

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Instituto de Filosofia

Programa de Pós-Graduação

ISABELA DE CASTRO MENDONÇA

O FILÓSOFO E A DOR: A CONCEPÇÃO DAS FILOSOFIAS EPICURISTA E ESTOICA
NO LIVRO II DAS *DISCUSSÕES TUSCULANAS*

UBERLÂNDIA
2016

ISABELA DE CASTRO MENDONÇA

O FILÓSOFO E A DOR: A CONCEPÇÃO DAS FILOSOFIAS EPICURISTA E ESTOICA
NO LIVRO II DAS *DISCUSSÕES TUSCULANAS*

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.

M539f
2016 Mendonça, Isabela de Castro, 1990-
 O filósofo e a dor : a concepção das filosofias epicurista e estoica no
 Livro II das Discussões Tusculanas / Isabela de Castro Mendonça. -
 2016.
 101 f.

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

 1. Filosofia - Teses. 2. Cícero - Crítica e interpretação - Teses. 3.
 Dor - Teses. 4. Helenismo - Teses. I. Ferreira, Anselmo Tadeu. II.
 Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em
 Filosofia. III. Título.

CDU: 1

O FILÓSOFO E A DOR: A CONCEPÇÃO DAS FILOSOFIAS EPICURISTA E ESTOICA
NO LIVRO II DAS *DISCUSSÕES TUSCULANAS*

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, 29 de abril de 2016

Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira

Prof. Dr. Francisco Edi de Oliveira Sousa

Prof. Dr. João Bortolanza

Aos meus pais, Moisés e Denise, por me
apoiarem e confiarem em todas as minhas
decisões

Aos professores, Anselmo Tadeu Ferreira,
pela orientação e iniciativa nos estudos
ciceronianos, e João Bortolanza, pela
orientação e pela firmeza nos estudos
latinos e ciceronianos

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar a concepção das filosofias epicurista e estoica no livro II da obra *Discussões Tuscultas*, de Marco Túlio Cícero, cujo tema é a dor (*dolor*): o seu conceito, a sua valoração moral e as prescrições de resistência a ela. Primeiramente, foi realizado um estudo sobre os aspectos da obra, do autor e da época. Entender o estilo de escrita e de tradução, uma vez que Cícero é identificado como um dos principais tradutores da filosofia grega para o latim, assim como o significado do tema tanto para o conjunto da obra, quanto para vida privada e pública do autor e também para a filosofia helenística romana em contraste com a filosofia helenística grega faz-se necessário para uma análise mais completa do livro, como se pretende. Em seguida, foi feita uma exposição das teses e argumentações expostas por Cícero ao longo do livro II, enfatizando os dois filósofos com os quais ele estabelece um diálogo direto, a saber, Epicuro e Zenão de Cítio, com o objetivo de apresentar qual a concepção que o filósofo romano tinha de cada um, isto é, apresentar o “Epicuro de Cícero” e o “Zenão de Cícero”, para entender qual a sua própria concepção acerca do tema. Por fim, a concepção do Arpinate acerca destes filósofos foi analisada em contraste com outras concepções tentando entender os motivos políticos e sociais da aceitação ou rejeição daqueles filósofos e respectivas teorias na Roma antiga.

Palavras-chave: Cícero, dor (*dolor*), Tuscultas, helenismo romano

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to analyze the conception of the epicurean and stoic philosophies in the book II of the work *Tusculan Disputations*, of Cicero, whose theme is the pain (*dolor*): its concept, its moral valuation and the prescriptions for resisting it. Firstly, it was made a study about the aspects of the work, of the author and of the period. Understanding the writing and translating styles, since Cicero is identified as one of the main translators of greek philosophy to latin, as well as the meaning of the theme for the set of the work, for the author's public and private life and also for the roman hellenistic philosophy in contrast with the greek hellenistic philosophy is necessary for a fuller analysis of the book, how intended. Then, it was made an exposition of the theses and argumentations exposed by Cicero along the book II, emphasizing the two philosopher with which he establishes a direct dialogue, namely, Epicurus and Zeno of Citium, with the objective of presenting which conception the roman thinker expresses for each one, that is, presenting the "Epicurus of Cicero" and the "Zeno of Cicero", to understand what is his own conception about the theme. Lastly, the Arpinate's conception of these philosophers was analyzed in contrast with other conceptions, trying to understand the social and political reasons for the acceptation or rejection of those thinkers and their respective theories in ancient Rome.

Key words: Cicero. Pain (*dolor*). Tusculan. Roman Hellenism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. ASPECTOS DA OBRA, DO AUTOR E DA ÉPOCA	15
1.1 <i>Discussões Tusculanas: a obra, o autor e a época</i>	15
1.1.1 <i>Cronologia e contexto</i>	15
1.1.2 <i>Forma textual e método</i>	21
1.1.3 <i>Tradução e originalidade</i>	25
1.1.4 <i>Temas e livro II</i>	29
1.2 <i>Filosofia helenística</i>	31
1.2.1 <i>O helenismo antigo</i>	32
a) <i>O Jardim de Epicuro</i>	34
b) <i>O Pórtico de Zenão</i>	36
1.2.2 <i>O helenismo romano</i>	38
2. EXPOSIÇÃO DO LIVRO II	41
2.1 <i>Diálogo com Epicuro</i>	43
2.1.1 <i>Conceituação da dor</i>	44
2.1.2 <i>Prescrições de resistência à dor</i>	48
2.2 <i>Diálogo com Zenão</i>	53
2.2.1 <i>Conceituação da dor</i>	54
2.2.2 <i>Prescrições de resistência à dor</i>	56
a) <i>Resistência a partir das virtudes</i>	56
b) <i>Da diferença entre 'labor' e 'dolor', e da relação destes com 'consuetudo'</i>	60
c) <i>Da resistência à dor a partir da razão</i>	63
d) <i>Das semelhanças entre a alma e o corpo</i>	69
3. PROBLEMATIZAÇÃO ACERCA DAS CONCEPÇÕES APRESENTADAS POR CÍCERO	72
3.1 <i>A concepção ciceroniana de Epicuro</i>	72
3.1.1 <i>As concepções divergentes de Epicuro</i>	73
3.1.2 <i>As defesas de Epicuro e de Cícero</i>	77
3.2 <i>A concepção ciceroniana de Zenão</i>	84
3.2.1 <i>A concepção estoica de 'oikeiosis' e de 'bens', 'males' e 'indiferentes'</i>	84
3.2.2 <i>A concepção estoica de dor</i>	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	97

INTRODUÇÃO

Marco Túlio Cícero é um personagem histórico de grande influência em várias áreas. Sempre preocupado com a construção e conservação da cultura romana, no começo de sua carreira se envolveu mais com a oratória e a retórica e se inseriu na vida pública como questor. Também ocupou os cargos de edil curul, pretor urbano, cônsul e governador de Sicília. Participou ativamente da vida política do último século da república de Roma, época em que esta passava por turbulentas transformações políticas e sociais. Possui uma considerável produção bibliográfica, cuja forma se estrutura em uma refinada escrita em latim clássico. Além de tudo isso, a sua figura possui um marco consolidado na história da Filosofia, pois não só trabalhou vários temas filosóficos com uma rica fonte de referências, mas realizou, ao mesmo tempo, um trabalho de tradução da filosofia grega para o latim, o que deu início a aproximadamente dezessete séculos na história da filosofia ocidental de expressão do pensamento filosófico em latim.

Desta forma, as obras de Cícero que chegaram à atualidade possuem um rico material a ser explorado em diversas áreas, inclusive na área da Filosofia. Mas percebe-se que, no que diz respeito a esta última, há uma lacuna, pelo menos no Brasil, em estudos ciceronianos, sendo este um pensador pouco explorado filosoficamente. Nos eventos de filosofia, Marco Túlio Cícero raramente é mencionado e, quando acontece, muitas vezes ele é apenas uma citação ou um comentário. Dificilmente se encontra uma comunicação ou conferência cujo principal tema seja este filósofo e onde seus escritos sejam rigorosamente analisados e discutidos. Há também uma carência de pesquisa sobre o autor nos próprios cursos de graduação em filosofia. Entretanto, a escassa pesquisa em Cícero enquanto personagem da história da filosofia não lhe tira o mérito de ser uma importante figura nessa área.

Por isso, tendo em vista esta pesquisa reduzida sobre Cícero na área de Filosofia, intui-se um trabalho acerca das discussões filosóficas desenvolvidas pelo autor no livro II da obra *Discussões Tusculanas*, utilizando-se do texto bilíngue (latim – português brasileiro), sempre tendo em vista que esta pesquisa com foco no teor filosófico de sua obra não pode deixar de lado não só o homem público que era, pois seus textos não se desvinculam do contexto histórico da república romana, mas também o estilo de escrita, tanto da forma e dos recursos na estruturação do texto quanto o modo pelo qual ele traduz e se utiliza dos filósofos gregos para a composição de suas próprias obras.

O livro II *Discussões Tusculanas* trata sobre a dor física (*dolor*) e estabelece reflexões tanto no âmbito teórico e conceitual quanto no âmbito prático. Por um lado, existe um esforço para delimitar conceitualmente a dor na esfera moral: a dor é um mal e, se for um mal, é um mal supremo ou um mal pequeno? A dor é um bem? Ou a dor não é nem um mal e nem um bem? Esta conceituação de dor envolve não só as noções de “bem” e “mal”, mas também as noções de “honra” e “desonra”. Estas possibilidades são analisadas a partir de exemplos tanto de persogens da poesia quanto de personagens históricos, elucidando o que a dor pode causar ao cidadão que a sente e quais as consequências de se esforçar ou não para suportar a dor. Por outro lado, existe um esforço maior ainda para a formulação de uma prescrição de resistência à dor: perante ela, o que devemos fazer, como devemos reagir? Antes que ela apareça, como se preparar para melhor se resitir a ela? Os mesmos recursos da discussão conceitual também serão aqui utilizados pelo autor.

Para estabelecer a discussão destas questões ao longo do livro II, Cícero evoca diretamente dois filósofos, cada um fundador de uma escola helenística grega de filosofia, Epicuro de Samos, fundador do Jardim, e Zenão de Cítio, fundador do Pórtico, com a proposta de dialogar diretamente com suas filosofias, acatando-as ou refutando-as para desenvolver a sua própria concepção filosófica. Entretanto, as concepções que Cícero atribui tanto a Epicuro quanto a Zenão devem ser questionadas, pois nem sempre são uma fonte segura para o conhecimento de ambos os pensadores, ainda que isto não interfira na formulação da concepção do próprio Cícero. O entendimento da filosofia ciceroniana demanda o conhecimento de alguns aspectos de suas obras, como forma textual, método, questões de tradução e originalidade. E, ainda, o entendimento da aceitação ou rejeição das filosofias epicurista e estoica expostas neste livro ocorre na medida em que se conhece o próprio período histórico em que o autor vivia em contraste com o período histórico em que viviam os filósofos com os quais ele dialoga.

Com o objetivo de trabalhar essas questões, esta dissertação se divide em três capítulos. O primeiro, intitulado *Aspectos da obra, do autor e da época*, oferece informações estruturais da obra e a localiza historicamente, elucidando tanto o momento político da república romana quanto o momento político e pessoal do autor. Este capítulo possui duas subdivisões. A primeira se intitula *Discussões Tusculanas: a obra, o autor e a época* e possui quatro subitens, onde se localiza esta obra perante as outras do autor, a data precisa de sua produção, assim como oferece informações sobre a situação da república e a situação pública

e privada do autor em *cronologia e contexto*; é exposto também a forma em que se organiza a discussão filosófica assim como o método de investigação utilizado pelo Arpinate em *forma textual e método*; além disso, expõe alguns problemas relativos à exposição das filosofias gregas em latim e o uso que delas se faz para a composição das teses e argumentações defendidas pelo autor em *tradução e originalidade*; por fim, os temas da obra e a relação entre eles assim como o tema do livro estudado são expostos em *temas e livro II*. A segunda se intitula *Filosofia Helenística* e expõe características da filosofia helenística a partir do contraste com a filosofia grega clássica, entendendo esta diferença a partir das mudanças políticas ocorridas na Grécia antiga; trata também das duas escolas filosóficas do helenismo grego com as quais o autor dialoga diretamente em sua obra no subitem *Helenismo antigo*, assim como as características políticas da república romana e também a chegada destas filosofias em Roma no subitem *Helenismo romano*.

No segundo capítulo, *Exposição do livro II*, serão elucidadas as teses e argumentações as quais o Arpinate recorre para realizar o debate filosófico acerca do tema, com foco nos filósofos com os quais ele dialoga diretamente, a saber, Epicuro e Zenão de Cítio. O objetivo deste capítulo é expor as teses e argumentações que Cícero atribui a cada um, isto é, expor o “Epicuro de Cícero” e o “Zenão de Cícero”, assim como as rejeições e aceitações de cada um, para entender qual concepção do Arpinate acerca do tema. Por isso, o capítulo é dividido em duas partes: *Diálogo com Epicuro* e *Diálogo com Zenão*. Em ambos os diálogos, existe o momento em que Cícero tenta delimitar conceitualmente a dor (*dolor*) em um âmbito moral e o momento em que ele expõe medidas práticas para se resistir e eliminar a dor. Por isso, cada um dos dois possui o subitem *Conceituação da dor* e *Prescrições de resistência à dor*. O diálogo com Zenão é dividido em quatro partes, pois as medidas de resistência e eliminação da dor se apresentam de maneira mais detalhada. O tópico *Resistência a partir da virtude* trata da exposição que Cícero faz das virtudes, da maneira como elas se relacionam e a função delas para o cidadão comprometido com a pátria, inclusive no que diz respeito à resistência à dor. Em *Da diferença entre ‘labor’ e ‘dolor’, e da relação destes com ‘consuetudo’* apesar de também estabelecer uma delimitação conceitual da palavra *dolor*, precisando o seu significado tanto ao distingui-la quanto ao relacioná-la à noção de *labor*, expõe, igualmente, prescrições de exercícios realizados com o corpo e com a alma que auxiliam na resistência à dor física; há também a relação destas duas noções com a noção de *consuetudo*, e de como esta integra estes exercícios de resistência à dor. Em *Resistência à dor a partir da razão*, é

exposta noção de alma para Cícero e de que maneira se deve utilizar a parte racional desta não só para lidar com a parte não racional da mesma, mas também para orientar as reações físicas perante a situações de dor, assim como questionar certos juízos que normalmente se faz da dor. Por fim, é realizada uma análise das semelhanças entre a alma e o corpo e também da influência que a alma possui nas reações corporais em *Das semelhanças entre a alma e o corpo*.

O texto base para a exposição destas teses e argumentações é o *Discussões Tuscultas*, traduzido por Bruno Bassetto. Além deste, também serão utilizadas outras quatro traduções: a de Alberto Medina González, da editora Gredos, a de Jules Humbert, da editora Les Belles Lettres, a de Lucia Zuccoli Clerici, da BUR, e a de J. E. King, da editora Loeb. Tais traduções servem como subsídio não só para analisar o texto latino, mas também para fazer uma análise comparativa com a tradução do próprio Bruno em alguns momentos específicos em que o inglês e as línguas descendentes do latim não possuem uma palavra que contemplem o significado da palavra latina.

O terceiro capítulo, intitulado *Problematização acerca das concepções apresentadas por Cícero*, a concepção do Arpinate acerca destes filósofos será analisada em contraste com outras concepções tentando entender os motivos sociais e políticos da aceitação ou rejeição daqueles filósofos e respectivas teorias na Roma antiga. Em congruência com o capítulo 2, este terceiro capítulo é dividido em duas partes, a saber, *A concepção ciceroniana de Epicuro* e *A concepção ciceroniana de Zenão*. O tópico referente a Epicuro expõe o problema da dupla concepção de Epicuro, tradicional na história da filosofia ocidental desde a época do próprio Epicuro, tentando entender os motivos desta discordância, em *As concepções divergentes de Epicuro*; além de elucidar a defesa de Epicuro contra o que ele julgava uma má interpretação de sua teoria, assim como a defesa de Cícero contra os epicuristas que o acusavam de interpretar erroneamente a teoria de Epicuro, tentando entender os motivos da rejeição ciceroniana a este filósofo, em *As defesas de Epicuro e Cícero*. Neste momento, em específico, para melhor expor a concepção ciceroniana de Epicuro, será utilizada a obra *Os Limites dos Bens e dos Males*, obra anterior às *Tuscultas*. O tópico referente a Zenão se divide em dois subitens. Primeiramente, em *A concepção estoica de 'oikeíosis' e de 'bens', 'males' e 'indiferentes'*, será exposta a noção estoica de *oikeíosis*, que envolve as noções de “bem”, de “mal” e de “indiferente”, utilizando-se, principalmente, da concepção de Diôgenes de Laértios, para se realizar um contraste com a concepção ciceroniana. Em seguida, em *A*

concepção estoica de dor, também será usada a concepção de Laércio para entender as noções estoicas não só de “dor”, mas também a de “paixão” e “alma”, para identificar até que ponto a concepção estoica exposta por Cícero integra a sua própria concepção, assim como as tendências estoicas na concepção que Cícero desenvolve ao longo do livro.

1. ASPECTOS DA OBRA, DO AUTOR E DA ÉPOCA

1.1 *Discussões Tusculanas*: a obra, o autor e a época

1.1.1 *Cronologia e contexto*

A obra *Discussões Tusculanas*¹ integra um conjunto de obras com exposição e discussão de teses e argumentos filosóficos elaborado por Marco Túlio Cícero nos últimos anos de sua vida, majoritariamente, afastado da cidade e dos assuntos públicos em uma casa de campo em Túsculo.

O próprio Cícero, em *A Divinação*, faz um levantamento de suas obras de conteúdo filosófico, são elas: *Hortensius*, *Academica*, *Os Limites dos Bens e dos Males*, *Discussões Tusculanas*, *Sobre a Natureza dos Deuses*, *A Divinação*, *Sobre o destino*, *De Re Publica*, *De Consolatione*, *De Senectute* e mais três livros de oratória, a saber, *De oratore*, *Brutus* e *Orator*, uma vez que da filosofia não se separa as regras do discurso.

De fato, tanto encorajamos, o máximo que pudemos, o estudo da filosofia naquele livro cujo título é *Hortensius*, e como julgássemos esse tipo de filosofia minimamente presunçoso e maximamente firme e correto, mostramo-lo nos quatro livros de *Academica*. 2. E como o fundamento da filosofia estivesse colocado nos limites dos bens e dos males, esse assunto foi profundamente estudado por nós em cinco livros, a fim de que pudesse ser entendido o que se dissesse a partir daí e o que se afirmasse contra qualquer filósofo. Precisamente em igual número, os livros subsequentes das *Discussões Tusculanas* expuseram as coisas absolutamente necessárias para viver com felicidade. [...] 3. Editadas essas obras, foram concluídos os três livros sobre a *Natureza dos Deuses*, nos quais se encontra toda a problemática desse assunto. Para que fosse total e acuradamente completa, começamos a escrever estes livros sobre a *Divinação*; com eles, conforme é nossa intenção, se acrescentarmos *Sobre o Destino*, toda essa questão terá sido abundantemente tratada. E a esses livros devem ser acrescidos os seis *De re publica* ('O Estado'), que escrevemos quando detínhamos a direção do Estado: esse grande tema foi exarado de modo muito proveitoso, mais próximo da filosofia desde Platão, Aristóteles, Teofrasto e toda a família dos peripatéticos. Então o que direi sobre o *De Consolatione*? Esse até a mim mesmo certamente alivia bastante, penso que muito servirá aos outros do mesmo modo. Também foi lançado recentemente aquele livro *De Senectute*, que enviamos ao nosso Ático; especialmente porque o homem bom e forte se faz pela filosofia, o nosso Catão deve ser colocado no número desses livros. 4. E como Aristóteles e, da mesma forma, Teofrasto, homens eminentes tanto

¹ A título de curiosidade, os manuscritos das *Discussões Tusculanas*, de acordo com Fohlen (CICÉRON. *Tusculanes*, I-II. Traduit par J. Humbert et Texte établi par G. Fohlen Paris: Les Belles Lettres, 1960), se originam de um arquétipo comum do século V ou VI (González, fundamentado em Th. W. Dougan, afirma ser dos séculos VI ou VII, com a possível inclusão do século anterior), e deste se originaram dois grupos. Um deles, conhecido como X, da época carolíngia, considerado os melhores. O outro, conhecido como Y, são manuscritos derivados, em grande parte, das correções do Vaticano e os manuscritos da Renascença. Destes dois, derivaram vários outros, que estão conservados em 18 bibliotecas ao redor do mundo.

na sutileza como na quantidade, juntaram à filosofia também as regras do discurso, também nossos livros de oratória parecem merecer serem incluídos no mesmo número de livros: assim, três são do *De oratore*, o quarto do *Brutus* e o quinto do *Orator* (A Div. II, 1-4)².

De acordo com Narducci (2007, pp. 47, 48), *De Republica* foi produzida em 51 a.C.; *Brutus* e *Orator* em 46 a.C.; *De Consolatione*, *Hortensius*, *Academica*, *Os Limites dos Bens e dos Males*, *Discussões Tusculanas* e *Sobre a Natureza dos Deuses* em 45 a.C.; e *Cato Maior de Senectute*, *A Divinação*, *Laelius de Amicitia* e *De officiis* em 44 a.C. O *Sobre o destino* não consta na cronologia da obra desta edição, mas Powell (2002, p. xvi) nos informa que foi escrita em 44 a.C.

No que diz respeito às *Discussões Tusculanas* em específico, González (2005, pp. 11, 12) apresenta três dados que nos proporcionam uma precisa cronologia desta obra. Primeiramente, na própria obra *Discussões Tusculanas*, Cícero, comunicando-se com Bruto, afirma ter iniciado este trabalho logo após o amigo ter partido de sua vila em Túsculo: “Recentemente, depois de tua partida, como estivessem comigo em Túsculo vários familiares³, procurei verificar o que conseguiria nesse gênero” (Tusc. I, 7, p. 25)⁴. Graças a uma carta que Cícero enviou a seu amigo Ático, sabe-se que Bruto chegou a Túsculo no dia 10 de junho de 45 a.C. e deixou o local em 20 de julho do mesmo ano. O segundo dado se localiza no livro V, parágrafo 32, desta mesma obra. O interlocutor informa a Cícero que lera o quarto livro de sua obra *Os Limites dos Bens e dos Males*: “Por que li teu recente quarto livro sobre os limites” (Tusc. V, 32, p. 419)⁵, donde se conclui que as *Discussões Tusculanas*

²Nam et cohortati sumus, ut maxime potuimus, ad philosophandi minime adrogans maximeque et constans et elegans arbitraremur, quattuor Academicis libris ostendimus. 2. Cumque fundamentum esset philosophiae positum in finibus bonorum et malorum, perurgatus est is locus a nobis quinque libris, ut quid a quoque, et quid contra quemque philosophum diceretur, intellegi posset. Totidem subsecuti libri Tusculanarum disputationum res ad beate vivendum maxime necessarias aperuerunt. [...] 3 Quibus rebus editis tres libri perfecti sunt de natura deorum, in quibus omnis eius loci quaestio continetur. Quae ut plane esset cumulateque perfecta, de divinatione ingressi sumus his libris scribere; quibus, ut est in animo, de fato si adiunxerimus, erit abunde satisfactum toti huic quaestioni. Atque his libris adnumerandi sunt sex de re publica, quos tum scripsimus, cum gubernacula rei publicae tenebamus. Magnus locus philosophiaeque proprius a Platone, Aristotele, Theophrasto totaque Peripateticorum familia tractatus uberrime. Nam quid ego de Consolatione dicam? Quae mihi quidem ipsi sane aliquantum medetur, ceteris item multum illam profuturam puto. Interiectus est etiam nuper liber is, quem ad nostrum Atticum de senectute misimus; in primisque quoniam filosofia vir bonus efficitur et fortis, Cato noster in horum librorum numero ponendus est. 4 Cumque Aristoteles itemque Theophrastus, excellentes viri cum subtilitate, tum copia, cum filosofia dicendi etiam praecepta coniunxerint, nostri quoque oratorii libri in eundem librorum numerum reverendi videntur. Ita tres erunt de oratore, quartus Brutus, quintus orator.

³ Bassetto traduz *familiares* por *familiares*”. Eis outras traduções. González traduz como *amigos íntimos*, Humbert: *amis*. Clerici: *amici*. King: *close friends*.

⁴ Ut nuper tuum post discessum in Tusculano cum essent complures mecum familiares, temptavi, quid in eo genere possem.

⁵ Quia legi tuum nuper quartum de finibus.

foram escritas depois de *Os Limites dos Bens e dos Males*⁶, este concluído no final do mês de junho de 45 a.C. Por fim, em *A Divinação* II 3, redigida no ano 44 a.C., Cícero afirma que os três livros da obra *Sobre a Natureza dos Deuses* foram concluídos depois da edição dos cinco livros das *Discussões Tuscúlanas*. Sabe-se também que a coleta de materiais para composição de *Sobre a Natureza dos Deuses* se inicia em 5 de agosto de 45 a.C. Desta forma, pode-se deduzir que as *Discussões Tuscúlanas* se desenvolveram depois da conclusão da obra *De Finibus*, concluído no final de junho de 45 a.C., mais precisamente, depois que Bruto parte de Túsculo, dia 20 de julho de 45 a.C., e antes da composição da obra *Sobre a Natureza dos Deuses*, iniciada em 5 de agosto de 45 a.C. Ou seja, a obra cujo livro II é aqui trabalhado se desenvolveu entre 21 de julho e 5 de agosto do ano de 45 a.C.

Tendo sido exposta a localização cronológica da obra, vale ressaltar alguns dados históricos dos anos que antecederam a data de elaboração deste livro, assim como do momento em que ela foi produzida. Na biografia de Cícero escrita por Plutarco, este nos mostra que, de maneira geral, a vida do Arpinate foi agitada: sempre envolvido em assuntos públicos, ocupando vários cargos (questor, edil curul, cônsul), advogando contra figuras importantes da *respublica*, como Verres e Sila.

De acordo com King (1989, p. xiii), desde as glórias do consulado de Cícero em 63 a.C., sua vida política foi um grande desapontamento e ele recusou-se a participar do primeiro triunvirato⁷. Depois da volta do seu primeiro exílio viu uma “tranquilidade amordaçada”. Na guerra civil, se juntou a Pompeu e depois de aproximadamente um ano da batalha de Farsalos se reconciliou com César. Sua relação com este, de maneira geral, era amigável: Cícero não queria abandoná-lo e César sempre tentava trazer Cícero para o seu lado. Entretanto, sua lealdade à República o impediu de se aliar a César, mesmo proferindo, como no caso de Marcos Marcelo, um elogio à carreira de ditador (KING, 1989, p. xiii).

⁶ Na obra *A Divinação* II 2, Cícero nos expõe a mesma informação: “E como o fundamento da filosofia estivesse colocado nos limites dos bens e dos males, esse assunto foi profundamente estudado por nós em cinco livros, a fim de que pudesse ser entendido o que se dissesse a partir daí e o que se afirmasse contra qualquer filósofo. Precisamente em igual número, os livros subsequentes das *Discussões Tuscúlanas* expuseram as coisas absolutamente necessárias para viver com felicidade” (A Div. II, 2). [*Cumque fundamentum esset philosophiae positum in finibus bonorum et malorum, perpurgatus est is locus a nobis quinque libris, ut quid a quoque, et quid contra quemque philosophum diceretur, intellegi possit. Totidem subsecuti libri Tuscularum disputationum res ad beate vivendum maxime necessarias aperuerunt*]

⁷ As ditaduras e os triunviratos eram recursos institucionais de exceção para lidar com as contradições internas da república. A primeira se caracteriza pelo fato de que um dos cônsules adquire prerrogativas especiais, ocorrendo com Sila (83 – 79 a.C.) e com César (49 – 44 a.C.). A segunda é uma formação que se sobrepõe ao Senado, que ocorre em 60 a.C., com Pompeu, César e Crasso, e em 43 a.C., com Marco Antônio, Otaviano e Lépido (MONTEAGUDO, 2002. p. 55). Cícero, que viveu no último século de existência da república romana, presenciou as duas ditaduras e os dois triunviratos.

Cícero, ainda na cidade (por volta de agosto de 46 a.C.), já havia mudado sua rotina, se afastando dos assuntos públicos: pela manhã, recebia várias visitas, se dedicava à escrita e à leitura de literatura e o resto do tempo se dedicava à saúde do corpo. Além disso, afirma que chorou muito pela pátria, mais e durante mais tempo do que uma mãe por seu filho único (UTCHENKO, 1987, p. 231)⁸. Por volta de outubro de 45 a.C., quando César voltou à Roma, Cícero passava maior parte do tempo em sua propriedade em Túsculo e apenas raramente ia às reuniões no senado (UTCHENKO, 1987, p. 231)⁹.

Assim, no momento em que escreve as obras de teor filosófico supracitadas, Cícero se encontrava afastado da cidade, em sua propriedade em uma vila em Túsculo. Alguns consideram que este foi um momento feliz na vida do Arpinate. Utchenko, entretanto, nos mostra outra perspectiva:

Os antigos consideravam que o tempo em que Cícero se viu obrigado a dedicar-se aos estudos científicos e literários foram “os mais felizes”. Efetivamente, é digno de assombro e de admiração a extraordinária inspiração experimentada por Cícero nestes anos tão infelizes para ele. Entre os anos de 46 e 45 escreveu dois grandes tratados sobre a teoria e a história da oratória e muitas obras filosóficas. Nestes mesmos anos pronunciou três discursos diante de César, nos quais pediu clemência e indulgência (*clementia et beneficentia*) para os seus adversários políticos de outrora (UTCHENKO, 1987, p. 231)¹⁰.

Essa infelicidade dos últimos anos de Cícero possui origem tanto em problemas políticos e sociais, como expusemos, como em problemas pessoais. O final do ano de 46 a.C. e início de 45 a.C. foi de dificuldades familiares para Cícero. Sua filha foi repudiada pelo marido, e o próprio Cícero repudiou a sua esposa, com a qual convivia há 30 anos. Neste mesmo período, sua filha deu à luz o seu neto, em companhia dos quais partiu para Túsculo no início de 45 a.C. Por uma grande infelicidade, sua filha falece em meados de fevereiro e causa em Cícero um pesado golpe:

Cícero passou os começos do ano 45 em Roma, estudando e na espera que sua filha Túlia desse a luz. Ela teve um filho; Cícero partiu com eles para a sua propriedade em Túsculo, onde, em meados de fevereiro, Túlia faleceu. A morte da filha amada, a qual Cícero ainda tratava como uma menina pequena (ela tinha trinta e quatro anos e

⁸ “Ciertamente ya he llorado por la pátria más y durante más tempo que una madre por su hijo único”

⁹ “Después del regreso de César a Roma Cicerón prefería pasar la mayor parte del año em su finca de Túsculo, aunque de cuando en cuando iba a la ciudad y participaba a veces em las reuniones del senado”.

¹⁰ Tradução nossa. “Los antiguos consideraban que el tempo en que Cicerón se vio obligado a dedicarse a los estudios científicos y literarios fueron <<los más felices>>. Efectivamente, es digno de asombro y de admiración la extraordinaria inspiración experimentada por Cicerón em estos años tan infelices para él. Entre los años 46 e 45 escribió dos grandes tratados sobre la teoria y la historia de la oratoria y muchas obras filosóficas. Em estos mismos años pronuncio tres discursos ante César, em los que pidió clemencia e indulgencia (*clementia et beneficentia*) para sus adversarios políticos de ayer.

já havia estado três vezes casada), foi para ele um tremendo golpe. Nestes meses, permaneceu em um estado de ânimo semelhante ao do exílio, com total abandono de forças, desilusão, angústia vital e depressão. Mas então poderia esperar uma mudança na situação política; agora ele não tinha este conforto (UTCHENKO, 1987, pp. 245-246)¹¹.

Margaret Graver também comenta sobre este momento tumultuado da vida de Cícero, seja no âmbito político seja no âmbito pessoal:

No meio de fevereiro de 45, com sua posição pública mais precária do que nunca, Cícero sofreu uma devastadora perda em casa. Sua única filha, Túlia, o membro de sua pequena família ao qual ele amava mais ternamente e incondicionalmente, morreu um mês depois de dar à luz ao seu primeiro neto. Nós não temos nenhuma carta do período de três semanas que se segue sua morte, desde então Cícero foi se hospedar na casa de Ático, mas no início de março ele partiu novamente, e escreveu várias vezes sobre a sua experiência com a aflição: de seu desejo de estar sozinho, de longas caminhadas pelo bosque, de incontrolláveis acessos de choro. [...] Até o dia 17 de maio, ele não suportaria voltar para a casa em Túsculo, um dia de caminhada de Roma, onde Túlia passou suas últimas horas (GRAVER, 2002, p. xiii)¹².

E, ainda, sobre o momento específico da produção das *Discussões Tusculanas*:

Entre meados de julho e meados de agosto, o tempo durante o qual o volume das *Tusculanas* foi composto, as cartas são novamente infrequentes, e nós já não temos mais um acesso imediato aos pensamentos de Cícero sobre o seu trabalho. Mas o trabalho por si só fala de maneira clara. Ele mostra o autor em sua propriedade em Túsculo, passando seus dias em atividades intelectuais – as manhãs em práticas de oratória, as tardes em discussões filosóficas. Isso alude incisivamente ao seu período anterior de sofrimento, e ainda mais incisivamente à sua superação do sofrimento. A própria Túlia nunca é nomeada (GRAVER, 2002, p. xv)¹³.

Esse afastamento de Cícero, que ao longo de sua vida teve participação ativa no âmbito político da república romana, obviamente, gerou questionamentos e rumores do ciclo

¹¹ Tradução nossa. “Cicerón pasó los comienzos del año 45 em Roma, estudiando y em espera a que su hija Tulia diera a luz. Esta tuvo um niño; cicerón partió com ellos a la finca de Túsculo, donde a mediados de febrero Tulia falleció. La muerte de la hija amada, a la que Cicerón seguía tratando como a uma niña pequena (ella tenía treinta y cuatro años y ya había estado três veces casada), fue para él um tremendo golpe. Estos meses permaneció en un estado de ánimo semejante al del exilio, con total abandono de fuerzas, desilusión, angustia vital y depresión. Pero entonces podía esperar um cambio de la situación política; ahora le faltaba hasta esse consuelo”.

¹² Tradução nossa. “In mid-February of 45, with his public position more than ever precarious, Cicero suffered a devastating bereavement at home. His only daughter, Tullia, the member of his small Family whom he loved most tenderly and unreservedly, died a month after giving birth to his first grandchild. We do not have any letters from the three weeks following her death, since Cicero was then staying in Atticus’s house, but in early March the were apart again, and he writes several times of his experience with grief: of his desire to be alone, of long walks in the woods, of uncontrollable fits of weeping. [...] Not until May 17 could he bear to return to the house at Tusculum, a day’s ride from Rome, where Tullia had spent her last hours”.

¹³ Tradução nossa. “Between mid-July and mid-August, the time during which the bulk of the *Tusculans* was composed, the letters are again infrequent, and we no longer have such immediate access to Cicero’s thoughts about his work. But the work itself speaks clearly enough. It shows the author at his estate in Tusculum, passing his days in intellectual pursuits – the mornings in oratorical practice, the afternoons in philosophical discussion. It alludes pointedly to his earlier period of grieving, and even more pointedly to his conquest of grief. Tullia herself is never named”.

social de Roma em relação à sua figura. De acordo com Graver, Ático lhe escrevia repetidamente lhe chamando a realizar uma demonstração de coragem. Cícero, diante desta situação, tenta se justificar e valorizar o trabalho que realizava, como se vê em uma carta de Ático citada por Graver:

Então você acha que eu deveria fazer alguma coisa para mostrar a minha força de espírito. De acordo com a sua carta, certamente as pessoas estão dizendo coisas sobre mim ainda mais duras do que você e Bruto tem escrito. Mas se todos que pensam que meu espírito está quebrado ou enfraquecido soubessem o quanto eu tenho escrito, e sobre o quê, então (se eles são de todo seres humanos), eu acho que eles poderiam fazer uma avaliação diferente sobre mim: ou eu me recuperei o bastante para escrever com plena concentração sobre esses difíceis assuntos – caso em que eu não deveria ser criticado – ou eu tenho escolhido distrair minha mente da aflição de maneira mais apropriada para uma pessoa da minha classe e educação. E, neste caso, eles deveriam, na verdade, me louvar (GRAVER, 2002, p. xiv)¹⁴.

A justificação de suas atitudes neste período também aparecem nos proêmios das obras que ele elaborou nesse momento. Nas *Discussões Tuscúlanas* (I, 1, p. 19), ele afirma a importância da filosofia para o correto viver e, portanto, a importância de seu trabalho de exposição desses pensamentos filosóficos. Em *Sobre a adivinhação* (II, 5, pp. 108, 109), ele ressalta a importância de seu trabalho para a independência do povo romano em relação aos gregos no que diz respeito às referências bibliográficas de conteúdo filosófico. Ainda no *Sobre a adivinhação* (II, 6-7, p. 109), Cícero faz uma autodefesa justificando sua postura neste tempo turbulento (em que escrevia as *Discussões Tuscúlanas*), fazendo uma breve menção às questões pessoais, mas sem mencionar a filha, e dando ênfase às questões políticas:

[...] De fato, a grave situação do Estado me deu o ensejo para explicar a filosofia quando, em guerra civil, eu não podia nem cuidar da República, como costumava, nem deixar de agir, e não encontrava nada preferível a fazer que de fato fosse digno de mim. Portanto, meus concidadãos não de me escusar, ou antes, ficarão agradecidos, pois, estando a República em poder de um só, não me aparteí, não desertí, não me abati e nem agi como se estivesse enraivecido com um homem ou com os tempos, e não adulei ou admirei a sorte alheia de forma que tivesse pena da minha. Pois eu havia aprendido isto mesmo através de Platão e da filosofia: são naturais certas transformações nos governos, de modo que estão ora sob a autoridade dos nobres, ora do povo, às vezes de um só. 7 Ocorrendo isso à nossa República, então, privados das funções de outrora, começamos a renovar esses estudos, não apenas para que a alma se aliviasse das inquietações principalmente dessa maneira,

¹⁴ Tradução nossa. “So you think I should do something to show my strength of mind. According to you letter, certain people are saying things about me even harsher than what you and Brutus have written. But if those who think my spirit is broken or weakened were to find out how much writing I have done, and what it is like, then (if they are human beings at all) I think they would make a different assessment of me: either I have recovered enough to write with full concentration on these difficult subjects – in which case I am not to be criticized – or I have chosen to distract my mind from grief in the manner most fitting for a person of my class and education. And in that case they ought actually to praise me”.

mas também para que fôssemos úteis aos nossos cidadãos, da forma que podíamos. Pois nos livros expressávamos o parecer que diríamos publicamente, pensávamos que a filosofia era para nós uma substituta para a administração da República. Agora, já que começamos a ser consultados sobre a República¹⁵, deve-se prestar serviço a ela, ou antes, todo pensamento e cuidado deve ser posto nela, deve-se dedicar a este estudo o tempo que as funções públicas e os encargos deixarem vago (Sob. Ad. II, 6-7, p. 109).

Cícero, portanto, afirma que a grave situação do Estado, em guerra civil, controlado por um só homem, com a privação de funções que outrora possuía, o impossibilitou de participar assiduamente dos assuntos públicos como antes fazia e lhe deu a oportunidade de atuar, pois não poderia ficar sem fazer nada, em outra área, qual seja, a produção de tratados filosóficos em latim, alegando, inclusive, que a filosofia seria “uma substituta para a administração da República”, uma vez que nestes textos filosóficos expressava o que normalmente se diria em público.

Justificou não só a sua ausência política naquele momento, como também a importância social do trabalho que desenvolveu, refutando aqueles que entendiam suas ausências como um ato de covardia, medo e fraqueza, para afirmar o teor virtuoso de suas ações em uma conjuntura tão delicada, e que em momento algum ele abandonou as suas obrigações de cidadão, isto é, nunca deixou de contribuir para a construção e conservação da república romana, pois, mesmo afastado do senado, se empenhava em produzir uma biblioteca de filosofia escrita em latim e dedicada à formação de seus concidadãos, que os auxiliaria em suas ações, uma vez que a filosofia é a mestra da vida.

1.1.2 *Forma textual e método*

O título da obra não indica o seu conteúdo, mas o local onde foi escrita e a forma literária da escrita (FOHLEN, 1960, p. II)¹⁶. O local é uma casa de campo, na Vila de Túsculo, localizada na região do Lácio, onde Cícero se reunia com alguns amigos. A forma literária se caracteriza pela *disputationes*. Este termo, de acordo com o dicionário latim-português da Porto Editora, se refere a *disputatio*, substantivo feminino derivado do verbo *disputo*, que é o ato de examinar uma questão levando em consideração os prós e os contras.

O próprio Cícero afirma esse teor de *disputationes* de sua exposição quando declara

¹⁵ Gratti insere aqui uma nota de rodapé: “Essa passagem nos indica que o *De divinatione* foi escrito ou terminado após a morte de César”.

¹⁶ “Le titre (*Tusculanae disputationes*) n’indique en rien le contenu de l’œuvre, mais évoque le cadre dans lequel elle a été écrite et en caractérise la forme littéraire”.

que se baseia principalmente no sistema socrático de sempre colocar em oposição as mais diversas teorias acerca de um assunto, analisando-as: “[...] quando alguém, que queira 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” (Tusc. I, 8, p. 25)¹⁷. Mais adiante, Cícero declara que o seu modelo de exposição também possui influência da Academia e dos peripatéticos:

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)¹⁸.

Portanto, é característico do texto a exposição das mais diversas concepções acerca do tema, levando em consideração os prós e os contras, não somente pelo fato de acreditar que a análise de cada uma dessas concepções é o método correto para se encontrar algo verossímil, método utilizado pelo Arpinate, mas também por ser esta a máxima exercitação da arte de falar, como se encontra em Platão e Aristóteles.

Há, contudo, uma diferença no modo de exposição destes dois filósofos. O estilo da academia platônica apresenta-se com uma estrutura de perguntas e respostas com falas curtas de exposição e recusa de argumentos; já o estilo aristotélico apresenta-se como um diálogo do discurso científico, com longas exposições em um contraste entre monólogos, em que o interlocutor nada mais é do que a personificação de uma exposição argumentativa. O diálogo ciceroniano, de acordo com Vendemiatti, assemelha-se mais ao estilo aristotélico.

É comum e correto afirmar que o *De Natura Deorum* pertence ao gênero literário “diálogo”. No entanto, essa obra também é mencionada como um “tratado”¹⁹. A razão da dualidade de classificação da mesma obra reside no método de exposição do assunto seguido pelo autor. Temos aqui bem pouco do diálogo à moda da

¹⁷ *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.*

¹⁸ *Itaque mihi semper Peripateticorum Academiaeque consuetudo de omnibus rebus in contrarias 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.* Faz-se necessário expor a diferença entre a tradução de Bassetto e a dos outros tradutores, que coincidem entre si e se diferem da de Bassetto. Primeiramente, a tradução do adjetivo *contrarias*. Eis as outras traduções. González: *el pro y el contra*. Humbert: *le pour et le contre*. Clerici: *il pro e il contro*. King: *both sides*. Em segundo, a tradução da oração *maxima dicendi exercitatio*. Eis outras traduções. González: *el mejor método de ejercitar la retórica*. Humbert: *un excellent procédé d'entraînement à la parole*. Clerici: *un'ottima esercitazione per l'arte del dire*. King: *the best practice in oratory*. Em uma tradução livre: “a máxima exercitação da arte de falar”.

¹⁹ Aqui o autor insere a seguinte nota: “Não só o *De Natura Deorum*, mas também todas as outras obras de Cícero consideradas filosóficas figuram sob a mesma rubrica naquele quadro geral” (VENDEMIATTI, 2003, p. ix).

academia platônica, em que havia real participação na discussão com falas curtas e com freqüentes expressões de assentimento ou recusa. No *De Natura Deorum* predomina outro veículo de expressão do pensamento: aquele inventado por Aristóteles, chamado diálogo do discurso científico, que, não operando mais com contínuas perguntas e respostas, combina monólogo contra monólogo. Por um lado, um diálogo dessa natureza perde muito em vivacidade, pois os interlocutores que nele tomam parte não passam de argumentos abstratos personificados, mas, por outro, é o mais apropriado possível para um tratamento histórico e descritivo do assunto (VENDEMIATTI, 2003, pp. ix e x).

González também comenta sobre o estilo do diálogo e o significado dos interlocutores que se apresentam, afirma essa característica aristotélica do método ciceroniano e especula que este método provavelmente era um costume das escolas helenísticas, classificando seus textos como “discurso retórico”:

O interlocutor anônimo é uma mera figura decorativa que se limita a cumprir a função de apresentar, em momentos pontuais e escassos, objeções sob forma de diatribe. [...] a exposição continuada de clara matriz aristotélica e o método que naquela ocasião devia ser uma prática comum das escolas filosóficas helenísticas, a defesa das próprias concepções a partir de uma exposição rápida e sumária das posições doutrinárias contrárias. Em uma palavra, que, no lugar de um diálogo no sentido pleno do termo, as *Tusculanas* são, na realidade, um monólogo filosófico garantido com todos os ingredientes da retórica, se não, mais precisamente, são, estritamente falando, um discurso retórico de conteúdo filosófico-moral (GONZÁLEZ, 2005, p 78)²⁰.

Existe, ainda, mais um traço marcante nas obras de Cícero. O Arpinate defende que o discurso filosófico deve estar munido de elegância e quando se volta para a filosofia, com a pretensão de desenvolver textos de teor filosófico, não abandona seus recursos retóricos e afirma ser indispensável que o debate e o discurso sobre as questões filosóficas sejam proferidos com uma linguagem esteticamente apurada: “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*)²¹.

Cícero afirma que este estilo do escrever filosófico eloquente possui inspiração em Aristóteles, que, influenciado pelo orador Isócrates, ensinava aos jovens conhecimentos práticos de uma maneira eloquente:

²⁰ Tradução nossa. “El interlocutor anónimo es una mera figura decorativa que se limita a cumplir la función de presentar, en momentos puntuales y escasos, objeciones bajo la forma de la diatriba. [...] la exposición continuada de clara matriz aristotélica y el método que a la sazón debía ser una práctica común de las escuelas filosóficas helenísticas, la defensa de las concepciones propias a partir de una exposición rápida y sumaria de las posiciones doctrinales contrarias. En una palabra, que, en lugar de un diálogo en el sentido pleno del término, las *Tusculanas* son en realidad un monólogo filosófico aderezado con todos los ingredientes de la retórica, por no decir, lo que sería aún más exacto, que ellas son en puridad un discurso retórico de contenido filosófico-moral.

²¹ *Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere.*

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 não nos interessa abandonar a antiga aplicação ao falar, mas dedicar-nos a essa arte maior e mais produtiva (Tusc. I, 7, p. 25)²².

Tanto valoriza essa aliança entre filosofia e retórica que faz constantes críticas àqueles que, mesmo possuindo concepções corretas, não as proferem de maneira adequada, como se verifica nas *Tusculanas* I 6, crítica ciceroniana endereçada, de acordo com González (2005, p. 62), aos epicuristas:

Pode, porém, acontecer que alguém pense corretamente e não consiga expressar com elegância o que pensa; mas é próprio de pessoa que abusa sem medida tanto do lazer produtivo como das letras, alguém colocar por escrito seus pensamentos, mas não consiga ordená-los nem explicitá-los nem atrair o leitor por algum prazer (Tusc. I, 6, p. 23)²³.

Por fim, além de organizar sua produção filosófica na forma aristotélica de diálogo do discurso científico, colocando em contraste dois ou mais monólogos expressos de maneira elegante, preenche de recursos retóricos, cada qual com concepções diferentes acerca do tema, o Arpinate parte do pressuposto de que apenas os deuses possuem acesso ao conhecimento verdadeiro e, por isso, o que ele busca é o verossímil, isto é, aquilo que mais se aproxima da verdade. Nas palavras do autor: “algum deus veja qual dessas proposições seja verdadeira. A grande questão é quais as mais próximas da verdade” (Tusc. I, 23, p. 41)²⁴.

No que diz respeito a este método de tentar encontrar o que seja mais próximo a verdade, uma vez que se admite que a verdade apenas os deuses conseguem alcançar, Cícero já o identifica em Sócrates. Quando fala do método socrático de discutir a partir dos contrários, complementa: “Assim Sócrates julgava poder encontrar muito facilmente aquilo que seria o mais próximo do verdadeiro” (Tusc. I, 8, p. 25)²⁵.

Desta forma, Cícero afirma que se baseia nos três clássicos, Sócrates, Platão e Aristóteles, e realiza suas discussões filosóficas na forma de *disputationes*, isto é, a partir da exposição de concepções contrárias em relação a um mesmo tema. Assim como Platão e Aristóteles, escreve em forma de diálogo, entretanto, os diálogos ciceronianos são espelhados

²² *Sed ut Aristoteles, vir summo ingenio, scientia, copia, cum motus esset Isocratis rhetoris gloria, dicere docere etiam coepit adolescentes et prudentiam cum eloquentia iungere, sic nobis placet nec pristinum dicendi studium deponere et in hac maiore et uberiore arte versari.*

²³ *Fieri autem potest, ut recte quis sentiat et id quod sentit polite eloqui non possit; sed mandare quemquam litteris cogitationes suas, qui eas nec disponere nec inlustrare possit nec delectatione aliqua allicere lectorem, hominis est intemperanter abutentis et otio et litteris*

²⁴ *Harum sententiarum quae vera sit, deus aliquis viderit; quae veri simillima, magna quaestio est.*

²⁵ *Nam ita facillime, quid veri simillimum esset, inveniri posse Socrates arbitrabatur.*

nos aristotélicos, que consiste basicamente em uma longa exposição do conteúdo por cada um dos interlocutores, isto é, em monólogo contra monólogo. Ainda por influência aristotélica, Cícero preza a elegância do texto, concebendo como indissociável o conteúdo filosófico com o domínio dos recursos linguísticos que proporcione uma organização textual refinada. Por fim, o método utilizado para conceber a realidade consiste, e aqui novamente a influência socrática, em encontrar o que é mais próximo da verdade, aquilo que é verossímil, pois os seres humanos não possuem capacidade de ter acesso à verdade.

1.1.3 Tradução e originalidade

Afastado dos encargos públicos, Cícero se empenha em produzir um acervo romano de obras de conteúdo filosófico expresso em língua latina. Além disso, conhecedor da filosofia grega, sendo esta a fonte para a produção deste acervo, percebe que, em relação a ela, a filosofia romana não possuía um reconhecimento e uma influência social e histórica:

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)²⁶.

Existe, entretanto, uma problemática no que diz respeito ao conteúdo, tanto em relação à originalidade quanto em relação à riqueza do próprio conteúdo, dos textos filosóficos de Cícero, relacionada com a noção de tradução. De acordo com Mommsen, Cícero seria apenas um “criador de frases” (*frase-maker*), Montaigne afirma que os escritos ciceronianos são cansativos e, na maior parte do tempo, só se encontra “vento” (*wind*), Macaulay afirma que o mais renomado sábio da antiguidade (Cícero) consiste apenas em palavras e mais palavras e nada, a não ser palavras (KING, 1989, pp. xxxi e xxxii), M. Giusta afirma ser Cícero apenas um compilador de doxografias morais (GONZÁLEZ, 2005, p. 61)²⁷. O próprio Cícero enquanto vivo já recebia semelhantes críticas de seus contemporâneos e, portanto, não só tinha conhecimento sobre essa problemática e refletia sobre ela, como também tinha a noção de que ela permearia entre os seus futuros leitores. Assim expõe em *Os Limites dos Bens e dos*

²⁶ *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, prosimus etiam, si possumus, otiosi.*

²⁷ Esta problemática se estende ao longo do período helenístico da história da filosofia ocidental. Alguns comentadores, como Giovanni Reale, por exemplo, afirma que a filosofia helenística “perde em profundidade e ganha em extensão”, isto é, perde seu caráter especulativo-teórico, por um lado, e, enquanto problema de vida, consegue atingir um número altamente superior de adeptos (REALE, 2011, V, p. 11).

Males:

Não ignorava eu, Bruto, que haveria de acontecer que este nosso trabalho viesse a provocar várias incriminações, ao traduzirmos para o latim aqueles assuntos que os filósofos trataram, em grego, com exímia capacidade e profundo ensinamento. Realmente, filosofar sobre tudo isso não agrada a um certo número e esses de fato não são totalmente incultos. Alguns outros, porém, não recriminam tanto o fato, caso se agisse com mais lentidão, mas julgam que não se deveria pôr nesse trabalho um esforço tão grande nem tamanha dedicação. Haverá ainda outros, e esses, conhecedores dos textos gregos e menosprezadores dos escritos latinos, que afirmem preferir empregar seu esforço em ler os textos gregos. Por fim, desconfio que haverá alguns outros vindouros, que exijam de mim outros escritos e neguem que este gênero de tratado, ainda que seja elegante, possua individualidade e merecimento (Os Lim. I, 1)²⁸.

Brunno Vieira trata não só das reflexões de Cícero acerca da atividade de tradução de textos, mas também do trabalho de tradução que o próprio Cícero realiza. Tais discussões expõem as diferenças entre as noções de *imitatio* e *aemulatio*, e *interpretes* e *orator*, para problematizar as concepções expostas no parágrafo anterior de que os escritos da filosofia romana antiga são vazios de conteúdo e de originalidade.

Para se entender a atividade tradutória na antiguidade, deve-se entender qual a concepção de tradução desta época na tentativa de evitar uma análise anacrônica, isto é, de se utilizar de conceitos e noções modernas de “autoria” e “originalidade” para examinar o mundo antigo (VIEIRA, 2006, p.xx). Neste período, não havia uma clara distinção entre a imitação (*imitatio*) e outro tipo de imitação cujo objetivo é superar o texto imitado (*aemulatio*):

De fato, a tradução em Roma, muitas vezes, ultrapassava os limites do próprio e do alheio, da cópia e da diluição; todavia se deve insistir no fato de que as próprias estratégias de produção e recepção de textos na Antiguidade greco-romana não discerniam muito bem o espaço da “imitação” (*imitatio*) e da “imitação visando à superação do texto de partida” (*aemulatio*), como os modernos estudos da arte alusiva e da intertextualidade na literatura antiga evidenciam (VIEIRA, 2006, p. 24).

Ainda assim, de acordo com Vieira, que se fundamenta no próprio Cícero, existia, na antiguidade, a noção de *fidus interpretes*, isto é, de “tradutor fiel”, aquele que realiza traduções literais, praticamente nas mesmas palavras:

²⁸ *Non eram nescius, Brute, cum, quae summis ingeniis exquisitaque doctrina philosophi Graeco sermone tractavissent, ea Latinis litteris mandaremos, fore ut hic noster labor in varias reprehensiones incurreret. Namquibusdam, et iis quidem non admodum indoctis, totum hoc displicet philosophari. Quidam autem non tam id reprehendunt, si remissius agatur, sed tantum studium tamque multam operam ponendam in eo non arbitrantur. Erunt etiam, et ii quidem eruditi Graecis litteris, contemnentes Latinas, qui se dicant in Graecis legendis operam malle consumere. Postremo aliquos futuros suspicor, qui me ad alias litteras vocent, genus hoc scribendi, etsi sit elegans, personae tamen et dignitatis esse negent.*

Por outro lado, mesmo com a vigência de uma concepção de tradução que chamaríamos “livre”, não se pode negar a existência do *fidus interpres*, “tradutor fiel”, e de versões literais, como comprova Cícero no *De legibus*, referindo-se às possibilidades tradutórias dos textos platônicos: *Quid enim negotii est eadem prope uerbes isdem conversa dicere?*, “Que problema há em dizer as mesmas coisas traduzidas quase nas mesmas palavras?” (*De legibus*, II, 17) (VIEIRA, 2006, p. 25).

Em *Os Limites dos Bens e dos Males*, Cícero identifica este tipo de tradução nos poetas e afirma não ser este o seu estilo:

Aliás, se eu assim simplesmente traduzisse Platão ou Aristóteles, como nossos poetas traduziram as narrativas, tornar-me-ia merecedor²⁹, creio eu, de meus cidadãos, caso pusesse ao alcance do conhecimento deles aquelas inteligências divinas. Contudo, até agora não fiz isso; nem considero, porém, que esteja proibido de fazê-lo (*Os Lim. I, 7*)³⁰.

Existia, portanto, na Roma antiga, mais de um estilo de tradução e, por conseguinte, existia também mais de um estilo de tradutor. Vieira expõe as noções de *interpres* e de *orator*, diferenciando-os. O *interpres*³¹ é o tradutor que realiza uma mediação entre dois interlocutores, um intermediário entre duas partes. De maneira mais ampla, Vieira os identifica como tradutores cujo objetivo é simplesmente fazer com que certo conteúdo de uma mensagem de uma parte seja compreensível para a outra parte. Já o *orator*, e aqui Vieira usa a definição do próprio Cícero, diz respeito à imagem ideal do “homem público romano”, possuidor da arte de bem se utilizar das palavras assim como de bem governar. A tradução realizada pelo orador lhe dá a liberdade de explorar os recursos semânticos e sintáticos da língua para qual o texto será traduzido, uma vez que estejam conservados o *genus* (estilo) e a *uis* (*força expressiva*), isto é, que seja mantida uma fidelidade não palavra por palavra e/ou função gramatical por função gramatical, mas no que diz respeito às ideias do texto de partida no texto de chegada, com o esforço de utilizar termos adequados para a cultura deste texto de chegada (VIEIRA, 2006, pp. 27, 28).

No que diz respeito ao estilo de tradução, Cícero se identifica não enquanto *interpres*, mas enquanto *orator*. O próprio o expõe em *Do melhor gênero de oradores*:

²⁹ Bassetto traduz *male [...] mererer* como *merecedor*. Eis outras traduções: Llorente, da Gredos: *Muy poco que agradecerme*. Jules Martha, da Les Belles Lettres: *mauvais servisse*. H. Rackham, da Loeb: *would it not, pray, be a patriotic servisse*. Em uma tradução livre: *menos merecedor*.

³⁰ *Quamquam, si plane sic verterem Platonem aut Aristotelem, ut verterunt nostri poetae fabulas, male, credo, mererer de meis civibus, si ad eorum cognitionem divina illa ingenia transferrem. Sed id neque eci adhuc nec mihi tamen, ne faciam, interdictum puto.*

³¹ Vieira toma a definição de Isidoro de Sevilha e, a partir de algumas definições de Cícero, identifica o *legis interpretes* (interpreta signos verbais por outros signos da mesma língua), o *interprete non ad linguam Graecam* (interpreta signos verbais por signos de outra língua) e o *interpres somniorum* (interpreta signos não verbais a partir de signos verbais) (VIEIRA, 2006, p. 27).

[...] e não traduzi como intérprete, mas como orador, com as mesmas apresentações de ideias e de figuras, e com palavras aptas ao nosso costume. Quanto a essas, não tive necessidade de reproduzir palavra por palavra, mas conservei o aspecto todo e o significado das expressões. Não pensei ser necessário para o leitor, com efeito, acrescentá-las em número mas como que pesá-las (Do melh. gên., 14, p. 383)³².

Em *Os Limites dos bens e dos males*:

Não será necessário que se traduza letra por letra, tal qual costumam os tradutores ineptos, mesmo existindo palavras mais corrente que expresse a mesma coisa. De fato costume também, não achando outra saída, empregar para um único termo grego várias palavras latinas [...](Os Lim. III, 15)³³.

E, ainda, na mesma obra:

Se nós não exercemos a função de intérpretes, mas guardamos o que nos é dito por aqueles a quem respeitamos, e unimos a eles nosso julgamento e nossa orientação de escrever, que motivo têm pelo qual prefiram a eles o que foi expresso até brilhantemente e não foi traduzido do grego? (Os Lim. I, 6)³⁴.

Cícero, portanto, não se identifica como um intérprete (*interpretres*) que verte o texto grego para o latim palavra por palavra a fim de comunicar aos romanos as teses e argumentações desenvolvidas pelos filósofos gregos, mas como um orador (*orator*), que toma para si aquelas teorias que julga ser de valor e, na transposição de ideias do texto de partida de maneira equivalente no texto de chegada, as expõem não só acompanhadas com o seu próprio julgamento, mas também aos moldes de sua própria escrita.

Desta forma, por tomar as teses e argumentações dos filósofos gregos e expressá-las em língua latina, adaptando-as à cultura romana para discutir questões filosóficas (questões políticas, éticas, epistemológicas etc.) com o intuito de refletir acerca dos problemas referentes ao contexto da *respublica*, ainda que de maneira apressada (produziu 13 obras em aproximadamente 3 anos), Cícero é um personagem digno de merecimento e individualidade na história da filosofia ocidental.

³² [...] *nec conuerti ut interpretres, sed ut orator; sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, uerbis ad mostram consuetudinem aptis. In quibus non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruaui. Non enim ea me annumerare lectori putauì oportere, sed tamquam appendere.*

³³ *Nec tamen exprimi uerbum e uerbo necesse erit, ut interpretes indiserti solent, cum sit uerbum, quod idem declaret, magis usitatum. Equidem soleo etiam, quod uno Graeci, si aliter non possum, idem pluribus uerbis exponere.*

³⁴ *Se nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis, quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus, quid habent, cur Graeca anteponant iis, quae et splendide dicta sint neque sint conversa de Graecis?*

1.1.4 Temas e livro II

As *Discussões Tusculanas* é uma obra de conteúdo filosófico, elaborada por Cícero, dedicada a seu amigo Bruto, produzida na propriedade que o Arpinate possuía na vila de Túsculo e é composta de cinco livros, cada qual com um tema diferente, a saber, o menosprezo da morte, como suportar a dor, o alívio do sofrimento, as outras formas de perturbações da alma e a vida feliz. Tais temas foram expostos a partir das perspectivas das escolas gregas de filosofia. Em *A Divinação*, expõe os temas de cada um:

Precisamente em igual número, os livros subsequentes das *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 (A Div. II, 2)³⁵.

No livro II, em específico, cuja discussão reside no suportar das dores, o interlocutor de Cícero lhe expõe a seguinte opinião: “Considero a dor o maior de todos os males” (Tusc. II, 14, p. 157)³⁶. Já de início, Cícero questiona esta concepção ao respondê-lo com a seguinte pergunta: “Talvez tão má quanto a desonra?” (Tusc. II, 14, p. 157)³⁷. A partir disso, a discussão se desenvolve, surgindo várias reflexões conduzidas não só pelas referências a outros filósofos que trataram sobre o mesmo tema, mas também analisando episódios tanto de personagens da poesia épica quanto de personagens históricos. Tal discussão possui, basicamente, duas linhas de reflexão. Uma diz respeito à conceituação da dor: se a dor é um mal supremo ou apenas um mal ou se não é um mal. Nesta reflexão, são consideradas aquelas coisas que só conseguimos se passarmos por muita dor e questionam se devemos evitá-la a todo custo ou se devemos suportá-la devido aos bons resultados que dela advém. A outra analisa as prescrições de resistência à dor e reflete sobre a origem da dor física, que pode ser tanto física quanto psicológica, e se discute de que maneira devemos suportá-la e quais os meios, tanto físicos quanto psicológicos, de se resistir a ela.

Vale observar que toda essa reflexão acerca da dor possui objetivo semelhante à

³⁵ *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 esse contentam.*

³⁶ *Dolorem existimo maximum malorum omnium.*

³⁷ *Etiamne malus quam dedecus?*

discussão do livro I dessa mesma obra³⁸. Cícero expõe diferentes concepções acerca da dor e, após exercício de comparação entre elas e reflexão acerca de cada uma, pretende descartar aquelas que não parecem estar muito próximas à verdade, o que trará como resultado prático a eliminação do medo da dor, assim como prescrições de como suportá-la.

Existe uma problemática referente à unidade desta obra, cujo questionamento central é a existência de um claro vínculo de união entre os cinco livros. De acordo com González, existem alguns especialistas, por exemplo A. Michel, que duvidam desta unidade e coerência interna da obra, pois não há uma lei explícita da escolha dos temas e, por isso, a exposição sobre os males e as paixões se apresenta de maneira desagregada e possui como finalidade demonstrar que somente a filosofia se apresenta como remédio para isto, sendo que a única característica que poderia atribuir unidade à obra é a preocupação em extinguir essas perturbações, que enlouquece e escraviza o homem, impedindo-o de ser feliz (GONZÁLEZ, 2005, pp. 83-84).

Cícero deixa claro, no excerto acima citado, a sua preocupação com a vida feliz. Perante essa pluralidade de temas, tanto o menosprezo da morte (*contemnenda morte*), quanto a tolerância à dor (*tolerando dolore*), assim o alívio do sofrimento (*aegritudine lenienda*), como o de outras perturbações do espírito (*reliquis animi perturbationibus*) e também a relação da virtude com a vida feliz possuem algo em comum: são “coisas absolutamente necessárias para viver com felicidade”.

Mesmo questionando a existência de uma unidade e coerência interna na obra, Michel, e posteriormente Levy se junta a ele, identifica uma ordem nas *Tusculanas*. Para Michel, ao expor estas questões, Cícero não segue uma ordem lógica, mas uma ordem psicológica, se ocupando primeiro do medo da morte e da dor, que são as paixões primordiais, para depois tratar das perturbações que se acumulam ao longo da vida:

Para Michel, o que conferiria unidade às *Tusculanas* seria a preocupação que Cícero mostra por extirpar a aflição e as perturbações da alma, único modo de conduzir a alma para a serenidade e a felicidade. Mas, para conseguir seu propósito, o Arpinate não segue uma ordem lógica, mas psicológica, como pensa o professor Michel, por isso, se ocupa, em primeiro lugar, das paixões primordiais que afetam os seres humanos, o medo da morte e da dor, para tratar depois desse acúmulo de preocupações da alma que inquietam, fazem enlouquecer e escravizam o homem (GONZÁLEZ, 2005, p. 84)³⁹.

³⁸ No livro I, Cícero abarca o problema da morte. Da mesma maneira, discute as mais diversas concepções sobre o que seja a morte na tentativa de encontrar a concepção mais verossímil em relação ao tema e, dessa forma extinguir um medo comum a grande parte da humanidade: o medo da morte.

³⁹ Tradução nossa. “Para Michel lo que conferiria unidad a las *Tusculanas* es la preocupación que muestra Cicerón por extirpar la aflicción y las perturbaciones anímicas, único modo de conducir al alma hacia la

Assim, entende-se que, mesmo que as *Discussões Tusculanas* não possuam uma ordem lógica, o seu livro II, aqui estudado, compõe de maneira elementar a obra, uma vez que a dor física se faz presente em todos os seres humanos enquanto paixão primordial e que entender o que seja a dor, a sua origem e as prescrições para suportá-la deve integrar os exercícios, tanto físicos quanto psicológicos, para a formação do cidadão virtuoso.

1.2 Filosofia helenística

A primeira distinção que se deve fazer é entre “cultura helênica” e “cultura helenística”. Tanto “helênico” quanto “helenismo” possuem sua raiz em “Hélade” que, de acordo com Assumpção, de maneira geral, designa o conjunto das *poleis* gregas na época clássica, que possuíam uma matriz cultural, com valores, costumes e modos de vida semelhantes, cujos habitantes se identificavam enquanto “helenos” (ASSUMPÇÃO, 2011, p. 167). A “cultura helênica” diz respeito a esse período clássico da Hélade, entre os séculos VI a.C. e IV a.C., quando a democracia ateniense estava em seu ápice: havia uma economia comercial urbana, a moeda era usada em larga escala, existiam as *poleis* econômica e politicamente estruturadas.

A “cultura helenística”, por outro lado, surge com a ruína da pólis grega, que se inicia com o domínio de Felipe II, rei da Macedônia, sobre a cultura helênica, levada adiante por seu filho, Alexandre (356 - 323 a.C.), que, entre 334 e 323 a.C. realizou uma expedição para o oriente seguida de várias conquistas territoriais, proporcionando um intercâmbio entre a cultura helênica e as culturas orientais com fins cosmopolitas (REALE, 2011, V, pp. 5 e 10).

A expedição de Alexandre teve grande influência para a formação da cultura helenística, ou helenismo, formando novos centros de cultura, como Pérgamo, Rode e Alexandria. A cidade de Alexandria, com uma localização geográfica que permitia a confluência de três continentes, torna-se o baricentro da cultura, ofuscando a própria Atenas (REALE, 2011, V, p. 10). Entretanto, a morte alcança Alexandre com apenas 32 anos, impedindo-o de prosseguir com o seu projeto de monarquia universal. Formam-se, assim, quatro novos reinos monárquicos, a saber, no Egito, na Síria, na Macedônia e em Pérgamo,

serenidade y la felicidad. Mas, para conseguir su propósito, el Arpinate no sigue um orden lógico, sino psicológico, como piensa el profesor Michel, por eso se ocupa en primer lugar de las pasiones primordiales que afectan a los seres humanos, el miedo a la muerte y el dolor, para tratar después de ese cúmulo de perturbaciones anímicas que intranquilizan, hacen enloquecer y esclavizan al hombre”.

cujos monarcas concentravam poder ilimitado e cuja organicidade era instável, o que torna cada vez mais distante a relação entre o homem e o Estado e, por isso, as possibilidades de participação e liberdade políticas existentes nas *poleis* gregas (REALE, 2011, V, p. 10).

A morte de Alexandre deu início a um período na história da filosofia que duraria cerca de oito séculos: o período helenístico. Este período se estende por séculos de grandes transformações. Primeiramente, no âmbito econômico-político (se inicia com a ruína da pólis grega, atravessa o ápice e a ruína da república romana, estende-se durante todo o Império Romano e encontra o seu fim com estruturação do modo de produção feudal). O período helenístico não se refere somente aos sistemas gregos epicurista, estoicista e ceticista, mas houve também a retomada dos sistemas gregos clássicos de Platão e Aristóteles, além de uma fase romana, onde Cícero se localiza:

No caso da história da filosofia, fala-se em período helenístico para designar os três grandes sistemas filosóficos predominantes nessa época: ceticismo, epicurismo e estoicismo. Todavia, aqui, alguns reparos precisam ser feitos. Em primeiro lugar, um reparo cronológico. De fato, embora os três grandes sistemas possam ser datados a partir da morte de Alexandre, sua elaboração prossegue após o fim da república romana, estendendo-se durante todo o Império Romano, portanto, até o século V d.C. Essa alteração cronológica permite inserir entre as filosofias helenísticas um sistema tardio, do século III d.C., o neoplatonismo. Em segundo, um reparo de conteúdo. Com efeito, além dos três grandes sistemas filosóficos predominantes e do neoplatonismo, deve ser incluída no Helenismo filosófico também a filosofia peripatética, isto é, a continuação da filosofia aristotélica, prosseguida com Teofrasto e seu discípulo, Estratão. Além disso, é preciso considerar que os sistemas helenísticos possuem uma fase romana, havendo escritos filosóficos não em grego, mas em latim, como os de Cícero, Sêneca, Lucrécio e Marco Aurélio, para mencionar os mais conhecidos (CHAUI, p. 14).

1.2.1 O helenismo antigo

As transformações do mundo antigo ocidental ocorridas a partir da expedição de Alexandre ao oriente proporcionou uma mudança na concepção que o homem possui de si mesmo. No helenismo antigo, o homem não mais se identificava enquanto um ser que compunha de maneira orgânica e funcional uma estrutura social, concebendo a sua própria existência em conjunto com os outros, isto é, não mais se identificava como cidadão de uma sociedade, mas apenas como um súdito, que em nada participava ou contribuía para a estrutura social a qual pertencia. Reale cita Bignone: “A educação cívica do mundo clássico formava cidadãos; a cultura a partir da era de Alexandre forjou indivíduos” (REALE, 2011, V, p. 7).

Essa nova estruturação do mundo antigo produziu uma filosofia cuja ética aparece desvinculada da política. Apenas aparece, mas, como vimos, foram justamente as mudanças políticas que geraram essa nova abordagem ética. Uma coisa é dizer que a ética está desvinculada da política, outra coisa é dizer que a política não é tema da filosofia, o que ocorre majoritariamente. Majoritariamente, pois Crísipo, de acordo com Laêrtios “sustenta que o sábio participará da vida política, se nada o impedir, pois assim ele conterà a deficiência e propagará a excelência” (LAÊRTIOS, VII, 121, p. 209). Além disso, Zenão escreveu uma obra de nome *República* e Crísipo escreveu uma de nome *Do Governo*, obras, como sabemos, perdidas, mas que Laêrtios conservou trechos que nos mostram dois de seus temas. Um diz respeito à forma das relações afetivas, cuja proposta é a livre escolha de parceiros por parte das mulheres, pois “amaríamos, assim, todas as crianças com igual amor paternal e teria fim o ciúme resultante do adultério” (LAÊRTIOS, VII, 131, p. 211). Outra em relação à estrutura política da sociedade, baseada em uma constituição política mista a partir da combinação de democracia, monarquia e aristocracia (LAÊRTIOS, VII, 131, p. 211).

Neste contexto, fortalece-se uma atitude de desinteresse, e até de aversão, em relação ao Estado, refletida na ética, que classifica o Estado e assuntos políticos em geral como coisas moralmente 'neutras' ou, quando proporciona preocupações e perturbações, negativas (REALE, 2011, V, p. 6). Com a dissolução das cidades-Estados, a identificação do homem enquanto cidadão de uma sociedade se enfraquece drasticamente perante a noção cosmopolita⁴⁰ do homem aventureiro em busca de sua própria fortuna, cidadão não de uma cidade-Estado, mas do mundo, o mundo todo era uma Cidade. Reale cita Bignone:

O aventureiro em busca de fortuna é um tipo literário que os novos poetas, como Menandro, Teócrito, Eronda, captam na realidade e retratam com singular vivacidade e simpatia. As novas monarquias da Ásia e do Egito – com o seu fascínio de rápidas fortunas, de fabulosas riquezas, oferecendo a ocasião para qualquer audácia singular, para qualquer laboriosos engenho -, a facilidade das viagens e das relações comerciais com o Oriente até então conhecido chama a si os mais variados espíritos, oferecem-lhes momentâneas pátrias mutáveis, onde se adensa uma multidão que tem por deuses supremos o renome, o dinheiro ou a aventura. Cada um vale, não mais como membro da cidade onde nasceu, com a qual deve dividir a sorte, a grandeza, a desventura, mas na medida do valor do seu engenho, do gênio íntimo do seu espírito. *O homem agora parece tudo: único artífice do seu valor e do*

⁴⁰ O cosmopolitismo começa a germinar no século IV com o próprio Sócrates, como relata Cícero: “Na verdade, quando pediram a Sócrates que dissesse de que país era, declarou: ‘Cosmopolita’. Considerava-se, portanto, habitante e cidadão do mundo inteiro” (Tusc. V, 108, p. 485) [*Socrates quidem cum rogaretur, cuiatem se esse diceret, ‘mundanum’ inquit; totius enim mundi se incolam e civem arbitrabitur*]; e também com as escolas socráticas menores (cinismo, cirenaísmo e megarismo), principalmente com o cinismo. Relata Laêrtios que Diógenes, o cão, “Interrogado sobre a sua pátria, respondeu: ‘Sou um cidadão do mundo’” (LAÊRTIOS, VI, 63, p. 168).

seu destino, senhor de si mesmo (REALE, 2011, V, p. 8).

Se por um lado a nova estrutura política do mundo antigo enfraqueceu a noção de cidadão fortalecendo a de indivíduo, por outro, a noção de que o povo grego era superior aos povos estrangeiros, estes identificados como bárbaros, se enfraquece, uma vez que o mundo antigo tornou-se uma única cidade. Além disso, também se enfraquece a hierarquia da divisão das funções sociais: o escravo, a mulher, o sábio etc. Estas noções se transfiguram, alcançar a sabedoria não mais se restringe a poucos, inclusive mulheres e escravos também podem se tornar sábias e sábios (REALE, 2011, V, pp. 9, 10).

Assim, no século IV a.C., início do que hoje chamamos de “período helenístico”, formaram-se três escolas helenísticas, hoje definidas como “helenismo antigo”: o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo. As próximas páginas serão reservadas para a exposição das noções gerais das escolas de Epicuro e Zenão, uma vez que Cícero, no livro II das *Discussões Tusculanas*, dialoga principalmente com essas duas escolas.

a) O Jardim de Epicuro

De acordo com Lorencini e Carratore, Epicuro nasceu na ilha grega de Samos, em 341 a.C., onde passou sua infância e juventude. Iniciou seus estudos de filosofia tomando lições dos 14 aos 18 anos com o filósofo platônico Pânfilo. Aos 18 anos se desloca para Atenas para cumprir com os dois anos de treinamento militar obrigatório e estabelece contato com importantes filósofos, como Teofrasto, sucessor de Aristóteles no Liceu e Xenócrates, diretor da Academia. Em 322 a.C., juntamente com sua família, é expulso de Samos (o sucessor de Alexandre expulsa todos os colonos atenienses de Samos) e se instalam em Cólofon, na costa asiática. Em Teos, perto de Cólofon, Epicuro toma lições com o atomista Nausífanos. Tenta fundar uma escola em Mitilene, mas foi impedido pelos aristotélicos. Muda-se para Lâmpsaco e, apesar do atrito com os platônicos, consegue fundar uma escola. Em 306 volta para Atenas e funda o famoso “Jardim de Epicuro” (LORENCINI, CARRATORE, 2002, pp. 5-9).

Cronologicamente, a primeira escola do período helenístico a ser fundada foi o Jardim, de Epicuro, por volta de 307/306 a.C., em Atenas. O nome “Jardim” faz referência à estrutura da escola, uma casa com um amplo jardim, e este era utilizado para cultivar hortaliças que eram consumidas pelos integrantes da escola. Nas palavras de Lorencini e Carratore:

No ano 306, Epicuro regressa finalmente a Atenas, onde adquire uma ampla casa logo acrescida de um grande jardim, para o fim exclusivo de instalar aquela que viria a ser a sua célebre escola ateniense, muito logo conhecida como “O Jardim de Epicuro”. Enquanto na casa habitavam os mestres, ou seja, além do próprio Epicuro, também os antigos discípulos, Hermarco e Metrodoro, entre os mais ilustres, no amplo jardim, acampados em barracas e cultivando hortalças, instalavam-se os novos discípulos vindos das mais distantes regiões (LORENCINI, CARRATORE, 2002, pp. 8, 9).

Naquele momento, Atenas ainda era a capital da cultura Hélade, apesar de suas escolas tradicionais, a Academia e o Perípatos, já estarem em crise. Epicuro retoma Demócrito e expressa uma aversão às noções imateriais, suprassensíveis e transcendentais defendidas por Platão.

A aversão pelo platonismo nasceu em Epicuro, provavelmente, já no tempo da sua primeira passagem por Atenas, por ocasião do *efebado*, talvez até mesmo antes, quando, na nativa Samos, ouviu as lições do platônico Pânfilo. Epicuro não podia concordar com Platão em nenhuma das dimensões nas quais ele moveu: na dimensão metafísica e gnosiológica, apoiada sobre o imaterial; na dimensão místico-religioso-teológica, toda centrada no suprassensível e no transcendente; na dimensão política, que idealizava a velha polis e os seus valores, e que a história estava destruindo inexoravelmente (REALE, 2011, V, pp. 142-143).

Estas noções platônicas também estão presentes em Aristóteles e também foram negadas por Epicuro. Entretanto, Reale observa que Epicuro dialoga com a fase platônica de Aristóteles, pois teve acesso às obras exotéricas deste, produzidas na época em que o estagirita era discípulo da Academia e que refletia um modo de pensar platônico.

As obras de escola de Aristóteles, as esotéricas, se não foram inteiramente desconhecidas para Epicuro, todavia não incidiram a fundo sobre o nosso filósofo, a despeito do que busquem demonstrar alguns estudiosos. É com o Aristóteles platônico, em todo caso, que Epicuro trava suas polêmicas mais vigorosas e radicais (REALE, 2011, V, p. 143).

Contrário a Platão, que afirma que o verdadeiro conhecimento não se dá através dos sentidos, mas através do raciocínio, pois o verdadeiro ser das coisas não está nelas mesmas, mas em uma causa metaempírica, Epicuro afirma que é justamente a sensação que possui o critério de verdade, como afirma Diôgenes Laértios (200 d.C. -250 d.C.), historiador e biógrafo grego, “No *Cânon*, Epícurus afirma que os critérios da verdade são as sensações [...]” (LAËRTIOS, X, 31, p. 289). Para fundamentar esse materialismo, Epicuro retorna aos pré-socráticos atomistas e eleáticos, reelaborando a noção de *physis*. Utiliza-se dos atomistas para fundamentar a física, definindo a realidade como sendo um composto de corpúsculos indivisíveis e acrescentando a noção de *clínamen*, e dos eleáticos para fundamentar sua lógica,

fundada no paradigma: o ser é, o não-ser não é, e *tertium non datur*, isto é, não existe intermediários nem entre os contraditórios nem entre os contrários.

Os textos de Epicuro que nos chegaram até hoje consistem em quarenta “Máximas Capitais”, oitenta e uma “Sentenças Vaticanas”, encontradas em 1888 por Karl Wotke num manuscrito da biblioteca do Vaticano, dentre as quais treze são reproduções das “Máximas Capitais”, conservadas por Diôgenes de Laêrtios, e três cartas, a saber, *Epístola a Heródoto*, cujo assunto é a física, *Epístola a Pítocles*, com assuntos meteorológicos e astronômicos e a *Epístola a Meneceu*, com a exposição de como deve ser a vida humana. Para além destes, que possuem conteúdos de sua doutrina, há também o seu testamento e uma última carta escrita a Idomeneu, um de seus discípulos.

b) O Pórtico de Zenão

Zenão (333/332 – 262 a.C.) nasceu em Cítio, cidade grega na Ilha de Chipre e desde criança teve contato com as escolas socráticas a partir de livros que seu pai, Mnaseas, comerciante, levava de Atenas para Chipre. Aos 22 anos transferiu-se para Atenas, onde fundaria sua escola. Por não ser cidadão ateniense, não tinha o direito de adquirir um edifício. Por isso, lecionava em um Pórtico (em grego: *Stoá*). Nas palavras de Laêrtios:

Zênon costumava dar as suas lições passeando de um lado para outro na Colunata Pintada (*Poikile Stoá*), também chama Colunata de Peisiânax, mas que recebeu o seu nome por causa das pinturas de Polígnotos [...]. Lá, então, os cidadão vinham ouvir Zênon, e por isso passaram a ser chamados estóicos; assim também foram chamados seu seguidores, que a princípio tinham o nome de zenonianos, como afirma Epícuro nas *Epístolas* (LAÊRTIOS, VII, 5, p. 182).

Os estudiosos dividem escola do Pórtico em três períodos. A primeira fase (também nomeada de *antigo Pórtico*), final do século IV – III a.C., período em que o conteúdo filosófico desta escola foi desenvolvido e sistematizado, tendo Zenão, Cleanto e Crísipo como seus representantes. A segunda fase (também nomeada de *médio Pórtico*), nos séculos II e I a.C., com influências ecléticas, tendo como representantes Panécio e Posidônio. A terceira fase (também nomeada de *novo Pórtico* ou *Pórtico romano*), nos I e II d.C., com teor religioso e moral, tendo como representantes Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. Diferentemente da escola Epicuro, a escola de Zenão aceitava que os dogmas de seu fundador fossem questionados, revisados e repensados. Foi justamente o que ocorreu ao longo de seus mais de cinco séculos de existência. Assim, as segunda e terceira fases do Pórtico possuem

algumas mudanças em seus conteúdos.

Além do contato com as escolas socráticas, Zenão também foi discípulo dos filósofos platônicos Xenócrates e Pólemon. Entretanto, assim como Epicuro, nega a “segunda navegação” platônica, isto é, a existência de seres de natureza imaterial, suprassensível, negando não só a transcendência platônica, mas também a ontologia aristotélica. Portanto, tudo o que existe possui uma natureza corpórea e material, inclusive a alma, deus, a inteligência, a ciência e as virtudes.

Para fundamentar seu materialismo, Zenão, assim como Epicuro, também recorre à filosofia pré-socrática, mas, diferentemente deste, retoma a escola jônica, principalmente a noção heraclitiana de *physis* como “fogo sempre vivo”, reformulando-a a fim de fundamentar as questões de sua época.

De acordo com Reale, o Pórtico, assim como Epicuro, aceita a tripartição da filosofia estabelecida pela Academia: lógica, física, ética. Além disso, os estoicos, de acordo com Laêrtios, estabelecem algumas analogias não só para ilustrar cada uma destas partes, mas também para expor qual a função de cada uma e de que maneira elas se relacionam entre si. A ética é colocada em uma posição privilegiada perante a lógica e a física, estas, entretanto, se ligam de maneira imprescindível àquela. Laêrtios nos relata essa divisão e suas ilustrações:

Os estoicos dividem a filosofia em três partes: física, ética e lógica. [...] (40) Os estóicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física. Ou a comparam ainda a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética, e o solo ou as árvores são a física. Ou comparam-na a uma cidade bem amuralhada e racionalmente administrada. E nenhuma parte é separada das outras, como dizem alguns estóicos, mas ao contrário todas estão estreitamente unidas entre si (LAËRTIOS, VII, 39-40, p. 190).

Reale, fundamentado em Pohlenz, expõe uma especificidade dos estoicos em relação a esta tripartição da filosofia. Zenão recorre ao fogo heraclitiano, definindo-o como *lógos*, para construir sua concepção materialista de mundo. Entretanto, o *lógos* estoico reina no cosmo e no homem, enquanto razão pensante e cognoscente e como princípio formativo de tudo, fundamentando não só a verdade do cosmo, mas a sua constituição e ainda o fim, isto é, como ele deve ser. Nas palavras de Reale:

Mas os estóicos, à diferença das outras escolas que admitiram a tripartição da filosofia (e à diferença dos próprios epicuristas, os quais, além da tripartição, admitiram a subordinação hierárquica proposta pelos estoicos), souberam indicar, de maneira original, no princípio do *lógos*, o fundamento que solidamente liga as três partes. O *lógos* é *princípio de verdade* na lógica, é *princípio criador* do cosmo na

física, é *princípio normativo* na ética (REALE, 2011, VI, p. 17).

Laêrtios nos relata que Zenão escreveu dezenove obras⁴¹. Entretanto, como nos informa Reale (2011, VI, p. 5), todas as suas obras foram perdidas, restando apenas fragmentos tanto de Zenão, como de seus discípulos (por exemplo, Aristo, Apolófanes, Hérilo, Dionísio de Heracleia, Perseu, Cleanto, Sfero), que foram recolhidos e sistematizados por Hans von Arnim na obra *Stoicorum Veterum Fragmenta*, em quatro volumes.

1.2.2 O helenismo romano

No mundo antigo ocidental, o contato entre as civilizações grega e romana era presente desde a época em que Roma se estruturava em um regime político de reinado, desde o estabelecimento de cidades gregas no sul da Itália no século VIII a.C, de acordo com Morford (2003, p.2). Além das histórias simbólicas elucidando as interações entre gregos e romanos, como a de Numa Pompílio (753 – 673 a.C.), segundo rei de Roma, que consultou Pitágoras, exposta por Cícero (Tusc. IV, 3, p. 305), existem vestígios que propiciam informações mais concretas deste contato. Morford, também baseado em Cícero, afirma que Pitágoras vivia em Roma na época em que esta foi estruturada enquanto república: “Cícero [...] pontua que Pitágoras estava vivendo na Itália no tempo da fundação da república romana (tradicionalmente datada em 509 a.C.), e ele conjectura que as doutrinas Pitagóricas se espalharam na Itália nesta época” (MORFORD, 2003, p. 2)⁴². Similar informação se encontra nas *Discussões Tuscultas*:

A doutrina de Pitágoras, porém, ainda que se difundisse por toda parte, parece-me que criou raízes nesta comunidade; e isso tanto é possível por hipótese como é indicado por alguns vestígios. Pois, quem é que pensa, quando a Grécia florescia na Itália em cidades muito grandes e poderosas, naquela Grécia que foi chamada “grande”, e com isso estava em primeiro lugar o nome do próprio Pitágoras e depois apenas o dos pitagóricos, que os ouvidos de nossos homens teriam estado fechados aos doutíssimos ensinamentos deles? (Tusc. IV, 2, p. 303)⁴³.

⁴¹ LAËRTIOS, VII, 4, pp. 181, 182. “Além da *República*, Zênon escreveu as seguintes obras: *da Vida segundo a Natureza*; *Do Impulso*; ou *Da Natureza Humana*; *Das Emoções*; *Do Dever*; *Da Lei*; *Da Educação Helênica*; *Da Visão*; *Do Universo*; *Dos Sinais*; *Questões Pitagóricas*; *Dos Universais*; *Das Espécies de Estilo*; *Problemas Homéricos*; em cinco livros; *Da Leitura da Poesia*. Existem dele também uma *Arte Retórica*; *Soluções e Refutações*, em dois livros; *Recordações de Crates*; *Ética*.

⁴² Tradução nossa. “Cicero [...] points out that Pythagoras was living in Italy at the time of the foundation of the Roman republic (traditionally dated to 509 BCE), and he conjectures that Pythagorean doctrines spread through Italy at that time”.

⁴³ *Pythagorae autem doctrina cum longe lateque flueret, permanavisse mihi videtur in hanc civitatem, idque cum coniectura probabile est, tum quibusdam etiam bestigiis indicatur. Quis enim est qui putet, cum floreret in Italia Graecia potentissimis et maximis urbibus, e aquae magna dicta est, in isque primum ipsius Pythagorae, deinde*

No que diz respeito a figuras que foram consideradas filósofos romanos, Morford, citando Cícero, afirma que este não identifica outros filósofos antes de Lélcio e Cipião: “Mas Cícero continua a dizer que não consegue nomear um único filósofo romano ‘antes da época de Lélcio e Cipião [Emiliano]’, isto é, as décadas após 155 a.C.” (MORFORD, 2003, p. 2)⁴⁴ Além disso, também afirma que, apesar dessa imagem idealizada destas duas personagens romanas, é possível dizer que Lélcio seja o primeiro filósofo romano.

Morford faz alusão à coleção *Philosophia Togata*, realizada por estudiosos de Oxford, que é um estudo da roupagem que os romanos deram à filosofia grega, investigando a interação mútua entre a filosofia e a vida romana (MORFORD, 2003, p. 1). O período identificado como *Philosophia Togata* se inicia após a famosa embaixada de 155 a.C., quando Atenas enviou alguns embaixadores para intervir em uma disputa com Oropos. Essa embaixada era composta dos principais filósofos das três principais escolas de filosofia atenienses, a saber, Carnéades, dirigente da Academia, Diógenes da Babilônia, dirigente do Pórtico, e Critolau, dirigente do Perípatos. Nenhum representante do Jardim foi enviado devido à doutrina dessa mesma escola de não envolvimento em assuntos políticos (MORFORD, 2003, p. 13).

No que diz respeito à estruturação da república romana, Monteagudo (2002, p. 54), fundamentado no historiador grego Políbio (200 – 118 a.C.), afirma que depois da Terceira Guerra Púnica, com a destruição de Cartago, em 146 a.C., Roma obteve uma supremacia política e militar no Mediterrâneo e isto foi possível graças à sua forma de governo, denominada por ele como mista, que pegava as vantagens e evitava as desvantagens tanto da monarquia, quanto da aristocracia e também da democracia. Com uma *res publica* bem estruturada, ainda que com problemas internos, a noção de homem no helenismo romano não é a mesma que no helenismo grego. Assim como o conteúdo da filosofia helenística grega está relacionada com a nova estruturação do mundo grego antigo, entendemos que a recepção romana das filosofias helenísticas gregas está relacionada com a estrutura a qual a república romana se encontrava, assim como as modificações que ocorrem da primeira para a segunda fase do Pórtico, pois esta se desenvolve neste período de supremacia política e militar de Roma e sofre influências desta cultura romana.

postea Pythagoreorum tantum nomen esset, nostrorum hominum ad eorum doctissimas voces aures clausas fuisse?

⁴⁴ Tradução nossa. “But Cicero goes on to say that he cannot name a single Roman philosopher ‘before the time of Laelius and Scipio [Aemilianus]’, that is, the decades after 155 BCE”.

Em uma reflexão sobre a obra *De Republica*, de Cícero, Osuna⁴⁵ afirma que, para o Arpinate, o homem é um ser social e, portanto, o bem não se localiza em um âmbito egoísta, mas em um âmbito social de bem comum humano, relacionado com a política (OSUNA, 2012, p. 24). Assim também, a própria noção de virtude possui um teor social e é concebida como a capacidade de realizar o bem comum (OSUNA, 2012, p. 29). Tais concepções ciceronianas possuem características do modelo político da tradição platônica e aristotélica (OSUNA, 2012, p. 27).

De maneira geral, Epicuro não foi bem recebido na República romana devido à apatia de sua doutrina em questões públicas, por outro, os filósofos gregos do médio estoicismo Panécio e Posidônio tiveram grande importância para a filosofia romana, uma vez que ajustaram a rígida doutrina estoica e, desde então, surge uma filosofia distintamente romana voltada para a ética, principalmente enquanto dever dos líderes romanos em relação ao estado e aos deuses (MORFORD, 2003, p. 4).

⁴⁵ CÍCERO. *Acadêmicas*. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho; adenda de Esmeralda Osuna – Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2012.

2. EXPOSIÇÃO DO LIVRO II

Este capítulo tem como objetivo expor e analisar as teses e argumentações a respeito da dor física, trabalhadas por Cícero no livro II das *Discussões Tusculanas*, tentando identificar a quais concepções ele adere e, desta forma, qual seria sua própria concepção acerca do tema. Este capítulo está organicamente vinculado ao capítulo anterior, uma vez que para entender mais profundamente o pensamento expresso pelo filósofo romano, não se pode perder de vista o período da história da filosofia em que esse pensamento se insere e, ainda, o sujeito histórico que o expressa.

Previamente, deve-se observar que o termo originário utilizado por Cícero ao longo de todo o livro II é *dolor*, que pode significar tanto dor física quanto dor moral, podendo também ser traduzido como “sofrimento”, “aflição”, “pesar”, “pena”, “desgosto”, “tormento”, de acordo com o dicionário latim-português da Porto Editora. Bassetto traduz *dolor* como *dor* e, mesmo o tradutor não especificando que é uma dor física, percebe-se, no decorrer da exposição, que é justamente sobre a dor física que Cícero discute, não só no que diz respeito às suas origens físicas e psicológicas (fraqueza da alma), mas também às suas prescrições tanto a partir do corpo como a partir da alma.

Faz-se necessária outra observação de tradução, agora no que diz respeito à tradução do termo *animus*. O dicionário latim-português da Porto Editora traduz *animus* como “princípio distinto do corpo, sede de atividade dos seres vivos”, como primeira tradução, e oferece tanto “espírito” como “alma” como segunda tradução. Ao longo do livro II, Bassetto traduz o substantivo *animus* como *espírito*. As traduções em espanhol, em francês, em italiano e em inglês apresentam o termo latino *animus* com palavras equivalentes à palavra *alma* em português. González traduz como *alma*, Humbert como *âme*, Clerici como *anima* e King como *soul*. Não cabe aqui fazer uma análise semântica do termo latino, mas vale observar que preferimos a tradução das outras editoras e, sempre que Cícero se estiver se referindo à *animus*, nós usaremos *alma*, mesmo que nas citações de Bassetto apareça *espírito*.

Como sabemos, é característico deste filósofo recorrer à história da filosofia para expor e contrapor diferentes concepções acerca do tema tratado, a fim de analisá-las criticamente na tentativa de conseguir perceber quais delas mais se aproximam da verdade. Inicialmente, Cícero expõe três concepções. A primeira é que a dor é um mal supremo, a qual

identifica com Aristipo⁴⁶ e Epicuro. A outra é que o bem supremo é não sentir dor, a qual identifica com Jerônimo, o ródio. A terceira é que a dor é um mal, mas há coisas piores, a qual identifica a outros pensadores. Zenão, Aristão, o peripatético, e Pirro, o cético, estão fora desta definição da dor enquanto mal, seja supremo ou não.

Desse modo, em primeiro lugar, falarei da fraqueza de espírito de muitos e das várias disciplinas dos filósofos. O primeiro deles, tanto pela autoridade como pela antiguidade, o socrático Aristipo não hesitou em afirmar que a dor é o mal supremo. Em seguida, Epicuro se mostrou bastante acessível a essa afirmação fraca e feminil. Depois dele, Jerônimo, o ródio, declarou que o bem supremo é não ter dor; calculou tão grande mal na dor. Outros, além de Zenão, Aristão e Pirro⁴⁷, pensaram quase do mesmo modo, como agora tu, que realmente é aquele mal, mas outras coisas ainda piores (Tusc. II, 15, p. 159)⁴⁸.

Ao longo do livro, Cícero estabelece um diálogo primeiro com Epicuro e depois com Zenão, voltando duas vezes a Epicuro. Não reflete diretamente acerca da tese de Jerônimo, provavelmente porque a julga como muito próxima à tese de Epicuro. Percebe-se isso devido ao comentário feito logo após a exposição da concepção de Jerônimo: “calculou tão grande mal na dor”. Ora, dizer que o bem supremo é não ter dor é dizer que a dor é um grande mal.

Desta forma, neste livro ele dialoga com Epicuro e com Zenão e, por isso, o capítulo é dividido em duas partes, a saber, *Diálogo com Epicuro* e *Diálogo com Zenão*. A análise desses diálogos não é feita de maneira totalmente linear, sendo necessários alguns saltos e retornos para sintetizá-los.

É importante já observar que as concepções de Epicuro e Zenão expostas por Cícero nem sempre são precisas. Assim, algumas teses são expostas entre aspas⁴⁹, como se fossem uma citação direta, mas a fonte dessa citação, que pode ser tanto um livro quanto um discurso público, em alguns casos é desconhecida, sendo o próprio Cícero, algumas vezes, a única fonte daquela citação. Além disso, existem as teses expostas sem aspas, nas quais o teor da interpretação pessoal se eleva, e, assim como as outras, em alguns casos a fonte também é desconhecida. Existem pesquisadores, de acordo com González, a *Quellenforschung*, que há

⁴⁶ De acordo com King, trata-se de Aristipo de Cirene, fundador da denominada escola cirenaica.

⁴⁷ Bassetto traduz o advérbio *praeter* como *além de*. Eis outras traduções: González: *con la excepción*; Humbert: *à l'exception*; Clerici: *salvo*; King: *with the exception*. Em um tradução livre: *com exceção*. Desta forma, o que Cícero nos diz aqui é que outros, com exceção de Zenão, Aristão e Pirro pensaram que a dor é um mal, mas não supremo.

⁴⁸ *Primum igitur de imbecillitate multorum et de variis disciplinis philosophorum loquar. Quorum princeps et auctoritate et antiquitate, Socraticus Aristippus, non dubitavit summum malum dolorem dicere. Deinde ad hanc enervatam muliebremque sententiam satis docilem se Epicurus praeiuit. Hunc post Rhodius Hieronymus dolore vacare summum bonum dixit; tantum in dolore duxit mali. Ceteri praeter Zenonem, Aristonem, Pyrrhonem idem fere, quod modo tu, malum illud quidem, sed alia peiora.*

⁴⁹ As aspas aparecem nas edições críticas.

muito tentam, com resultados, algumas vezes, não muito bem sucedidos, rastrear as fontes ciceronianas:

Não pretendemos aqui rastrear em cada linha do texto ciceroniano que opinião, que doutrina ou que frase de qualquer filósofo grego Cícero transmite com maior ou menor fidelidade e exatidão, porque isso é o que vem fazendo a *Quellenforschung* desde tempos imemoriais, com um empenho e uma tenacidade louváveis, embora, no caso das *Tusculanas*, como assinala Carlos Lévy, o resultado seja <<particularmente decepcionante>> (GONZÁLEZ, 2005, p. 60)⁵⁰.

Tal problemática está vinculada à questão da tradução discutida em *Tradução e originalidade*, no capítulo 1⁵¹ desta dissertação, e, uma vez que Cícero traduz a filosofia grega como *orator*, esta dificuldade aparece. No entanto, o objetivo deste capítulo é expor e conhecer o “Epicuro de Cícero” e o “Zenão de Cícero”, isto é, as concepções filosóficas acerca do tema que Cícero concretiza na imagem de Epicuro e de Zenão, mostrando como cada uma foi utilizada para a reflexão acerca da dor.

2.1 Diálogo com Epicuro

O primeiro ciclo de discussão se inicia quando o interlocutor de Cícero profere a seguinte afirmação: “Considero a dor o maior de todos os males” (Tusc. II, 14, p. 157)⁵², tese que causa um impacto inicial e é imediatamente refutada por Cícero com a seguinte pergunta: “Talvez tão má quanto a desonra?” (Tusc. II, 14, p. 157)⁵³. Perante tal pergunta, o próprio interlocutor reconhece a sua precipitação e recua diante à sua tese.

Já neste momento inicial, o filósofo romano expõe algumas de suas concepções. Primeiramente, a dor não é um mal supremo porque há males maiores do que a dor, pois nada, nem a dor, é pior que a desonra, o escândalo e a baixeza. Entretanto, não nega que a dor seja um mal, mas que, apesar disso, ela não deve ser recusada, ao contrário, deve ser desejada, aceita e bem recebida. Nas palavras de Cícero:

Pois o que é menos digno do que qualquer coisa te parecer pior que a desonra, o escândalo e a baixeza? Para que fujas disso, qual dor deve ser não só não recusada,

⁵⁰ Tradução nossa. “No pretendemos aquí rastrear en cada línea del texto ciceroniano qué opinión, qué doctrina o qué frase de cualquier filósofo griego nos está transmitiendo Cicerón con mayor o menor fidelidad y exactitud, porque eso es lo que viene haciendo la *Quellenforschung* desde tiempo inmemorial, con un empeño y una tenacidad encomiables, aunque, en el caso de las *Tusculanas*, como señala Carlos Lévy, el resultado sea <<particularmente decepcionante>>”.

⁵¹ Cf. pp. 25-28.

⁵² *Dolorem existimo maximum malorum omnium.*

⁵³ *Etiámne malus quam dedecus?*

mas também e muito mais desejada, aceita e bem recebida? Assim julgo sem objeção. Porque não sendo certamente o mal supremo, sem dúvida é um mal (Tusc. II, 14, p.157)⁵⁴.

Assim, a dor é um mal, mas não supremo, pois nada é pior do que a desonra. Além disso, mesmo sendo um mal, a dor deve ser bem recebida para que se evite a desonra. Daqui para frente, Cícero desenvolve as argumentações desta concepção inicial. Para isso, evoca Epicuro, que possui a mesma tese que o seu interlocutor apresentou inicialmente e, na simulação de um diálogo direto com o filósofo grego, expõe de maneira mais detalhada a refutação da tese de que a dor é o mal supremo. Em um primeiro momento, o objetivo é fazer uma avaliação moral da dor: seria ela um mal? Se sim, seria o mal supremo? Ou seria a dor um bem? Nesta reflexão, compara a dor com outros valores, como a honra e a desonra, assim como a relação da dor com as noções de sabedoria e felicidade, e analisa, tomando como recurso personagens da literatura e da história, em que circunstâncias sente-se dor e o que cada uma dessas circunstâncias de dor proporciona a quem a sente durante e após o momento de senti-la. Em um segundo momento, utilizando-se dos mesmos recursos, expõe a prescrição de Epicuro para lidar com a dor, dialoga com ela e, refutando-a, propõe a sua própria prescrição.

2.1.1 *Conceituação da dor*

O diálogo com Epicuro se inicia, na verdade, com um de seus adeptos⁵⁵, Metrodoro, que identifica a felicidade àquele que possui e sempre possuiu o corpo bem constituído (Tusc. II, 17, p. 161). Cícero reconhece essa concepção também em Epicuro, que, além disso, ainda afirma que o sábio, mesmo sentindo extrema dor, não se preocuparia e até, pelo contrário, se deleitaria com ela. O Arpinate supõe que em uma situação de extrema dor, como no touro de Fálaris⁵⁶, por exemplo, Epicuro não só não se incomodaria, mas também se deleitaria com tal situação: “[...] mas para Epicuro, homem seco e duro, isso não é suficiente; se estivesse no

⁵⁴ *Quid enim minus est dignum, quam tibi peius quicquam videri dedecore, flagitio, turpitudine? Quae ut effudias, quis est non modo recusandus, sed non ultro adpetendus, subeundus, excipiendus dolor? Ita prorsus existimo. Quare ne sit sane summum malum dolor, malum certe est.*

⁵⁵ De acordo com Lorencini e Carratore, foi na escola que Epicuro instalou em Lâmpsaco onde conseguiu seus adeptos mais ilustres, a saber, Hermarco, Colotes, Metrodoro, Pítocles e Heródoto (LORENCINI E CARRATORE, 2002, p. 8).

⁵⁶ Fálaris (570-554 a.C.) foi um tirano de Agrigento, cidade da Sicília. Um de seus métodos de execução era prender a vítima dentro de um touro de bronze e acender uma fogueira embaixo. O fogo esquentava o bronze e este queimava a vítima que estava em seu interior. Revoltados contra o tirano, os habitantes de Agrigento lhe aplicaram a mesma pena.

touro de Fálaris, diria: 'Tanto é agradável que não me preocupo com isso!' Até agradável? Ou é pouco, caso seja 'não doloroso?'" (Tusc. II, 17, p. 161)⁵⁷.

Desta forma, o sábio, no esforço de manter o seu corpo bem constituído para que a felicidade seja mantida, perante a dor, se esta é um mal supremo, não poderia se incomodar e, para além disso, poderia até identificar aquela dor com o prazer.

O primeiro incômodo de Cícero com esta tese epicurista é a afirmação de que o sábio é aquele cujo corpo não só está, mas sempre esteve bem constituído. Em contrapartida, questiona a possibilidade da concepção de Metrodoro e Epicuro se realizar para qualquer ser humano: "De fato, Metrodoro considera perfeitamente feliz aquele cujo corpo seja bem constituído e assim tiver sido sempre considerado. Quem é, porém, esse, que possa ser assim considerado?" (Tusc. II, 17, p. 161)⁵⁸. E ainda, falando sobre o ato de sentir dor: "E existe alguém a quem não possa acontecer? Desse modo acontece que ninguém possa ser inteiramente feliz" (Tusc. II, 16, p. 159)⁵⁹.

Cícero se mostra bastante realista e afirma que ninguém pode manter ao longo da vida de maneira invariável a boa constituição do corpo e, portanto, a noção de sabedoria e de felicidade epicurista se mostra humanamente inalcançável. Com os questionamentos supracitados, Cícero parece querer se distanciar desta tese para encontrar algo que seja mais palpável. A defesa do Arpinate é que mesmo sendo atingido por dores, que, além de ser algo miserável, é também algo inevitável a qualquer humano, ainda assim é possível ser feliz. Se a dor enquanto mal supremo é algo incompatível com a vida inteiramente sábia e, portanto, feliz, então o erro está no julgamento moral da dor, e não no julgamento sobre capacidade humana de se alcançar a sabedoria.

O segundo incômodo de Cícero com esta tese epicurista é o fato de se esperar do sábio uma atitude de deleite em situações de dor, pois seja qual for o grau de dor, esta, de forma alguma, poderia afetar a boa constituição física do sábio. Para Cícero, esta afirmação epicurista é digna de "provocar o riso" (Tusc. II, 17, p. 161). Ora, ao ser ou queimado ou torturado ou submetido a dores extremas, quem conseguiria conceber isto de maneira prazerosa e até deleitar-se? Cícero, portanto, afirma que a sabedoria não possui tamanha força contra a dor (Tusc. II, 18, p. 161) e rejeita também esta tese em busca de algo mais tangível.

⁵⁷ [...] *sed Epicuro, homini áspero et duro, non est hoc satis; in Phalaridis tauro si erit, dicet: <<Quam suave est, quam hoc non curo!>> Suave etiam? An parum est, <<non amarum>>?*

⁵⁸ *Metrodorus quidem perfecte eum beatum putat, cui corpus bene constitutum sit et exploratum ita semper fore. Quis autem est iste, cui id exploratum possit esse?*

⁵⁹ *et quis est, cui non possit? Ita fit ut omnino nemo esse possit beatus.*

Na continuação do diálogo, no parágrafo 28, a reflexão se volta para a relação entre a dor e alguns valores morais, por exemplo a desonra. Cícero expõe Epicuro como representante da tese de que uma dor, mesmo que pequena, é um mal maior do que a desonra máxima, uma vez que a desonra, por si só, não é algo mau, a não ser que seja acompanhada de alguma dor. Inconformado com essa concepção, achando-a de extrema desonra, questiona que tipo de dor é essa à qual Epicuro afirma ser o supremo mal.

Pergunta isso da mesma forma a Epicuro; dirá ele que uma dor pequena é um mal maior que a máxima desonra; pois, não haveria nada de mau na própria desonra, a não ser que as dores venham em seguida. Contudo, que espécie de dor acompanha a Epicuro, uma vez que afirma precisamente isso, que a dor é o mal supremo? Pelo que não espero de um filósofo nenhuma desonra maior (Tusc. II, 28, p. 173)⁶⁰.

Desta forma, a desonra, assim como todas as outras atitudes às quais um ser humano se sujeita para evitar as dores, como a covardia etc., não possuem em si, nesta concepção de Epicuro, um valor moral. Admitindo como premissa que a dor é o mal supremo, é somente em relação a esta que a valoração moral de condutas pautadas pelas características acima ocorre. Por exemplo, se uma conduta dita como desonrosa faz com que se evite uma dor, mesmo em casos extremos em que a desonra seria máxima e a dor seria mínima, então tal atitude é moralmente aceitável, pois não há nada de mal na própria desonra.

Não só o conceito de dor, mas também a própria noção de honra estão aqui em análise. De maneira geral, o problema moral que se discute é se qualquer conduta é justificável para se evitar qualquer tipo de dor. Ao discutir isto, sabemos que Cícero está preocupado com a conduta do sujeito enquanto cidadão e, assim, também diz respeito às consequências práticas de um sujeito, em suas práticas políticas e sociais, evitar a dor a todo custo.

Nesta reflexão sobre a relação da dor com a desonra, o Arpinate apresenta dois argumentos que tornam insustentável a tese de que a dor é o mal supremo. Primeiro porque existem homenagens, o louvor e a honra que só são alcançadas a partir da dor corporal. Segundo porque é considerado mísero aquele que se submete a uma baixa para não ser atingido pela dor. Nas palavras de Cícero:

Quem tiver persuadido a si mesmo de que a dor é o mal supremo, a esse como poderão ser grandes as homenagens o louvor e a honra, uma vez que queira alcançá-los com dor corporal? Além disso, quem não suportou aquela ignomínia, aquela baixa, para fugir da dor, se resolveu que isso é o mal supremo? (Tusc. II, 16, p.

⁶⁰ *Roga hoc idem Epicurum; maius dicet esse malum mediocrem dolorem quam maximum dedecus; in ipso enim dedecore mali nihil esse, nisi sequantur dolores. Quis igitur Epicurum sequitur dolor, cum hoc ipsum dicit, summum malum esse dolorem? quo dedecus maius a philosopho nullum expecto.*

159)⁶¹.

A honra, assim como as homenagens e o louvor, pressupõe o envolvimento de mais de um indivíduo. Essas ações só existem se houver um ser humano que seja homenageado por outros, isto é, só existe no âmbito social. Por isso, o primeiro argumento de Cícero contra a tese de que a dor é o mal supremo é que, se grandes homenagens, louvores e honras são alcançados com a dor corporal, esta não pode ser o mal supremo, uma vez que se verifica que suas consequências políticas e sociais podem ser dignas de grande admiração por parte dos concidadãos caso o ato que causa dor corporal contribuir para a construção e conservação da sociedade.

O segundo argumento se baseia no fato de que Cícero não consegue desvincular a desonra, a baixeza e a ingomínia de um valor moral negativo, isto é, a desonra é sempre um mal, e um mal supremo, como foi concebido no início (Tusc. II, 14, p. 157). Nesta concepção de Epicuro de que a desonra não é um mal em si, este julgamento é feito apenas em relação à dor que o próprio indivíduo sente. Cícero, concebendo o ser humano enquanto cidadão, se nega a admitir uma ação individual sem o cálculo das consequências políticas e sociais da mesma e, por isso, concebe que a desonra é algo mísero e tem um valor moral negativo.

Em suma, Cícero rejeita esta noção de sabedoria e felicidade de Epicuro, que identifica o sábio àquele que possui e sempre possuiu o corpo bem constituído, pois a julga intangível. Rejeita também o desdobramento desta tese, a de que, para manter a boa constituição do corpo, o sábio deve deleitar-se com a dor, mesmo que esta seja extrema, caso não consiga evitá-la. Rejeita, ainda, a tese de que a dor é o mal supremo, primeiro porque existem males maiores, como exemplo a desonra; segundo porque, a partir da dor física, alcançam-se muitos benefícios, por exemplo a honra.

Com a apresentação destas teses de Epicuro, não só as questionou, mas iniciou a formulação de sua própria concepção, que até então identifica a dor como um mal, pois é “áspera, difícil, odienta e contra a natureza” (Tusc. II, 17, p. 161), o que torna impossível uma reação de deleite perante situações dolorosas, e concebe que o mal supremo não é a dor, mas a desonra. A formulação da concepção ciceroniana continua nas prescrições de resistência à dor apresentadas por Cícero e nos exemplos de poesias épicas por ele utilizados.

⁶¹ *Quod huic officium, quae laus, quod decus erit tanti, quod adipisci cum dolore corporis velit, qui dolorem summum malum sibi esse persuaserit? quam porro quis ignominiam, quam turpitudinem non pertulerit, ut effugiat dolorem, si id summum malum esse decreverit?*

2.1.2 Prescrições de resistência à dor

No parágrafo 44, Cícero apresenta a prescrição de Epicuro de resistência à dor, que reside, basicamente, na ação de desdenhar (*neglego*⁶²) qualquer tipo de dor, seja ela suprema ou não, seja ela constante ou não; desde já, Cícero demonstra certa inconformidade e resistência em aderir tal concepção:

Diz: “Desdenha a dor.” Quem diz isso? O mesmo que afirma ser a dor o mal supremo. Com algum esforço, muito constante. Ouçamos: “Se a dor é suprema, é preciso que seja breve” – diz ele. “Essas mesmas afirmações devem ser repetidas para mim!” – pois não entendo suficientemente bem o que dizes ser supremo e o que, breve. “Supremo é aquilo a que nada é superior, é breve, a que nada é mais breve. Menosprezo a magnitude da dor, da qual a brevidade do tempo me vingará, quase antes que ela chegue.” Mas acaso a dor para ele é tão grande quanto para Filotectes? “Bem me parece que é evidentemente grande, mas certamente não suprema; pois nada dói a não ser o pé; podem doer os olhos, podem doer a cabeça, o tronco, os pulmões, tudo pode. Mesmo assim, fica longe da dor suprema. Portanto,” diz ele, “a dor persistente tem mais de alegria do que de incômodo” (Tusc. II, 44, p. 191)⁶³.

Assim, nesta concepção de Epicuro, se a dor é suprema é preciso que seja breve: ou é breve porque ela culmina com a morte, e esta, em absoluto não é um mal, pois todo o bem e todo o mal está ligado às sensações⁶⁴, ou é breve porque a única outra opção para essa dor suprema que não a morte é a sua suavização. Junto a essa concepção, vincula-se a seguinte prescrição. O sábio, perante a dor suprema, por exemplo a dor sentida no interior do touro de Fálaris, deve desdenhá-la. Se a dor for suprema, então ela deve ser breve. Portanto, há a possibilidade, e o sábio possui esse poder, de desdenhar a dor suprema, pois ela não dura por muito tempo. Neste pequeno intervalo de tempo em que a dor suprema for desdenhada, o sábio manterá a sua boa constituição do corpo, assim como a sua sabedoria e felicidade, pois com a força do desdém, aquela suprema e breve dor não o desviará. Por outro lado, a dor que não é breve, isto é, aquela dor que é persistente, como uma dor de cabeça, não possui tamanha força para retirar do sábio, uma vez que ele a desdenha, a sua boa constituição do corpo e,

⁶² Segundo o dicionário latim-português da Porto Editora: *neglego*, *is*, *ere*, *lexi*, *lectum* {*nec*, *legere*} v.tr. 1. Negligenciar, não fazer caso de, desprezar.

⁶³ <<Neglege>>, inquit, <<dolorem>>. Quis hoc dicit? Idem qui dolorem summum malum. Vix satis constanter. Audiamus. <<Si summus dolor est>>, inquit, <<necesse est brevem esse>>. <<Iteradum eadem ista mihi!>> non enim satis intellego quid summum dicas esse, quid breve. <<Summum, quo nihil sit superius, breve, quo nihil brevius. Contemno magnitudinem doloris, a qua me brevis temporis vindicabit ante paene quam venerit>>. Sed si est tantus dolor quantus Philoctetae? <<Bene plane magnus mihi quidem videtur, sed tamen non summus; nihil enim dolet nisi pes; possunt oculi, potest caput latera, pulmones, possunt omnia. Longe igitur abest a summo dolore. Ergo, inquit, dolor diuturnus habet laetitiae plus quam molestiae>>.

⁶⁴ Acostuma-te à ideia de que a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo o mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações (Cart. Men. 2002, p. 27).

portanto, a sua sabedoria e felicidade. Mesmo sendo tangido por uma dor persistente, por ser persistente não é suprema e, portanto, com o uso do desdém, ela não é um grande incômodo. Em suma, esta identificação da dor com o prazer se dá na medida em que a dor, seja suprema seja média ou pequena, não consegue impedir que o sábio por ela tangido mantenha sua sabedoria e felicidade.

Cícero julga esta concepção inconcebível e afirma, inclusive, que se sente ridicularizado por ela (Tusc. II, 45, p. 191). Primeiramente, questiona a imprecisão dos termos “supremo” e “breve”. Esta afirmação de Epicuro de que “supremo” é aquilo a que nada é superior e “breve” aquilo a que nada é mais breve carece de delimitações de medida tanto da magnitude quanto da duração:

O homem sagaz, porém, nunca delimita a medida nem da magnitude nem da duração, para que saiba o que afirma ser “supremo” na dor e o que seja “breve” no tempo (Tusc. II, 45, p. 191)⁶⁵.

Perante esta imprecisão, Cícero questiona a noção de “dor suprema”. Primeiro, é possível atribuir a uma dor a qualidade de suprema mesmo que haja uma dor um pouco maior ou um pouco menor. Além disso, discorda da tese de que a dor suprema não contínua é breve, sendo possível, portanto, que uma dor suprema não seja breve. Cita como exemplo a podagra, inflamação na articulação (também conhecida como gota), que causa dores muito grandes e duradouras:

Eu não digo que a dor suprema (mas digo “suprema”, ainda que haja outra dez átomos maior) não contínua é breve e posso nomear muitos homens bons, que durante muitos anos foram atormentados pelas dores máximas da gota (Tusc. II, 45, p. 191)⁶⁶.

A partir desse exemplo refuta o argumento da duração e da intensidade da dor que fundamenta a prescrição do uso do desdém para lidar com situações dolorosas. A dor aparece em diversas situações, em diversas intensidades e durações. Cícero não consegue conceber que simplesmente o desdém pode lidar com todas as possíveis circunstâncias de dor e fazer com que mesmo as mais intensas dores sejam recebidas de maneira agradável.

Para demonstrar o quão absurda é esta prescrição, recorre àqueles que afirmam que a dor não é um mal (tese estoica, mas não os cita diretamente). Estes, mesmo negando a

⁶⁵ *Sed homo catus numquam terminat nec magnitudinis nec diuturnitatis modum, ut sciam quid summum dicat in dolore, quid breve in tempore.*

⁶⁶ *Ego summum dolorem (<<summum>> autem dico, etiamsi decem atomis est maior aliis) non continuo esse dico brevem multosque possum bonos viros nominare, qui complures annos doloribus podagrae crucientur maximis.*

identificação entre dor e mal, não afirmam que ela seja agradável. Ao contrário, a identificam como algo áspero, difícil, odioso e contra a natureza:

Por outro lado, os mesmos que negam que a dor é um mal, não costumam dizer que é agradável a qualquer um ser torturado; afirmam ser áspera, difícil, odiosa e contra a natureza, mas mesmo assim não um mal (Tusc. II, 17, p. 161)⁶⁷.

Assim, se a dor é o mal supremo, como pode, ao mesmo tempo, ser identificada a algo agradável ou ao prazer? Como é possível simplesmente desdenhá-la? Cícero conclui que não se deve procurar em Epicuro remédios para a dor (Tusc. II, 45, p. 191). Perante a rejeição do desdém enquanto prescrição, propõe o uso da coragem para lidar com situações dolorosas, sem a necessidade de se alegrar ou se deleitar com a dor: “[...]Que seja corajoso em aguentar, é o suficiente para o ofício; que ainda se deleite, não exijo” (Tusc. II, 17, p. 161)⁶⁸.

Do parágrafo 19 ao 25, Cícero se utiliza de personagens da literatura, em especial das poesias épicas, para finalizar o primeiro ciclo de argumentação. O primeiro personagem citado é Filoctetes, rei dos málios, habilidoso arqueiro e amigo de Hércules. Em sua profunda agonia provocada pelo efeito do veneno de uma cobra em seu corpo, esgoelava para que alguém o empurrasse do alto de um rochedo para acabar com aquele ferimento que lentamente consumia seu sopro da vida. Para Cícero, é péssima essa situação provocada pela dor física. O segundo exemplo é Hércules, da peça *As Traquínias*, de Sófocles. Cita o trecho em que Hércules se lembra de suas vitórias contra tantos monstros, como o leão de Nemeia, a Hidra Excetra de Lerna, a fera (javali) de Erimanto, no momento em que padece envenenado pelo manto que sua esposa lhe deu, ganhado pelo centauro que o próprio Hércules matara com uma flecha contendo o veneno da Hidra, e pede para que o pai dos deuses lhe lance um raio para acabar instantaneamente com o martírio daquela dor que a cada momento torna-se mais intensa. Para Cícero, é impossível desprezar (*contemnere*⁶⁹) a dor, uma vez que esta pode fazer com que uma pessoa sofra de maneira intolerável. Por último, cita Prometeu, da peça de Ésquilo, que, depois de roubar o fogo para dividí-lo com os seres que criara, os homens, é preso no Cáucaso e condenado eternamente a ter o seu fígado comido por uma águia que, empanturrada, se afasta em tempo preciso para que seu fígado se recupere para ser lesado novamente no dia seguinte. Vivendo perenemente esses flagelos angustiantes, deseja a morte

⁶⁷ *At id quidem illi ipsi, qui dolorem malum esse negant, non solent dicere cuiquam suave esse cruciari; asperum, difficile, odiosum, contra naturam dicunt nec tamen malum.*

⁶⁸ *[...] Sit fortis in perferendo, officio satis est; ut laetetur etiam, non postulo. Tristis enim res est sine dubio, aspera, amara, inimica naturae, ad patiendum tolerandumque difficilis.*

⁶⁹ Segundo o dicionário latim-português da Porto Editora: *contemno*, is, ere, tempesi, temptum {cum, temno} v.tr. considerar desprezível, desprezar, menosprezar, não fazer caso de.

para cessar de vez com este mal. Cícero identifica em Prometeu um estado de alma (*adfectum*) mísero e conclui que a dor é um mal.

Desta forma, a situação de dor física proporciona uma péssima situação a quem a sente, má ao ponto de fazer com que Filoctetes urrasse para ser empurrado para um abismo, pondo fim à sua profunda agonia causada pela dor do envenenamento de uma cobra. A sabedoria, segundo Cícero, não alcança tamanha força que consiga proporcionar ao sábio uma reação de desprezo perante a dor, uma vez que esta faz com que uma pessoa sofra de maneira intolerável, tal qual o padecimento de Hércules pelo manto envenenado. O sábio, portanto, precisa se munir de coragem para lidar com tamanha asquerosidade quando se encontra em uma situação de dor, que, para Cícero, é, sem dúvida, um mal, por causar tamanha miséria de alma forçando Prometeu a desejar a morte para que não seja eternamente comido vivo por uma águia.

Ao final deste ciclo de argumentações fundamentadas na literatura, percebemos que a concepção de Cícero se desenvolve. Como já foi visto, a dor proporciona uma péssima situação, o que pode ser tomado como pressuposto da qualificação já anteriormente feita de que a dor é áspera, amarga etc. Além disso, revigora a refutação da tese do uso do desdém⁷⁰ para lidar com a dor, assim como a valoração moral da dor, reafirmando que ela é um mal.

Os parágrafos 26 e 27, que antecedem o fecho do primeiro ciclo de argumentações, possuem informações complementares, relacionadas ao julgamento dirigido aos poetas em relação ao seu valor social e à sua importância para a estruturação de um estilo textual apto a investigar e alcançar, em textos de temas filosóficos, o que há de mais próximo à verdade. No parágrafo 26, quando questionado pelo seu interlocutor acerca das fontes das citações das poesias das quais se utiliza⁷¹ - “nesse ínterim, de onde são esses versos? Pois não os

⁷⁰ Vale observar que Cícero utiliza dois verbos diferentes quando reflete acerca da prescrição contra a dor: *contemno* e *neglego*. O primeiro é utilizado no parágrafo 22, na descrição da reação de Hércules perante a dor para fundamentar a tese de que é impossível desprezar (*contemno*) a dor. O segundo, utilizado no parágrafo 44, aparece em uma citação direta de Epicuro sobre a prescrição contra a dor, que afirma que devemos desdenhá-la (*neglego*). Mesmo sendo verbos diferentes, a noção que Cícero está questionando é a de que, perante uma dor, seja ela suprema ou não, o sábio deve fazer o uso do desdém para manter a sua boa constituição física, assim como a sua sabedoria e felicidade.

⁷¹ Esta questão já foi tratada no capítulo 1, em *Tradução e originalidade*, e, portanto, não será aqui explorada. Contudo, vale observar que Cícero responde a essa pergunta de maneira geral, afirmando que se utiliza de poetas romanos e, quando necessário, faz traduções gregas: “Por isso, depois de me ter apaixonado por essa apresentação, por assim dizer envelhecida, com certeza utilizo-me cuidadosamente de nossos poetas; mas se em alguma ocasião eles não subsidiaram, traduzi então muitas obras dos gregos, para que a composição latina não fique sem qualquer ornamento neste tipo de discussão” (Tusc. II, 26, p. 171). [*Itaque postquam adamavi hanc quae senilem declamationem, studiose equidem utor nostris poetis; sed sicubi illi defecerunt, verti enim multa de Graecis, ne quo ornamento in hoc genere disputationis careret Latina oratio*].

reconheço” (Tusc. II, 26, p.171)⁷² - , Cícero afirma que conheceu, assim como seu interlocutor, esse tipo de exposição, com a introdução de versos no discurso, nas escolas dos filósofos, em Atenas, e logo faz sua crítica, afirmando que os que a utilizavam, como exemplo Dionísio, o estoico, e Filão, não possuíam eloquência e nem elegância. Em nada adianta, portanto, simplesmente introduzir versos no discurso, pois é preciso bem escolher estes versos, utilizando-os de maneira correta:

Percebias então que, embora ninguém fosse a tal ponto eloquente, mesmo assim por eles eram introduzidos versos no discurso. E muitos de fato o foram por Dionísio, o estóico. Tu o dizes lealmente. Mas esse o fez como que recitados, sem escolha e sem nenhuma elegância; Filão inseria o próprio ritmo, os poemas escolhidos também pela autoridade (Tusc. II, 26, p. 171)⁷³.

Cícero, como já sabemos, muito valoriza o recurso da poesia, se bem utilizados, para a estruturação de textos com um tema em disputa. Entretanto, o próprio Arpinate não identifica nem nos poetas nem no conteúdo de seus escritos a virtude. Ao contrário, afirma que estes possuem uma vida ociosa e indisciplinada e, devido aos seus lamentos, amolecem a coragem dos homens e enfraquecem as forças da virtude:

Vês, porém, o que os poetas apresentam do mal? Com lamentos seduzem homens muito corajosos, amolecem nossos espíritos, em seguida são tão doces que não só são lidos, mas também são decorados. Desse modo, porque também os poetas abraçam a má disciplina doméstica e a vida ociosa e aprazível, suprimem todas as forças da virtude (Tusc. II, 27, p. 173)⁷⁴.

Se por um lado Cícero julga viciosos os poetas, assim como o conteúdo de seus escritos, por outro, mesmo tendo este julgamento, não assume uma postura igual a de Platão, por exemplo, que, ao propor um modelo de Estado bem constituído, exclui os poetas, pois em nada contribuiriam para os costumes daquela estrutura social por ele proposta: “Nessas circunstâncias, esses são justamente excluídos por Platão daquela comunidade, que ele imaginou, quando exigia excelentes costumes e uma ótima situação do Estado” (Tusc. II, 27, p. 173)⁷⁵. Ao contrário, sempre preocupado com a construção e conservação da república, reconhece a importância da cultura grega no processo de ensino dos romanos (e, portanto, os

⁷² *Interea, unde isti versus? Non enim adgnosco.*

⁷³ *Animadvertebas igitur, etsi tam nemo erat admodum copiosus, verum tamen versus ab eis admisceri orationi. Ac multos quidem a Dionysio Stoico. Probe dicis. Sed is quase dictata, nullo dilectu, nulla elegantia, Philo et proprium numerum et lecta poemata et loco adiungebat.*

⁷⁴ *Sed videsne, poetae quid mali adferant? Lamentantes inducunt fortissimos viros, molliunt animos nostros, ita sunt deinde dulces, ut non legantur modo, sed etiam ediscantur. Sic ad malam domesticam disciplinam vitamque umbratilem et delicatam cum accesserunt etiam poetae, nervos omnes virtutis elidunt.*

⁷⁵ *Recte igitur a Platone eiiciuntur ex ea civitate quam finxit ille, cum optimos mores et optimum rei publicae statum exquireret.*

admite na formação de seus concidadãos, inclusive na formação filosófica) e que, por fim, eles não devem ser motivo de causar em nós irritação, mas sim alguns filósofos que afirmam que a dor é o mal supremo, referindo-se claramente a Epicuro.

Mas nós, pelo contrário, ensinados pela Grécia, naturalmente, tanto lemos como aprendemos a fundo essas coisas desde a infância e as consideramos cultura e conhecimento digno de uma pessoa livre. XII 28. Mas por que nos irritamos com os poetas? Existem filósofos, mestres da virtude, que afirmam ser a dor o mal supremo (Tusc. II, 27-28, p. 173)⁷⁶.

Conclui-se aqui o primeiro ciclo de argumentação, que toma como recurso os poetas, que, mesmo não sendo nem portadores nem incentivadores da virtude, compõem de maneira elementar a argumentação que delimita conceitualmente a dor como um mal, pois, sendo áspera e amarga, quem a vive se encontra em um estado mísero. Entretanto, a desonra é o mal supremo, e não a dor, conteúdo da concepção exposta de Epicuro e a concepção inicialmente apresentada pelo interlocutor, que reavalia sua tese inicial, a nega posteriormente e entra em consenso com Cícero. Mesmo sendo um mal, o sábio não pode simplesmente desdenhá-la, prescrição exposta de Epicuro, porque não se consegue simplesmente desdenhar algo tão asqueroso e, por isso, a coragem é o que deve ser utilizado no enfrentamento da dor, o que torna possível alcançar várias honras e evitar o mal supremo, a desonra.

Tendo sido exposta a sua concepção acerca da dor, Cícero anseia por mais detalhes na prescrições de resistência a ela. Afirma que mais importante do que a reflexão sobre se a dor é um mal ou não, é compreender o quanto é necessário resistir a ela e de que modo isso pode ser feito.

Contudo, mesmo isso, caso sustentas e compreendas o quanto é preciso resistir à dor; nem se deve tanto questionar se a dor é um mal, quanto deve o espírito ser fortalecido para suportar a dor (Tusc. II, 28, p. 173)⁷⁷.

2.2 Diálogo com Zenão

O segundo ciclo de discussão se inicia no parágrafo 29, onde Cícero expõe a concepção estoica, estabelecendo um diálogo com Zenão. Mesmo tendo, no parágrafo anterior, chamado a atenção para a importância maior de buscar prescrições ao invés de uma

⁷⁶ *At vero nos, docti scilicet a Graecia, haec a pueritia et legimus et ediscimus, hanc eruditionem liberalem et doctrinam putamus. XII 28. Sed quid poetis irascimur? Virtutis magistri, philosophi inventi sunt, qui summum malum dolorem dicerent.*

⁷⁷ *Hoc ipsum enim si tenebis, intelleges quam sit obsistendum dolori; nec tam quaerendum est dolor malumne sit, quam firmandus animus ad dolorem ferendum.*

conceituação acerca da dor, neste parágrafo, na primeira evocação direta aos estoicos, ainda tenta entender conceitualmente a noção de dor, fazendo a crítica conceitual também a Zenão, para depois retomar a busca de prescrições para se resistir à dor. Antes da exposição das argumentações desta parte, faz-se necessária uma observação no que diz respeito à delimitação precisa de com quem Cícero dialoga quando se refere aos estoicos.

Na exposição inicial das teses a serem analisadas (§15), Cícero identifica uma delas a Zenão, o estoico. No momento em que retoma esta tese para analisá-la (§29), Cícero a atribui aos estoicos, mas, logo em seguida, faz uma pergunta retórica a Zenão. Em seguida, se refere mais uma vez aos estoicos (§42) e mais duas vezes a Zenão (§60). Por fim, se refere uma vez a Posidônio (§61). Sabemos que no século I a.C., a segunda fase do estoicismo não só estava em vigor, mas também que o próprio Cícero tomou lições diretamente com Posidônio, um de seus representantes. Sabemos também que, diferente do Jardim, o Pórtico sofreu alterações nos seus quase sete séculos de existência e que, inclusive, existem diferenças substanciais entre o antigo e o médio Pórtico. Apesar das diferenças, no que diz respeito à noção de “mal”, é o próprio Cícero, neste segundo livro desta obra, o doxógrafo que nos informa que tanto no antigo quanto no médio Pórtico, como nós hoje os chamamos, a mesma concepção é mantida. Posidônio faz uma reavaliação da concepção estoica de “intermediários”, entretanto, é mantido o princípio estoico elementar de que o verdadeiro bem é o bem moral e de que a dor física não é o verdadeiro mal (REALE, 2011, VI, p.126). Após fazer esta observação, Reale cita o parágrafo 61 do livro II das *Discussões Tusculanas* para fundamentá-la. Quando Cícero se refere a Posidônio, atribui a ele a mesma tese que atribuiu a Zenão e, portanto, quando ele se refere aos estoicos, é a mesma tese que está em análise, seja a que Zenão defendeu no século IV a.C., seja a que Posidônio defendeu contemporaneamente ao Arpinate.

2.2.1 *Conceituação da dor*

No início do diálogo com Zenão (§29), Cícero apresenta algumas ideias estoicas: a dor não é um mal; “nada existe de mal a não ser o que é desonesto e vicioso”; “a dor é desagradável, contra a natureza, dificilmente suportável, triste e dura”; “a dor deve ser repelida”. O primeiro incômodo de Cícero com a concepção estoica diz respeito à insuficiência dos raciocínios estoicos, com certo abuso de termos, pois se utilizam de vários para tratar de um único conceito, o que torna o entendimento sobre a dor algo obscuro,

chegando ao ponto de parecer apenas uma palavra, e não algo físico. Cícero assim critica:

Os estoicos concluem pequenos argumentos, pelos quais a dor não seja um mal, como se se tratasse de palavra não de coisa. Por que me iludes, Zenão? [...] (XIII) 30. Existe uma quantidade de termos, relativamente àquilo que, com uma única palavra, chamamos o mal, que se poderia dizer de outros tantos modos. [...] não estás mentindo; mas não era necessário que o presunçoso ocultasse a coisa com palavras (Tusc. II, 29-30, p. 175)⁷⁸.

Não se sentindo contemplado com a definição estoica, uma vez que esta parece ser uma arbitrariedade, Cícero, com o intuito de finalizar a discussão acerca dos termos, propõe uma tese que se apresenta com um teor físico (material), relacionando as noções morais de “bem” e “mal” não a outras noções morais de “honesto” e “vergonhoso”, mas aos impulsos físicos da própria natureza de “rejeição” e “aceitação”:

“Enquanto nada é bom, a não ser o que é honesto, nada é mau senão o que é vergonhoso”, de fato isso é escolher, não ensinar. O melhor e o mais verdadeiro é isto: Tudo o que a natureza rejeitar está entre os males, tudo o que aceitar está entre as coisas boas (Tusc. II, 30, p. 175)⁷⁹.

Aceitando a delimitação conceitual que identifica os males como aquilo que a natureza rejeita e os bens como aquilo que a natureza admite, o Arpinate, finalmente, retoma a parte prática da filosofia para discutir mais detalhadamente acerca das prescrições de resistência à dor.

No diálogo com Epicuro, ocorre uma discussão sobre o conceito de dor e Cícero finaliza este ciclo argumentativo afirmando que a dor é um mal. Cícero, contudo, manifesta a insuficiência da discussão conceitual para a orientação de ações práticas para superar o medo da dor e alcançar a sabedoria. Sendo assim, tanto aquela concepção epicurista de que a dor é o mal supremo quanto a concepção que ele alcança a partir da crítica desta de que a dor é um mal, mas não supremo, não é eficaz para lidar com a dor. Tanto valoriza o valor prático da filosofia enquanto mestra da vida, e não apenas como uma ostentação do conhecimento, que neste momento do texto, não só abdica da discussão conceitual, como também abraça uma tese contrária àquela por ele inicialmente defendida, qual seja, a tese estoica de que a dor não é um mal e que, portanto, não há diferença entre o sofrer e o não sofrer, provavelmente em uma tentativa de efetivar esta concepção para si mesmo seja para eliminar a dor seja para não

⁷⁸ *Concludunt ratiunculas Stoici, cur non sit malum; quae de verbo, non de re laboretur. Quid me decipis, Zeno? [...] XIII [30] Haec est copia verborum, quod omnes uno verbo malum appellamus, id tot modis posse dicere. [...] nec mentiris; sed re succumbere non oportebat verbis gloriantem.*

⁷⁹ *“Dum nihil bonum, nisi quod honestum, nihil malum, nisi quod turpe” – optare hoc quidem est, non docere. Illud et melius et verius, omnia quae natura aspernetur, in malis esse, quae adsciscat, in bonis.*

se incomodar com ela.

Sei que a dor não é uma maldade; desiste de me ensinar isso; ensina o seguinte: Sofra eu ou não sofra, não faz nenhuma diferença. [...] Tu a defines para mim, não eliminas a dor, quando dizes que ela é desagradável, contra a natureza, que mal possa ser suportada e tolerada (Tusc. II, 29-30, p. 175)⁸⁰.

A partir de então, tendo como pressuposto de que a dor não é um mal, direciona o diálogo para os meios para se eliminar a dor.

2.2.2 Prescrições de resistência à dor

a) Resistência a partir das virtudes

A primeira maneira apresentada de se resistir à dor é a partir das virtudes, prescrição cujo prelúdio se localiza no diálogo com Epicuro e será agora melhor desenvolvida. Cícero se propõe a tratar da virtude e julga que os estoicos a conceberam de modo correto. A virtude se identifica com a honra, a desonra mantém o seu estatuto de mal supremo e a dor não só não é um mal, mas agora é identificada como absolutamente nada, ou seja, a dor não possui um valor moral e se identifica com os bens do corpo e da sorte (*fortuna*):

Isto posto e eliminada a discussão dos termos, só se destaca de fato aquilo que esses admitem de modo correto, o que denominamos honesto, reto e honroso, o que da mesma forma por vezes entendemos sob o nome de virtude, de modo que tudo o mais, que é considerado bens do corpo e da felicidade⁸¹, pareça muito pequeno e sem importância, nem sequer algum mal, mesmo que tudo esteja reunido num só lugar, deve ser comparado com o mal da desonra. 31. Porque, como concedeste no começo, se a desonra é pior que a dor, a dor é absolutamente nada (Tusc. II, 30-31, pp. 175, 177)⁸².

⁸⁰ *Scio dolorem non esse nequitiam; desine id me docere; hoc doce doleam necne doleam, nihil interesse. [...] Definis tu mihi, non tollis dolorem, cum dicis asperum, contra naturam vix quod ferri tolerarique possit.*

⁸¹ Bassetto traduz a oração *quae bona corporis et fortuna putantur* como *que é considerado bens do corpo e da felicidade*. Faz-se necessária uma observação do termo *fortuna*. No dicionário latim-português da Porto Editora, *fortuna*, -ae {fors}, possui como primeira tradução *sorte*, seja ela boa ou má, ou *destino*, e, como segunda opção *boa sorte e felicidade*. Eis outras traduções: González: *que se consideran bienes del cuerpo y de la fortuna*; Humbert: *que nous considérons par ailleurs comme les biens du corps et de la fortune*; Clerici: *cioè i cosiddetti beni del corpo e della fortuna*. King: *which are held to be goods of body and fortune* (grifo nosso). Ambas traduzem utilizando-se de uma palavra vernácula parecida com a palavra da língua de origem. Em português também é possível fazer isso, o que resulta na seguinte tradução: *que é considerado bens do corpo e da fortuna*. *Fortuna* no sentido de “sorte”, ligado ao adjetivo *bona*, isto é, os “bens da sorte”.

⁸² *Hoc posito et verborum concertatione sublata tantum tamen excellit illud, quod recte amplexantur isti, quod honestum, quod rectum, quod decorum appellamus, quod idem interdum virtutis nomine ampleximur, ut omnia praeterea, quae bona corporis et fortunae putantur, perexigua et minuta videantur, ne malum quidem ullum nec si in unum locum collata omnia sint, cum turpitudinis malo comparanda. [31] Quare si, ut initio concessisti, turpitudine peius est quam dolor, nihil est plane dolor.*

Após estabelecer estas delimitações, o Arpinate afirma a existência de quatro virtudes e discorre sobre elas:

Acaso queres que haja prudência, sem a qual nenhuma virtude pode sequer ser entendida? O que então? Ela consentirá que faças alguma coisa sem que nada aproveites e te esforces em vão, por ventura a temperança permitirá que faças algo sem moderação, por acaso a justiça empreendida poderia ser cultivada por um homem que, por causa da violência da dor, proclama, trai os confidentes e abandona muitas obrigações? 32. Quê? De que maneira responderás à coragem e a seus acompanhantes, à grandeza de espírito, à seriedade, à paciência e ao menosprezo das coisas humanas? (Tusc. II, 31-32, p. 177)⁸³.

Assim, cada uma das quatro virtudes, a saber, a prudência, a temperança, a justiça e a coragem, proporcionam o reto agir, no agir considerado honroso. A prudência faz com que todos os esforços sejam proveitosos, a temperança garante a ação com moderação, a justiça garante a lealdade e o compromisso e a coragem provê paciência (*patientia*) para realizar todas as ações necessárias. Todas essas virtudes são pensadas no âmbito político. O cidadão virtuoso e, portanto, honroso, não trai os seus companheiros, não abandona suas obrigações, age com moderação, seriedade e paciência (*patientia*).

Cícero concebe que as virtudes possuem uma interdependência, uma ligação orgânica, por isso, a ação virtuosa possui, ao mesmo tempo, proveito, moderação, lealdade, compromisso e paciência (*patientia*). Se um cidadão é dito virtuoso, então é porque ele possui as quatro virtudes, uma vez que não é possível possuir apenas uma ou outra, ou também, tendo todas, em algum momento perder alguma. Há dois motivos da impossibilidade de se perder uma virtude. Primeiro porque elas não se separam, segundo porque, uma vez atingindo a virtuosidade, isto é, a sabedoria, não é possível deixar de ser virtuoso ou sábio.

Nesse caso, o que há que tu saibas, se perdeste algum de teus coríntios, que podes possuir os demais utensílios salvos; mas si tiveres perdido uma só virtude (embora uma virtude não possa ser perdida) e caso confesses não possuir uma, significa que não terás nenhuma? (Tusc. II, 32, p. 177)⁸⁴.

⁸³ *Prudentiamne vis esse, sine qua ne intellegi quidem ulla virtus potest? Quid ergo? ea patienturne te quicquam facere nihil proficientem et frustra laborantem, an temperantia sinet te inmoderate facere quicquam, an coli iustitia poterit ab homine propter vim doloris enuntiantem commissam, prodente conscios, multa officia relinquentem? [32] Quid? fortitudini comitibusque eius, magnitudini animi, gravitati, patientiae, rerum humanarum despicientiae quo modo respondebis?*

⁸⁴ *Ecquid scis igitur, si quid de Conrinthiis tuis amiseris, posse habere te reliquam supellectilem salvam, virtutem autem si unam amiseris (etsi amitti non potest virtus), sed si unam confessus eris te non habere, nullam esse te habiturum?* González traduz de maneira mais clara: *Não sabes que, se perdes um de seus vasos coríntios, tu podes conservar em bom uso o resto da louça, enquanto que se perdes somente uma virtude – ainda que a virtude não pode perder-se – basta admitir que não tens uma para que não tenhas nenhuma.* Tradução nossa. *¿No sabes que, si pierdes uno de tus vasos corintios, tú puedes conservar en buen uso el resto de la vajilla, mientras que si pierdes una sola virtud – aunque la virtud no puede perderse – , basta con admitir que no tienes*

Perante uma dor que cause desonra, é necessário ser virtuoso, ou seja, se utilizar tanto da coragem, como da prudência, da moderação e da justiça. O sábio, sendo virtuoso, possui todas essas virtudes e não deixará de possuí-las.

Desta forma, “ou nenhuma virtude existe, ou toda dor deve ser desprezada” (Tusc. II, 31)⁸⁵. Este raciocínio expressa duas possibilidades contrárias. A primeira é admitir como verdadeiro que “nenhuma virtude existe” e a inexistência de um dever de se desprezar a dor. Entretanto, sabemos que Cícero defende a segunda possibilidade, a de que a virtude existe e, portanto, a existência do dever de se desprezar a dor. Assim, toda dor deve ser desprezada, e deve ser desprezada a partir das virtudes, uma vez que elas existem. Por mais que alguém seja enfraquecido pela dor, esta cederá caso a virtude se fizer presente e se enfraquecerá caso haja determinação da alma (Tusc. II, 31, p. 177)⁸⁶.

Cícero agora aceita a prescrição rejeitada no diálogo com Epicuro de que a dor deve ser desprezada (*contemnendus dolor*), com a ressalva de que há uma diferença na maneira pela qual deve ocorrer este desprezo. O desprezo da dor não se dá simples e unicamente a partir do desdém da mesma no instante em que ela se manifesta, tal qual aquela concepção de Epicuro determina, mas a partir da utilização da virtude e da determinação da alma, que proporcionam a possibilidade de enfraquecimento da dor a ponto de fazê-la sucumbir.

Apesar de todas aquelas boas inclinações serem chamadas de virtudes, a coragem (*fortitudo*) se sobressai às outras, assim como as suas acompanhantes: a grandeza da alma (*magnitudo animi*), a seriedade (*gravitas*), a paciência (*patientia*) e o desprezo das coisas humanas (*rerum humanarum despicientia*). Cícero faz uma análise etimológica para fundamentar esta concepção. A palavra “virtude” (*virtus*) se origina de “varão” (*vir*), isto é, de “homem”. E algo característico do homem é a “coragem” (*fortitudo*). Desta forma, ser virtuoso significa ser homem⁸⁷ e ser corajoso.

E vê que, porquanto todas as boas inclinações do espírito sejam chamadas virtudes e não seja esse o nome adequado a todas, mas a partir de uma delas que sobressaiu às demais, todas foram assim denominadas. Pois de *vir* “varão” foi denominada *virtus* “virtude”, mas a coragem é própria sobretudo do homem [...] Por conseguinte, essas

una, para que no tengas ninguna?

⁸⁵ Tradução nossa. *Aut enim nulla virtus est aut contemnendus omnis dolor*. Bassetto traduz: “Pois, ou não é nenhuma virtude ou toda dor deve ser desprezada”. Percebe-se que o verbo *est* é traduzido como *ser*, e não como *existir*. Eis outras traduções (todas traduzem como *existir*, exceto Humbert, que traduz como “ou não é real”): González: *En efecto, o no existe la virtud o todo dolor es despreciable*; Humbert: *En effet, ou bien la vertu n’est rien de réel, ou bien il faut mépriser n’importe quelle douleur*; King: *for either no virtue exists or all pain is to be despised*; Clerici: *Infatti, o non esiste la virtù, o ogni dolore va disprezzato* (grifo nosso).

⁸⁶ [...] *cedet profecto virtuti dolor et animi inductione languescet*.

⁸⁷ Assim como na época da pólis grega, sentimento de superioridade do homem em relação à mulher.

devem ser exercidas, se possuidores da virtude, ou antes se quisermos ser homens, porque o nome *virtus* foi emprestado de *vir* (Tusc. II, 43, p. 189)⁸⁸.

O verdadeiro homem é possuidor da coragem e deve se utilizar dela, assim como de suas acompanhantes, para suportar a dor. A coragem possui duas funções máximas, a saber, o desprezo da morte e da dor⁸⁹. Desta forma, perante uma situação de dor, das duas uma: ou não há coragem e a dor prevalece e causa uma situação de desonra, ou há coragem e, com esta, a dor é sepultada.

Acaso angustiado, prostrado e deplorando com voz lamentosa, ouvirias: ‘Ó homem forte!’? Mas ninguém chamaria sequer de ‘homem’ a ti nessas condições. Portanto, é preciso perder a coragem ou sepultar a dor (Tusc. II, 31, p. 177)⁹⁰.

Desta forma, quando se é atingido pela dor, é necessário coragem para suportá-la. Mas, se por algum acaso, a dor atingir alguém que não possui coragem e, portanto, nem virtude nem honra, então o melhor a se fazer é entregar-se à morte: “A dor atormenta ou até perfure; se estiveres sem roupa, dá-lhe a garganta; se, ao contrário, estiveres revestido com as ‘armas de Vulcano’, isto é, de coragem, resiste” (Tusc. II, 33, p. 179)⁹¹.

Dito isso, surge um desdobramento da prescrição de resistência à dor a partir da coragem. Cícero prescreve diretamente a utilização de uma das acompanhantes desta para se resistir à dor. Assim, se a dor causada a alguém o força a gemer e a lastimar-se, este deve ter *patientia*, proporcionada pela filosofia, para conter esta dor:

Eu não nego que exista a dor, dor⁹² (por que razão, portanto, a coragem seria desejada?), mas digo que ela deve ser contida pela paciência, se ainda existir alguma paciência; caso não haja nenhuma, por que embelezamos a filosofia ou por que nos

⁸⁸ *Atqui vide ne, cum omnes rectae animi adfectiones virtutes appellentur, non sit hoc proprium nomen omnium, sed ab ea quae ceteris excellerebat, omnes nominatae sint. Appellata est enim ex viro virtus; viri autem propria maxime est fortitudo [...] Utendum est igitur his, si virtutis compotes, vel potius si viri volumus esse, quoniam a viris virtus nomen est mutuata.*

⁸⁹ [...] fortitudo [...] cuius munera duo sunt maxima, mortis dolorisque contemptio (Tusc. II, 43, p. 188). Bassetto traduz este trecho como [...] coragem [...], cujas funções máximas são duas: o menosprezo da morte e o desprezo da dor. Os tradutores González, Clerici e King traduzem *contemptio* como, respectivamente, *desprecio*, *disprezzo* e *scorn*, seja da morte seja da dor. Humbert traduz como *mépris*, cujo primeiro significado é *menosprezo* (mas que também pode significar *desprezo*), seja da morte seja da dor. Em uma tradução livre: *coragem [...] cujas funções máximas são duas: o desprezo da morte e da dor.*

⁹⁰ *Adflictusne et iacens et lamentabili voce deplorans audieris: “O virum fortem!”? Te vero ita adfectum ne virum quidem quisquam dixerit. Amittenda igitur fortitudo est aut sepeliendus dolor* (grifo nosso). Vale observar que, segundo o dicionário latim-português da Porto Editora, *fortem* (forte) deu origem a *fortitudo* (coragem), e que o primeiro pode também ser traduzido como *corajoso*.

⁹¹ *Pungit dolor, vel fodiat sane; si nudus es, da iugulum; sin tectus “vulcaniis armis”, id est fortitudine, resiste.*

⁹² *Non ego dolorem dolorem esse nego.* Bassetto traduz o verbo *esse* como *existir*. King traduz como *reality*. González, Humbert e Clerici traduzem como *ser*. Eis as suas traduções. González: *Yo no nego que el dolor sea dolor*. Humbert: *Ce n’est pas moi qui dirai que la douleur n’est pas douleur*. Clerici: *Io no nego che dolore sia dolore*. King: *I do not deny the reality of pain* (grifo nosso) Em uma tradução livre: “Não sou eu que nego que a dor seja dor”. Tal tradução elucida a crítica indireta a Epicuro.

tornamos vaidosos sob o nome dela? (Tusc. II, 33, p. 179)⁹³.

O termo originalmente utilizado por Cícero, tanto nesta quanto na citação da nota 83, é *patientia*⁹⁴. González julgou inapropriado traduzir este termo por “paciência”, pois este não mantém seu sentido originário. Para a língua portuguesa surge a mesma dificuldade. De acordo como o dicionário Houaiss da língua portuguesa, “paciência” possui como primeiro significado “qualidade do que é paciente” e, por sua vez, “paciente” é uma pessoa serena, conformada e, como segundo significado, é a pessoa que aguarda tranquilamente, que sabe esperar, que tem calma. Entretanto, Cícero não prescreve o uso da calma e da tranquilidade para conter a dor quando afirma ser necessário a *patientia*.

Ao analisar etimologicamente o substantivo *patientia*, vemos que este possui sua origem no adjetivo *patiens*, que é o particípio do verbo *patior*. A primeira tradução apresentada para *patientia* é “ação de suportar, de sofrer, de resistir”, para *patiens* é “que sofre, que suporta” e para *patior* é “suportar, sofrer, aturar”. *Patientia*, portanto, transmite a noção do sofrer e do suportar simultâneo, ao mesmo tempo que sofre, suporta. Suporta o sofrimento. Sofre, mas suporta. Eis a prescrição ciceroniana para a dor. O sábio, possuidor de virtude e, principalmente de coragem e de *patientia*, deve resistir à dor, de maneira firme e moderada, até que ela seja sepultada e desprezada.

Por fim, Cícero cita (§34) o exemplo de Creta, onde a formação dos jovens para lidar com a dor era feita a partir da caça, da corrida, da fome, da sede, do frio e do calor, assim como em Esparta, onde os jovens sofriam açoites tão pesados que poderiam levar à morte. Esses exemplos não só comprovam a tese de que, com coragem e determinação da alma, é possível suportar a dor, como também são o prelúdio do desenvolvimento desta prescrição de resistência à dor, levando em consideração, primeiramente, o costume (*consuetudo*) e, em seguida, a razão (*ratio*).

b) Da diferença entre 'labor' e 'dolor', e da relação destes com 'consuetudo'

Como já foi dito, uma grande contribuição de Cícero para a história da filosofia é a

⁹³ *Non ego dolorem dolorem esse nego (cur enim fortitudo desideraretur?), sed eum opprimi dico patientia, si modo est aliqua patientia; si nulla est, quid exornamus philosophiam aut quid eius nomine gloriosi sumus?*

⁹⁴ González traduziu como “capacidade de sofrimento”. King, Humbert e Clerici traduziram, respectivamente, como: *patience*, *patience* e *pazienza*, ambos equivalentes ao termo português *paciência*.

tradução da filosofia grega para o latim⁹⁵. Ao dialogar com diversos pensadores gregos, se empenha não só em explicar os conceitos em língua latina, mas também em encontrar uma palavra latina, e até, se necessário, criar uma, que contemple os conceitos gregos expostos em suas obras.

Cícero expõe uma insuficiência da língua grega para a análise da questão: “Ó Grécia por vezes carente de palavras, as quais te julgas sempre ter em abundância!” (Tusc. II, 35, p. 181)⁹⁶, mesmo reconhecendo-a como uma língua mais rica que o latim. De acordo com o filósofo romano, a língua grega utiliza-se de apenas um termo⁹⁷ para se referir a dois conceitos diferentes, a saber, os conceitos de *labor* e de *dolor*.

Apesar de extremamente próximos, algo os distingue. O trabalho (*labor*) é uma função mais séria, sendo uma atividade que pode ser realizada tanto pelo corpo quanto pela alma. Já a dor (*dolor*) se restringe ao corpo, sendo uma agitação desagradável neste e estranha aos sentidos. Nas palavras de Cícero: “O trabalho é alguma atividade do espírito ou do corpo em uma obra e uma função mais séria; a dor, porém, é uma agitação desagradável no corpo, estranha aos sentidos” (Tusc. II, 35, p. 181)⁹⁸.

Ao fazer esta distinção, Cícero nos oferece um conceito latino de 'dor', que se apresenta de maneira mais específica que o conceito grego *pónos*. Neste momento, fica claro que a dor da qual ele fala e para a qual ele faz prescrições é uma dor física, que atinge o corpo, uma sensação estranha que atinge um dos nossos cinco sentidos. Para melhor esclarecer essa distinção, Cícero cita o exemplo de Caio Mário: “Quando as varizes de Caio Mário eram cortadas, doíam; quando comandava o exército em marcha sob intenso calor, trabalhava” (Tusc. II, 35, p. 181)⁹⁹. A dor é um contato direto e instantaneamente estranho aos sentidos, como quando alguma parte do corpo é cortada ou arrancada. Já o trabalho é uma atividade, um exercício que, ao ser desenvolvido, pode exercitar tanto a alma como o corpo, como marchar debaixo do sol é um trabalho tanto 'físico' como 'psicológico'.

⁹⁵ Cf. 1.1.3. *Tradução e originalidade*, pp. 25-28.

⁹⁶ *O verborum inops interdum, quibus abundare te semper putas, Graecia.*

⁹⁷ Cícero não expõe qual seja este termo grego. No dicionário Grego-Português da Ateliê editorial, a primeira opção de tradução do termo πόνος, ον (ὄ), é *pena*; *fadiga*; *trabalho fatigante*; como sétima tradução, ele apresenta *dor*, *sofrimento físico ou moral*. Há também o termo ἄλγος, εος – ονς (τὸ), traduzido como *sofrimento*, *dor*, *pena*. O primeiro termo, *pónos*, pode significar tanto *trabalho* quanto *dor*. O segundo termo, *algos*, significa apenas *dor* ou *sofrimento*. Desta forma, é mais provável que Cícero esteja se referindo ao termo *pónos*.

⁹⁸ *Labor est functio quaedam vel animi vel corporis gravioris operis et muneris, dolor autem motus asper in corpore alienus a sensibus.*

⁹⁹ *Cum varices secabantur C. Mario, dolebat; cum aestu magno ducebat agmen, laborabat.*

Além da relação entre *dolor* e *labor*, há também uma relação destes dois com *consuetudo* (hábito, costume). Apesar de distintos, *labor* e *dolor* possuem uma relação direta. Por exemplo, quando Caio Mário estava marchando estava trabalhando e, ao longo deste exercício, surgiam quedas, machucados e ferimentos, isto é, a dor sempre surgia durante as atividades trabalhosas. Este trabalho (*labor*) contínuo, isto é, este hábito ou costume (*consuetudo*) de trabalhar, proporciona uma resistência perante a dor, pois, na medida em que ao longo deste trabalho são superadas as dores que surgem, o próprio trabalho produz uma calosidade contra a dor. Mesmo que, por um lado, haja uma diferença entre as noções de *dolor* e *labor*, por outro, estas duas possuem uma estreita relação, quando ambas são exercitadas a partir do hábito ou costume (*consuetudo*).

Há, contudo, entre essas situações uma certa semelhança, pois o hábito dos trabalhos torna mais fácil o suportar das dores. (36) [...] Portanto, por esses exercícios trabalhosos, e a dor às vezes se interpõe, são estimuladas, são machucadas, são atiradas ao chão, caem, e a própria dor produz como que uma calosidade contra si mesma (Tusc. II, 35-36, p. 181)¹⁰⁰.

Vale observar que, ao longo de dois parágrafos (35 e 36), Cícero expõe a diferença entre *labor* e *dolor* e, no final do parágrafo 36 conclui fazendo a relação destes dois termos entre si e entre o hábito ou costume (*consuetudo*). Entretanto, nesta passagem, Bassetto traduz tanto *labor* tanto *dolor* como 'dor'. Assim, a frase ciceroniana *ipse labor quasi callum quoddam obducit dolori*, fica com a seguinte tradução: “a própria dor produz como que uma calosidade contra si mesma”. Tal tradução desconsidera não só a crítica à limitação da semântica grega, como também a diferenciação morfológica latina dos dois termos, o que esmaga parte da argumentação ciceroniana sobre o tema. O que Cícero está dizendo é que “o próprio trabalho produz como que uma calosidade contra a dor”.

Para concluir esta argumentação, Cícero cita, do parágrafo 37 a 41, os soldados para exemplificar a relação entre dor (*dolor*), trabalho (*labor*) e costume (*consuetudo*). Todas as exercitações das legiões, transportando alimentação, objetos em geral, construindo trincheiras, fazendo corridas e ajuntamentos, carregando a armadura sempre junta ao corpo, soltando gritos, tudo isso é um grande exemplo de trabalho (*labor*), de preparação da alma para resistir aos ferimentos. Uma pessoa que não tenha semelhante trabalho, não terá tanta resistência como os que assim trabalham.

¹⁰⁰ *Est inter haec quaedam tamen similitudo; consuetudo enim laborum perpressionem dolorum efficit faciliorem. (36) [...] Ergo his laboriosis exercitationibus et dolor intercurrit non nunquam, impelluntur, feriuntur, abiibiuntur, cadunt, et ipse labor quasi callum quoddam obducit dolori.*

Por isso, há também uma diferença entre o novo e o antigo exército, afirma o Arpinate, já que o costume (*consuetudo*) ensina a suportar o trabalho (*labor*) e os ferimentos (*vulnus*). Os mais despreparados, ao serem atingidos, mesmo que por um leve golpe, reagem de forma desonrosa, com choradeiras desesperadas, enquanto os veteranos, mesmo que atingidos por um pesado golpe, suportam com a alma constante (*aequo animo*) e sem cair em desonra (Tusc. II, 38, p. 183).

Os gladiadores também suportam golpes violentos e preferem recebê-los com honra a evitá-los com desonra. Combatem corajosamente sem alteração das expressões faciais, caem e continuam lutando, e, uma vez derrotados, não escondem o pescoço para a morte. Além disso, o costume (*consuetudo*) proporciona resistência em outras áreas. Como exemplo, por um lado as velhinhas, que resistem a dois ou três dias sem alimentos e, por outro, atletas que não suportariam um dia sequer sem se alimentar. Com esses exemplos, Cícero conclui sua argumentação sobre a força do costume na resistência à dor: “Tão grande valor têm o exercício, a preparação e o hábito” (Tusc. II, 41, p. 187)¹⁰¹.

c) Da resistência à dor a partir da razão

No parágrafo 42, Cícero nos apresenta uma nova tese, a de que toda dor é tolerável: “Eu não avalio o fato de que algo seja tão grande quanto pareça e afirmo com mais veemência que os homens são movidos por falsa visão e aparência dela e que toda dor é tolerável” (Tusc. II, 42, p. 187)¹⁰². Desta forma, defende que a dor não é tão magnânima e mórbida quanto normalmente se julga, isto é, o julgamento que se faz da dor, normalmente, forja uma aparência que lhe atribui qualidades negativas supervalorizadas, que podem fundamentar a concepção de que a dor é algo intolerável. A resistência à dor a partir da razão está interligada ao combate destas concepções acerca da dor, que ele julga serem falsas, e a esta nova proposta de que toda dor é tolerável.

A primeira concepção que Cícero julga ser falsa é apresentada no parágrafo 46, quando o seu interlocutor afirma que a natureza o impede de suportar a visão de grandes dores, como exemplo a dos meninos em Esparta, os adolescentes em Olímpia e os bárbaros recebendo pesados golpes. Cícero, de imediato, rejeita esta tese antes de prosseguir.

¹⁰¹ *Tantum exercitatio, meditatio, consuetudo valet.*

¹⁰² *Ego illud, quicquid sit tantum esse quantum videatur non puto, falsaque eius visione et specie moveri homines dico vehementius, doloremque omnem esse tolerabilem.*

Utilizando-se dos exemplos acima citados, questiona como que a natureza não admite algo que é suportado por diferentes pessoas em diferentes regiões. Assim, afirma que é possível a natureza admitir isso e, mais ainda, que ela exija isso, pois isso é o que há de mais eficaz, uma vez que a natureza espera honestidade, louvor, dignidade e honra, em suma, que a natureza espera o que é desejável por si mesmo (o sumo bem):

“Acaso tu, quando vires os meninos em Esparta, os adolescentes de Olímpia, os bárbaros na arena receberem pancadas muito fortes e suportando-os silenciosamente, se, por acaso, alguma dor te atormentar, gritarás como uma mulher e não suportará firmemente e com moderação?”¹⁰³ “Não pode ser; a natureza não suporta.” – Ouço. Os meninos aguentam, levados pela glória, outros suportam por pudor, muitos pelo medo, e contudo rezeamos que a natureza admita aquilo que é suportado por tantos e em tantos lugares? De fato, ela não só admite, como também exige; pois nada tem de mais eficaz, nada mais espera do que a honestidade, que o louvor, que a dignidade e que a honra. [...] Mas quero afirmar que, de longe, o melhor para o homem é aquilo que é desejável por si mesmo, proveniente da virtude ou situado nela mesma, louvável por sua própria natureza, o que eu só não teria dito mais diretamente que dissesse o sumo bem. E como isso se refere ao que é honesto, da mesma forma o contrário ao desonroso, nada é tão desagradável, nada tão desprezível, nada mais indigno ao homem (Tusc. II, 46, p. 193)¹⁰⁴.

Faz-se necessário, neste momento, alguns esclarecimentos. No diálogo com Epicuro, um dos motivos pelos quais Cícero refuta a proposta exposta de Epicuro de deleitar-se na dor é porque ele a considera, entre outras coisas, algo contra a natureza e, portanto, o simples uso do desdém não é efetivo para suportá-la. Então, Cícero recorre aos estoicos, mesmo sem citá-los diretamente, e afirma, no parágrafo 17, que a dor é contra a natureza (*contra naturam*) e, no parágrafo 18, que é inimiga da natureza (*inimica naturae*). Aqui, tanto *contra* quanto *inimicus* expressam a ideia de algo contrário. Assim, a dor, para Cícero, é algo contrário à natureza. No início do diálogo com Zenão, Cícero se refere diretamente aos estoicos e retoma esta tese. Ao fazer a crítica à terminologia estoica, propõe a tese de que tudo o que a natureza

¹⁰³ Tradução nossa. “Tunc, cum pueros Lacedaemone, adolescentes Olympiae, barbaros in harena videris excipientis gravissimas plagas et ferentis silentio, si te forte dolor aliquis pervellerit, exclamabis ut mulier, non constanter et sedate feres?”. Bassetto traduz da seguinte maneira: “Por ventura tu não gritarás como uma mulher e não aguentarás com paciência e calma, quando vires os meninos em Esparta, os adolescentes em Olímpia e os bárbaros na arena recebendo ferimentos gravíssimos e suportando-os em silêncio?”. Algumas observações: primeiro, ele não traduz o trecho *si te forte dolor aliquis pervellerit*; segundo, ele adiciona o advérbio *não* ao verbo *exclamabis* de maneira inadequada, fazendo com que uma das orações integrantes da interrogação adquira um sentido contrário ao que Cícero expressa; por fim, traduz o termo *constanter* como *paciência*, o que, como já foi analisado, gera um desvio semântico em se tratando da forma como o sábio deve resistir à dor.

¹⁰⁴ “Fieri non potest; natura non patitur.” – Audio. Pueri ferunt gloria ducti, ferunt pudore alii, multi metu, et tamen veremur, ut hoc, quod a tam multis et quod tot locis perferatur, natura patiatur? Illa vero non modo patitur, verum etiam postulat; nihil enim habet praestantius, nihil quod magis expetat quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus. [...] Volo autem dicere illud homini longe optimum esse, quod ipsum sit optandum per se, a virtute profectum vel in ipsa virtute situm, sua sponte laudabile, quod quidem citius dixerim solum quam non summum bonum.

rejeita está entre os males (*omnia quae natura aspernetur, in malis esse*). O verbo *aspernor* significa “afastar”, “rejeitar”, “recusar”. Desta forma, existe uma diferença entre algo ser contra a natureza (*contra naturam*) e algo que a natureza rejeita (*natura aspernetur*). A dor, mesmo sendo contrária à natureza, não é por ela rejeitada. Agora, nesta primeira concepção acerca da dor que Cícero julga ser falsa e combate, o seu interlocutor afirma que a natureza não suporta tamanha dor (*natura non patitur*). O verbo *patior*, como já vimos, possui simultaneamente as noções de “suportar” e “sofrer”. Assim, o interlocutor de Cícero está defendendo que a natureza não suporta dores muito grandes.

Até então, Cícero admite a tese estoica de que a dor não é um mal e também a tese proposta no início deste item (*Diálogo com Zenão*) de que mal é tudo o que a natureza rejeita. Então, se a dor não é um mal, a natureza não a rejeita. A noção presente neste raciocínio ciceroniano é de que a dor não é um mal, e nem um bem, pois ela, em si, não proporciona desonra ou honra. Contudo, uma situação de dor pode causar o mal da desonra ou o bem da honra. Quem é virtuoso consegue, em uma situação de dor, suportá-la e garantir a honra. Quem não é virtuoso não consegue, em uma situação de dor, suportá-la e se encontra em desonra. Por isso, o que a natureza rejeita não é a dor, mas a desonra, e o que a natureza aceita é a honra, situada na própria virtude e, portanto, a honra é o sumo bem. Entende-se melhor agora a tese exposta por Cícero no início do diálogo com Epicuro, a de que a dor não deve ser recusada, mas desejada, aceita e bem recebida: “Para que fijas disso, qual dor deve ser não só não recusada, mas também e muito mais desejada, aceita e bem recebida?” (*Tusc. II, 14, p.157*)¹⁰⁵. O sábio, em uma situação de dor, deve aceitá-la com o intuito de suportá-la (*patior*). A *patientia*, sendo acompanhante da coragem, que é uma virtude, proporciona esta capacidade de suportar a dor de maneira honrosa. Os meninos em Esparta, os adolescentes em Olímpia e os bárbaros recebendo pesados golpes e suportando-os com moderação são exemplos disto.

Desta forma, Cícero refuta a concepção de que a natureza não suporta grandes dores. Em ocasiões onde a dor se faz presente, tal qual o treinamento dos jovens e os combates na arena, demonstram a existência de homens com uma boa inclinação da alma, o que não só comprova ser tangível a possibilidade concreta de suportá-la, mas também, uma vez que o ato de suportar pode proporcionar muitas honras, que é justamente isso o que a natureza exige. Assim, a honra é o sumo bem e é desejada pela natureza e a desonra é o sumo mal e é rejeitada pela natureza. Se a superação de uma situação de dor proporciona a honra, então a

¹⁰⁵ *Quae ut effudias, quis est non modo recusandus, sed non ultro adpetendus, subeundus, excipiendus dolor?*

natureza não só deseja, mas também exige que esta dor seja suportada (*patior*). Esclarecido isso, resta uma análise mais minuciosa do papel da razão neste ato de suportar a dor.

Para Cícero, a alma (*animus*) se divide em duas partes, uma participa da razão (*ratione*) e a outra não (Tusc. II, 47, p. 193)¹⁰⁶. A parte que não participa é considerada fraca, abandonada, insensível e inativa. Cabe à parte que participa da razão, considerada mais avançada, senhora e rainha de tudo, dar ordens àquela parte que não participa, assim como o comandante dá ordens ao militar e o pai ao filho, para que se evite a desonra. Esse domínio sobre a parte da alma que não participa da razão deve ser realizado não só pelo próprio sujeito, se utilizando da parte que participa da razão, mas também a partir da vigilância dos amigos e dos parentes (Tusc. II, 47-48, pp. 193, 195).

Para reforçar a sua tese de que a parte da alma que participa da razão possui a capacidade de dar ordens e controlar a parte que não participa, Cícero se utiliza, nos parágrafos 48-50, de citações da tragédia *Purificações* (*in Niptris*), de Pacúvio, dramaturgo romano, que trata sobre a morte de Ulisses, homem considerado grande sábio e acostumado com exercícios trabalhosos, provocada por uma picada de arraia. O grande sábio da Grécia, Ulisses, ao ser atormentado por intensas dores advindas da picada, se lamenta de maneira moderada¹⁰⁷ e pede precaução para aqueles que o carregam não fazerem movimentos que atenuariam a dor. Estes, vendo a gravidade da situação, afirmam que, apesar de estar acostumado a levar a vida nas armas, ele possui uma alma fraca. Ulisses, em meio a grande dor, não perde a moderação, mas, identificando o lamento como “a entrada para o temperamento feminino” (Tusc. II, 50, p. 197), decide entregar-se à morte: “Cobri, escondei, deixai-me ir já, já” (Tusc. II, 50, p. 197). A dor do corpo não cessou, e nem a razão conseguiu fazê-la. Entretanto, aquela parte da alma que insistia em expressar a dor e produzir lamentos, mesmo que de maneira moderada, foi dominada pela parte racional, que deliberou que o melhor a se fazer para evitar uma situação de desonra é entregar-se à morte:

Vês como não cessou a dor abrandada do corpo, mas a dor contida do espírito? [...] Essa parte do seu espírito pareceu assim mais fraca perante a razão, do que o soldado prudente perante o chefe severo (Tusc. II, 50, p. 197)¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Est enim animus in partis tributis duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers.*

¹⁰⁷ Neste momento, Cícero se aproveita para afirmar a superioridade do dramaturgo romano em relação a Sófocles, dramaturgo grego, que possui uma obra de mesmo tema e nome. Cícero afirma que Pacúvio tratou deste tema melhor do que Sófocles, pois este, ao descrever essa cena, retrata Ulisses se lamentando “de modo inteiramente cortado pelas lágrimas”.

¹⁰⁸ *Videsne ut obmutuerit non sedatus corporis, sed castigatus animi dolor? [...] Huius animi pars illa mollior rationi sic paruit, ut severo imperatori miles pudens.*

Ulisses teve uma atitude honrosa de se entregar à morte para que não fosse tomado pela desonra em uma situação de dor. Entretanto, este episódio de Ulisses, assim como o episódio de Hércules descrito no diálogo com Epicuro, transmite a ideia de que algumas dores são intoleráveis. Esta é a segunda concepção que Cícero julga ser falsa e, para demonstrar a falsidade desta concepção e defender que toda dor é tolerável, cita três exemplos nos quais ele afirma que observam-se as formas honestas para a alma (Tusc. II, 52, p. 199)¹⁰⁹. Zenão de Eleia, discípulo de Parmênides, que, para não denunciar seus cúmplices que se organizavam para destruir a tirania, suportou enorme dor; Anaxarco Demócrito, discípulo de Demócrito, que passou por semelhante situação e reação; e Calano, ginosofista indu, que ele considera “inculto e bárbaro”¹¹⁰, que deliberadamente deita em uma pira funerária e se deixa queimar vivo sem esboçar nenhuma reação (Tusc. II, 52, p. 199). Considera, portanto, estes três como exemplos de que até aquelas dores concebidas como intoleráveis são, na verdade, possíveis de serem suportadas.

Após esses exemplos, faz uma autocrítica, confessando que ele e seus semelhantes, sábios homens de Roma, não conseguem aguentar uma dor no pé, uma dor de dente ou uma picada de abelha sem expressar atitudes desonrosas.

[...] e nós, se doe o pé ou o dente não podemos suportar. Pois existe certa crença efeminada e leviana – não mais na dor do que na própria vontade – pela qual não podemos suportar sem gritos a picada de uma abelha, sempre que nos efeminamos e nos amolecemos pela fraqueza (Tusc. II, 52, p. 199)¹¹¹.

No parágrafo 53, adiciona mais um exemplo para defender a capacidade da parte racional da alma dar ordens à parte não racional. Era costume na Roma antiga as pessoas serem amarradas quando submetidas a algum tipo de operação médica. Entretanto, Caio Mário, político romano, quando era operado, não permitia que o amarrassem e, dando ordens a si mesmo, conseguia controlar as dores advindas dos cortes de suas varizes. Antes dele, não havia notícia de pessoas que assim se comportassem. Agora, pois, sabe-se que é possível a um ser humano alcançar esse nível de autocontrole e resistência. Oferece um complemento de sua prescrição, afirmando que, para tentar se aproximar ao máximo dessa razão perfeita, é necessário um constante esforço, encorajamento e diálogo íntimo, sempre tentando se afastar

¹⁰⁹ *Obversentur species honestae animo.*

¹¹⁰ Assim como na época da pólis grega, sentimento de superioridade do grego em relação ao estrangeiro.

¹¹¹ [...] *nos, si pes condoluit se dens, ferre non possumus. Opinio est enim quaedam effeminata ac levis – nec in dolore magis quam eadem in voluptate -, qua cum liquescimus fluimusque mollitia, apis aculeum sine clamore ferre non possumus.*

de tudo o que é desonroso, langoroso e não viril (Tusc. II, 51, p. 197)¹¹².

Nestas argumentações, Cícero, mais uma vez, se mostra muito realista. Perante esta prescrição de fazer com que a parte racional da alma controle a parte não racional, observa que aquele modelo perfeito de sabedoria exposto pelos filósofos, que exige uma razão perfeita e absoluta que comandaria sem incômodo a outra parte da alma que não participa da razão, caso algum dia venha existir em algum homem, saberão como é, mas que ainda não se verificou nenhum homem que possua esta perfeita disposição de alma (Tusc. II, 51, p. 197).

Cícero se utiliza de todos estes exemplos não só enquanto um forte estímulo para que cada um se esforce em ser virtuoso perante a dor, mas também para defender que a fraqueza perante ela além de não ser algo natural, ocorre devido a uma falsa concepção formulada pela razão de que não existe outra reação para tal situação a não ser esta: “O exemplo teve força. Não vês desse modo que se trata de um mal de opinião, não da natureza?” (Tusc. II, 53, p. 199)¹¹³.

Desta forma, o Arpinate concebe que a razão possui a capacidade de fazer com que cada um se torne resistente à dor, uma vez que a fraqueza perante esta não é uma imposição da natureza, mas possui sua origem em uma opinião inadequada sobre ela. A razão deve refletir sobre tudo isso de maneira resistente, corajosa e com grandeza de alma:

Tudo reside, portanto, nisso: que dê ordem a ti mesmo. Mas mostrei qual seria o tipo de ordem; e essa decisão¹¹⁴, que de paciência, que de coragem e que de grandeza de alma seja muito digna, não apenas contém a alma¹¹⁵, mas também torna a dor mais suave, não sei de que forma¹¹⁶ (Tusc. II, 53, p. 199).

Assim, Cícero prescreve maneiras de se resistir à dor no que diz respeito a exercícios que se deve realizar não só com o corpo, mas também com a alma. Percebe que pessoas que possuem o corpo bem preparado, ou seja, quem trabalhou muito o corpo no exercício de resistência às situações mais adversas, possui também maior resistência à dor. Entretanto,

¹¹² *Contenção, consolidação e diálogo íntimo, como consigo mesmo: “Tome cuidado com qualquer coisa desonrosa, langorosa e não viril”.* [Contentio, confirmatio sermoque intimus, cum ipse secum: “Cave turpe quicquam, languidum, non virile”].

¹¹³ *Valuit auctoritas. Videsne igitur opinionis esse, non naturae malum?*

¹¹⁴ *Cogitatio, onis: pensamento, reflexão, meditação* (Dicionário latim-português da Porto Editora).

¹¹⁵ [...] *quid magnitudine animi dignissimum sit, non solum animam comprimit* [...] (grifo nosso). O primeiro substantivo, *animus*, como já foi dito, significa o princípio distinto do corpo, sede de atividade dos seres vivos; espírito ou alma. O segundo substantivo, *anima*, significa sopro ou ar, e também pode significar sopro enquanto princípio vital. Bassetto traduz ambas como *alma*. Gonzáles traduz o primeiro como *grandeza de ánimo* e o segundo como *alma*. Humbert traduz os dois termos como *âme*. Clerici traduz o primeiro como *magnanimità* e o segundo como *animo*. King traduz ambos como *soul*.

¹¹⁶ *Totum igitur in eo est, ut tibi imperes. Ostendi autem, quod esset imperandi genus; atque haec cogitatio, quid patientia, quid fortitudine, quid magnitudine animi dignissimum sit, non solum animam comprimit, sed ipsum etiam dolorem nescio quo pacto mitiorem facit.*

existem casos, como o de Ulisses, em que mesmo o corpo estando bem trabalhado e acostumado com as armas, perante à dor, a razão não consegue controlá-la, pois faz-se presente a falsa concepção de que a natureza não suporta grandes dores e de que algumas dores são intoleráveis. Por isso, é necessário também um preparo da alma a partir da razão, para que a parte racional da alma dê ordens à parte não racional e consiga suportar qualquer tipo de dor, inclusive as concebidas como intoleráveis.

d) Das semelhanças entre a alma e o corpo

Tanto os exercícios voltados para o corpo, como os exercícios voltados para a alma são importantes para o desenvolvimento de uma resistência perante a dor física. A alma e o corpo, portanto, possuem uma semelhança entre si. O corpo, se bem disposto, consegue lidar com os encargos, se não, os encargos lhe são um incômodo. Da mesma maneira a alma, se possuir contenção (*intentione*), consegue lidar com os encargos, se não, é por eles derrubada:

Como os encargos são mais facilmente realizados por corpos bem dispostos, eles incomodam os insatisfeitos, de modo muito semelhante o espírito, por sua contenção, afasta todo peso dos encargos, mas pela insatisfação fica tão oprimido que não consegue se levantar (Tusc. II, 54, p. 201)¹¹⁷.

Além da semelhança entre a alma e o corpo, Cícero afirma também que a ação da alma pode influenciar na reação do corpo. Um soldado, em campo de batalha, quando vê o inimigo e a possibilidade de ser tangido pela dor, se deixa dominar pela fraqueza da alma, foge e perece, mesmo não tendo recebido nenhum ferimento. Ao contrário, se na mesma situação, um soldado resiste com coragem e enfrenta o inimigo, o seu corpo resiste, e, na maioria das vezes, de maneira mais elevada.

Pois, como acontece em combate, que o soldado covarde e medroso, assim que vir o inimigo, jogando fora o escudo, fuja quanto puder e por isso pereça às vezes também de corpo inteiro, enquanto nada disso acontece ao que tiver permanecido, do mesmo modo os que não podem suportar o fantasma da dor, renunciam a si mesmo e assim jazem aflitos e sufocados, mas os que resistiram, emergem muitíssimas vezes em grau mais elevado (Tusc. II, 54, p. 201)¹¹⁸.

Por isso, no que diz respeito à resistência à dor a partir da razão, além do trabalho

¹¹⁷ *Ut onera contentis corporibus facilius feruntur, remissis opprimunt, simillime animus intentione sua depellit pressum omnem ponderum, remissione autem sic urgetur, ut se nequeat extollere.*

¹¹⁸ *Ut enim fit in proelio, ut ignavus miles ac timidus, simul ac viderit hostem, abiecto scuto fugiat, quantum possit, ob eamque causam pereat non nunquam etiam integro corpore, cum ei qui steterit, nihil tale evenerit, sic qui doloris speciem ferre non possunt, abiiciunt se atque ita adflicti et exanimati iacent; qui autem restiterunt, discedunt saepissime superiores.*

(*labor*), que é uma atividade que exercita não só o corpo, mas também a alma, deve-se, ao máximo, esforçar-se na realização das tarefas da alma (*officiis animi*), para que a parte da alma partícipe da razão esteja sempre atenta e seja sempre aplicada para controlar a parte que não é partícipe e garantir que o corpo não reaja de maneira desonrosa e covarde. O cidadão virtuoso, portador da coragem e da *patientia*, que consegue ter este autocontrole e determinação da alma, é o cidadão digno de honra que consegue contribuir para a construção e conservação da república romana.

Na conclusão desta reflexão, Cícero assume uma concepção mais próxima aos estoicos e mais distante àquela por ele mesmo defendida no diálogo com Epicuro, de que a dor é um mal, e afirma, se aproximando da concepção de Zenão e Posidônio, que ou a dor não é um mal ou, se for, não é um mal tão grande quanto normalmente se faz dela um julgamento, ao contrário, é um mal bem pequeno, de modo que todo tipo de dor é suportável, contanto que se faça presente a virtude, cuja presença pode, inclusive, evitar que a dor apareça.

Quando, porém, vês os que são conduzidos ou pelo esforço ou por uma determinação não serem quebrados, quando a dor os alcança ou chega ao fim, deves então julgar que a dor ou não é um mal, ou ainda que seja algo desagradável e estranho por natureza, se conceda chamá-la um mal, de fato o é só um pouquinho, de modo que seja sepultada pela virtude de tal modo que não apareça em nenhuma ocasião (Tusc. II, 66, p. 211)¹¹⁹.

Assim, a alma possui semelhanças com o corpo e a prescrição à dor física também abarca exercícios para a alma. Cícero afirma que estas prescrições se ampliam para além da dor física, pois o esforço da alma também é eficiente contra a ira (*ira*) e o desejo sensual (*libido*), entre outros (Tusc. II, 58, p.203). Além disso, afirma que este suportar das dores (*patientia dolorum*) deve ser realizado a partir da reta razão, para que se mostre uniforme em qualquer tipo de sofrimento, seja na dor dos ferimentos seja na dor das doenças, seja na guerra seja na paz (Tusc. II, 65, p. 211).

Este livro trata de uma das paixões primordiais, o medo da dor, como foi dito no capítulo 1. Vimos não só que corpo e alma possuem semelhanças, mas também que as ações destas influenciam nas reações daquele. Portanto, as reflexões e distinções estabelecidas neste livro integram de maneira elementar a discussão sobre as perturbações que surgem ao longo da vida, temas dos livros III, IV e V. No momento em que esta obra estava sendo desenvolvida, o filósofo romano se empenhava em produzir uma bibliografia de filosofia em

¹¹⁹ *Sed cum videas eos qui aut studio aut opinione ducantur, in eo persequendo atque adipiscendo dolore non frangi, debeas existimare aut non esse malum dolorem aut, etiamsi, quicquid asperum alienumque natura sit, id appellari placeat malum, tantulum tamen esse, ut a virtute ita obruatur, ut nusquam appareat.*

latim enquanto se esforçava para se recuperar das decepções políticas ocorridas nos últimos anos e pela recente perda de sua filha. Este material era destinado não só para seus amigos e concidadãos, mas também para si próprio, nas dores que o tangiam neste momento, uma vez que, considerando que o padecimento do corpo também possui origens na alma, ou seja, que o desequilíbrio da alma pode provocar o padecimento do corpo, integra o conjunto de reflexões e exercícios que se devem realizar para se alcançar a sabedoria. A discussão acerca da dor física, uma das questões lapidárias da obra *Discussões Tusculanas*, integra, portanto, o conjunto de discussões que direcionariam o ser humano a uma vida sábia e feliz.

3. PROBLEMATIZAÇÃO ACERCA DAS CONCEPÇÕES APRESENTADAS POR CÍCERO

Este capítulo tem como objetivo problematizar as concepções de Epicuro e de Zenão apresentadas por Cícero. Como já foi dito, o objetivo não é fazer um trabalho detalhado aos moldes da *Quellenforschung*, mas tentar entender de que maneira a filosofia grega chega em Roma e quais os incômodos Cícero manifesta acerca das teses expostas. Para isso, algumas questões dos capítulos 1 e 2 serão aqui retomadas.

A argumentação com Epicuro se mostra problemática, pois encontram-se na história da filosofia ocidental, desde o tempo de Epicuro até hoje, interpretações divergentes do mesmo. Segundo o próprio Epicuro e os epicuristas, a sua doutrina foi interpretada por alguns de maneira errônea. Desta forma, dentre as duas concepções divergentes que se apresentam de Epicuro ao longo da história da filosofia ocidental, uma seria a “legítima” doutrina de Epicuro e a outra a “interpretação errônea” da mesma. Entretanto, assim como o próprio Epicuro indentificava interpretações deturpadas de sua teoria e contra elas se defendia, Cícero também tinha consciência de que a sua interpretação da doutrina do Jardim era acusada de ser errônea e também se defendeu contra os defensores do epicurismo.

A argumentação com os estoicos possui uma dificuldade no que diz respeito a quem Cícero se refere precisamente quando dialoga com os estoicos. Em alguns momentos, ele se refere diretamente a Zenão, do antigo Pórtico, em outro, se refere a Possidônio, do médio Pórtico, e em outras partes apenas se refere aos estoicos. Além disso, algumas teses defendidas por Cícero também são defendidas pelos estoicos, mas Cícero se mostra resistente em concordar com estes. A partir de algumas distinções entre o antigo e o médio Pórtico, tentamos entender até que ponto Cícero concorda com os estoicos e de que maneira a filosofia estoica é recebida na república romana.

3.1 A concepção ciceroniana de Epicuro

Para analisar a concepção ciceroniana de Epicuro, serão expostas, primeiramente, as concepções divergentes sobre ele, tanto em relação à sua pessoa, como em relação à sua teoria, para tentar entender o porquê do surgimento desta dúbia concepção de Epicuro. Depois, será exposta não só as respostas de Epicuro contra aqueles que ele julga terem

interpretado a sua teoria de maneira inadequada, assim como a resposta de Cícero aos epicuristas que o acusam de entender erroneamente a teoria de Epicuro, elucidando qual a postura que Cícero adota neste tradicional problema da história da filosofia ocidental.

3.1.1 *As concepções divergentes de Epicuro*

Na história da filosofia, desde a época em que Epicuro ainda se encontrava vivo, existem relatos de merecimento por parte de alguns e de desmerecimento por parte de outros em relação tanto à sua pessoa quanto à sua teoria. Estas duas concepções serão aqui elucidadas, assim como algumas reflexões e teorias sobre esta dúbia concepção de Epicuro.

Laêrtios recolhe e expõe vários julgamentos de desmerecimento em relação à pessoa e à obra de Epicuro, como o de Tímon¹²⁰, o do estoico Diôtimos¹²¹, o de Poseidônios, o de Nicôlaos, a de Sotíon, a de Dionísios de Halicarnassôs¹²² e a de Timócrates, para citar alguns, que, de maneira geral, o viam como ignorante, dissoluto e plagiador de Demócrito. Como exemplo, uma passagem que Laêrtios narra a concepção que Timócrates possui de Epicuro:

Além disso Timocrates, irmão de Metrôdoros e discípulo de Epícuro, após abandonar a escola, numa obra intitulada *Delícias* afirma que Epícuro era tão afeito à vida dissoluta que vomitava duas vezes por dia¹²³, acrescentando que ele mesmo somente a muito custo conseguiu fugir àqueles entretenimentos filosóficos noturnos e àquelas reuniões de iniciados em seus segredos; (7) e que Epícuro era muito deficiente na preparação filosófica, porém demonstrava ignorância ainda maior nos problemas da vida cotidiana; e que suas condições físicas eram tão precárias que durante muitos anos não pôde levantar-se de sua cadeira; e que gastava uma mina por dia à mesa; como o próprio filósofo escreve numa carta a Leôntion e noutra aos filósofos de Mitilene; e que viviam com ele e com Metrôdoros muitas cortesãs [...] (LAËRTIOS, X, 6-7, p. 284).

O próprio Laêrtios, em seguida, mostra claramente a sua discordância em relação a essas concepções, tanto no que diz respeito à pessoa de Epicuro quanto no que diz respeito à sua filosofia, e afirma a sua:

¹²⁰ “Último dos físicos, o mais porco e mais cão, vindo de Samos, mestre-escola, o mais ignorante dos seres vivos” (LAËRTIOS, X, 3, p. 283).

¹²¹ “O estoico Diôtimos demonstrou sua hostilidade a Epícuro caluniado-o acerbamente com a publicação de cinquenta cartas escandalosas sob o nome de Epícuro” (LAËRTIOS, X, 3, p. 283).

¹²² “Também o caluniaram o estóico Poseidônios e sua escola, e Nicôlaos e Sotíon no décimo segundo livro da obra intitulada *Refutações Dioclecianas* (composta de vinte e quatro livros), e Dionísios de Halicarnassôs. Segundo estes autores, Epícuro andava juntamente com sua mãe pelas casas de pessoas pobres recitando fórmulas expiatórias, e ajudava seu pai como mestre-escola por um salário irrisório; além disso prostituiu um de seus irmãos e convivia com a cortesã Leôntion, e fazia passar por suas a doutrina atomística de Demócrito e a hedonística de Aristipo” (LAËRTIOS, X, 4, pp. 283, 284).

¹²³ Aqui, acrescenta-se a seguinte nota: *Subentenda-se: “para poder comer mais”*.

Mas, esses detratores são uns desatinados, porque nosso filósofo apresenta testemunhos suficientes de seus sentimentos insuperavelmente bons para com todos: a pátria que o honrou com estátuas de bronze; os amigos, cujo número era tão grande que não podiam ser contados em cidades inteiras; todos aqueles que conviviam intimamente com o filósofo, ligados a ele pelo vínculo do fascínio de sua doutrina, como se fosse uma sereia (se excetuarmos Metrodoro de Stratoniceia, que se transferiu para a escola de Carneades, talvez porque a invencível bondade do mestre lhe pesasse); a continuidade ininterrupta de sua escola que, enquanto quase todas as outras desapareciam, permanece para sempre com seu contingente inumerável de discípulos transmitindo uns aos outros o posto de escolarca; [10] e a gratidão a seus pais, a generosidade para com os irmãos, a gentileza em relação aos servos, como demonstram claramente seu testamento e o fato de estes últimos participarem de seu ensinamento filosófico (o mais notório entre eles foi Mis, de quem já falamos); e de um modo geral sua filantropia extensiva a todos (LAÉRTIOS, X, 9, p. 285).

Outro defensor desta concepção de Epicuro é o poeta romano Lucrécio (99 a.C. – 55 a.C.), contemporâneo a Cícero. Joyau e Ribbeck citam um elogio de Lucrécio a Epicuro:

Foi um deus, sim, um deus, aquele que primeiro descobriu essa maneira de viver que agora se chama sabedoria, aquele que por sua arte nos fez escapar de tais tempestades e de tais noites, para colocar nossa vida numa morada tão calma e tão luminosa (*Os Pensadores*, 1985, p. 11).

Por um lado, existe a imagem de um Epicuro cheio de vícios, que abusa das sensações corporais e desrespeitoso para com todos ao seu redor, seja familiares, seja amigos, e que possui uma teoria filosófica mal elaborada. Por outro, existe a imagem de um Epicuro enquanto virtuoso e moderado, que possui uma boa relação com seu grande círculo de amizade e cuja teoria filosófica proporciona uma vida sábia.

Lorencini e Carratore atribuem essa concepção de desmerecimento em relação à pessoa e à filosofia de Epicuro a um equívoco de uma “tradição apressada”:

A presente *Carta sobre a felicidade*, para além de sua significação intrínseca, não deixa de ser um documento absolutamente decisivo para desfazer aquele equívoco que uma tradição apressada costuma associar à doutrina epicurista, quase sempre confundida com o gozo imoderado dos prazeres mundanos, como se não se distinguisse do hedonismo puro e simples. Além das explícitas menções em contrário, que o próprio texto da carta não deixa de registrar, são inúmeros os testemunhos fidedignos atestando que, no célebre “Jardim de Epicuro”, vicejava uma autêntica comunidade, onde mestre e discípulos viviam de maneira quase ascética, consumindo apenas as hortaliças que eles próprios cultivavam, às quais acrescentavam apenas pão e água, ou ainda queijo em ocasiões especiais (LORENCINI, CARRATORE, 2002, p. 10).

Marilena Chaui nos oferece outra perspectiva. Ela identifica essa dupla concepção de Epicuro presente na história da filosofia que, inclusive, se reflete nos dicionários, por exemplo, no *Grande e novíssimo dicionário da língua portuguesa*, de Laudelino Freire, que

identifica “epicurismo” com a “qualidade de quem é dado aos prazeres voluptuosos com elegância” e “epicurista” como “indivíduo dado às delícias da mesa e do amor”, em contraste com o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, que identifica “epicurismo” como doutrina caracterizada “pela busca da indiferença diante da morte e uma ética que identifica o bem aos prazeres comedidos e espirituais que, por passarem pelo crivo da reflexão, seriam impermeáveis ao sofrimento incluído nas paixões humanas” (CHAUI, 2010, pp. 71, 72). De acordo com Chaui, essa dúbia concepção de Epicuro possui duas fontes: os pensadores estoicos e cristãos.

A escola de Zenão foi contemporânea à escola de Epicuro e possuía uma doutrina contrária a ele e, por isso, no helenismo grego, os filósofos estoicos, entre outros filósofos, eram os críticos helenísticos de Epicuro. O fundamento desta divergência se encontra na física. Para Epicuro, os deuses existem, mas, fundamentado em sua física sobre a constituição de tudo o que existe, eles não são como o vulgo pensa. Uma vez que a natureza se constitui da união e separação dos átomos, os deuses em nada participariam de sua formação e intervenção. Em complemento a isso, os deuses são felizes, isto é, não possuem perturbações e nem, portanto, vontades. Seria, pois, contraditório afirmar uma relação entre humanos e deuses, pois esta consiste em desejo dos deuses de receber cultos dos homens e de puní-los ou gratificá-los de acordo com suas ações (CHAUI, 2010, pp 71-72).

Ao retomar o atomismo de Demócrito para afirmar a tese de que “nada veio do nada” e explicar a constituição da realidade a partir de átomos que se agregam e se desagregam, Epicuro, conseqüentemente, nega não só a tese estoica da Providência de que a natureza e a sua ordem são produtos de uma inteligência divina mas também a teoria aristotélica da causa final¹²⁴. A concepção de Epicuro sobre as divindades, mesmo ele afirmando a existência das mesmas, gerou uma acusação, por parte dos estoicos, de ateu (CHAUI, 2010, p. 74).

A dificuldade de recepção desta grande ruptura seria, portanto, um dos motivos para o surgimento da depreciação da imagem do criador do Jardim. Marilena Chaui, embasada em

¹²⁴ Chaui expõe que um dos argumentos estoicos contra Epicuro é que a natureza não é efeito da operação de causas finais, à maneira de Aristóteles (CHAUI, 2010, p. 74). Cícero, por outro lado, critica a mesma teoria afirmando a ausência de uma causa eficiente: “Epicuro, porém, nos pontos em que segue a Demócrito, erra com frequência. Se bem que eu não aprove muitas coisas de ambos, sobretudo aquilo que dizem sobre a matéria e omitem a força e a causa eficiente, uma vez que duas coisas devem ser procuradas na natureza dos seres: a primeira, o que seja a matéria, de que qualquer coisa é feita; a outra, qual seria a força que concretize cada ser” (Os Lim. I, 18). *Epicurus autem, in quibus sequitur Democritum, non fere labitur. Quamquam utriusque cum multa non probo, tum illud in primis, quod, cum in rerum natura duo quaerenda sint, unum quae materia sit, ex qua quaeque res efficiatur, alterum, quae vis sit, qua quidque efficiat, de materia disseruerunt, vim et causam efficiendi reliquerunt.*

Geneviève Rodis-Lewis, afirma:

A historiadora da filosofia Geneviève Rodis-Lewis observa que o epicurismo foi a primeira grande construção filosófica que se opôs ao idealismo espiritualista de Platão, à hierarquia ontológica e finalista de Aristóteles e à teologia astral desses dois filósofos, cujo caráter providencialista foi retomado pelo estoicismo com o nome de Destino. Em outras palavras, o epicurismo, ao levar ao abandono dos grandes pilares da filosofia clássica grega, ao manifestar todo apreço pelo conhecimento sensorial e fazer o elogio da felicidade proporcionada pelo prazer, produziu uma ruptura teórica e prática que poucos poderiam suportar e suscitou o empenho em desqualificá-lo por todos os meios (CHAUI, 2010, p. 74).

A doutrina materialista de Epicuro entrará em contradição também com os princípios de uma nova religião que surgia: o cristianismo. A afirmação de que “nada vem do nada” é contrária à noção de criação divina do mundo. A indiferença divina é contrária à relação direta que Deus estabelece com os homens, por exemplo as revelações divinas e a Encarnação do próprio Deus para a salvação eterna dos homens. E a noção de que a alma é mortal, pois, assim como o corpo, ela é composta de átomos que se uniram e que em algum momento se separarão, proporcionando a sua dissolução, é contrária à noção de alma imortal, que fundamenta a concepção de que a morte seria, na verdade, o início da vida, pois o homem seria, por desígnio de Deus, a sua criatura privilegiada. Chauí, fundamentada em Howard Jones, assim defende:

O helenista Howard Jones enfatiza três aspectos na oposição cristã ao “ateísmo” epicurista. Em primeiro lugar, a configuração contingente dos átomos significa, de um lado, a recusa da ideia de criação do mundo por um criador inteligente e onipotente e, de outro, a negação do governo do mundo pela Providência divina como espírito, razão, lei e destino. Em segundo, a indiferença divina, porque contradiz o ponto mais alto do cristianismo, qual seja, a Encarnação, em que, por amor aos homens, o divino se faz humano e aceita submeter-se à Paixão, condição da redenção e salvação eterna dos homens. Em terceiro, a ideia de que alma é um aglomerado de partículas atômicas e, sendo composta de partes, é divisível, portanto, sujeita à dissolução, contradiz a ideia de imortalidade (CHAUI, 2010, p. 75).

Assim, os pensadores cristãos, para lidar com essa concepção contrária à sua, retomarão os procedimentos dos pensadores helenísticos com o intuito de deslegitimar a doutrina de Epicuro a partir da construção de uma figura negativa vinculada à sua pessoa. Além de julgá-lo erroneamente ateu, associa o ateísmo ao vício, ao desequilíbrio, à desonestidade e ao uso irrefletido dos sentidos (CHAUI, 2010, p. 76).

Assim, de acordo com Chauí, a concepção de desmerecimento tanto da pessoa quanto da teoria de Epicuro possui fundamentos em sua filosofia. A sua física atomista fundamenta uma noção de deuses enquanto não criadores, não interventores na natureza e felizes, pois não

possuem perturbações e nem vontades, o que nega a tese estoica de Providência, que retoma o idealismo platônico e a ontologia aristotélica, assim como a noção cristã de deus, que também é criador e interventor, neste caso, a partir de revelações e da Encarnação. Além disso, a física epicurista fundamenta uma ética que localiza os sentidos enquanto único critério de verdade, o que implica estabelecer a felicidade enquanto o prazer proporcionado pelos cinco sentidos. Tamanhas dissonâncias entre Epicuro e os pensadores estoicos e cristãos farão com que estes concebesssem a pessoa de Epicuro da pior maneira possível.

Entendemos que, com ou sem pressa, a origem desta concepção é o fruto da disputa entre duas maneiras diferentes de se conceber a realidade neste período de instabilidades políticas e de reestruturação econômica, política e social do mundo antigo ocidental, desde a dissolução das pólis gregas, do nascimento do império esmagando a república, em Roma, e, mais adiante, como sabemos, a estruturação de feudos.

3.1.2 As defesas de Epicuro e de Cícero

Neste subitem, será exposta a defesa que Epicuro e os epicuristas realizam ao que eles consideram ser uma falsa interpretação de de sua doutrina, assim como a defesa de Cícero contra estes que o acusam de mal interpretar o epicurismo, tentando entender o porquê da rejeição de Cícero a Epicuro no livro II das *Discussões Tuscianas*.

O diálogo de Cícero com Epicuro consiste nas noções “bem” e de “prazer”, que se relaciona diretamente com a prescrição de resistência à dor. No capítulo 2, vimos que Cícero atribui a Epicuro o uso do desdém perante situações dolorosas, o que significa dizer que o sábio, mesmo submetido a extrema dor, consegue desdenhá-la e manter a sua boa constituição corporal, assim como a sua sabedoria e felicidade. Posteriormente a Cícero, Sêneca (4 d.C. - 65 d.C.), outro representante da fase romana dos sistemas helenísticos, ao se referir a Epicuro, expõe uma concepção similar a de Cícero no que diz respeito ao desdenho da dor suprema:

Conheço a objeção que neste momento se me poderá fazer: “*Tu pretendes convercer-nos de que não há qualquer diferença entre viver com alegria ou jazer na mesa da tortura até o torcionário ficar cansado?!?*” Eu poderia responder que, segundo o próprio Epicuro, o sábio, mesmo que o estivessem assando no touro de Fálaris, gritaria: “*Está-se bem aqui! Não sinto nada!*” Porquê então essa admiração quando eu digo que são bens iguais a comparência a um festim ou a indefessa resistência à tortura se até Epicuro afirma “*que se está bem na grelha*”, o que é ainda mais inacreditável? (SÊNECA, 66, 18, p. 242).

Posterior a Sêneca, Laêrtios, em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, antes

de transcrever a *Carta a Meneceu*, de Epicuro, reserva alguns parágrafos para recordar de maneira resumida a doutrina do mesmo e, nesse momento, expressa uma concepção de Epicuro similar à de Sêneca e Cícero, afirmando que, para o fundador do Jardim, “mesmo submetido à tortura o sábio é feliz” (LAËRTIOS, X, 117, p. 310).

Percebe-se algumas desqualificações de Cícero em relação à Epicuro, adjetivando-o de “homem seco e duro”¹²⁵ e “voluptoso”¹²⁶, afirmando “não espero de um filósofo nenhuma desonra maior”¹²⁷, que “o homem nada sabe”¹²⁸ e “esse que não diz absolutamente nada”¹²⁹. Contudo, o Arpinate não expressa uma rejeição absoluta à figura de Epicuro, uma vez que também atribui a este características de algum merecimento: “homem de forma alguma mau ou preferentemente ótimo”¹³⁰, “embora o mesmo se mostre um tanto corajoso nas cólicas intestinais e na retenção da urina”¹³¹, “[...] pois vejo que muitas coisas são ditas por ele de modo duro e outras de modo notável”¹³².

Cícero, portanto, não empreende uma desqualificação de Epicuro a todo custo pelo fato de não compartilhar de suas concepções, ao contrário, se mantém coerente ao seu método de encontrar o que há de mais verossímil a partir da análise de teorias contrárias e inclui as teses e argumentações epicuristas nas suas discussões. No que diz respeito ao tema em questão, a dor, o filósofo romano possui desacordos relativos às noções de “prazer” e de “bem” apresentadas por Epicuro e se mostra conhecedor da teoria deste.

Existem algumas frases de Epicuro que podem fundamentar esta concepção de que o sábio, mesmo em situações de dor, sente prazer e, portanto, mantém a sua felicidade, como a IV das *Máximas Capitais*: “As doenças prolongadas permitem até uma prepoderância do prazer sobre o sofrimento carnal” (LAËRTIOS, X, 140, p. 315) e na *Carta a Meneceu*: “É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz” (Cart. Men. 2002, p. 37). Torquato, em *Os Limites dos bens e dos males*, na sua defesa das teses epicuristas, afirma o erro na interpretação da noção de “prazer” de Epicuro e pretende corrigi-lo:

Contudo, para que percebaís onde tenha nascido esse erro dos que atacam o prazer e dos que enaltecem a dor, exporei o assunto todo e explicarei aquilo mesmo que foi dito por aquele descobridor da verdade e, de algum modo, o arquiteto da vida feliz

¹²⁵ *Homini aspero et duro* (Tusc. II, 17, p. 160).

¹²⁶ *Voluptatem* (Tusc. II, 18, p. 160).

¹²⁷ *Quo dedecus maius a philosopho nullum expecto* (Tusc. II, 28, p. 172).

¹²⁸ [...] *non possum tantum hominem nihil sapere dicere [...]* (Tusc. II, 45, p. 190).

¹²⁹ *Omittamus hunc igitur nihil prorsus dicentem [...]* (Tusc. II, 45, p. 190).

¹³⁰ [...] *homo minime malus vel potius vir optimus* (Tusc. II, 44, p. 190).

¹³¹ [...] *quamvis idem forficulum se in torminibus et in stranguria sua praebeat* (Tusc. II, 45, p. 190).

¹³² [...] *video enim ab eo dici multa severe, multa praeclare* (Tusc. III, 46, p. xx).

(Os Lim. I, 32)¹³³.

O próprio Cícero, nas *Discussões Tusculanas*, explicita as noções epicuristas de “prazer” e também a de “bem”, atribuindo a ele as seguintes palavras:

“Certamente não tenho o que eu entendo como aquele bem, caso exclua aqueles prazeres que são percebidos pelo sabor, caso exclua aqueles proporcionados pelo amor venéreo, os causados ao ouvido pelos sons, caso exclua também aqueles suaves impulsos, produzidos pelas formas e percebidos pelos olhos, ou quaisquer outros prazeres, surgidos no homem todo devido a algum dos sentidos. Nem se pode dizer, porém, que a alegria da mente só pode estar nas coisas boas. Pois, assim fiquei conhecendo a mente exultante: com a expectativa de que tudo o que afirmei acima acontecerá, desde que a natureza, que tem isso tudo em seu poder, esteja isenta da dor” (Tusc. III, 41, p. 255)¹³⁴.

Epicuro identifica a existência de uma interpretação errônea de sua doutrina pelos seus próprios contemporâneos e, por isso, enquanto vivo, dialogou com estes. O prazer não se identifica com o uso exagerado das sensações corporais, mas com a simples ausência daquilo que ele considera danoso tanto para o corpo como para a alma. Desta forma, o sábio, isto é, aquele que vive feliz, pois vive prazerosamente, possui discernimento em suas escolhas, conseguindo aceitar ou rejeitar tudo aquilo que lhe proporcionará e manterá a boa constituição de seu corpo, removendo, assim, aquelas falsas opiniões sobre uma vida feliz e prazerosa. Nas palavras de Epicuro:

Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou o interpretam erroneamente, mas ao prazer que é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos (Cart. Men. 2002, pp. 43, 45).

Para Epicuro, portanto, o prazer existe quando a dor inexistente, isto é, o corpo e a alma ou estão em estado de prazer ou de dor, não existe um meio termo. Esta concepção se fundamenta no princípio da lógica eleática do *tertium non datur*, isto é, o ser é e o não-ser não é, não existindo um intermediário nem entre os contraditórios nem entre os contrários. O

¹³³ *Sed ut perspiciatis, unde omnis iste natus error sit voluptatem accusantium doloremque laudantium, totam rem aperiam eaque ipsa, quae ab illo inventore veritatis et quase architecto beatae vitae dicta sunt, explicabo.*

¹³⁴ *‘Nec equidem habeo, quod intellegam bonum illud, detrahens eas voluptates quae sapore percipiuntur, detrahens eas quae rebus percipiuntur veneriis, detrahens eas quae auditu e cantibus, detrahens eas etiam quae ex formis percipiuntur oculis suavis motiones, sive quae aliae voluptates in toto homine gignuntur quolibet sensu. Nec vero ita dici potest, mentis laetitia solam esse in bonis. Laetantem enim mentem ita novi: spe eorum omnium, quae supra dixi, fore ut natura iis potiens dolore careat’.*

prazer, portanto, é um bem material que surge quando o corpo está liberto de sofrimento e a alma de perturbações. A escolha pelo prazer somente torna-se necessária quando o corpo ou alma estão em estado de sofrimento ou perturbação:

De fato, só sentimos necessidade do prazer quando sofremos pela sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir. É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor (Cart. Men. 2002, p. 37).

Sabemos que Cícero não possuía uma postura de extrema rejeição à pessoa e às teorias de Epicuro. Resta entender o motivos de sua rejeição. Cícero tinha consciência das acusações que recebia de não interpretar corretamente a doutrina de Epicuro¹³⁵, principalmente no que diz respeito à noção de “prazer”. Em *Os limites dos bens e dos males*, Cícero, questionando as argumentações da doutrina de Epicuro apresentadas por Torquato, afirma: “Por isso costuma ser dito com frequência por vós que nós não entendemos o que Epicuro quer dizer com esse termo, prazer” (Os Lim., II, 12)¹³⁶. Perante esta acusação, Cícero se irrita e responde de maneira irônica:

Porventura não entendo eu o que seja ἡδονήν em grego e *voluptas* em latim? Afinal, desconheço essas duas línguas? Depois, graças a que sucede que eu não saiba e o saibam todos quantos quiserem ser epicureus? Uma vez que os vossos discutam talvez de modo excelente, não há necessidade alguma que conheça as letras aquele que futuramente será filósofo. Em vista disso, como nossos antepassados buscaram o conhecido Cincinato para ser ditador, assim vós reunis aqueles certamente bons cidadãos de todos os vilarejos, mas não muito eruditos sem dúvida. 13. Portanto, aqueles entendem o que Epicuro diz, e eu não entendo? (Os Lim. II, 12 - 13)¹³⁷.

A crítica de Cícero à noção epicurista de “prazer” diz respeito à própria conceituação que Epicuro define para essa palavra. Assim, o Arpinate discute a sua tradução da palavra grega ἡδονήν para a palavra latina *voluptas*, e depois define o prazer como algum bem-estar que toca os sentidos, não negando a possibilidade de tal bem se transferir para a alma:

¹³⁵ Também demonstra isso em *Discussões Tuscianas* III 37: *Por ventura trata-se de algo diferente? Não interpreto corretamente tua doutrina? Pois esses costumam negar que nós entendamos o que Epicuro tenha dito* (Tusc. III, 37, p. 253). [Num quid est aliud? rectene interpretor sententiam tuam? Solent enim isti negare nos intellegere, quid dicat Epicurus].

¹³⁶ *Itaque hoc frequenter dici solet a vobis, non intellegere nos, quam dicat Epicurus voluptatem.*

¹³⁷ *Egone non intellego, quid sit – ἡδονήν Graece, Latine voluptas? Utram tandem linguam nescio? Deinde qui fit, ut ego nesciam, sciant omnes, quicumque Epicurei esse voluerunt? Quod vestri quidem vel optime disputant, nihil opus esse eum, qui philosophus futurus sit, scire litteras. Itaque ut maiores nostri ab arato adduxerunt Cincinnatum illum, ut dictator esset, sic vos de pagis omnibus colligitis bonos illos quidem viros, sed certe non pereruditos. [13] Ergo illi intellegunt quid Epicurus dicat, ego non intellego?*

Para que saibas que eu entendo, em primeiro lugar digo ser o prazer a mesma coisa que ele designa como ἡδονήν. E até muitas vezes buscamos a palavra latina semelhante à grega e que tenha o mesmo valor; aqui nada se achou do que procurávamos. Nenhuma palavra pode ser encontrada que tivesse mais conteúdo, tanto em latim como em grego, do que o expresso por *voluptas*. A essa palavra todos os que sabem latim, onde quer que estejam, atribuem duas coisas: alegria no espírito e uma suave comoção de bem-estar no corpo. [...] 14. Mas o prazer é colocado por todos os falantes do latim naquele comportamento em que se percebe aquilo com que o bem-estar toca algum dos sentidos. Também essa sensação de bem-estar, se queres, transmite ao espírito; [...] 15. Portanto, pareço conhecer o significado das palavras, ou ainda agora devo ser ensinado a falar grego ou latim? (Os Lim. II, 13-14)¹³⁸.

Expondo a sua definição de “prazer”, critica a de Epicuro. A primeira crítica é que o filósofo atribui um conceito à palavra “prazer” que ninguém mais atribui e, fazendo isso, ele fala a seu modo e ignora o conceito que as outras pessoas utilizam para a mesma palavra. A segunda crítica é que essa conceituação epicurista da palavra “prazer” concebe como uma única coisa o que, na verdade, são duas coisas distintas:

Contudo, não negais que nós entendemos o que seja o prazer, mas o que ele diga. Daí decorre não que nós não alcancemos qual o significado dessa palavra, mas que ele fale a seu modo e ignore o nosso. [...] Pois, quem não enxerga que na natureza das coisas existem as três seguintes situações: uma, quando estamos no prazer; segunda, quando estamos na dor, e terceira, em que de fato estou agora e creio que vós também, nem no prazer nem com dor; como está no prazer quem se banqueteia, e na dor quem é atormentado. Mas tu não vês entre tão grande quantidade interposta de homens os que não são felizes nem sofrendores? (Os Lim. II, 15-16)¹³⁹.

E mais adiante:

Quão graves são essas contradições! Se esse tivesse aprendido definir e a dividir, se mantivesse a força da expressão e, afinal, a tradição das palavras, nunca teria caído em dificuldades tamanhas. Agora vês o que ele venha a fazer. Denomina prazer o que ninguém jamais denominou; reduz a um aquilo que é duplo (Os Lim. II, 30)¹⁴⁰.

A mesma refutação se encontra nas *Discussões Tusculanas*:

¹³⁸ *Ut scias me intellegere, primum idem esse dico voluptatem, quod ille ἡδονήν. Et quidem saepe quaerimus verbum Latinum par Graeco et quod idem valeat; hic nihil fuit, quod quaereremus. nullum inveniri verbum potest quod magis idem declaret Latine, quod Graece, quam declarat voluptas. Huic verbo omnes, qui ubique sunt, qui Latine sciunt, duas res subiciunt, laetitiam in animo, commotionem suavem iucunditatis in corpore. [...] [14] In eo autem voluptas omnium Latine loquentium more ponitur, cum percipitur ea, quae sensum aliquem moveat, iucunditas. Na quoque iucunditatem, si vis, transfer in animum; [...] [15] Satisne igitur videor vim verborum tenere, an sum etiam nunc vel Graece loqui vel Latine docendus?*

¹³⁹ *Quamquam non negatis nos intellegere quid sit voluptas, sed quid ille dicat. E quo efficitur, non ut nos non intellegamus quae vis sit istius verbi, sed ut ille suo more loquatur, nostrum neglegat. [...] Quis enim est, qui non videat haec esse in natura rerum tria? Unum, cum in voluptate sumus, alterum, cum in dolore, tertium hoc, in quo nunc equidem sum, credo item vos, nec in dolore nec in voluptate; ut in voluptate sit, qui epuletur, in dolore, qui torqueatur. Tu autem inter haec tantam multitudinem hominum interiectam non vides nec laetantium nec dolentium?*

¹⁴⁰ *Quam haec sunt contraria! Hic si definire, si dividere didicisset, si loquendi vim, si denique consuetudinem verborum teneret, numquam in tantas salebras incidisset. Nunc vides, quid faciat. quam nemo umquam voluptatem appellavit, appellat; quae duo sunt, unum facit.*

O segundo erro está em que, sendo três coisas na natureza, primeiro, alegrar-se, segundo sofrer e terceiro nem alegrar-se nem sofrer, ele julga serem a mesma coisa o primeiro e o terceiro, nem distingue o prazer do não sofrer (Tusc. III, 47, p. 263)¹⁴¹.

O Arpinate, portanto, discorda da noção epicurista de “prazer” porque julga inconcebível a não existência de um intermediário entre dois contrários, isto é, a não existência de um intermediário entre prazer e dor. A discordância, portanto, reside na corrente filosófica originária na lógica eleática de concepção da realidade a partir dos contrários e *tertium non datur*, que fundamenta a concepção epicurista.

A segunda discordância de Cícero com Epicuro diz respeito à relação que este estabelece entre prazer e bem. Segundo Epicuro, todos os prazeres são proporcionados pelos cinco sentidos, estes nos oferece todo o bem necessário para uma vida feliz e por isso, “o prazer é o início e o fim de uma vida feliz” (Cart. Men. 2002, p. 37), com a ressalva de que “nem por isso escolhemos qualquer prazer” (Cart. Men. 2002, p. 37). Mesmo entendendo a noção epicurista de “prazer” não como abuso das sensações, mas como a ausência de dor, percebe-se que Cícero não concorda com a tese de que o prazer é o que define a vida feliz. Para Cícero, o que define a felicidade do cidadão virtuoso e sábio é a honra. Por isso, este admite a honra como o sumo bem. Logo, o sumo bem é que proporciona a felicidade. Se Epicuro afirma que o início e o fim de uma vida feliz é o prazer, como foi citado acima, então Cícero interpreta que, para Epicuro, o prazer é o sumo bem, expondo a seguinte concepção de Epicuro: “Ainda que despreze aqueles prazeres, que há pouco citei, lembro, contudo, que para ele se afiguram como o bem supremo” (Tusc. III, 31, p. 260)¹⁴².

O maior incômodo de Cícero reside no fato de que, ao analisar o bem e o mal, o prazer e a dor, e a felicidade, relacionando-os entre si, Epicuro relaciona os prazeres ao sumo bem e exclui a virtude e a filosofia, que o Arpinate concebe como coisas boas e que devem ser buscadas pelo sábio para alcançar a vida feliz.

O terceiro erro, partilhado com alguns, porque aquele desvinculou da virtude o sumo bem, uma vez que se visa sobretudo à virtude e a filosofia foi buscada com o objetivo de adquiri-la (Tusc. III, 46, p. 263)¹⁴³.

Desta forma, identificar o sumo bem ao prazer, este aos cinco sentidos e, portanto, a

¹⁴¹ *Alterum peccatum quod, cum in natura tria sint, unum gaudere, alterum dolere, tertium nec gaudere nec dolere, hic primum et tertium putat idem esse nec distinguit a non dolendo voluptatem.*

¹⁴² *quamvis spernat voluptates eas quas, modo laudavit, ego tamen meminero quod videatur ei summum bonum.*

¹⁴³ *Tertium peccatum commune cum quibusdam, quod, cum virtus maxime expetatur eiusque adipiscendae causa philosophia quaesita sit, ille a virtute summum bonum separavit.*

felicidade àquilo que nos oferece os cinco sentidos, não é uma concepção aceitável para um homem que se identifica não enquanto indivíduo, mas enquanto cidadão, cuja vida se resume em uma participação ativa na vida pública e política da república romana. O epicurismo, estruturado na época da dissolução das pólis gregas e, portanto, de um distanciamento do homem da vida política e de um crescente individualismo e egoísmo, por não sofrer nenhuma alteração em sua doutrina, não é bem-recebido por Cícero, que luta pela preservação da república que ele viu ainda estruturada, mesmo que em crise.

Osuna nos oferece algumas noções da Roma antiga, inclusive a noção de virtude. Esta está diretamente relacionada à construção e conservação do Estado e das leis, assim como a obrigatoriedade de participação na vida pública, que tem como fim o bem comum:

A virtude romana concretiza-se no amor às leis do Estado e aos costumes do povo. Mas existe a forma mais elevada de bem comum: participar do governo do Estado, pois não há outra ocupação que a virtude humana se aproxime mais da função augusta dos deuses do que a de fundar novos Estados ou preservar os já existentes. O conceito romano de virtude implica: Obrigação de participação na vida pública; A ação pública tem como finalidade o bem comum; O bem comum é obra do Estado, que é a sua representação (OSUNA, 2012, p. 30).

Sabemos que o próprio Epicuro não só não participou da vida política¹⁴⁴, como também prescreve que o sábio não deve participar¹⁴⁵, o conhecido *látthe biósas* (“viva escondido”). De acordo com Novak, aparentemente, o epicurismo alcança primeiro o povo e depois a aristocracia. Entre os mais conhecidos, são epicuristas Ático, Pisão, Torquato e Júlio César, todos com relações estreitas com Cícero (NOVAK, 1999, p. 262). Novak mostra esta tensão entre os epicuristas e a política: “Ático afastado da política. Pisão entre o epicurismo e a política. Torquato conciliando epicurismo e política. Júlio César entregue à luta” (NOVAK, 1999, p. 262).

Ainda que Epicuro prescreva o *látthe biósas*, alguns romanos, segundo Graver, mesmo aqueles que possuíam uma vida política ativa, adotaram o epicurismo por acreditar que este oferecia um modelo digno e justo de conduta de acordo com os padrões formais de coragem, justiça, virtude e honra. E Cícero, mesmo respeitando o mérito de alguns epicuristas, rejeita a doutrina de Epicuro, pois é possível que ela fundamente uma conduta de vida que é incompatível com a vida política:

¹⁴⁴ Por excesso de moderação, Epícurus não participou da vida política (LAËRTIOS, X, 10, p. 285).

¹⁴⁵ Epicuro afirma que o sábio não se entregará a palavrórios vãos quando estiver embriagado; nem participará da vida política, segundo as palavras do filósofo no primeiro livro da obra Dos Modos de Viver (LAËRTIOS, X, 119, p. 310).

É o grande fundamento ético da posição de Epicuro que Cícero está mais preocupado em atacar aqui. Ele reconhece que muitos que defendem o epicurismo o fazem acreditando que o sistema promove um comportamento digno e justo: ele alega, de fato, que esta crença é a responsável pela popularidade da concepção epicurista em Roma. Pois Epicuro insiste que a compreensão verdadeiramente inteligente de seus próprios interesses e da maneira de obtê-los, livre de todas as falsas suposições sobre a natureza do universo, irá atualmente nos motivar a agir de acordo com os padrões convencionais de coragem, justiça, e auto-controle. Seu sistema ético, assim, defende formalmente a conduta que a maioria dos romanos reconhece como moral, mesmo quando ele questiona o uso que outros filósofos fazem de termos como “virtude” e “honra”. Cícero pode respeitar os indivíduos que adotaram o epicurismo por essa razão. Ático, principal entre seus amigos, era um epicurista, e a escolha de concepções não atrapalhou a relação entre os dois. Mas Cícero também sente que apesar do mérito individual de epicuristas, o próprio sistema permanece aberto para interpretações auto-indulgentes que são inteiramente incompatíveis com uma vida de serviço público (GRAVER, 2002, pp. xxvi, xxvii)¹⁴⁶.

3.2 A concepção ciceroniana de Zenão

No diálogo com Zenão, Cícero tece algumas críticas em relação à sua doutrina e, apesar de admitir algumas teses compatíveis com o estoicismo, mesmo não afirmando diretamente que são teses estoicas, não parece se identificar com tal corrente. Para refletir acerca da concepção ciceroniana de Zenão, será analisada a noção estoica de “dor”, que se entende em conjunto com as noções de “paixão”, “alma” e “ser racional”, assim como as noções de “bem”, “mal” e “indiferente”, que se entende a partir da noção de “oikeíosis”. Em seguida, expondo algumas diferenças entre o antigo e o médio Pórtico, identificar qual a tendência de Cícero.

3.2.1 A concepção estoica de 'oikeíosis' e de 'bens', 'males' e 'indiferentes'

Para tratar das noções éticas de *bens*, *males* e *indiferentes*, os estoicos tratam da constituição de um ser vivo. Primeiramente, é importante observar que, para os estoicos, a

¹⁴⁶ Tradução nossa. “It is the broad ethical foundations of Epicurus’s position that Cicero is most concerned to attack here. He recognizes that many who espouse Epicureanism do so believing that the system promotes decent and upright behavior: he claims, in fact, that it is this belief that is responsible for the popularity of Epicurean views at Rome. For Epicurus insist that a truly intelligent understanding of one’s own interests and the means of obtaining them, freed of all false assumptions about the nature of the universe, will actually motivate us to behave in accordance with conventional standards of courage, justice, and self-control. His ethical system thus formally upholds the conduct most Romans would recognize as moral, even while it questions the use that other philosophers make of terms like “virtue” and “honor.”. Cicero can respect individuals who have adopted Epicureanism for this reason. Atticus, foremost among his friends, was an Epicurean, and the choice of views did not come between the two men. But Cicero also feels that despite the merits of individual Epicureans, the system itself remains open to self-indulgent interpretations which are entirely incompatible with a life of public service”.

noção de “ser vivo” se identifica com a noção de “animal” e se difere da noção de “planta”. Apesar de os seres vivos/animais possuírem características semelhantes com as plantas (uma delas é o fato de terem suas vidas reguladas pela natureza), há algo essencial que os diferencia. Por um lado, as plantas não possuem impulso nem sensação, por outro, os seres vivos/animais possuem o impulso, que faz com que eles mesmos se dirijam ao seu próprio fim:

Eles dizem ainda que a natureza não faz diferença alguma entre as plantas e os animais, porque regula também a vida das plantas, em seu caso sem impulso e sem sensações, e por outro lado geram-se em nós fenômenos análogos aos das plantas. Mas, já que no caso dos animais foi acrescentado o impulso por meio do qual os mesmos se dirigem a seus próprios fins, daí decorre que sua disposição natural atua no sentido de seguir o impulso (LAËRTIOS, VII, 86, p. 201).

Na sua exposição da ética estoica, Reale, fundamentado em Pohlenz, afirma que esta capacidade característica dos seres vivos é proporcionada pela alma. Os seres vivos possuem tanto uma percepção do mundo externo quanto uma copercepção interna (*synaísthesis*), isto é, do próprio eu. A partir desta percepção de si, surge o primeiro movimento ativo da alma em direção a algum objeto, definido como primeiro instinto. Este voltar-se a si mesmo, sentindo-se como pertencente a si é a noção de *oikeíosis*:

O ser vivo difere da planta por causa da alma, cuja primeira manifestação é a percepção. Tão logo o ser vivo percebe algo branco ou quente, tem também consciência do processo interior com o qual é tocado pela impressão do branco e do quente. À percepção externa é, pois, ligada desde o nascimento um *synaísthesis*, uma 'copercepção' interna, uma consciência do próprio eu; dessa percepção de si nasce o primeiro movimento ativo da alma em direção a um objeto, isto é, o primeiro instinto. Este consiste num voltar-se do sujeito para o próprio ser, aquele ser que ele sente como pertencente a si, *oikeiv*, e do qual ele 'se apropria'. Esta é a *oikeíosis*” (REALE, 2011, VI, p. 74).

Junto a esta percepção de si, só é possível que a natureza constitua um ser vivo se este ser, assim que inicia sua vida, possuir aversão àquilo que é contrário à sua vida assim como tendência àquilo que lhe mantém a vida. Desta forma, o primeiro bem que um ser vivo possui é a sua constituição física e a consciência dela, e isto, de forma alguma, pode lhe ser algo estranho. Nas palavras de Laërtios:

Os estoicos dizem que o primeiro impulso do ser vivo é o da sobrevivência, que lhe foi dado desde o início pela natureza. No primeiro livro de sua obra *Dos Fins*, Crísipos afirma que o primeiro bem possuído por cada ser vivo é a sua própria constituição física e a consciência da mesma. Não se pode admitir logicamente que a natureza torne o ser vivo estranho a si mesmo (de outra forma ela não o teria criado), nem que o trate como um estranho, nem que não o tenha como sua criatura. Somos então compelidos a dizer que a natureza, constituindo o ser vivo, fê-lo caro a si

mesmo, pois assim ele repele tudo que lhe é prejudicial, e acolhe tudo que lhe é útil (LAËRTIOS, VII, 85, p. 201).

Este primeiro impulso do ser vivo, gerado a partir da percepção da alma, nada mais é do que a *oikeíosis*, identificada com o amor de si, uma vez que 'ama' o que lhe mantém vivo e 'odeia' o que proporciona sua morte. Para além disso, ainda há a diferença entre o ser humano e os outros animais. Ambos, por serem seres vivos, possuem a *oikeíosis* e as sensações, advindas da alma, entretanto, os seres humanos possuem a razão¹⁴⁷.

E já que os seres racionais receberam a razão com vistas a uma conduta mais perfeita, sua vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a natureza, enquanto a razão se agrega a eles como aperfeiçoadora do impulso (LAËRTIOS, VII, 86, p. 201).

A razão, característica que diferencia os seres racionais dos outros seres vivos, está relacionada com a maneira pela qual esses seres devem viver. Para os estoicos, o fim supremo é viver segundo a natureza. Entretanto, existe uma discordância entre as filosofias de Crísipo e de Cleantes neste ponto. O primeiro identifica o “viver segundo a natureza” tanto o viver segundo a natureza universal como o viver segundo a natureza humana em sua individualidade. Já para o segundo, viver segundo a natureza seria apenas viver segundo a natureza universal. Nas palavras de Laêrtios:

Por natureza, conforme à qual devemos viver, Crísipos entende tanto a natureza universal como a natureza humana em sua própria individualidade, enquanto Cleantes entende por natureza que devemos seguir somente a universal, e não a individual (LAËRTIOS, VII, 89, p. 202).

Tomando a concepção de Crísipo de que as “nossas naturezas individuais são partes da natureza universal” (LAËRTIOS, VII, 87, p. 201) entende-se que, portanto, o fato de viver de

¹⁴⁷ Segundo Graver, essa diferenciação entre plantas, animais não racionais e animais racionais, afirmando que todos possuem um princípio vital, os animais e os homens possuem a percepção e o impulso e somente os homens possuem a razão, que nos torna aptos para fazermos julgamentos éticos, é uma concepção aristotélica. “Quando Aristóteles escreve sobre as emoções, é em um contexto de uma investigação muito ampla sobre o funcionamento de todas as coisas existentes. No coração desta investigação está a observação que enquanto os humanos e os animais não humanos possuem certas funções vitais em comum com as plantas (crescimento e reprodução, por exemplo), eles também compartilham certas outras funções que as plantas não tem, principalmente a percepção e o propósito (purposive) de auto-locomção. E os humanos tem a mais a faculdade da razão, através da qual estamos aptos para fazer julgamentos sobre quais coisas são boas (e não meramente agradáveis) para nós mesmos para projetar meios convenientes para obter essas coisas”. Tradução nossa. “When Aristotle writes of emotion, it is within the context of a much broader investigation into the functioning of all living things. At the heart of this investigation is the observation that while humans and non-human animals have certain life-functions in common with plants (growth and reproduction, for instance), they also share certain other functions which plants do not have, especially perception and purposive self-locomotion. And humans have in addition the faculty of reason, through which we are able to make judgments about what things are good (and not merely pleasant) for ourselves and to plan suitable means of obtaining those things” (GRAVER, 2002, p. xvii).

acordo com a nossa própria natureza coincide com o fato de viver de acordo com a natureza do universo. Assim, nos seres racionais, a *oikeiosis* é regida pela razão, viver conforme a natureza é viver racionalmente o princípio da *oikeiosis*.

Desta forma, os seres racionais, perante as mais diversas situações que lhes aparece, devem se utilizar da razão para fazer as melhores escolhas a fim de manter a sua conservação, conseguindo, assim, viver de maneira harmoniosa, feliz, conforme à natureza. Nas palavras de Laêrtios:

[...] uma vida em que nos abstermos de todas as ações proibidas pela lei comum a todos, idêntica à reta razão difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo que existe. E nisso consiste a excelência do homem feliz, e consiste o curso suave da vida, quando todas as ações praticadas promovem a harmonia entre o espírito existente em cada um de nós e a vontade do ordenador do universo (LAËRTIOS, VII, 88, p. 202).

Por ter recebido a razão da natureza, o ser humano deve utilizá-la em todas as suas ações para manter a sua perfeição natural, isto é, de maneira racional, deve escolher o que é mais útil para a sua autoconservação. A esse “útil” os estoicos chamam de bem:

De um modo geral o bem é aquilo de que advém alguma utilidade, e com maior propriedade pode-se dizer que é idêntico ao útil ou não se distingue dele. [...] Outra definição mais particular que os estoicos dão do bem é a “perfeição natural de um ser racional enquanto racional” (LAËRTIOS, VII, 94, p. 203).

No capítulo 2, vimos que Cícero atribui aos estoicos a tese de que “nada é bom, a não ser o que é honesto, nada é mau senão o que é vergonhoso” (Tusc. II, 30, p. 175). Em seguida, concebe esta proposição uma arbitrariedade e propõe a tese de que “tudo o que a natureza rejeitar está entre os males, tudo o que aceitar está entre as coisas boas” (Tusc. II, 30, p. 175). Entretanto, como foi exposto, a *oikeiosis*, identificada como o amor de si, nos proporciona repelir o que é prejudicial à nossa natureza (constituição física) e acolher o que é útil a ela. Sendo o útil um bem, então tudo o que a nossa natureza acolhe é um bem e tudo o que repele é um mal. Desta forma, esta tese apresentada por Cícero é condizente com a concepção estoica. Esta tese, segundo González, também se identifica com a doutrina dos acadêmicos antigos, dos peripatéticos, além de coincidir com o próprio estoico Panécio (GONZÁLEZ, 2005, p. 229).

3.2.2 A concepção estoica de dor

Laêrtios apresenta a concepção estoica de dor de maneira mais completa do que

Cícero a apresenta nas *Discussões Tusculanas*. Este afirma (§29) que, para os estoicos, a dor não é um mal, mas que deve ser repelida, pois é contra a natureza, dificilmente suportável, triste e dura. Na exposição do historiador grego, o conceito de dor se apresenta vinculado à concepção de “alma” e de “paixão”. Vejamos cada uma delas.

Assim como a epicurista, a física estoica nega a “segunda navegação”, de Platão, e se configura como materialista¹⁴⁸. O ser, portanto, identifica-se com o material, ser é corpo. Por ser corpo, a alma não só está diretamente relacionada com a capacidade de sentir, mais do que isso, a alma é o próprio sentir, mas também, assim como todo corpo, é corruptível¹⁴⁹. Nas palavras de Laêrtios:

De acordo com a doutrina estoica, a natureza é um fogo artífice, percorrendo seu caminho para criar, isto é, um sopro ígneo e criador. A alma é capacidade de sentir, e os estoicos a consideram um sopro congênito conosco; por isso é corpo e permanece depois da morte, sendo entretanto corruptível (LAÊRTIOS, VII, 156, p. 216).

Laêrtios também nos especifica as partes da alma, sendo ela corpo, suas partes, portanto, são também corpóreas: “segundo os estoicos, a alma se compõe de oito partes: os cinco sentidos, o órgão vocal, a faculdade de pensar (que é o próprio pensamento) e a faculdade geradora” (LAÊRTIOS, VII, 110, p. 206).

De acordo com Zenão e Crísipo, a alma possui movimento, e ao movimento da alma apresentado de maneira irracional chamam de paixão, que se identifica como um juízo. A dor é um dos quatro principais gêneros de paixão, os outros três são o medo, a concupiscência e o prazer.

A própria paixão, segundo Zênon, é um movimento da alma, irracional e contrário à natureza, ou um impulso excessivo. Hecáton no segundo livro de sua obra *Das Paixões* e Zênon em sua obra *Das Paixões* afirma que os principais gêneros de paixões são quatro: dor, medo, concupiscência e prazer. [111] Os estoicos sustentam que as paixões são juízos, como afirma Crísipos na obra *Das Paixões* (LAÊRTIOS, VII, 110-111, p. 206).

A dor, por sua vez, se divide em nove espécies:

A dor é uma contração irracional da alma; suas espécies são: compaixão, inveja, ciúme, rivalidade, aflição, melancolia, inquietação, angústia, desvario. A compaixão é a dor por um sofrimento imerecido de outrem; a inveja é a dor pela prosperidade

¹⁴⁸ O materialismo estoico se configura com um monismo panteísta. Diferente do materialismo de Epicuro, que é pluralista atomista mecanicista (REALE, 2011, VI, p. 45).

¹⁴⁹ Vale ressaltar que o médio Pórtico insere algumas modificações na física do antigo Pórtico. Para Panécio, o cosmo é incorruptível, como nos informa Laêrtios. Negando a conflagração universal, nega também a incorruptibilidade da alma. Posidônio, seu discípulo, trata da gênese e da dissolução do cosmos, assim como Zenão, Cleanto e Crísipo, os principais representantes do antigo Pórtico (LAÊRTIOS, VII, 142, p. 213).

alheia; o ciúme é a dor de quem vê possuído por outrem o que ele mesmo deseja; a rivalidade é a dor de quem vê que outros possuem aquilo que ele mesmo tem; (112) a aflição é uma dor que oprime; a melancolia é uma dor constrangedora e depressiva; a inquietação é uma dor que se forma e desenvolve por causa de considerações falsas; a angústia é uma dor penosa; o desvario é uma dor irracional, que piora constantemente e impede a visão global do presente (LAËRTIOS, VII, 111-112, pp. 206-207).

As espécies de dor, assim como os outros três gêneros de paixão não são considerados como males, mas como “indiferentes”, uma vez que apenas as formas de excelência são consideradas coisas boas e as formas de deficiência são consideradas coisas más.

Das coisas existentes os estoicos dizem que algumas são boas e outras são más; outras não são nem boas nem más. (102) Boas são as formas de excelência chamadas prudência, coragem, moderação, etc.; más são as formas de deficiência chamadas imprudência, injustiça, etc.; indiferentes são todas as coisas que não beneficiam nem prejudicam – por exemplo: a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a boa reputação, a nobreza de nascimento, e seus contrários: a morte, a doença, o sofrimento, a feiúra, a debilidade, a pobreza, a mediocridade, o nascimento humilde e similares, como afirmam Hecáton no sétimo livro de sua obra *Do Fim Supremo*, e Apolôdoros na *Ética*, e Crísipos. Estes, então, não constituem bens, sendo coisas indiferente e dignas de serem desejadas em sentido relativo, não em sentido absoluto (LAËRTIOS, VII, 101-102, pp. 204-205).

Assim, as únicas coisas dignas de serem desejadas em sentido absoluto são as formas de excelência da alma, pois elas proporcionam a verdadeira sabedoria e, portanto, a virtuosidade e felicidade. Todas as coisas que não beneficiam e nem prejudicam são consideradas indiferentes e o desejo ou não por elas ocorre apenas em um sentido relativo, isto é, apenas se o resultado do uso de cada uma puder proporcionar a felicidade ou a infelicidade. Este é um dos sentidos¹⁵⁰ de indiferente para os estoicos

O termo “indiferente” tem um sentido duplo. Em primeiro lugar significa o que não contribui nem para a felicidade nem para a infelicidade – por exemplo: a riqueza, a glória, a saúde, a força e similares -; de fato, mesmo sem estas é possível obter a felicidade, desde que do uso que se faz delas possa resultar felicidade ou infelicidade (LAËRTIOS, VII, 103, p. 205).

A princípio, Cícero se mostra resistente em aderir a esta concepção estoica. Nega que a dor seja um mal supremo, tal qual defende Epicuro, mesmo ela sendo “desagradável, contra a natureza, dificilmente suportável, triste e dura”. Mas justamente por concebê-la com estas qualidades, afirma que ela é, em alguma medida, um mal, não podendo ser algo indiferente. Por isso, inicialmente mostra sua indignação perante a tese estoica:

¹⁵⁰ “Em segundo lugar o termo “indiferente” significa aquilo que não provoca nem propensão nem aversão – por exemplo: ter na cabeça um número de cabelos par ou ímpar, ou ter o dedo reto ou dobrado” (LAËRTIOS, VII, 103, p. 205).

Por que me iludes, Zenão? Pois, quando o que me parece horrível, tu negas absolutamente que seja um mal, sofro e desejo saber de que maneira o que eu julgue extremamente mísero, não seja sequer um mal (Tusc. II, 29, p. 175)¹⁵¹.

Vimos no capítulo 2 que, para desenvolver o diálogo com Zenão, Cícero se abdica da tese de que a dor é um mal, estabelecida no diálogo com Epicuro, e admite a concepção estoica de que a dor não é um mal. Depois de longa exposição e reflexão de argumentos e exemplos, ele reformula a sua valoração moral da dor tendendo aos filósofos estoicos, tanto do antigo quanto do médio Pórtico, mas com uma ressalva: ou a dor não é um mal, ou, se for, é apenas um pouquinho a tal ponto que a virtude consegue eliminá-la e, inclusive, garantir que ela não apareça.

Mesmo que a concepção tanto do antigo quanto do médio Pórtico em relação a valoração moral da dor coincidam, existe uma diferença entre estas duas fases do estoicismo no que diz respeito à noção de “alma”. Como foi exposto, Diógenes afirma que, para os estoicos, a alma é composta de oito partes. Entretanto, Panécio e Posidônio modificam esta concepção. Panécio define a alma como os cinco sentidos e a razão. Além disso, identifica na alma, assim como o seu discípulo Panécio, a existência de duas forças antagônicas: uma racional e a outra irracional (CHAUI, 2010, pp. 179 e 182). Esta distinção entre duas forças existentes na alma aproxima-se da concepção de alma defendida por Cícero, que afirma que alma possui duas partes, uma partícipe da razão e a outra não (Tusc. II, 47, p. 193).

Desta forma, a utilização ciceroniana dos estoicos no livro II da obra *Discussões Tuscúlanas*. Quando se refere diretamente a Zenão, o questiona e o critica, seja no modo como ele se utiliza das palavras, seja na conceituação que ele estabelece da dor. Entretanto, ao final do diálogo, sua conclusão tende à concepção estoica de dor, que é a mesma no antigo e no médio Pórtico, e usa Posidônio como exemplo. Criticando a concepção estoica de bens e males, propõe outra, mas que se identifica com a própria concepção estoica. Além disso, a sua concepção de alma apresentada neste livro também se aproxima da concepção estoica, neste caso, da segunda fase do estoicismo, cujos principais representantes são Panécio e Posidônio.

Graver não identifica Cícero como um estoico, mas percebe que ele defende concepções estoicas nas *Discussões Tuscúlanas*. Para ela, isso ocorre devido ao fato de que, no momento de produção desta obra, o fato de Cícero estar afastado dos assuntos públicos em momento tão delicado da república romana, gerava uma desconfiança acerca da virtuosidade

¹⁵¹ *Quid me decipis, Zeno? Nam cum id, quod mihi horribile videtur, tu omnino malum negas esse, capior et scire cupio quo modo id quod ego miserrimum existimem ne malum quidem sit.*

de sua conduta e, por isso, a defesa de concepções de tendências estoicas lhe parecia mais adequada para esta situação, o que não lhe tira o mérito da obra:

O próprio Cícero não é um estoico [...] No entanto, é a concepção estoica que ele recomenda para os seus leitores nesses livros como a concepção melhor fundamentada, aquela mais adequada para os estadistas, e a única apropriada a conferir real felicidade aos seus adeptos [...] Cícero também estava se confrontando com considerações de natureza mais pessoal e política que fez-se oportuno que ele deveria fazer uma exibição pública das tendências estoicas nesse momento. Isso nós podemos identificar especialmente ao longo de suas cartas da primavera e do verão de 45 ao seu amigo de longa data T. Pompeu Ático. As cartas revelam o que as obras por si só não conseguem explicitar: a dimensão a qual o comportamento emocional do próprio Cícero estava sobre escrutínio, nesse tempo de crise para a República Romana, por outros membros do seu próprio círculo aristocrático. A preocupação com esse importante público pode muito bem ter influenciado sua escolha de posições na obra, embora isso não faça com que a escolha seja menos séria ou digna de consideração (GRAVER, 2002, pp. xii, xiii)¹⁵².

¹⁵² Tradução nossa. Cicero is not himself a Stoic [...] Nonetheless, it is the Stoic position which he recommends to his readers in these books as the best-reasoned view, the one most suitable for statesmen, and the only one which is able to confer real happiness on its adherents. [...] But Cicero was also faced with considerations of a more personal and political nature which made it expedient that he should make a public display of Stoic leanings at this time. These we can trace especially through his letters in the spring and summer of 45 to his lifelong friend T. Pomponius Atticus. The letters reveal what the work itself could not make explicit: the extent to which Cicero's own emotional behavior was under scrutiny, at this time of crisis for the Roman Republic, by other members of his own aristocratic circle.³ Concern for this important audience may well have influenced his choice of positions in the work, although this does not make it any less a serious and considered choice.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Marco Túlio Cícero, advogado, orador, político e filósofo romano, viveu no último século da república romana e presenciou várias crises e guerras civis ao longo de sua vida. A filosofia se fez presente em sua formação intelectual e o Arpinate teve, inclusive, contato direto com filósofos de sua época. O seu comprometimento com os assuntos públicos lhe ocupava tamanho tempo que não o permitia o aprofundamento nas questões filosóficas. Nos últimos anos de sua vida, em um momento no qual se encontrava afastado da política, tanto por conflitos quanto por desgastes políticos e também por problemas pessoais, dedica-se prioritariamente à produção de um material filosófico escrito em latim, cuja base é a já consolidada filosofia grega, traduzindo-a para a sua própria língua, e cujo objetivo era não só colocar em evidência e estimular a filosofia romana, mas também lidar com o seu próprio momento de desilusões e luto.

O estilo de discussão dos temas filosóficos se caracteriza pela *disputatio*, isto é, pela análise do tema a partir da exposição de concepções contrárias, cuja inspiração o Arpinate afirma ter encontrado em Sócrates, Platão e Aristóteles. Tal estilo se reflete na redação de suas obras filosóficas, estruturadas na forma de diálogo, tal qual faziam Platão e Aristóteles. Maior é a influência de Aristóteles, não só porque os diálogos de Cícero se aproximam do estilo de diálogo aristotélico, definido como diálogo do discurso científico, onde cada um dos interlocutores realiza longas exposições sobre o tema, mas também por prezar por uma forma elegante de exposição.

Para o estudo das obras filosóficas de Cícero, é necessário ter a clareza sobre a atividade de tradução do mundo antigo para que não se faça um julgamento anacrônico. Nas traduções de textos gregos para o latim não havia uma delimitação precisa entre a tradução *ipsis litteris* (palavra por palavra) e a tradução que se apropria do texto grego para superá-lo. Entretanto, o próprio Cícero se mostra consciente da existência do tradutor que verte o texto de partida palavra por palavra para o texto de chegada (*interpretes*), atribuindo aos poetas este estilo de tradução, e aquele que transpõe a ideia do texto de partida para texto de chegada, adaptando-a à cultura da língua para a qual ela foi traduzida e acrescentando a ela o seu próprio julgamento, mantendo o estilo e o significado (*orator*). Cícero se identifica enquanto *orator* e a sua tradução da filosofia grega para o latim assim se estabelece.

A obra *Discussões Tusculanas*, uma de suas produções filosóficas desenvolvidas em

seu momento de afastamento dos assuntos públicos, é composta de cinco livros, cada qual com um tema, que discutem, respectivamente, o desprezo da morte, o suportar da dor, o alívio do sofrimento, as outras perturbações da alma e a vida com virtude e felicidade. Estes temas estão dispostos não em uma ordem lógica, mas psicológica, pois os dois primeiros temas tratam das paixões primordiais que afetam o ser humano e os outros três tratam das paixões que se acumulam ao longo da vida e que perturbam e escravizam o ser humano. No livro II, Cícero se mostra em um diálogo com Epicuro e com Zenão para refletir acerca do tema, a dor (*dolor*), e se utiliza de exemplos tanto de personagens da poesia quanto de personagens da história, que compõem de maneira elementar a argumentação. A reflexão que aqui se estabelece possui duas linhas, uma abarca a conceituação da dor no âmbito moral e outra as prescrições contra ela.

Por se propor a dialogar com o helenismo antigo, a compreensão deste período e dos dois filósofos evocados em contraste com o período no qual o filósofo romano se localiza integra a análise da concepção destas filosofias epicurista e estoica expostas no livro II. A instabilidade política em que se produzem as primeiras filosofias helenísticas fundamenta a proposta de sábio com teor individualista, que não adentra a república romana senão com algumas rejeições e modificações para orientar a conduta daquele que participa da vida pública, o sábio.

A concepção de Epicuro apresentada no livro II condiz com as características do helenismo antigo ao conceber a dor, algo que atinge o indivíduo, como o mal supremo, e a desonra, algo que pressupõe um âmbito social, como isenta de valoração moral. A prescrição de Epicuro apresentada no livro II reside no uso do desdém perante a dor, desprezando-a, seja a dor suprema, que é breve, seja a dor persistente, que não é suprema. Para que o sábio mantenha a sua característica de sempre possuir o corpo bem constituído deve desdenhar a dor a ponto de, inclusive, deleitar-se com ela. Em contraste com esta concepção de Epicuro, Cícero concebe a desonra como o mal supremo e a dor como um mal, pois é áspera, difícil, odienta e contra a natureza. Devido a estas características, o uso do desdém é ineficaz e o deleitar-se com a dor mostra-se intangível. A dor, mesmo que suprema, pode também ser persistente, sendo que o uso da coragem é que proporciona a sua superação.

A concepção de Zenão apresentada no livro II não identifica a dor como um mal, e esta é a mesma concepção atribuída posteriormente a Posidônio, filósofo da segunda fase do estoicismo. Neste momento, Cícero adere a esta concepção, assim como adequa a concepção

estoica de “bom” e “mau” apresentada de que nada é bom a não ser o que é honesto e nada é mau a não ser o que é vergonhoso, relacionando-a a impulsos da natureza e identificando os bens como aquilo que a natureza aceita e males tudo o que a natureza rejeita. A prescrição de resistência à dor no diálogo com Zenão se apresenta de maneira mais detalhada, inclusive algumas concepções apresentadas no diálogo com Epicuro são melhor desenvolvidas.

A primeira prescrição de resistência à dor é a partir da virtude. Cícero declara estar em consonância com os estoicos e identifica a virtude com a honra, mantém a identificação da desonra com o mal supremo, estabelecida no diálogo com Epicuro, e reafirma a concepção de dor atribuída aos estoicos e por ele aderida no início do diálogo com Zenão de que ela não é um mal e a complementa, também evocando os estoicos, afirmando que a dor, assim como os bens do corpo e da sorte, não possui importância. Cícero defende a existência de quatro virtudes, inseparáveis e interdependentes: a temperança, a prudência, a justiça e a coragem. Estas garantem, respectivamente, ao sábio, cidadão virtuoso, uma conduta moderada, com proveito, com lealdade e compromisso, e com grandeza de alma. Cícero concebe que a coragem se sobressai às outras, uma vez que “virtude” (*virtus*) se origina de “varão” (*vir*) e a coragem (*fortitudo*) é algo característico do homem. A refutação àquela concepção de Epicuro de desprezar a dor agora é admitida, mas não com o simples uso do desdém, e sim, com determinação da alma e com o uso da coragem e uma de suas acompanhantes, a *patientia*, que consiste no suportar a dor. Prescreve, ainda, que, caso não haja coragem, deve-se entregar-se à morte para que não haja desonra.

Para expor a segunda prescrição de resistência à dor, Cícero afirma não encontrar na língua grega uma distinção entre a agitação desagradável do corpo e estranha aos sentidos (*dolor*) e a atividade tanto do corpo quanto da alma (*labor*), e que os gregos concebem ambas como uma só (*pónos*). Esta distinção e a relação destas duas com o hábito ou costume (*consuetudo*) integra parte da prescrição contra a dor defendida pelo Arpinate, que afirma que o hábito ou costume de trabalhar proporciona o aumento da resistência contra a dor.

O uso da razão é a terceira prescrição ciceroniana para suportar a dor. Ela deve ser utilizada tanto para conceber corretamente a dor quanto para, sendo a parte da alma partícipe da razão, orientar a parte da alma não partícipe da razão. As concepções de que a natureza não suporta as dores e de que algumas dores são intoleráveis são concebidas como falsas para Cícero. Este afirma que a honra é o sumo bem e é desejada pela natureza, assim como reafirma a tese de que a desonra é o supremo mau, e é rejeitada pela natureza. Se a superação

de uma situação de dor proporciona a honra, a natureza não só deseja, mas também exige que a dor seja superada. Cícero recorre aos episódios de Zenão de Eleia, Anaxarco Democríto, Calano e Caio Mário para demonstrar e defender que a parte racional da alma consegue controlar a parte não racional e garantir a honra em situações de dor concebidas como intoleráveis.

Por fim, Cícero concebe que alma e corpo se comportam de maneira similar. Tanto o corpo quanto a alma, se bem preparados, conseguem lidar com os encargos e, se não, os encargos lhes são um grande peso. Além disso, concebe que a ação da alma influencia na reação do corpo, de tal modo que se a alma agir de maneira covarde, o corpo parece mesmo não recebendo ferimentos e, ao contrário, se a alma agir de maneira corajosa, o corpo suporta de maneira mais elevada. Por isso, as prescrições contra a dor física não se limitam a exercícios corporais, mas abarcam também exercícios para própria alma.

A problematização da concepção das filosofias epicurista e estoica no livro II das *Discussões Tuscultas*, entendendo os motivos de sua aceitação ou rejeição, integra a compreensão do filósofo e da obra como um todo. Em suas obras que nos chegaram, Epicuro afirma que a sua teoria é interpretada de maneira inadequada por alguns e se defende. Cícero é acusado pelos epicuristas de conceber de maneira inadequada a teoria de Epicuro e se defende. Cícero se mostra conhecedor da teoria de Epicuro e uma de suas discordâncias com ele é que o Arpinate não pertence à corrente filosófica da lógica eleática de concepção da realidade – que afirma que o ser é, o não-ser não é e *tertium non datur*, que fundamenta a noção epicurista de prazer e dor –, e, por isso, diferente de Epicuro, defende a existência de um intermediário entre os contrários. O principal desacordo parece residir no fato de que o Cidadão Helenista Romano não consegue conceber a ética do Indivíduo Helenista Antigo de que o bem, o mal e a felicidade estão vinculados ao próprio indivíduo, e não à sociedade.

Sempre que Cícero se refere diretamente a Zenão, o questiona e se mostra em uma tendência contrária às concepções a ele vinculadas. Entretanto, coincide com a concepção estoica, tanto da primeira quanto da segunda fase do estoicismo, ao defender que tudo o que a natureza acolhe é um bem e tudo o que rejeita é um mal e ao admitir que existe a possibilidade de a dor não ser um mal. Nesta concepção, utiliza não Zenão, mas Posidônio como exemplo. Em seguida, ao identificar na alma uma parte que é partícipe da razão e a outra não, se aproxima da concepção de Panécio e Posidônio, mas não os cita diretamente neste assunto. A carência de referências diretas aos estoicos na discussão do tema junto com o

desenvolvimento de sua própria concepção nos parece que, ainda que Cícero pareça não querer se identificar com os estoicos, é uma concepção de tendência estoica que ele recomenda aos seus leitores e aos homens públicos romanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARTIGOS

ASSUMPÇÃO, Luis Filipe Bantim de. *A Hélade no período Clássico, entre o Imperialismo Ateniense e a Hegemonia Espartana – um estudo conceitual*. In: III Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo: Novas Perspectivas sobre as Práticas Imperialistas na Antiguidade, 2011, Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012. v. 03. pp. 167-180.

MONTEAGUDO, Ricardo. *Filosofia e paradigma em Cícero*. Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia, Marília/SP, v. 25, p. 53-66, 2002.

NOVAK, Maria da Glória. *Estoicismo e epicurismo em Roma*. Letras Clássicas, São Paulo, n. 3, p. 257-273, 1999.

VIEIRA, Brunno. *Cícero e seu projeto tradutório*. in: Calíope: Presença Clássica, 2006, pp. 23-35.

EDIÇÕES COM TRADUÇÃO E NOTAS

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

_____. **Acadêmicas**. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho; adenda de Esmeralda Osuna – Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2012.

_____. **Brutus e a Perfeição Oratória. (Do melhor gênero de oradores)** / Marco Túlio Cícero; tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. – Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2013.

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

_____. **Os limites dos bens e dos males**. Tradução de Bruno Fregni Bassetto (no prelo). Uberlândia: EDUFU, s/d.

CICERO. **De Finibus Bonorum et Malorum**. With na english translation by H. Rackham.

Cambridge, Harvard University, 1999.

_____. **Tusculan Disputations**. With an english translation by J. E. King. Cambridge, Harvard University, 1989.

CICERÓN. **Del supremo bien y del supremo mal**. Introducción, traducción y notas de Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987.

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

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

CICÉRON. **Des termes extremes des biens et des maux**, I-II. Texte établi et traduit par Jules Martha. Troisième tirage de la cinquième édition revue, corrige et augmentée par Carlos Lévy. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

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

OUTRAS OBRAS

Antologia de textos / Epicuro. Da natureza / Tito Lucrécio Caro. Da república / Marco Túlio Cícero. Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranqüilidade da alma; Medéia; Apocoloquintose do divino Cláudio / Lúcio Aneu Sêneca. Meditações / Marco Aurélio; traduções e notas de Agostinho da Silva. [et al.] ; estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. — 3. ed. — São Paulo : Abril Cultural, 1985. (Os pensadores).

CHAUI, *Introdução à história da filosofia – As escolas helenísticas*, vol. II. São Paulo: Campanha das Letras, 2010.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)*. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo, Editora UNESP, 2002.

GRATTI, Beatris Ribeiro. *Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero*. Dissertação

(mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, SP : [s.n.], 2009.

GRAVER, Margaret. *Cicero on the emotions – Tusculan Disputations 3 and 4*. Translated and with commentary by Margaret Graver. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2002.

LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury, 2 ed., 2ª reimpressão – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

MORFORD, Mark. *The Roman Philosophers – from the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*. Taylor & Francis e-Library, 2003.

PLUTARCO, *Vidas Paralelas*. Tradução de Sadi Garibaldi. Atena Editora, São Paulo. Encontrado em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000006.pdf>, acessado em 04/02/2016.

POWELL, J.G.F. *Cícero the Philosopher – Twelve Papers*. Edited and introduced by J.G.F. Powell. Clarendon Press, Oxford, 2002.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. Vol. V. Tradução Marcelo Perine. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2011.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. Vol. VI. Tradução Marcelo Perine. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2011.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Tradução, Prefácio e Notas de J. A. Segurado e Campos, 2ªed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004.

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

VENDEMIATTI, L.A. *Sobre a natureza dos deuses de Cícero*. Dissertação de Mestrado. IEL – UNICAMP, 2003.

DICIONÁRIOS E GRAMÁTICAS

DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS (DGP): vols. 1, 2, 3, 4 e 5/ [equipe de coordenação Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves]. – Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008.

DICIONÁRIOS, Editora. Dicionário de português-latim. Portugal: Porto Editora, 2ª Edição. 2000.

DICIONÁRIOS, Editora. Dicionário de latim-português. Portugal: Porto Editora, 2ª Edição. 2001.

HOUAISS, A., VILLAR, M. S., FRANCO, F. M. M. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia, 2001.

JONES, Peter V., SIDWELL, Keith C. *Aprendendo Latim: textos, gramática, vocabulário, exercícios*. Tradução e supervisão técnica Isabella Tardin Cardoso, Paulo Sergio de Vasconcellos; revisão técnica Alessandro Rolim de Moura. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

SITES

<http://www.dominipublico.gov.br/download/texto/cv000006.pdf> (acessado em 04/02/2016).

