a mesma coisa; e se considerarmos aqueles, cujo espírito se destacou ou pela inteligência ou pelo mérito, porque seriam de ótima natureza, é verossímil perceber perfeitamente a força da natureza, que haja algo, principalmente quando alguém muito bom sirva à posteridade, de que esse teria percepção depois da morte. Mas como concluímos pela natureza que existem deuses e conhecemos pela razão a natureza deles, da mesma forma julgamos que os espíritos permanecem segundo o consenso de todos os povos, e em que lugar ficam e qual seja sua natureza devem ser pesquisados pela razão. O desconhecimento disso imaginou os infernos e aqueles espantinhos que tu parecias menosprezar não sem razão. Pois, depois que os corpos fossem atirados dentro da terra e cobertos por ela, donde se disse enterrar, julgavam que passava a vida restante dos mortos; grandes desvios acompanharam essa opinião deles, que os poetas ainda aumentaram (Tusc. I, 35-36, p. 51).⁸⁵

Após ter estabelecido que o consenso de todos os povos é a voz da natureza e que a natureza (*instinto*) proclama através das preocupações do futuro dos grandes homens, Cícero conclui que as razões não são suficientes para duvidar da imortalidade da alma, pois é mais prudente acreditar nessa “voz da natureza” a ir contra ela.

Cícero afirma que é provável (verossímil) que haja percepção (*sensus*) após a morte. O argumento dá abertura para interpretações. Se aceitarmos que Cícero estaria pensando na alma pessoal, então, é necessário considerar, nessa passagem, a expressão “de que esse teria percepção depois da morte” (“*cuius is post mortem sensum sit habiturus*”). Na edição alemã e na italiana, encontramos uma tradução correlata de *sensum sit habiturus*, indicando que a imortalidade, aqui, condiz com a continuidade da percepção, e na edição espanhola,

⁸⁵“Quodsi omnium consensus naturae vox est, omnesque qui ubique sunt consentiunt esse aliquid, quod ad eos pertineat qui vita cesserint, nobis quoque idem existimandum est, et si, quorum aut ingenio aut virtute animus excellit, eos arbitramur, quia natura optima sint, cernere naturae vim maxime, veri simile est, cum optumus quisque maxime posteritati serviat, esse aliquid, cuius is post mortem sensum sit habiturus. Sed ut deos esse natura opinamur, qualesque sint, ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium, qua in sede maneant qualesque sint, ratione discendum est. cuius ignoratio finxit inferos easque formidines, quas tu contemnere non sine causa videbare. in terram enim cadentibus corporibus isque humo tectis, e quo dictum est humari, sub terra censebant reliquam vitam agi mortuorum; quam eorum opinionem magni errores consecuti sunt, quos auxerunt poetae.”

encontramos uma tradução de caráter mais interpretativo (*conciencia*). Em alemão, o termo em questão foi traduzido por *wahrnehmen* [*können*], que significa assimilar; na verdade, uma palavra composta por *wahr* (verdadeiro) e *nehmen* (tomar, aceitar), ou seja, assimilar (este é o vocábulo em português) significa, em alemão, considerando-se as partes que a compõem, “aceitar, tomar [algo] como verdadeiro”. A edição italiana traduz *sensum* por “sensazione”. Todos esses termos expressam, em comum, não só a ideia da continuidade de uma substância, mas também da personificação. O fato de Cícero ter mencionado a crença romana de que Rômulo vive nos céus a eternidade com os deuses, no parágrafo 28, corrobora, aqui, o termo *sensus*, expressando que a consciência continuaria existindo sem o corpo.

A prova não tem o objetivo de discutir se a imortalidade é referente à alma individual. No entanto, é isso que podemos extrair, mas sem nos aprofundar, uma vez que Cícero não desenvolve, no Livro I, uma argumentação precisa que possa, de fato, esclarecer definitivamente este ponto. Podemos, contudo, salientar que, no início das discussões do Livro I, Cícero aponta que o morto não pode ser mísero, já que, para ele, não há mais percepção, ou seja, nesse ponto, Cícero afirma que os mortos não sentem (por não existirem). Posteriormente, ao apresentar as provas da imortalidade da alma, de forma específica, Cícero (re)considera a percepção (*sensus*), mesmo depois da morte. Isto seria um forte indício de que Cícero pensa na alma individual, consciente (*conciente*), capaz de sentir (*sensazione*) e, mais do que isso, assimilar (*wahrnehmen*). Resta saber se o céu é reservado a todas as almas ou apenas àquelas dos grandes homens, que, de alguma forma, na vida terrena, foram úteis às gerações posteriores.

O parágrafo 36 encerra o argumento, enfatizando a comparação do conhecimento dos deuses com o da permanência da alma. Pode-se concluir, pela natureza, tanto a existência dos deuses quanto a imortalidade da alma. No entanto, é através da reflexão (*ratio*) que podemos conhecer a natureza dos deuses e da alma. Em relação à alma, deve-se investigar onde ela permanece e qual sua natureza.

Ao sustentar que o lugar onde a alma permanece e sua natureza devem ser averiguados pelo uso da razão, Cícero valida a investigação da natureza da alma com o objetivo de provar sua imortalidade através de argumentos filosóficos.

Gigon afirma que não é somente a crença nos deuses e na imortalidade da alma que deve ser frisada, mas também a distinção entre o consenso como fato universal e a dissensão nos pontos de vista relativos a como e por que a alma é imortal⁸⁶. A prova do consenso

⁸⁶CICERO, 1998, p. 46.

universal é considerada uma prova ingênua, porque não se prova a imortalidade através da própria alma, mas pelos costumes, pelos ritos e, por fim, pela crença. Pode-se dizer que essa prova adota aspectos das crenças religiosas dos gregos e romanos.

A pergunta acerca da vida celeste permanece em aberto nas *Tusculanas*. Embora Cícero, no parágrafo 28, afirme que as almas dos homens ilustres ganham uma vida no céu e as outras permanecem na terra vagando, as provas seguintes, uma vez que tratam também da natureza da alma, não pormenorizam esses aspectos da imortalidade da alma.

Uma das questões com que nos deparamos nas discussões acerca da imortalidade da alma é sua origem. Dentre as três grandes divergências apresentadas no parágrafo 18, a pergunta pelo destino (*quo*) da alma não é posta como dissensão dos filósofos. Cícero não polemiza o destino da alma, mas estabelece que as opiniões dos filósofos defensores da imortalidade da alma reservam a esperança de que elas, assim que deixam o corpo, sigam para o céu.

As provas seguintes reservam à alma uma natureza semelhante à substância celeste. A primeira pergunta que se faz é por sua essência, o que é a alma (*quid sit*). No campo das possibilidades, Cícero estabeleceu que a alma poderia ser ar aquecido ou uma quinta natureza, e isso se transforma na pergunta pelas qualidades da alma (*qualis sit*). Nessa alteração, Cícero considera a alma quinta natureza, tendo como lugar de origem o mundo celeste.

Em vista disso, não nos detemos aqui à hipótese da alma como ar aquecido, já que este tópico foi explorado no Capítulo 2. Discutimos, em seguida, as outras duas provas da imortalidade da alma.

3.2.2 A alma como princípio de movimento

As provas da imortalidade da alma preservam uma relação com o pensamento platônico. A fonte mais antiga de Cícero acerca das provas da imortalidade da alma é Platão. Embora Cícero tenha sido influenciado fortemente pelo pensamento estoico, principalmente, de seus mestres gregos, as doutrinas da alma e a política marcaram seu pensamento. Isso é notável tanto na obra *De Re Publica* quanto no próprio Livro I das *Tusculanas*, que tem como paralelo o *Fédon* de Platão.

Cícero apresenta a prova da imortalidade retirada de *Fedro*, de Platão, apontando aspectos da doutrina da alma de outros diálogos, como a reminiscência do diálogo *Mênon*. Cícero não apresenta a prova de Platão somente no Livro I; utiliza-a também no *Somnium Scipionis*, com algumas diferenças. O argumento aparece ainda em sua obra posterior *Catão*.

Ao apresentar essa prova, Cícero polemiza com Dicearco e Aristoxeno. A discussão é extremamente pertinente, dado que se delineia um aspecto dualista e monista da alma, no qual Cícero contrasta as opiniões dos filósofos que defendem a separação entre corpo e alma e as daqueles que negam a alma. Todavia, esse contraste não é feito sem uma crítica. Cícero, defendendo a imortalidade da alma, critica os fundamentos que levaram Dicearco e Aristoxeno a negar a categoria da alma:

Muitos, porém, se esforçam contra e punem com a morte os espíritos como condenados à pena capital, nem se trata de qualquer outra coisa por que lhes pareça incrível a eternidade dos espíritos, a não ser porque não conseguem entender e compreender pelo pensamento de que natureza seja o espírito sem corpo. Como se, porém, entendessem de que natureza seja ele no próprio corpo, qual seja sua configuração, grandeza e localização; tanto que, caso já pudessem ser vistas claramente, no homem vivo, todas as coisas que agora estão ocultas, por ventura, pareceria que o espírito haveria de tornar-se perceptível, ou tão grande seja sua fluidez que fuja à acuidade do olhar? (Tusc. I, 50 p. 67).⁸⁷

No parágrafo 50, inicia-se a investigação da natureza da alma (*qualis sit*), até aqui tratada de forma hipotética. A crítica estabelecida por Cícero expressa que é mais fácil compreender a natureza da alma sem o corpo, dado que o corpo oculta a natureza da alma devido à sua tenuidade (*tenuitas*). A natureza da alma só pode ser compreendida pelo pensamento, não pelos sentidos. Disso decorre a ironia de Cícero àqueles filósofos que negam a eternidade da alma devido à difícil compreensão sem o corpo. Segundo esses filósofos, a alma é mortal, uma vez que só pode ser compreendida e entendida (*intellegeri*) através do corpo. Entretanto, para Cícero, a tenuidade da alma não pode ser captada pelos olhos, ou seja, “ser vista claramente”. Isso não seria uma prova contra a imortalidade da alma, uma vez que apenas através do pensamento (*cogitatio*) podemos compreender e entender a natureza da alma, que é muito tênue. Além disso, essa natureza pode ser mais facilmente compreendida, se estiver separada do corpo.

O trecho abaixo, parágrafo 51, desenvolve o argumento apresentado contra a imortalidade, partindo daqueles que afirmam que a alma não pode conhecer a si mesma até aqueles que negam sua existência (Dicearco e Aristoxeno):

⁸⁷“Sed plurimi contra nituntur animosque quasi capite damnatos morte multant, neque aliud est quicquam cur incredibilis is animorum videatur aeternitas, nisi quod nequeunt qualis animus sit vacans corpore intellegere et cogitatione comprehendere. quasi vero intellegant, qualis sit in ipso corpore, quae conformatio, quae magnitudo, qui locus; ut, si iam possent in homine vivo cerni omnia quae nunc tecta sunt, casurusne in conspectum videatur animus, an tanta sit eius tenuitas, ut fugiat aciem?”

Isso refletem aqueles que negam que o espírito possa compreender-se a si mesmo sem corpo: verão a quem compreendam no próprio corpo. A mim, na verdade, ocorre como muito mais dificilmente o pensamento de vislumbrar a natureza do espírito, e muito mais obscuro para mim é qual seja a natureza do espírito no corpo como em morada estranha, do que sua natureza quando se separar e chegar ao céu livre como à sua casa. Se, porém, porque nunca vimos, não podemos entender de que natureza isso seja, podemos apreender pelo pensamento tanto o próprio deus como espírito divino livre de corpo. De fato, Dicearco e Aristoxeno afirmaram que não existe absolutamente o espírito, porque era difícil a compreensão do espírito: o que e de que natureza seria (Tusc. I, 51. p. 67).⁸⁸

Cícero vai ao cerne da questão. Segundo esses filósofos, a alma não pode compreender a si mesma. O pensamento (*cogitatio*) é produto próprio da alma. O argumento de Cícero segue esse sentido. A alma, através do pensamento, pode conhecer a sua natureza livre do corpo. Ao sustentar que a compreensão da natureza da alma está restrita ao corpo, não se pode conceder a imortalidade a ela, já que ela se torna processo puramente físico do corpo.

A dificuldade em vislumbrar a natureza da alma não é negada. Cícero assente isso, mas afirma que é mais obscuro tentar entender a natureza da alma inserida no corpo, que é para ela uma morada estranha. O céu, ao contrário, é sua morada natural. Ao se separar do corpo, a alma, por causa de sua natureza sutil, tende a subir para o céu.

É interessante a relação estabelecida entre o verbo *intellegere* e o sentido da visão, quando Cícero afirma: “se, porém, nunca vimos, não podemos entender de que natureza isso seja, com certeza podemos apreender pelo pensamento tanto o próprio deus como o espírito divino livre do corpo” (“*nisi enim, quod nunquam vidimus, id quale sit, intellegere non possumus, certe et deum ipsum et divinum animum corpore libertatum cogitatione complecti possumus*”). O pensamento é capaz de capturar o “próprio deus” e a “alma divina”. Pode-se dizer que, ao menos, isso é possível. Todavia, isso é considerado na condição de que não se possa compreender a alma, porque não a vemos.

Dicearco e Aristoxeno negaram a existência da alma, porque era difícil compreender do que era feita ou qual era sua natureza (“*quia difficilis erat animi quid aut qualis esset intelligentia*”).

O argumento da alma como princípio de movimento é desenvolvido nesse contexto, de que a alma pode ser conhecida por si mesma.

⁸⁸“Haec reputent isti qui negant animum sine corpore se intellegere posse: videbunt, quem in ipso corpore intellegant. mihi quidem naturam animi intuenti multo difficilior occurrit cogitatio, multo obscurior, qualis animus in corpore sit tamquam alienae domi, quam qualis, cum exierit et in liberum caelum quasi domum suam venerit. si enim, quod nunquam vidimus, id quale sit intellegere non possumus, certe et deum ipsum divinum animum corpore liberatum cogitatione complecti possumus. Dicaearchus quidem et Aristoxenus, quia difficilis erat animi quid aut qualis esset intelligentia, nullum omnino animum esse dixerunt.”

Cícero cita o famoso provérbio do oráculo de Delfos: “conhece-te”⁸⁹. A alma pode “ver” a si mesma pela própria alma. Dito de outra forma: a alma pode “ver” a si mesma pelo pensamento. O provérbio de Delfos não se refere ao conhecimento do corpo, membros, estatura ou aparência. Cícero opõe o corpo à alma, quando diz que “nós não somos corpos, nem eu, dizendo-te essas coisas, digo-as a teu corpo” (“*neque nos corpora sumus, nec ego tibi haec dicens corpori tuo dico*”) (Tusc. I, 52, p. 69). O corpo é quase como um “recipiente” ou “algum receptáculo”. O final do parágrafo 52 mostra que Cícero estaria pressupondo, no argumento que está por vir – a alma como princípio de movimento – a alma individual. Ele diz mais adiante: “o que quer que é feito por teu espírito, é feito por ti” (“*ab animo tuo quicquid agitur, id agitur a te*”) (Tusc. I, 52, p. 69). Além disso, a afirmação nos mostra a identificação de *animus tuus* com *te*. O verbo *agitur* indica também *agir, movimentar, fazer*, sentidos que se complementam com o argumento da alma como princípio de movimento.

Cícero emprega a condicional para expressar que talvez a alma possa não conhecer qual seja sua própria natureza, porque é algo difícil, mas ao menos, e isso parece ser certo, ela sabe que existe e se manifesta (*moveri se*).

Partindo disto, o Arpinate introduz a prova da alma como princípio de movimento:

O que sempre se move, é eterno; mas o que ocasiona um movimento a alguém e o mesmo é impelido de outra parte, quando o movimento acaba, é necessário que deixe de viver. Portanto, somente o que se move por si mesmo nunca deixa de fato de se mover, porque nunca desiste por si mesmo; ainda mais, é essa a fonte, é esse o princípio de movimento também para as outras coisas que se movem. Para o princípio, porém, não há nenhuma origem, pois todas as coisas se originam do princípio, mas o mesmo não pode nascer de nenhuma outra coisa, pois não seria princípio o que fosse produzido por algo outro. Pois se nunca se origina, também nunca tem ocaso; de fato, nem mesmo um princípio extinto nasceria de outro, nem de si mesmo criará algo, visto que é necessário que tudo se origine do princípio. Desse modo sucede que o movimento seja o princípio pelo fato de que se move por si mesmo; esse, porém, não pode nascer nem morrer, ou é necessário que caia de uma vez o céu inteiro e pare toda a natureza e não se encontre alguma força pela qual se mova, impelida por primeiro. Portanto, porque é evidente ser eterno aquilo que se move por si mesmo, quem é que nega que essa natureza foi atribuída aos espíritos? Inanimado é, portanto, tudo que é movimentado por impulso externo; mas o que é animado, é posto em movimento por impulso interior também seu, uma vez que isso constitui a própria natureza e a força do espírito. Se essa é uma dentre todas as que se

⁸⁹ A citação desse provérbio, de acordo com a edição de Gigon, pode ser encontrada em outras obras de Cícero: *De legibus*. 1, 58 e 61; *De finibus*. 5, 44. Gigon afirma que, nessa sentença, tem-se uma referência do pensamento a si mesmo, ancorado no “Conhece-te” de Delfos e coroado na perfeita νόησις νοήσεως do deus aristotélico (cf. *Metaph.* Λ7).

movem sempre por si mesmas, certamente não nasceu e é eterna (Tusc. I, 53-54, p. 69, 71).⁹⁰

O argumento emprega a noção de eterno (*aeternum*) para aquilo que possui algo em si mesmo: o movimento. Cícero não inicia a argumentação esclarecendo que a alma é princípio, mas estabelecendo sua característica de eterna (*aeternum*) através do uso de *semper*. O advérbio sempre (*semper*) relaciona o verbo mover-se (*movetur*) com o adjetivo *aeternum*. A determinação, nesse ponto, mostra-nos que, como princípio-axioma, aquilo que sempre se move é eterno.

A sequência refere-se ao corpo: “mas o que ocasiona um movimento a alguém e o mesmo é impelido de outra parte, quando o movimento acaba, é necessário que deixe de viver”. O movimento extingue-se e, conseqüentemente, a vida. É necessária, então, alguma coisa dotada de movimento para conferir vida. A vida é referente à alma.

Na argumentação a esse respeito, vemos, num primeiro momento, como o filósofo se apoia na ideia expressa por *semper*, ou seja, o *aeternum* relaciona-se ao mover-se *semper*. Em seguida, ele apresenta a ideia: aquilo que se move por si mesmo nunca deixa de se mover (“*quod se ipsum movet, [...] nunquam ne moveri quidem desinit*”) – uma construção interessante com o advérbio *nunquam* ao lado de um verbo de carga semântica negativa – o que reforça a ideia de *aeternum esse*, à medida que afirma o que se move por si mesmo estar em constante movimento (move-se sempre, ou seja, nunca deixa de se mover).

Cícero associa a noção de princípio ao movimento. O princípio não pode ter origem, pois, se assim fosse, não seria princípio. O princípio deve ser a origem das coisas. Uma vez que o princípio não possui origem nem fim, é necessário que as coisas se originem dele. Entretanto, o princípio, para que seja o ponto inicial das coisas, não pode ter um anterior. O movimento é princípio porque se move por si mesmo. Todo o universo está repleto de movimento, por isso, há um princípio de movimento nele para que tudo nele seja sustentado.

⁹⁰“Quod semper movetur, aeternum est; quod autem motum adfert alicui quodque ipsum agitur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. solum igitur, quod se ipsum movet, quia numquam deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit; quin etiam ceteris quae moventur hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo; nam e principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest; nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde. Quod si numquam oritur, ne occidit quidem umquam; nam principium extinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec ex se aliud creabit, siquidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit, ut motus principium ex eo sit, quod ipsum a se movetur; id autem nec nasci potest nec mori, vel concidat omne caelum omnisque natura <et> consistat necesse est nec vim ullam nanciscatur, qua a primo impulsam moveatur. Cum pateat igitur aeternum id esse, quod se ipsum moveat, quis est qui hanc naturam animis esse tributam neget? Inanimatum est enim omne, quod pulsus agitur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo; nam haec est propria natura animi atque vis. quae si est una ex omnibus quae se ipsa [semper] moveat, neque nata certe est et aeterna est.”

Cícero atribui o princípio de movimento à alma. A alma é dotada desse princípio, que é, por sua vez, eterno. A partir disso, Cícero distingue o animado do inanimado. O inanimado é aquilo que é movimentado por um impulso externo, ou seja, o corpo seria, aqui, algo inanimado. Animado, por outro lado, é aquilo que possui impulso próprio, é aquilo que possui, em si, princípio de movimento. A alma está dotada desse impulso interno. Nessa distinção de inanimado e animado, notamos a distinção entre corpo e alma, na qual o corpo é o inanimado e a alma, o princípio animador, que se diz princípio de movimento.

O argumento relaciona o princípio de movimento com a eternidade. A alma, sendo princípio de movimento, é, consequentemente, eterna. A eternidade é atribuída à alma, por ela ser princípio.

Gigon afirma que Cícero transcreveu essa passagem, que era muito famosa, certamente não do diálogo *Fedro* propriamente, mas de uma apresentação de uma doutrina platônica, encontrada juntamente com alguns esclarecimentos, que ele tomou para sua tradução (nem sempre literal). O comentador Van den Bruwaene (1939) sustenta essa hipótese, quando compara, em seu artigo *ΨΥΧΗ ET NOYΣ dans le “Somnium Scipionis” de Ciceron*, um trecho do *Fedro* com os parágrafos de 53 a 55 do Livro I das *Tusculanas*. Ele afirma que o texto utilizado por Cícero era um texto diferente do original platônico e sua fonte era Posidônio, que interpretava essa passagem como a alma do mundo (ή τοῦ κόσμου ψυχή) e, não a alma em geral, que é o que se quer demonstrar.

Pohlenz (1957), em sua nota *ad loc.* de 53 a 55, afirma que a argumentação demonstra, na verdade, que o princípio de movimento se refere ao mundo, não à eternidade da alma individual. Ele atribui esse argumento a Posidônio, que teria defendido a alma do mundo, e infere, desse argumento, a *Beseeltheit* e a divindade do universo do automovimento.

Uma das referências fornecidas por Pohlenz é a obra *De natura deorum*, Livro II, 32, em que Cícero atribui também a Platão a noção do automovimento, afirmando que havia dois tipos: um seu e outro externo. O movimento interno, que é um impulso interno, existe tanto nas almas como no próprio mundo, sendo este não só animado, como também inteligente. O mundo sendo o todo e o homem parte do mundo e partícipe da razão, faz-se necessário que o mundo também seja inteligente.

A prova apresentada por Cícero parece, em sua primeira parte, estar-se referindo ao mundo, quando ele diz que o céu inteiro e toda a natureza se desfazem, caso retirem o princípio. Cícero transfere as características da alma do mundo como princípio de movimento para alma, como em: “quem é que nega que essa natureza foi atribuída aos espíritos?” (“*quis est qui hanc naturam animis esse tributam neget?*”). A eternidade, atribuída ao mundo, passa

a ser também atribuída à alma, em vista de que ambas são dotadas de princípio de movimento. A alma humana é semelhante à alma do mundo, pois ambas são princípios de movimento.

O argumento é encerrado no parágrafo 55, em que Cícero denomina aqueles filósofos que não concordavam com o argumento de Platão e sua escola de *filósofos plebeus* (*plebei philosophi*). Essa expressão refere-se aos epicureus e aos filósofos que não defendiam a imortalidade da alma (Gigon)⁹¹.

A conclusão retoma a questão apresentada nos parágrafos 52 e 53 acerca de a alma ser capaz de reconhecer a si mesma. A alma é capaz de perceber (*sentio*) a si mesma por causa de seu movimento. O movimento é uma manifestação visível, mas a causa do movimento só pode ser reconhecida pelo pensamento da alma. Isto torna-se claro com o emprego do verbo latino *sentio*, que deriva o temo *sensus*, já elucidado no parágrafo 35 (“*sensum sit habiturus*”). A tradução espanhola de González mantém a noção de “ter consciência”, traduzindo “*El alma, en suma, tiene conciencia de que está en movimiento [...] toma conciencia de que se mueve por su propia fuerza*” Com isso, é lícito afirmar que a alma sabe – e nesse sentido, tem ciência de si mesma – que seu movimento não tem outra fonte a não ser de si própria.

Cícero encerra afirmando que a eternidade se realiza por meio desse movimento contínuo e que, além disso, essa é a força e a natureza da alma. Cícero não utiliza, nessas provas, o termo *immortalis*, mas *aeternum*. Provando a eternidade da alma, prova-se evidentemente a imortalidade da alma. A eternidade refere-se a uma duração infundável, que Cícero reserva, especificamente, a esta e à prova seguinte. É lícito afirmar que ele está respondendo à dissensão do parágrafo 18, sobre o quanto a alma pode durar. Nesse caso, o argumento apresentado por ele defende que o movimento da alma dura sempre e, consequentemente, ela também dura (*alii semper*).

O trecho final do parágrafo 55 deve ser mostrado: “Portanto, o espírito percebe que se move; se pois percebe, percebe ao mesmo tempo o fato de que se move a si mesmo por sua força, não alheia, e que não pode suceder que ele próprio desista de si mesmo. Com isso efetua a eternidade, a não ser que tenhas algo a acrescentar” (“*sentit igitur animus se moveri; quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri, nec accidere posse ut ipse umquam a se deseratur. ex quo efficitur aeternitas, nisi quid habes ad haec*”). Por esse raciocínio, pode-se saber que a alma é eterna, logo, imortal.

⁹¹Gigon (CICERO, 1998) remete, em sua nota *ad loc.*, aos parágrafos 6, 48 e 49 e afirma que a expressão refere-se aos epicureus.

Partindo da alma como princípio de movimento, Cícero passa a demonstrar a divindade da alma, culminando em sua principal prova, segundo a qual a alma consiste numa quinta natureza.

3.2.3 A prova final da imortalidade da alma e o argumento da quinta natureza

A última prova apresentada no Livro I das *Discussões Tusculanas* baseia-se na afirmação de que a alma possui algo de divino, tendo o céu como seu lugar originário. Cícero, na prova anterior, não havia relacionado a alma com o divino. Essa correlação introduz novos conceitos que ainda não haviam aparecido em nenhuma prova, a saber, *deus*, *divinus* e *sempiternus*. Esses conceitos situam a discussão num nível superior, no qual a natureza da alma é semelhante à de deus. É importante salientar, como defende Rolet (2001), que Cícero não descarta a prova da alma como princípio de movimento, de Platão, para apresentar o argumento presente na *Consolação*, fundamentado em Aristóteles. Há, por conseguinte, uma combinação da doutrina platônica sobre a alma com a doutrina – também sobre a alma – dos diálogos aristotélicos (perdidos).

A última prova da imortalidade da alma abrange os parágrafos 56 a 71. Gigon (1998) afirma que essa prova tem o mesmo pressuposto que a discussão nos parágrafos 40 a 43, de que a alma como tal permanece irreconhecível (*unerkenbar*). A qualidade da alma não pode ser claramente captada. Contudo, ela deve apresentar capacidades visíveis que não podem ser atribuídas a uma origem corpórea: a capacidade da memória e a atividade da razão. Isso indica-nos que, ao menos, podemos conhecer a alma através de suas obras, e essas obras não podem ser outra coisa senão os bens espirituais da humanidade.

Dos parágrafos 56 a 71, a argumentação segue com vistas a provar que as faculdades da alma são divinas e sua fonte é deus. No parágrafo 66, em que é possível reunir todos os pontos dos argumentos anteriores, Cícero relaciona a alma à quinta natureza de Aristóteles. Antes de apresentar e discutir esse parágrafo, é necessário destacar que essa prova é caracterizada pela distinção entre corpo e alma. Este é um dos principais aspectos nas duas últimas provas de Cícero: já que o corpo é estabelecido como algo destrutível, a alma deve ser algo diferente da substância do corpo.

No parágrafo 56, ao ser introduzida a ideia de que existe nas almas dos humanos algo de divino, Cícero diferencia os homens dos outros seres vivos e destaca, nos parágrafos posteriores, as faculdades da alma como algo divino.

Cícero está defendendo, nesse parágrafo, a distinção entre o corpo e alma, apoiando-se na premissa de que o nascimento implica destruição: “caso entendesse de que modo esse algo poderia nascer, veria também de que modo pereceria” (“*quae si cernerem quem ad modum nasci possent, etiam quem ad modum interirent viderem*”). Heine traça um paralelo entre esse trecho e a passagem no parágrafo 78 do *Fédon*, segundo o qual a alma é algo simples e, por isso, não pode ser dividida. O corpo, por sua vez, é composto de sangue, bílis, mucosidade, ossos, nervos, membros e todo o resto. A origem e a “fabricação” do corpo são passíveis de explicação. A alma, por conseguinte, não pode ser composta: disso decorre que ela possui uma natureza distinta da do corpo, não sendo sustentada pelas mesmas coisas que as plantas e os outros animais.

Heine afirma que a expressão *ipsum animum* remete ao pensamento estoico de que os homens fazem parte do λόγος, o que se diz por *particeps rationis*. Ele reformula a sentença “*tam natura putarem hominis vitam sustentari quam vitis, quam arboris*” (“julgaria que tanto a vida do homem como a da videira é sustentada pela natureza”), sustentando que, na verdade, Cícero pretendia dizer: “*tam putarem hominis vitam animum sustentare, quam vitis vitam natura sustentat*” (“julgaria que da mesma forma que a alma sustenta a vida dos homens, a natureza sustenta a vida da videira”). Podemos inferir da expressão de Heine que a alma é análoga à natureza, pois preenche um corpo com a vida. Entretanto, a diferença consiste na ideia de que o homem participa do λόγος, sendo dotado de compreensão.

Embora Cícero já tenha provado que a alma é imortal nos parágrafos 53 e 54, ele se empenha em demonstrar que as faculdades da alma são divinas. Se for provado que há nos deuses algo de humano, também pode ser provado que há nos homens algo de divino. Segundo Gigon, embora exista, para Cícero, a possibilidade de não se poder conhecer a alma em si mesma, ela possui propriedades que não podem ser atribuídas ao corpóreo.

Cícero elenca a memória e a invenção como as faculdades mais excelentes do homem. Sobre a memória, a apresentação vai de 57 a 60. Cícero recorre, primeiramente, à teoria da ἀναμνήσις de Platão, passando, em seguida, à ilustração de homens que tiveram a fama de possuir uma memória especial e fenomenal.

A teoria da ἀναμνήσις foi utilizada por Platão como uma prova da imortalidade da alma no *Fédon* 72e ff. e no *Mênon* 82e. Cícero faz menção direta ao diálogo *Mênon*, descrevendo como Sócrates havia provado, através de perguntas sobre a dimensão geométrica do quadrado, que a alma guarda em si um conhecimento não adquirido pelo mundo sensível.

A menção ao diálogo *Fédon* não é direta. Cícero o faz com a frase “explica essa passagem de modo muito acurado naquela alocução que fez no mesmo dia em que morreu”. A

parte final do parágrafo 57 mostra que o aprender é uma forma de recordação. O conhecimento é um reconhecer e, nesse sentido, um recordar (*reminisci*). Consequentemente, a alma tem que trazer consigo esse conceito no instante em que entra no corpo e, posteriormente, com as perguntas certas é possível despertá-lo, uma vez que está retido na alma. Cícero designa esse conhecimento por “noções” (*notiones*) que foram implantadas (*insitas*). O correspondente grego ἐννοία indica (e isso é bem explorado por Pohlenz e Gigon) uma fonte da doutrina estoica, pois esse não é um termo empregado por Platão, mas por Posidônio. O conceito de ἐννοία enfatiza mais a quantidade de lembranças. Desse processo, é preciso concluir uma pré-existência da alma.

Cícero conclui a apresentação da teoria da ἀναμνήσις no parágrafo 58, novamente, mostrando que o corpo é considerado um “domicílio tão insólito e tão perturbador” que impede a alma de ter acesso aos conhecimentos das coisas em si mesmas, denominadas ἰδέαν⁹² por Platão e *species* em latim.

Cícero continua a apresentar vários homens que tiveram memória extraordinária. Embora as referências feitas pelas diferentes edições sejam bastante interessantes e ricas, não as exploramos aqui. Deixaremos esse complemento, que poderia enriquecer nosso trabalho, para um momento posterior, pois a memória, aqui, está fortemente relacionada à retórica. Por ora, é suficiente mostrar que Cícero assente a memória não como um tipo de mecanismo oriundo dos elementos terrestres, considerando-a comum aos homens.

A decisão está no parágrafo 60, quando Cícero pergunta a seu interlocutor: “para que direção, portanto, volta-se esta dissertação? Julgo que seja para compreender que força seja aquela de onde provenha” (“*quorsus igitur haec spectat oratio? quae sit illa vis et unde sit, intellegendum puto*”). Cícero quer investigar, então, a origem e a força dessa faculdade. Ele retoma a doxografia dos parágrafos 18 e 22 e parte de 42 e, novamente, afirma que a força da memória não pode advir ou se encontrar nas partes do corpo, como coração, sangue, nem no cérebro nem no átomo. Isso aponta que a memória não é perecível como o corpo, já que sua força não se origina desses elementos, apontados acima. Cícero parece ter algumas dúvidas em relação ao ar aquecido. Todavia, para ele, é mais defensável que a força e a origem da memória sejam divinas, como vemos em sua asserção “*eum iurare esse divinum [animum]*”.

No fechamento do parágrafo 60 são apresentadas três perguntas: *quid sit hoc; quales sit; quantum sit*. Para Cícero, caso seu interlocutor não consiga compreender o que é a força

⁹²Pohlenz (CICERO, 1957) cita também a passagem do Timeu 43a-44ab, na qual a alma imortal é ligada a um corpo submetido a fluxos e refluxos. A passagem descreve os choques que são provocados na alma por causa da ligação com o corpo (*Leib*) e, em seguida, as forças intelectuais vão gradativamente desempenhando um efeito positivo (nota *ad loc.*).

da memória, ele deve, ao menos, conseguir identificar qual o seu tipo. Se nem mesmo disso for capaz, deve, então, conseguir identificar pelo menos sua extensão e sua notoriedade.

Cícero rejeita que a memória seja um receptáculo (*capacitas*) ou que a alma seja como a cera e a memória, como os vestígios das coisas gravadas na mente. Ele afirma que a noção de que possa haver um receptáculo na alma, em que as memórias são infundidas, é absurda. Cícero não aceita essa concepção, porque não se pode compreender como tal infusão ocorre. A comparação da alma como a cera e da memória como vestígio também se mostra insatisfatória, pois a memória não pode ser mensurada. Cícero afirma: “Essas podem ser os vestígios das palavras, podem ser os vestígios das próprias coisas, além disso, aquela tão **desmedida grandeza** que possa reproduzir aquelas coisas numerosas?” (“*quae possunt verborum quae rerum ipsarum esse vestigia, quae porro tam immensa magnitudo, quae illa tam multa possit effingere?*”).

Da descrição da memória como uma faculdade divina da alma, Cícero passa a discutir a força da invenção (*inventio*) ou da descoberta (*excogitatio*)⁹³. A invenção é uma força de investigação das coisas ocultas. E essa faculdade também é distinguida do corpóreo. Cícero diz “por acaso te parece que isso é gerado por esta natureza terrena, mortal e transitória?” (“*ex hacne tibi terrena mortalique natura et caduca concreta ea videtur?*”). A ênfase está nas qualidades atribuídas à “natureza terrena”, que é caracterizada por “mortal” (*mortalis*) e “transitória” (*caduca*). O adjetivo *caducus* é originado de *cadere*, possuindo o significado daquilo que cai, é frágil e está sujeito a cair, a acabar, aquilo que dura pouco. Essa é a natureza do corpo, onde a alma reside. Mais uma vez, Cícero indica que a discussão da imortalidade da alma exige a distinção entre corpo e alma.

As atividades intelectuais da alma devem possuir outra natureza, pois não são caducas nem mortais. Elas são destacadas de 62 a 64. Cícero, para provar que são divinas, enumera as invenções e descobertas da humanidade. Primeiramente, ele apresenta um esboço do desenvolvimento cultural, discorrendo sobre as três artes (a poesia, a oratória e a filosofia), assim como já havia destacado no proêmio. Essa comparação permite, ao menos, pensar que Cícero reveste suas provas com um tópico ao qual havia dado grande importância em seu proêmio.

⁹³*Erfindungsgabe und Nachdenken; invention et imagination; invenzione e immaginazione; inventiva e imaginación.* No dicionário (SARAIVA, 2006), *inventio* significa ação de imaginar que condiz com a invenção. No verbete *excogitare*, já aparecem as acepções *encontrar algo pela reflexão, imaginar, inventar e descobrir*. Em Suetônio, o particípio *excogitatus*, a, um tem a acepção de que algo é descoberto pela força da meditação, ou reflexão.

Ele atribui a Pitágoras a descoberta dos nomes. Cícero classifica, num primeiro esquema, os feitos relacionados ao ato de nomear as coisas; reunir os homens dispersos numa comunidade da vida, aqueles que sistematizaram os sons em notações das letras, e aqueles que anotaram os cursos; as precedências e os sistemas das estrelas errantes.

Em seguida, afirma que são ainda maiores aqueles que descobriram os cereais, as vestimentas, as moradias, o cultivo da vida e a proteção contra as feras. Por causa deles, foi possível ao homem dedicar-se a coisas mais nobres, pois estava tranquilizado e aperfeiçoado.

Por fim, estão aqueles que descobriram e aperfeiçoaram um grande divertimento através da combinação de sons. Por alguma razão, Cícero apresenta a contemplação dos astros. Talvez porque, como aponta Pohlenz, a música e a ciência da astronomia tenham tido um progresso mais tardio. O parágrafo encerra-se com uma assertiva interessante. Cícero expõe que aquele que viu através da alma ensina que sua alma é semelhante à daquele que havia fabricado essas coisas no céu (*“quorum conversiones omnisque motus qui animo vidit, is docuit similem animum suum eius esse, qui ea fabricatus esset in caelo”*)⁹⁴. Nessa sentença Cícero mostra duas coisas: a primeira, que os assuntos da astronomia são conhecidos através do pensamento ou da alma e, em segundo lugar, que, através do pensamento, os astrônomos chegaram à conclusão de que a alma é semelhante à daquele que teria fabricado os corpos celestes e seus movimentos. Essa tese é atribuída a Arquimedes, e Cícero, com ela, introduz a noção de deus, já que a alma é semelhante à dele (que fabricou os corpos celestes e seus movimentos).

Cícero compara as descobertas astronômicas de Arquimedes à construção do mundo, descrita no *Timeu*, do deus δημιουργός de Platão. Arquimedes havia descoberto e interligado os movimentos dos astros celestes, como a lua, o sol e os cinco errantes através da observação do globo celeste⁹⁵. Aquilo que capacitou Arquimedes a descobrir essas coisas encontra-se no mesmo nível que a inteligência do deus de Platão δημιουργός. No *Timeu*, Platão afirma que o Demiurgo constituiu o mundo e fez rotações que produzem aceleração e retardamento. A constituição do mundo só pôde ser realizada por uma inteligência divina. Da mesma forma, Cícero destaca a inteligência de Arquimedes como uma inteligência divina.

⁹⁴TUSC. I, 62.

⁹⁵Para uma observação sobre a esfera celeste de Arquimedes, Gigon (CICERO, 1998, p. 473) nos remete à *De republica*. I, 22, *De natura deorum*. *De oratore*. 2, 88 e 19. Gigon (CICERO, 1998, p.473) afirma, também, que todas essas passagens advêm de Posidônio, que não apenas deve ter tratado em um excuro de sua obra de história da produção e morte de Arquimedes, mas também reconstruído o próprio globo celeste e elaborado um escrito de esclarecimento, que em todo caso o assunto era sobre Arquimedes. As passagens mostram também que essa construção era, por isso, importante para Posidônio, porque ele acreditava poder demonstrar nessa sua construção do συμπάθεια τῶν ὅλων. Sobre o *Timeu*, a referência pode ser encontrada em 38B-39E.

É interessante o esquema apresentado no parágrafo 64. Cícero correlaciona a força da invenção e da descoberta à criação da poesia, da oratória e da filosofia, como vemos em:

Parece-me, porém, que nem mesmo esses fatos mais notáveis e ilustrativos dispensam a força divina, tanto que penso ou não poder um poeta elaborar um poema, sobretudo, profundo sem alguma inspiração celeste da mente, ou fluir, sem certa força maior, uma eloquência repleta de termos sonoros e de fecundas sentenças. Entretanto, o que é a Filosofia, a mãe de todas as artes, senão um dom, segundo Platão, um invento dos deuses, como penso? Essa primeiramente nos orientou para o culto deles, depois para o direito dos homens, que se situa na sociedade do gênero humano, em seguida para a modéstia e a grandeza do espírito, e a mesma dissipou a escuridão do espírito como dos olhos, para que víssemos todas as coisas superiores, inferiores, primeiras, últimas e médias (Tusc. I, 64, p. 79).⁹⁶

O trecho mostra que deve haver uma “força divina” (*vis divina*) não só nas descobertas humanas, mas também nas artes. A exposição de Cícero sobre a natureza da inspiração divide-se ao poeta e ao orador. Ela é bastante curta, enfatizando apenas que a arte de ambos não pode chegar ao ápice sem alguma inspiração (*instinctus*) celeste ou uma força maior.

Na sequência, a filosofia é apresentada como a “mãe de todas as artes” (“*omnium mater artium*”). A expressão “dom” (*donum*), atribuída a Platão, é corrigida por “invento” (*inventum*) dos deuses. As edições utilizadas nesse trabalho traduzem *donum* por “presente”, o que revela outro sentido. O termo aparece na tradução de Lísi (2000, p.190) do *Timeu* 47b: “*Al género humano nunca llegó ni llegará un don divino mejor que este*”. A filosofia é o maior presente que os deuses deram aos homens. Cícero refaz a expressão, configurando-a como uma “invenção” dos deuses que, posteriormente, havia sido dada aos homens. Gigon diz, em sua nota ao parágrafo 64, que a correção de Cícero não é clara, e isso ocorre porque tanto a ideia de presente como a de invenção implicam, no fim, um bem dado ao homem pelos deuses. Entretanto, podemos afirmar que a expressão de Cícero visa a enfatizar o quão divinos são a filosofia e tudo o que provém dela. A filosofia não tem origem no mundo terreno, sendo uma atividade puramente do intelecto divino e humano.

A filosofia, por sua vez, proporcionou à vida do homem a religião, pelo culto dos deuses, o direito dos homens, a modéstia e a grandeza do espírito. Através da filosofia, o

⁹⁶“Mihi vero ne haec quidem notiora et inlustriora carere vi divina videntur, ut ego aut poetam grave plenumque carmen sine caelesti aliquo mentis instinctu putem fundere, aut eloquentiam sine maiore quadam vi fluere abundantem sonantibus verbis uberibusque sententiis. Philosophia vero, omnium mater artium, quid est aliud nisi, ut Plato, donum, ut ego, inventum deorum? Haec nos primum ad illorum cultum, deinde ad ius hominum, quod situm est in generis humani societate, tum ad modestiam magnitudinemque animi erudit, eademque ab animo tamquam ab oculis caliginem dispulit, ut omnia supera, infera, prima, ultima, media videremus.”

homem pode viver dignamente, aprimorando seus conhecimentos sobre os céus e a vida na sociedade do gênero humano.

Cícero destaca a grandeza das artes como descobertas e invenções divinas que chegaram à humanidade através das mentes superiores. A força da invenção e da descoberta geraram bens para a sociedade humana, dos quais a filosofia se sobressai por retirar o homem da ignorância. Por essas razões, essa força e natureza, residindo na alma, não podem ser oriundas da natureza terrena, que Cícero havia caracterizado como “mortal” (*mortalis*) e “transitória” (*caducus*) no início da discussão sobre a invenção. No parágrafo 22, referente à opinião de Aristóteles – é curioso que Cícero o tenha diferenciado dos outros pelos vocábulos *praestans et ingenio et diligentia*, como se ele fosse dotado de uma engenhosidade divina – Cícero aponta que existe uma quinta natureza diferente da dos quatro elementos, que compõem as coisas passíveis de destruição.

Dessas disposições, podemos afirmar que Cícero sabe que nem a alma ou suas forças e natureza podem ser provenientes do corpo, nem a alma pode ser constituída da mesma substância do corpo. Ele precisa considerar isso para comprovar a imortalidade da alma, sua divindade e eternidade.

No parágrafo 65, a lembrança e o planejamento considerados como aspectos da intelectualidade passam a ser atribuídos à divindade, ou seja, Cícero associa, claramente, a alma a deus. Entretanto, isso não ocorre sem cautela. A sentença inicial mostra, ainda, que ele está investigando com o rigor metodológico do probabilismo, uma vez que emprega o verbo *videtur*: “Essa força me parece simplesmente divina, que realiza tantas e tão grandes coisas”. E ainda, com determinada ponderação, descarta os deuses dos poetas, como vemos em:

Pois não julgo que os deuses se alegram com ambrosia ou pelo néctar ou pela Juventude servindo os copos, nem ouço a Homero, que diz Ganimedes ter sido raptado pelos deuses por causa de sua beleza, para que servisse bebidas a Júpiter; não é motivo justo pelo qual se fizesse tamanha ofensa a Laomedonte. Homero imaginava essas coisas e transferia aos deuses fatos humanos: para nós eu preferiria as coisas divinas (Tusc. I, 65, p. 81).⁹⁷

Cícero sustenta que a memória e a invenção são as melhores coisas que podem ser compreendidas em um deus. A concepção de Homero sobre os deuses está pautada nas atividades humanas relacionadas ao corpo, como comer, beber e deslumbrar-se com a beleza sensual. Cícero rejeita essa concepção para destacar a de um deus guiado por forças

⁹⁷“Non enim ambrosia deos aut nectare aut Iuventate pocula ministrante laetari arbitror, nec Homerum audio, qui Ganymeden ab dis raptum ait propter formam, ut Iovi bibere ministraret; non iusta causa, cur Laomedonti tanta fieret iniuria. fingeat haec Homerus et humana ad deos transferebat: divina mallem ad nos.”

intelectivas. Dentre as coisas divinas, Cícero elenca quatro atividades próprias da alma: “estar cheio de vida” (*vigere*); “ter discernimento” (*sapere*), “descobrir” (*invenire*) e “recordar” (*meminisse*). Em vista disso, Cícero afirma que a alma é divina (*ergo animus qui, ut ego dico, divinus est, ut Euripides dicere audet, deus*), reportando-se a Eurípedes⁹⁸. Se lembrar e planejar corresponde à divindade, então é possível que se conclua que a mente humana também seja divina. Com isso, Cícero aproxima-se da opinião de Aristóteles sobre a alma como quinta natureza. É interessante apontar que Aristóteles, segundo Lefèvre (1971), tinha Eurípedes como autor favorito, que teria expressado que “o espírito dos mortos, certamente, não possui mais a vida, mas ele possui sabedoria imortal, e chega ao éter imortal” (Eripede, Hélene, p. 9). A citação mostra que Aristóteles teria sido influenciado por Eurípedes, estabelecendo que a alma teria uma natureza diferente das quatro conhecidas.

Cícero afirma que, caso deus seja ar ou fogo, a alma humana será da mesma natureza, pois do mesmo modo que a natureza celestial está isenta dos elementos terra e água, a alma humana também está. Entretanto, Cícero prefere continuar com a prova da quinta natureza, que havia sido exposta na *Consolação*, como vemos no excerto seguinte:

Nenhuma origem dos espíritos pode ser encontrada na terra; pois, nada de composto e material existe nos espíritos ou que pareça ser plasmado ou nascido da terra, nada nem mesmo de líquido ou da natureza do ar ou de fogo. Porquanto, nesses elementos nada existe que tenha a força da memória, da mente e do pensamento que tanto retenha as coisas passadas como preveja as futuras e possa compreender de onde possam vir ao homem a não ser de deus. Portanto, cada natureza é única e a força do espírito distinta em relação a essas naturezas comuns e conhecidas. Em consequência, o que quer que seja aquilo que sente, que conhece, que vive, que prospera, é necessário que, pelo mesmo motivo, seja eterno. Nem mesmo o próprio deus, que por nós é compreendido, pode ser compreendido de outro modo senão como determinada mente desembaraçada e livre, isenta de toda concreção mortal, tudo sentindo e tudo movendo e ela própria dotada de movimento

⁹⁸A edição espanhola afirma que, nessa passagem, há um problema textual, uma vez que os manuscritos oferecem a leitura de “*ergo animus qui, ut ego dico, divinus est*”. Isso tem levado a maioria das edições a eliminar o pronome relativo *qui* ou a supor que exista uma lacuna. As edições alemã, francesa e italiana empregaram *quoque* invés do pronome relativo, que dá o sentido de *também*: “Portanto, a alma é também divina, como afirmo, como ouço Eurípedes dizer, é deus.” A edição de Pohlenz indica o problema por reticências, enquanto a de Otto Heine suprime o pronome relativo. A edição italiana traz a referência feita a Eurípedes, como vemos em *TGF* fr. 1018, p. 125: “ὁ νοῦς γὰρ ἡνῶν ἔστιν ἐν ἐκάστοφ θεός” (“a mente é de fato em cada um de nós um deus”).

sempiterno. Desse mesmo gênero e dessa natureza é a mente humana (Tusc. I, 66, p. 83).⁹⁹

O argumento estabelece, primeiramente, que o que existe na terra é “composto” (*mixtus*) e “material” (*concretus*). Aquilo que é nascido na terra é composto pelos quatro elementos e inclinado à destruição. A alma, por sua vez, não nasceu na terra, de modo que ela, por ser de uma natureza diferente da do corpo, está enclausurada nele (cf. “*nam corpus quidem quasi vas est aut aliquod animi receptaculum*”, Tusc. I, 52). A força da memória (*memoria*), da mente (*mens*) e do pensamento (*cogitatio*) não pode ser encontrada nos quatro elementos da terra. Cícero correlaciona toda a sua argumentação anterior da divindade da memória e da invenção à quinta natureza. A memória pode reter o passado. A mente pode compreender o presente e o pensamento (*cogitatio*), prever o futuro. Por causa dessas capacidades, a alma é divina e só pode ser oriunda de deus (“*umquam unde ad hominem venire possint nisi a deo*”). A alma é distinta das naturezas comuns e conhecidas.

A constatação de que a alma é eterna é especificada com expressões semelhantes às do parágrafo 35 (“*is post mortem sensum sit habiturus*”) e, no parágrafo 65 (“*vigere, sapere, invenire, meminisse*”), o que quer que seja aquilo que sente, que conhece, que vive, que prospera (“*quicquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget*”). Tudo aquilo que possui uma capacidade de conhecer é eterno. Cícero emprega aqui “eterno” (*aeternus*) para designar a imortalidade da alma, comparando a força e natureza à força e natureza de deus. Assim como deus, a alma não pode ser compreendida senão como uma “mente desembaraçada e livre”.

Cícero emprega o termo “mens” para designar tanto deus quanto a alma. O parágrafo em questão reforça a tese de que a imortalidade da alma esteja reservada apenas à mente, que participa da razão. A distinção entre o corpo e a alma é clara. O corpo é destrutível, composto dos elementos terrenos. A alma é eterna, pois é divina e composta de uma natureza celeste. O final do parágrafo destaca as principais características dessa mente divina (deus). Ela está tudo sentindo, tudo movendo e é dotada de movimento sempiterno. Cícero prova a imortalidade da alma igualando a natureza dela à natureza da mente de deus. Entretanto, a

⁹⁹ “*Animorum nulla in terris origo inveniri potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur, nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum. his enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia. quae sola divina sunt, nec invenietur umquam, unde ad hominem venire possint nisi a deo. singularis est igitur quaedam natura atque vis animi seiuncta ab his usitatis notisque naturis. ita, quicquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, caeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est. nec vero deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno. hoc e genere atque eadem e natura est humana mens.*”

alma (mente) não pode estar tudo sentindo nem tudo movendo. Ela pode estar sentindo e movendo aquilo que está ao alcance de sua percepção, pois ela não é deus, partilhando apenas de sua natureza; por causa de sua extensão não lhe é permitido captar tudo.

A prova da alma como quinta natureza incorpora todas as principais características das argumentações precedentes. A alma (mente) é também dotada de movimento sempiterno e, nesse sentido, pode igualar-se em absoluto com a mente de deus; caso contrário, não seria eterna. Como afirma Rolet (2001), a alma, por ser uma mente dotada de um movimento contínuo e perene, e isso se diz no parágrafo 22 por ἐνδελέχεια, é também um princípio de movimento. Se considerarmos essa doutrina como sendo de Aristóteles, então podemos dizer que, no Livro I, Aristóteles e Platão estão em convergência, defendendo a alma como movimento contínuo e perene. Não sabemos, contudo, se esse movimento diz respeito a uma atividade puramente física ou às atividades intelectuais.

Pohlenz (1957) afirma que Cícero, ao caracterizar a alma como distinta dos quatro elementos, faz observações da alma como imaterial (*als immateriell*), enquanto, em 40 e 65, de algum modo, a alma, como elementos celestes fogo e ar (sopro aquecido), estaria relacionada à divindade. Todavia, a assertiva de que Cícero faz observações da alma como imaterial não significa que a alma esteja sendo retratada como algo incorpóreo. Ela é imaterial, quando se opõe a natureza da alma à do corpo, que é densa, concreta e misturada.

Ildefonse (2007) aponta que os estoicos acreditavam que tudo era corpo. Já os acontecimentos são incorporéos, reconhecendo quatro tipos: o tempo, o lugar, o vazio e o *lekton*. A distinção entre corpos e incóporo intervém no campo da causalidade. A alma, para os estoicos, é um corpo, sendo, por sua vez, algo ativo, enquanto o incorpóreo é algo passivo. Disso decorre o princípio de que “nada de incorpóreo pode interagir com um corpo, não mais do que um corpo com um incorpóreo, mas um corpo com um corpo” (SVF, I, 117, 11 apud Ildefonse, 2007, p. 50). Ildefonse (2007, p. 45, 50) observa que esse princípio permite demonstrar que a alma, na medida em que é afetada quando o corpo está doente ou é cortado, é um corpo. Provavelmente, Cícero aceita que a natureza da alma seja corpo por influência de Antíoco e Posidônio, embora, nos parágrafos 79 e 80, negue o argumento de Panécio, afirmando que a imortalidade das almas trata de uma parte, mente, que não pode sofrer pela influência do corpo. Chroust (1976) defende que Cícero combina ou confunde esses dois pontos, fazendo com que ora a alma seja incorpórea, quando tratamos das faculdades, ora corpórea, quando se trata de uma substância.

A conclusão da prova se dá de 67 a 71. Gigon retoma a questão posta no parágrafo 18 por Cícero e sustenta que a pergunta por *unde* foi respondida, uma vez que a alma tem sua

origem no mundo celeste, para onde ela deve voltar quando for separada do corpo. Já as perguntas pelas propriedades da alma (*quid* e *qualis*) não puderam ser respondidas claramente. Nós só podemos saber que a alma deve ser feita de elementos celestes. De qual elemento, exatamente, não é possível saber, ficando a questão em aberto.

O parágrafo 67 mostra que a alma não pode ver a si mesma completamente; todavia, se a compararmos com o olho que não pode ver a si mesmo, a alma pode, ao menos, distinguir outras coisas:

Onde está, pois, e de que natureza é essa mente? – Onde está a tua ou de que espécie é? Podes por acaso dizê-lo? Pois, se não chego a compreender tudo que quereria, nem ao menos me será permitido usar por ti o que consegui? O espírito só não consegue ver a si mesmo, mas como o olho, assim o espírito não se vendo, distingue as outras coisas. Não vê, porém, sua forma, o que é o mínimo (embora talvez isso também, mas deixemos de lado); certamente vê a força, a sagacidade, a memória, o movimento e a rapidez. Essas coisas são grandes, são divinas e são sempiternas; como seria sua face ou onde resida nem sequer se deve procurar (Tusc. I, 67, p. 83).¹⁰⁰

O lugar da alma (mente) também não é definido. A comparação da alma com o olho fornece a possibilidade de distinguir coisas de si mesma. O parágrafo em que Cícero se opõe aos filósofos que afirmavam não ser possível compreender a alma ou porque ela não é visível, ou porque a sua compreensão fora do corpo é algo extremamente difícil, conecta-se aqui à perspectiva da visão. A alma é invisível, mas o pensamento, que seria semelhante ao olho ou à vista, seria capaz ao menos de captar suas manifestações. Cícero elenca as manifestações da alma, como a força, a sagacidade, a memória, o movimento e a rapidez. É necessário observar que essas manifestações da alma foram todas tratadas nos parágrafos precedentes como coisas divinas e são aquilo que podemos conhecer com respeito à alma. Todas essas manifestações são apresentadas no argumento da alma como quinta natureza. Se Cícero, de acordo com Gigon, não decide pela natureza da alma, ao menos é cabível afirmar que a quinta natureza é o argumento mais apropriado para o que Cícero está pretendendo.

O final do parágrafo 67 conclui que as manifestações da alma são divinas e sempiternas. A alma só não consegue ver a si mesma; contudo, isso não inviabiliza a ideia que ela possa compreender a si mesma através de suas manifestações.

¹⁰⁰ “Ubi igitur aut qualis est ista mens? – ubi tua aut qualis? potesne dicere? an, si omnia ad intellegendum non habeo quae habere vellem, ne iis quidem quae habeo mihi per te uti licebit? non valet tantum animus, ut se ipse videat, at ut oculus, sic animus se non videns, alia cernit. non videt autem, quod minimum est, formam suam (quamquam fortasse id quoque, sed relinquamus); vim certe, sagacitatem, memoriam, motum, celeritatem videt. haec magna, haec divina, haec sempiterna sunt; qua facie quidem sit aut ubi habitet, ne quaerendum quidem est.”

Disso, decorre a conclusão do argumento, nos parágrafos 70 e 71. Assim como nós podemos reconhecer deus através das complexidades do mundo (céu, oceano e regiões habitáveis e não habitáveis da terra), podemos reconhecer a existência da alma por meio de suas manifestações intelectivas. Ainda que Cícero não tenha definido, se deus é um “realizador”, no caso de Platão, pois o mundo teria um começo, ou um “moderador”, segundo Aristóteles, no qual o mundo seria sempre eterno¹⁰¹:

Quando vemos essas e outras inumeráveis coisas, poderíamos duvidar de que não haja alguém ou um realizador que as comande, caso tenham tido um começo, segundo o parecer de Platão, ou se, sempre existiram, como mais agrada a Aristóteles, um moderador de uma obra e de uma dádiva tão grandes? Desse modo, a mente do homem, embora não a vejas, como não vês a deus, contudo, da mesma forma que reconhece deus por suas obras, assim reconheça sua força divina da mente através da memória das coisas e da descoberta e velocidade do movimento e de toda a beleza da virtude (Tusc. I, 70, p. 87).¹⁰²

Cícero opõe novamente a visão à compreensão. Entretanto, é através da visão que se pode inferir a existência de deus. É preciso ver as suas obras para que a mente compreenda que todo o cosmo necessita ou de “realizador” ou de um “moderador”. Assim, a mente, ainda que não conheça a face de deus, sua localização e sua forma, conhece-o pelo pensamento. Da mesma forma, a mente deve reconhecer-se por meio da força divina de suas faculdades: a memória das coisas, a descoberta e a velocidade do movimento e, por fim, toda a beleza da virtude.

O fechamento da prova é feito no parágrafo 71, em que voltamos às considerações de 66:

A respeito do conhecimento do espírito, porém, não podemos duvidar, a não ser que sejamos brancos em ciências naturais, de que nada é misturado aos espíritos, nada têm de material, nada de acrescido, nada de aumentado, nada de duplo: e sendo assim, não pode o espírito ser separado nem dividido nem despedaçado nem rasgado nem, de fato, perecer. Pois o perecer é como que

¹⁰¹ Gigon (CICERO, 1998, p. 475) afirma que Cícero prefere a ἐποχή acadêmica. A decisão entre a doutrina platônica do Timeu, na qual o mundo foi feito através de um Demiurgo, e a doutrina aristotélica, em que deus é o moderador de si mesmo e do cosmo eterno e divino fica em aberta. Gigon defende que essa doutrina de Aristóteles foi retirada do diálogo περὶ φιλοσοφίας.

¹⁰² “Haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumusne dubitare quin iis praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt, ut Platoni videtur, vel, si semper fuerunt, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris? sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non vides, tamen, ut deum agnoscis ex operibus eius, sic ex memoria rerum et inventionem et celeritate motus omnique pulchritudine virtutis vim divinam mentis agnoscito.”

uma divisão, um rompimento e uma separação daquelas partes que, antes do perecer, eram mantidas por alguma juntura (Tusc. I, 71, p. 87).¹⁰³

O argumento retrata a alma como algo puro, sem qualquer mistura com o corpo. Cícero destaca novamente os termos que são opostos à natureza da alma: “misturado” (*admixtus*) e “material” (*concretus*). Ele também insere outros, como “acrescido” (*copulatus*), “aumentado” (*coagmentatus*) e “duplo” (*duplex*). A unidade da alma já havia sido pressuposta, de acordo com Heine, no parágrafo 60. Devidamente, essas características da alma convergem para a quinta natureza, que é a mente livre dos quatros elementos.

O fechamento do argumento mostra, ainda, que a alma não pode ser destruída. Cícero expressa essa ideia através dos verbos *secerni*, *dividi*, *discerpi*, *distrahi* e, finalmente, *interire*. O verbo *interire* havia sido empregado no parágrafo 25 em oposição a *manere*, no qual afirma Cícero que, se a alma permanece (*manere*), então os mortos são felizes. A alma, por conseguinte, conclui no parágrafo 71, permanece igual a si mesma, uma vez que não pode ser dividida, separada, despedaçada nem rasgada. A definição de “perecer” (*interire*) salienta outra distinção entre a alma e o corpo: o corpo perece, porque pode ser dividido, rompido e separado; a juntura do corpo é desfeita.

A alma, em contrapartida, é indestrutível e imortal por causa de sua simplicidade e unidade. É pertinente a observação de que a alma imortal que Cícero está defendendo no Livro I seja a mente (*mens*), que havia sido apresentada na considerada prova principal sob o argumento da quinta natureza. Como foi demonstrado no Capítulo 2 deste trabalho, Cícero expõe, no parágrafo 88, que, quando se trata da imortalidade, trata-se da mente, não das paixões. Parece razoável a afirmação de que a alma imortal é a mente dotada de suas faculdades, a memória e a invenção, que participam de uma razão semelhante à de deus, embora não possamos saber qual deus, se um “realizador” ou um “moderador”, da mesma forma que não podemos saber se é uma quinta natureza ou ar aquecido.

Essas são as provas da imortalidade da alma apresentadas por Cícero pela perspectiva filosófica de Platão e Aristóteles.

3.3 Em resumo

¹⁰³ “In animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei sumus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex: quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest, ne interire (quidem) igitur. est enim interitus quasi discessus et secretio ac diremptus earum partium, quae ante interitum iunctione aliqua tenebantur.”

As provas da imortalidade discutidas nesse trabalho foram divididas em três partes. A primeira prova está fundamentada no argumento do *consensus omnium gentium*. Cícero nos dá vários indícios, nessa prova, de que a alma tratada era a alma individual e o destino celeste da alma estaria reservado aos homens ilustres. Não encontramos, nessa prova, atributos e qualidades para a alma. A prova tem apenas o sentido de mostrar que, na mente humana, há noções tanto dos deuses como da imortalidade da alma e, por isso, os homens buscavam tanto a preservação da espécie quanto as realizações que os pudessem notabilizar.

Com relação à segunda prova, podemos afirmar que investiga a natureza da alma como princípio de movimento. Apoiando-se em Platão, Cícero refuta seus opositores, que defendiam a mortalidade da alma (Epicuro) ou sua inexistência (Dicearco e Aristoxeno). Provar a imortalidade da alma através da própria alma é digno dos filósofos, sendo a via mais louvável para afugentar o medo da morte. Por conseguinte, a alma deve ser investigada por meio do pensamento, em vista de sua sutileza, que Platão chama de invisibilidade (*Timeu*). Na segunda prova, Cícero confere à alma os atributos “princípio” e “eterno” (*aeternus*). A alma é eterna, porque é princípio de movimento de si mesma, podendo perceber-se, já que tem ciência de seu automovimento.

A terceira prova, discutida nesse trabalho, defende também que a natureza não se encontra nos quatro elementos, pois a força das atividades intelectuais – memória e invenção – é divina e não pode ser destrutível. A natureza da alma seria uma natureza diversa daquela dos quatro elementos, uma vez que é a natureza que contém a força da memória e da invenção, sendo da mesma natureza que a de deus, sem perder a noção de princípio de movimento e de uma mente livre e isenta da concretude mortal do corpo.

Cícero reconhece que é difícil ver qual é a natureza da alma sem o corpo, mas tenta mostrar que ela pode ter ciência de si mesma, seja pelo automovimento, seja por suas obras (poesia, oratória e filosofia). A alma deve ser pensada da mesma forma que pensamos deus. Novamente, a alma e suas propriedades são reservadas ao pensamento e à mente, não aos sentidos. É preciso uma reflexão que exija certo esforço, no qual o homem deve afastar as paixões e as frivolidades da vida, para poder investigar qual seja essa natureza, pois ela é captável apenas pelo pensamento.

Cícero reforça ainda sua argumentação, pois, se não podemos conhecer as qualidades da alma, ao menos podemos saber que ela existe por suas obras. A beleza e toda a complexidade que os céus, os mares e as terras nos apresentam são ou criações de deus, ou governadas por um deus. Não podemos duvidar que tal complexidade seja regida ou criada por um deus. Do mesmo modo, ocorre com a alma. Se não podemos compreendê-la,

podemos, ao menos pelas descobertas, pela organização, pelos produtos intelectuais etc., saber que ela existe.

As últimas duas provas da imortalidade da alma expressam distinções entre o corpo e a alma. Pelos termos *concretus*, *mixtus*, *caducus*, Cícero designou fortemente as naturezas terrenas e o corpo. Com relação à alma, fez com que ela fosse uma mente (*mens*) e a caracterizou como *aeternus*, *sempiternus*, *principium*, *divinus* e *caelestis*. De modo mais específico, qualificou a alma como algo sem misturas, una e indivisível. Além disso, afirmou diversas vezes que nem as forças (faculdades da alma), nem a natureza da alma podem ser originadas dos órgãos do corpo, retratando suas diferenças.

Sem dúvida, a imortalidade da alma de Cícero refere-se à alma individual, pois possui inteligência e é dotada de faculdades divinas (memória e invenção), uma vez que, para Cícero, se a alma é imortal, então a percepção (*sensus*) é preservada.

Não compete a este trabalho a discussão sobre se a alma, aqui, é algo corpóreo ou incorpóreo, pois o tema exige um estudo mais aprofundado e a análise de outras obras em que aparece a noção aristotélica de quinta natureza, como em *De natura deorum* e *Academica*.

Em suma, devemos voltar à questão inicial. Se o objetivo do Livro I, como aponta Lefèvre, é provar que a morte não é um mal, ao menos podemos afirmar que Cícero reconhece que as provas da imortalidade da alma devem opor a natureza da alma à do corpo.

CONCLUSÃO

Este trabalho teve como objetivo principal apontar e discutir as provas da imortalidade da alma no Livro I das *Discussões Tusculanas*, de Marco Túlio Cícero.

O trabalho, dividido em três partes principais – capítulos 1, 2 e 3 – seguiu a mesma linha de raciocínio usada por Cícero para provar a seu interlocutor – no Livro I – que a morte, além de não poder ser um mal, é também um bem.

Cícero, como dissemos na introdução a este trabalho, parece ter sido aquele que cristalizou todo o conhecimento advindo de outras correntes, em sua época, tendo dialogado tanto com correntes anteriores a ele quanto com as de seu próprio tempo.

Considerado um homem devotado ao bem público, Cícero manteve-se distante do fazer filosófico de sua juventude até os últimos dias – quando se afastou dos encargos políticos, mas, como ele próprio confessa, nunca deixou de pensar ou refletir sobre os assuntos de cunho filosófico.

Suas obras têm uma característica em comum: o diálogo intenso com predecessores, um arrazoamento dos pensamentos das escolas anteriores e, principalmente, o objetivo de fundar uma filosofia em Roma, ou, mais precisamente, em latim.

Por acreditar que o cidadão romano superava o grego por suas virtudes, Cícero apropria-se não apenas da filosofia, mas da cultura grega, promovendo uma espécie de “romanização” ou “latinização” dela. Por isso, é comum vermos, dentre as produções filosóficas helenistas, aquelas escritas originalmente em latim.

O processo ocorrido na Roma antiga lembra, nos tempos modernos, aquele ocorrido durante o Humanismo, marcado na Europa ocidental pelo surgimento de línguas e literaturas nacionais.

O material filosófico a que Cícero tinha acesso era imenso. Não podemos desprezar, contudo, quando falamos de Antiguidade e das apropriações feitas pelo Arpinate, as condições adversas do próprio manuseio das obras: embora usemos as lentes que o nosso século nos permite para discutir os textos de Cícero, temos que estar conscientes de que muito pouco provavelmente conseguiríamos imaginar ou (re)produzir as formas de recepção dos textos filosóficos gregos em Roma.

O problema da recepção e da impossibilidade da reconstituição é muito comum quando trabalhamos com textos de época ou com épocas muito distantes da nossa. Além disso, devemos supor que o que Cícero propõe não é algo pessoal ou individual. Já na própria Retórica de sua época, havia um grande conflito entre as formas de escrever (estilo ático

versus estilo asiático) e essa arte, investigada e descrita em seus pormenores de Górgias a Aristóteles, parece ter-se constituído como uma prática cotidiana, de fato, apenas em Roma, embora esse tipo de afirmação se mostre muito arriscado.

É nesse ambiente, extremamente movimentado e rico, de grande efervescência – política, filosófica e literária –, que Cícero, abatido pela morte da filha e afastado da carreira política por uma série de problemas, recolhe-se em sua pequena vila, onde se dedica ao exercício filosófico.

As *Discussões Tusculanas* – uma obra que ora se aproxima da realidade, ora da ficção, pela natureza de seu gênero – são um diálogo com um tempo psicológico ou tempo real de cinco dias. A cada dia, uma nova reflexão. No Livro I, as discussões giram em torno da morte e, por conseguinte, da mortalidade ou imortalidade da alma, com o intuito de livrar o interlocutor do medo de morrer.

Em nosso trabalho conseguimos demonstrar aspectos da concepção pessoal de Cícero sobre filosofia, já que os proêmios, em seus diálogos, não servem como mero prefácio ao tema que será discutido na obra, mas, muito mais, servem como um lugar para que o autor mostre seus pontos de vista sobre o assunto geral: no caso do proêmio que analisamos, a concepção pessoal de Cícero acerca do filosofar e da filosofia.

No Capítulo 1 de nosso trabalho, apontamos a interrelação entre os cinco livros das *Tusculanas*, ou seja, o assunto de cada um e como eles se relacionavam. No Capítulo 2, antes de discutirmos as provas da imortalidade da alma, investigamos o objeto sobre o qual Cícero discorre: a alma.

A partir do diálogo com os predecessores, apontamos a discussão acerca da composição da alma, apoiados na doxografia realizada por Cícero e em aporte teórico secundário. Fica claro que, para Cícero, a alma só pode ser imortal e que, para ele, a imortalidade da alma é válida para aquela parte partícipe da razão, ou seja, a *mens*. Ao discutirmos a composição da alma, falamos de sua natureza, de seus predicados, dos quatro elementos e da quinta natureza, o que revela uma forte relação, de acordo com Gigon (1959), com o Aristóteles helenista, do qual possuímos poucos fragmentos e que, em acordo com Cícero, é um defensor da imortalidade da alma.

No capítulo 3, apontamos as provas da imortalidade da alma, em número de quatro: a prova *consensus omnium gentium*, a prova do ar aquecido, a prova da alma como princípio de movimento e a prova da alma como quinta natureza. Como já havíamos discutido a alma como ar aquecido no Capítulo 2, no terceiro e último, discutimos apenas as provas *consensus*

omnium gentium, a prova da alma como princípio de movimento e a prova da alma como quinta natureza.

A prova *consensus omnium gentium* tratou da imortalidade como uma noção incutida na mente dos homens do mesmo modo como a noção dos deuses. Essa prova não analisa a alma em si mesma, mas estabelece que há indícios nos feitos dos homens que mostram a imortalidade da alma. O céu é o destino da alma individual; entretanto, não sabemos se, nas provas posteriores, o céu está reservado apenas aos homens ilustres.

A prova da alma como princípio de movimento é a primeira prova em que o atributo *aeternus* aparece. Cícero refuta seus contraditores, que acreditavam ser difícil compreender a alma sem o corpo, e aponta o movimento como característica da alma. Uma vez que a alma é princípio de movimento de si mesma, então Cícero prova que ela é eterna, pois nenhum princípio pode ser originado nem destruído.

A última prova da imortalidade demonstrou que as faculdades da alma são divinas. A memória e a invenção propiciaram ao homem coisas divinas, como a filosofia, a oratória, a poesia, o direito e a astronomia. As faculdades da alma, a memória e a invenção, são reunidas no argumento da alma como quinta natureza.

Apoiada no argumento aristotélico da alma como quinta natureza, a última prova demonstrou que a alma é de uma natureza totalmente diferente da do corpo. A distinção entre a alma e corpo mostra que aquilo que não é celeste, ou seja, aquilo que é constituído dos quatro elementos e, portanto, terreno, é caduco e passível de destruição. Aquilo que está sob o domínio celeste possui uma natureza incorruptível. A alma é, por sua vez, de uma natureza celeste, e suas faculdades intelectivas, da mesma natureza que a de deus.

O argumento possui características que apontam a alma como algo imaterial e supõe a existência de um deus realizador ou moderador, dotado de inteligência. Respondendo à pergunta *unde*, Cícero afirma que a alma é oriunda do mundo celeste, mas deixa em aberto onde ela possa estar no corpo e qual seria sua natureza. Ele ainda conclui que ela não possui nada de concreto, nada de misturado, nada de aumentado e nada de duplo. A alma possui a força da eternidade em suas faculdades intelectivas e em suas manifestações. Essas afirmações são referentes à alma individual.

Por fim, como Gigon (CICERO, 1998) aponta em seus comentários, as provas da imortalidade da alma advêm, em grande parte, de Platão e Aristóteles, embora elas possuam elementos ou acréscimos estoicos, supostamente de Antíoco de Ascalão e Posidônio. A imortalidade da alma é o caminho que Cícero encontrou, ao lado de Platão e Aristóteles, para demonstrar que a morte é um bem, tese que, no Livro I, tem maior valor. A tese de que a

morte não pode ser um mal é tratada no restante do diálogo como uma ressalva conciliada ao exórdio do diálogo, em que Cícero mostrou que o não-ser não possui percepção e, por isso, não pode ser infeliz nem feliz.

Podemos dizer, ainda, que a discussão da imortalidade, em Cícero, possui um sentido prático e está voltada para o viver bem, uma vez que visa a se pode viver sem temer a morte. Nesse sentido, Cícero aproxima-se muito do diálogo *Fédon*, em que o filósofo anseia pela morte, porque sabe que ela é um bem. Provar que a morte é um bem representa o objetivo do Livro I das *Tusculanas*, uma vez que provar a imortalidade da alma é a atitude mais louvável para um filósofo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARTIGOS

BRUWAENE, M. van den. ΨΥΧΗ et ΝΟΥΣ dans le « Somnium Scipionis » de Cicéron. **L'antiquité Classique**, Bruxelles, tome 8, fasc. 1, p. 127-152, 1939.

CHROUST, Anton-Herman. Cicero and the Aristotelian Doctrine of the Akatonomaston. *Philologus*. **Philologus**, Berlin, v. 120, n. 1, p. 73-85, Jan. 1976.

GIGON, Olof. Cicero und Aristoteles. **Hermes**, Wiesbaden, 87. Bd., H. 2, p. 143-162, Aug. 1959. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4475061>>. Acesso em: 18 de dez. de 2015.

HAHM, David. The Fifth Element in Aristotle's De Philosophia: A Critical Re-Examination. In: **The Journal of Hellenic Studies**. Vol. 102 (1982), p.60-74. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/631126>>. Acesso em: 18 de dez. de 2015.

HARDER, R. Das Prooemium von Ciceros Tusculanen (Die Antithese Rom-Griechenland). In: REGENBOGEN, Otto. **Hermeneia**: Festschrift Otto Regenbogen zum 60. Geburtstag am 14. Februar 1951 dargebracht von Schülern und Freunden. Heidelberg: Carl Winter, 1952. p. 105-118.

LEFÈVRE, Charles. „Quinta natura“ et psychologie aristotélicienne. In: **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, tome 69, n.1, 1971, p.5-43. Disponível em <http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1971_num_69_1_5587>. Acesso em: 18 de dez. de 2015.

LÉVY, Carlos. Crisipo nas Tusculanas. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (Org.). **As paixões antigas e medievais**: teorias e críticas das paixões. Tradução de Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008. p. 151-166.

LÉVY, Carlos. Les Tusculanes et le dialogue cicéronien: exemple ou exception? **Vita Latina**, Avignon, v. 166, n. 1, p. 23-31, 2002. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2002_num_166_1_1453>. Acesso em: 18 de dez. de 2015.

ROLET, Anne. Aristote, Cicéron et la Genèse: une lecture emblématique de la “quinta natura” au XVI^e siècle. **Littérature**, Paris, n. 122, p. 55-74, juin 2001. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41704812>>. Acesso em: 18 de dez. de 2015.

SCHMIDT, Ernst Günther. Philosophische Polemik bei Cicero. **Rheinisches Museum für Philologie**, Frankfurt, Neue Folge, 138. Bd., H. 3/4, p. 222-247, 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41234195>>. Acesso em: 18 de dez. 2015.

SENG, H. Aufbau und Argumentation in Ciceros Tusculanae Disputationes. **Rheinisches Museum für Philologie**, Frankfurt, Neue Folge, 141. Bd., H. 3/4, p. 329-347, 1998. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41234342>>. Acesso em: 18 de dez. de 2015.

EDIÇÕES COM TRADUÇÕES E NOTAS

CÍCERO. **Acadêmicas**. Tradução de José R. Seabra. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2012.

CÍCERO. **De Divinatione (A Divinação)**. Tradução de Bruno Fregni Bassetto (no prelo). Uberlândia: EDUFU, s/d.

_____. **Discussões Tusculanas**. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Edição bilíngue. Uberlândia: Edufu, 2014.

CICERÓN. **Disputaciones Tusculanas**. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005. (Biblioteca Clásica Gredos, 332).

CICERO. **Gespräche in Tusculum = Tusculanae disputationes**: lateinisch-deutsch. Herausgegeben von Olof Gigon. Düsseldorf-Zürich: Artemis und Winkler, 1998.

CICERONE. **Tuscolane**. 6. ed. Introduzione di Emanuele Narducci. Traduzione e note di Lucia Zuccoli Clerici. Milano: Rizzoli, 2007. (BUR. Classici Greci e Latini).

EDIÇÕES CRÍTICAS

CICERO. **Ciceronis Tusculanarum Disputationum Libri V**: mit Benützung von Otto Heines Ausgabe erklärt von Max Pohlenz. Erstes Heft: Libri I et II, Stuttgart: Teubner, 1957.

CICERO. **Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V**. Otto Heine. Leipzig: Teubner, 1864.

CICÉRON. **Tusculanes**, I-II. Traduit par J. Humbert et Texte établi par G. Fohlen Paris: Les Belles Lettres, 1960. (Des Universités de France).

POHLENZ, Max (Ed.). **M. Tulli Ciceronis**: Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 44 Tusculanae Disputationes. Berolini: Walter de Gruyter, 2013. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

OUTRAS OBRAS

ARISTOTLE. **Acerca del alma = De anima**. Traducción de Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Colihue, 2010. (ColihueClasica).

ÉPICURE. **Lettres et Maximes**. Texte établi et traduit avec une introduction et des notes par Marcel Conche. Paris: Epiméthée 2009. p.49 -59

HARTUNG, J. H. **Ciceros Methode bei der Übersetzung Griechischer Philosophischer Termini** – Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät der Universität Hamburg. Hamburg 1970. S. 44-69.

ILDEFONSE, Frédérique. **Os estóicos I**: Zenão, Cleantes, Crisipo. Tradução de Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007. (Figuras do Saber, 17).

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Sonho de Cipião. In: _____. **Romana: Antologia da Cultura Latina**. 3. ed. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1994. p. 40-47.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica**. 2.ed.Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990. P.186-200.

PLATÓN. **Diálogos, 6:** Filebo, Timeo, Critias. Tomo VI. Traducción de María de los Ángeles Durán López y Francisco Lisi. Barcelona, Editorial Gredos, 2000. (Biblioteca Clásica Gredos, 160).

STROH, Wilfried. **Cicerone**. Traduzione di Giovanna Alvoni. Bologna: Il Mulino, 2010. (Universale Paperbacks, 586).

DICIONÁRIOS E OBRAS DE REFERÊNCIA

ALMA. In: LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradução de Fátima Sá Correia et al. São Paulo: Martin Fontes, 1999.

ALT, Karin. Unsterblichkeit. In: SCHÄFER, Christian. **Platon Lexicon: Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, c2007. S. 296-300.

ÂME. In: BLAY, Michel. **Grand dictionnaire de la philosophie**. Paris: Larousse, 2003.

ANIMA. In: MERGUET, H. **Handlexicon zu Cicero**. Leipzig: Theodor Weicher, 1905.

ANIMUS. In: MERGUET, H. **Handlexicon zu Cicero**. Leipzig: Theodor Weicher, 1905.

CONSOLATIO. In: GRÖZINGER, A. **Historisches Wörterbuch der Rhetorik**. Tübingen: Niemeyer, 1994. Band 2 (Bie-Eul), p. 367-373.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. A Greek-English Lexicon. 8th ed. Oxford: Clarendon, 1901. Disponível em:
<<https://archive.org/stream/greekenglishlex00lidduoft#page/n5/mode/2up>>. Acesso em: 09 de julho de 2015.

PERKAMS, Matthias. Bewegung. In: SCHÄFER, Christian. **Platon Lexicon: Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, c2007. S. 55-57.

SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos. **Novíssimo dicionário latino-português: etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc., no qual são aproveitados os trabalhos de filologia e lexicografia mais recentes redigido segundo o plano de L. Quicherat e precedido de uma lista de autores e monumentos latinos citados no volume e das principais siglas usadas na língua latina**. Rio de Janeiro: Garnier, 2006.

SCHÄFER, Christian. **Platon Lexicon: Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, c2007.